

1. Gesamtdarstellungen der Theologie. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Newman, J. H., *Christentum und Wissenschaft*. Herausgegeben und eingeleitet von H. Fries, übersetzt von A. Diehm. gr. 8^o (XX u. 67 S.) Darmstadt 1957, Gentner. 12.— DM. — Der vorliegende Band bringt im englischen Original und in deutscher Übertragung zwei Abhandlungen aus Newmans „*Idea of a University*“. Unter diesem Titel hatte Newman bekanntlich eine Anzahl von Vorträgen zusammengefaßt, welche er teils zur Vorbereitung der Gründung einer katholischen Universität in Dublin und teils als deren erster Rektor (seit 1854) im Rahmen akademischer Feiern gehalten hatte. Die hier ausgewählten Stücke handeln von den beiden Problemkreisen „Christentum und klassische Literatur“ und „Christentum und Naturwissenschaft“. Gerade der zuletzt genannte Vortrag behält auch heute noch trotz der gewandelten empirischen Grundlagen seine Aktualität und Autorität. Dem Corpus der Schrift hat H. Fries (München) aus seiner hervorragenden Sachkenntnis heraus eine glänzende Einführung vorausgeschickt, die tief in die Bildungsideen und -ziele Newmans hineinführt. Eingangs stellt F. gegenüber dem immer wieder aufgelegten Gerede vom Bankrott, welchen Newman in Dublin erlitten haben soll, fest, daß die neuere Forschung hier wichtige Korrekturen anzumelden hat. Newmans Unternehmen ist durchaus nicht allwegs gescheitert, und die einseitige Belastung des irischen Episkopates, der durch seine Kurzsichtigkeit ein so wichtiges Werk sabotiert habe, entspricht nicht den Tatsachen. Aber wie immer es damit bestellt sein mag, wichtiger ist das, was F. zu dem Anliegen sagt, das Newman in diesem Werk bewegt. In einer Zeit, in der die meisten sich mit der inneren Auflösung der Universität als umfassender Bildungsstätte abgefunden haben, ist es wohlthuend, einem Denker wie Newman zu begegnen, der an die bleibende Sendung der Universität wie nur einer geglaubt hat. Universität ist ihm die „*Stätte des Studium generale*“, wo man der Forschung wie der Lehre dient, wo man nicht das Viele, sondern das Ganze wissend zu durchdringen strebt. Ihre Frucht ist die Kultur des Intellekts, ihre Mitte: der Mensch. Der andere tragende Gedanke der „*Idea of a University*“ kreist um die „*liberal education*“, d. h. die freie Erziehung und Bildung, die ihren Wert in sich selber hat. Im Zeichen dieser „*liberal education*“ kämpft Newman gegen den Kult des bloßen Fach- und Anwendungswissens, das — von ihm vorausgeahnt — zum Idol unserer Zeit geworden ist. Und dann das dritte: Universität ist für Newman dort, wo der Theologie der ihr gebührende Platz zuerkannt wird. Denn Theologie ist ihm „eine hervorragende Form des freien, der Erkenntnis und Wahrheit hingegebenen Wissens“. Was Newman von der Universität erwartete, drückt sich drastisch in dem Satz aus: „Ich wünsche, daß der Intellekt seinen Platz mit der denkbar größten Freiheit einnimmt und daß die Religion eine gleiche Freiheit genießt. Ich wünsche, daß dieselben Plätze und dieselben Individuen gleichzeitig Orakel der Philosophie und Altäre der Frömmigkeit sind... Frömmigkeit ist nicht eine Art letzte Politur, die man der Wissenschaft geben kann, noch ist Wissenschaft... eine Art Feder auf dem Hut, ein Schmuck oder eine Zweigstelle für die Frömmigkeit. Ich verlange, daß der Gebildete fromm und der Fromme gebildet und intelligent sein soll.“ Ohne Zweifel ein Ideal, das auch heute noch nichts an Aktualität verloren hat. Bacht

Falcon, J., S. M., *La crédibilité du dogme catholique, Apologétique scientifique*, 3. éd. revue et améliorée. gr. 8^o (634 S.) Lyon — Paris 1952, Vitte. — Leider ist uns dieses ganz vorzügliche Werk zu spät zur Besprechung zugesandt worden, so daß wir es erst jetzt, und zwar in seiner 3. Aufl., anzeigen können. Es bringt in

ungemein übersichtlicher Form und Gliederung und in knapp und klar gehaltener Beweisführung den gesamten Stoff der katholischen Apologetik ohne jedwede Abstriche (z. B. ist die Darstellung des geschichtlichen Wertes der Quellen, vor allem der Evangelien, miteinbezogen), aber auch, was man selten antrifft, ohne überflüssige und vom Ziel ablenkende Zutaten (z. B. keine Erörterung der alttestamentlichen Offenbarung und keinerlei dogmatische Erweiterungen, ebenso nichts über Subjekt und Objekt des kirchlichen Lehramtes). Die Methode ist die traditionelle, die historische, und nur gelegentlich sind Gedankengänge des empirischen Beweisverfahrens oder aus der sogenannten Immanenzapologetik, die grundsätzlich abgelehnt wird, eingesetzt. Als Schulbuch wird das Werk ohne Zweifel die besten Dienste leisten, zumal da überall die wesentlichen Linien deutlich hervortreten. Der deutsche Leser hat noch dazu den Vorteil, daß er zuverlässig in die zeitgenössische apologetische Literatur des französischen Sprachgebietes eingeführt wird, während die damit gegebene Beschränkung (ausländische Autoren sind in der Regel nur dann namhaft gemacht, wenn ihre Schriften in französischer Übersetzung vorliegen) absolut kaum gebilligt werden kann. Selbstverständlich wird man in einigen Einzelheiten eine abweichende Meinung vertreten dürfen. So ist die „Introduction générale“ recht lang ausgefallen (25—79), ebenfalls der erste Hauptteil „Présupposés philosophiques concernant la révélation chrétienne“ (83—197), wir meinen das relativ zu dem ganzen Werk. Ein Kapitel über die Selbstbezeichnung des Herrn als „Menschensohn“ scheint uns geradezu unentbehrlich. Die Identität der katholischen Kirche von heute mit der Kirche Christi wird vorgängig zu der „via notarum“ geschichtlich, „par l'histoire“, dargetan; in Wirklichkeit stellt jedoch das von F. Gebotene nichts anderes als eine abweichende Fassung des Kennzeichenargumentes vor, wobei die getroffene Auswahl (1. La primauté de l'évêque de Rome; 2. L'autorité infallible; 3. L'universalité nettement marquée; 4. La supernationalité et l'indépendance du pouvoir civil; 5. L'immutabilité jointe à la loi du développement et du progrès; 6. L'indissolubilité du mariage) nicht ganz den Eindruck der Willkürlichkeit vermeidet (536—550). Zu bedauern ist endlich, daß der Verf. nicht näher auf die gefährlichen Tendenzen eingeht, die sich im liberalen Protestantismus von heute an den Namen Bultmann knüpfen. Diese und ähnliche Ausstellungen sind gewiß nicht ohne Belang, sie tun indes dem Wert und der Brauchbarkeit des ganzen Buches keinen wesentlichen Abbruch, und eine kommende Neuauflage könnte müheles ihnen Rechnung tragen. Wir halten sogar dafür, daß ein entsprechendes Werk in deutscher Sprache, das wir noch vermissen müssen, hier ein gutes Vorbild zur Verfügung hätte.

Beumer

van Acken, B., S. J., Konvertitenkatechismus, 13. Aufl. 8^o (360 S.) Paderborn (1957), Bonifacius-Druckerei. 8.50 DM; geb. 10.50 DM. — Die neue Auflage des seit langem bestbewährten Buches stellt eine wirkliche Neubearbeitung dar. Zugrunde liegt nun nach Aufbau und Stoffeinteilung der Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands; zudem sind die Belege aus der Heiligen Schrift, aus den päpstlichen Lehrentscheidungen und aus den Werken der Kirchenväter und der großen Theologen in viel reicherm Maß herangezogen. Das Schema von Frage und Antwort ist verlassen, wodurch der zusammenhängende Fluß der Darlegung nur gewinnen konnte, und die sehr übersichtliche Anlage des Ganzen und seiner Teile ermöglicht doch ein rasches Auffinden der gesuchten Einzelheiten. Verhältnismäßig ausführlich sind die Themen berücksichtigt, die sich auf Ehe, Familie und christliches Leben beziehen, was aber den konkreten Anforderungen der meisten Konvertiten von heute entsprechen dürfte. Mit der einfachen, allgemeinverständlichen Sprache verbindet sich eine gründliche Beweisführung, die auch theologisch durchaus auf der Höhe ist (z. B. in der Frage nach der kirchlichen Gliedschaft wird die Antwort im engen Anschluß an „Mystici corporis“ gegeben). Die Ausstattung ist gut, nur scheint das Druckbild etwas unter dem häufigen Wechsel von Großdruck und Kleindruck zu leiden. Wir wünschen dem neuen Konvertitenkatechismus eine weite Verbreitung.

Beumer

Stauffer, E., Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi (Dalp-Taschenbücher, 331). 8^o (164 S.) Bern 1957, Francke. 2.80 DM. — Ders., Jesus, Gestalt und

Geschichte (Dalp-Taschenbücher, 332). 8^o (172 S.) ebd. 2.80 DM. — Seit langem bemüht sich der Verf., den historischen Charakter der Jesussoffenbarung ins Licht zu stellen. Im 1. Bändchen wird der weltgeschichtliche und religiöse Rahmen gezeichnet. Griechische Philosophie, hellenistische Mysterien, Gnosis usw. seien für das Verständnis Jesu ohne Belang (anders: für das Verständnis der frühen Kirche). Dagegen werden mit Recht die zahlreichen jüdischen Quellen, besonders die Qumrantexte, ferner oft übersehene Realien, wie die Münzen der Zeit, herangezogen. So ergibt sich ein lebendiges Bild der damaligen Welt mit ihrer politischen und religiösen Hochspannung. Manche der gezeichneten Perspektiven sind wohl etwas zu großzügig, z. B. wenn in der römischen Karfreitagliturgie Nachwirkungen der „Passionsliturgie Cäsars“ gesehen werden (21). Die Begründung mancher Hypothesen überzeugt nicht ganz, etwa wenn aus der Namengebung „Johannes“ gefolgert wird, der Vater Zacharias habe mit der sadokidischen Priesterdynastie der Oniaden sympathisiert (88). Die Zusammenstellung der jüdischen Ketzergesetze — aus praktischen Gründen in Paraphereneinteilung — ist sicher nützlich; die Belege für die einzelnen Punkte stammen aber aus sehr verschiedener, z. T. später Zeit. Wiederholt wird betont, das Judentum kenne keine theologischen Dogmen. Das kann man in dieser Ausschließlichkeit nicht gut sagen; Monotheismus, Erwählung Israels, Gesetzgebung u. ä. sind doch grundlegende Dogmen für jeden gläubigen Juden. — Nachdem die einst so ruhmvolle protestantische deutsche Jesusforschung in logischer Konsequenz ihrer Evangelienkritik „ihre Arbeit eingestellt“ habe, sucht der Verf. nach einem „neuen Weg“ zum historischen Jesus (2. Bändchen). Er zieht dafür die indirekten Jesusquellen, die jüdischen Jesusüberlieferungen (die bis zum Stichjahr 500 einen von den Evangelien unabhängigen Quellenwert besäßen) u. a. heran und prüft an ihnen die Evangelienberichte. Er gelangt dabei zu sehr positiven Ergebnissen, selbst für Fragen wie die Davidsohnschaft, den Census des Quirinius usw. Im Anschluß an Mk und vor allem Jo wird eine wohl zu genaue Chronologie des — vierjährigen (?) — öffentlichen Lebens Jesu geboten. Auch die Wunder Jesu, selbst die Auferweckung des Lazarus (die Lazarusparabel bei Lk sei nur Nachhall jüdischer Polemik dagegen), seien historisch gesichert, blieben aber als solche mehrdeutig. Eingehend wird das Selbstzeugnis Jesu behandelt. Die reinste, kühnste und tiefste Selbstprädikation Jesu sei: „ANI HU — Ich bin es“, das im Sinn deuterojesajaianischer, liturgischer u. a. Texte als Theophanieformel zu verstehen sei. Für Jo 8, 24 28 58 ist das zweifellos richtig; für Mk 13, 6 und 14, 62 diskutabel; für Texte wie Mk 6, 50, Jo 4, 25 u. ä. bleibt aber doch die einfache Identitätserklärung: Ich bin Jesus bzw. der Messias, die natürliche Deutung. Auch in diesem Bändchen finden sich viele nicht immer überzeugende Hypothesen, z. B. werden die getöteten „juvenes“ in Ass. Moysis 6, 2—6 auf den bethlehemitischen Kindermord gedeutet; die Brotvermehrung wird als apokalyptisches Passahmahl, als „ritualgeschichtliche Revolution“ erklärt. Bedauerlich ist die Abwertung des Mt (obwohl zwischen 65 und 70 datiert). Es habe die Botschaft Jesu rejudaisiert; dazu gehöre vor allem der Messiasbegriff, der „in keiner Weise“ mit der Selbstprädikation ANI HU vereinbar sei. Die Verfälschung der Antwort Jesu vor Kaiphas in Mt 26, 64 sei „ein erschütterndes Dokument dieser kerygmatischen Apostasie von der Urbotschaft Jesu“. Wird damit nicht im Grund der Glaube der Urkirche an Jesus als den Christus als Abfall erklärt? Der besondere Wert der beiden Bändchen liegt darin, daß in ihnen eine Fülle bisher wenig beachteten oder ganz übersehenen und doch für die Kenntnis Jesu wichtigen Materials verarbeitet wurde. Dabei wurde — ein sehr dringendes Anliegen — die Eigenständigkeit der Gestalt und Botschaft Jesu gegenüber den religiösen Bewegungen im Judentum seiner Zeit, vor allem gegenüber dem Geist von Qumran, mit überzeugenden Gründen ins Licht gestellt. Bulst

Theologische Week over de kerk: *Studia Catholica* 32 (1957) 165 bis 320. — Die katholische Universität Nijmegen veranstaltete im Juli 1957 eine theologische Arbeitswoche über das Thema „Kirche“. Die einzelnen Vorträge sind nunmehr in diesem Heft der „*Studia Catholica*“ veröffentlicht. Besonderes Interesse beansprucht der von *H. Schlier* (in deutscher Sprache): „Reich Gottes und Kirche“ (178—189). Der bekannte Verf. kommt zu folgenden Ergebnissen: Das Reich Gottes (oder besser: die Herrschaft Gottes) und die Kirche sind im NT weder be-

grifflich identisch noch ganz voneinander getrennt; sie „liegen in einem bestimmten Sinn ineinander“; das Reich Gottes „ist in dem gekreuzigten und von den Toten in die Macht Gottes erweckten Herrn Jesus Christus . . . so nahegekommen, daß es sich seinem Volk, der Kirche, und durch sein Volk, die Kirche, eröffnet und offenhält“; die Kirche ist endlich „die Niederlassung der in Jesus Christus nahegekommenen Herrschaft Gottes, in der man Zugang zu ihr hat, sie ist das Anwesen ihrer Nähe“. Aufschlußreich ist auch das kurze Referat von *J. van der Ploeg O. P.*, das die Frage aufwirft: Een Voorstadium van het Christendom aan de Dode Zee? (222—234). *H. Schillerbeeckx O. P.* greift in seinem Vortrag „Het apostolisch ambt van de kerklijke hierarchie“ (258—290) auf die christologischen Voraussetzungen zurück, um die Kirche selbst und ihre hierarchischen Vollmachten, zumal die ihrer apostolischen Sendung, verständlich zu machen, wobei auch die eigenständige Art des christlichen Laien berücksichtigt wird. Den zuletzt genannten Problemen ist noch ein Beitrag von *B. Delfgaauw* gewidmet: „De Leek in de Kerk“ (291—303). Ähnlich lassen die übrigen Arbeiten erkennen, daß die verschiedenen Seiten des großen Fragenkomplexes „Kirche“ in durchaus zeitnaher Sicht von der Theologischen Woche in Nijmegen erarbeitet worden sind. Beumer

Nordhues, P., Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung (Erfurter Theologische Studien, 4). gr. 8^o (XVIII und 250 S.) Leipzig 1958, St. Benno-Verlag. 19.—DM. — Das hier behandelte Thema hat in mannigfacher Hinsicht eine ungewöhnliche Bedeutsamkeit. Nicht nur weil es in dieser Form noch nicht aufgefunden worden ist, sondern auch und vor allem deswegen, weil die hinter Thomassin stehende „École française“ mit ihrer nicht auf die Aszetik und die allgemein religiösen Belange eingeschränkten Leistung ausgewertet zu werden verdient und weil gerade Thomassin deren dogmatische Seite zur Geltung bringt. Der weitverbreitete Irrtum, erst im 19. Jahrhundert sei die organisch-übernatürliche Sicht der Kirche durch die Tübinger Schule und Scheeben als Erneuerung der Patristik aufgefunden, hätte dann längst eine Widerlegung erfahren. Der Verf. hat sich der mühevollen Aufgabe — mühevoll, weil die Schriften Thomassins, namentlich die Dogmata, keinen eigenen ekklesiologischen Abschnitt aufweisen — mit ausgeprägtem Sinn für die dogmengeschichtlichen Entwicklungslinien unterzogen. Nach der wichtigen Einleitung, die der religiösen und theologischen Umwelt gerecht zu werden sucht, folgen die drei Hauptkapitel: Der göttliche Seinsgrund des mystischen Leibes, Der mystische Leib in seiner sichtbaren Erscheinung, Die Lebensfunktionen der Kirche. Das Ergebnis zeigt den Kirchenbegriff Thomassins in seinem fast einseitigen Anschluß an die Lehre der Väter und streng auf das Inkarnationsgeheimnis gegründet, ohne jede rationale Systematik, aber ausgerichtet auf eine lebendige Erfassung im Glauben. N. sagt in der Schlußbetrachtung rückblickend: Die Kirche ist nach Thomassin nicht nur das sichtbare Reich Christi auf Erden, geführt von der Hierarchie, und das Werk Gottes, die Körperschaft der mit den Bischöfen vereinten, vom Sakrament belebten und auf das ewige Ziel hinstrebenden Gläubigen, sondern darüber hinaus, und das betont, Christus selbst durch das Sakrament seines Leibes, in dessen Gnadengemeinschaft er alle gutwilligen Menschen erfaßt und in dem er durch den Heiligen Geist das belebende Haupt der Schöpfung wird (243). Die Schwächen eines derartigen Kirchenbegriffes werden nicht mit Stillschweigen übergangen, insbesondere ist auf die Gefahren hingewiesen, die in der Zwiespältigkeit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche liegen (138 bis 147); aber u. E. hätte das noch nachdrücklicher geschehen sollen, zumal gegenüber den Fragen nach Gliedschaft und Heilsnotwendigkeit der Kirche. Der wiederholt gezogene Vergleich mit den Ausführungen der Enzyklika „Mystici corporis“ stört vielleicht etwas den Fluß der Darstellung, wird sich indes als recht nützlich für den Leser erweisen. Vereinzelt behauptungen des Verf. in nebensächlichen Punkten erscheinen in zu verallgemeinernder Form und lassen sich nur mit erheblichen Einschränkungen rechtfertigen, so wenn wir lesen: „Es hat aber auch in der nachtridentinischen Theologie neben diesen Theologen (welche die römische Kirche allein als mystischen Leib Christi betrachteten) mit ihrem Begriff von der Kirche die Gelehrten gegeben, bei welchen die Idee der großen, allgemeinen, sichtbaren und

unsichtbaren Kirche aller Gerechten nach dem Zeugnis der Väter ihren Ausdruck gefunden hat“ (147). Dagegen befriedigen die zahlreichen, über das gesamte Werk zerstreuten Partien vollauf, die — mit Angabe einer unsichtig ausgewählten Literatur der neuesten Zeit — das hervorheben, was das Kirchenbild Thomassins an Lebenswerten einschließt, die auch heute noch wirksam sein können. Mit Recht urteilt N. abschließend: „Man findet wenige Theologen in der Neuzeit, die das ganze christliche Leben so tief und so einfach mit dem göttlichen Leben der Kirche in Verbindung bringen, wie Thomassin es tut“ (245).

Beumer

Malone, G. K., *The True Church: A Study in the Apologetics of Orestes Augustus Brownson* (Pont. Fac. Theol. Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissertations ad lauream, 29). 8^o (114 S.) Mundelein 1957, Saint Mary of the Lake Seminary. — Der Gegenstand dieser theologischen Dissertation ist die Grundauffassung in Apologetik und Kontroverstheologie bei einem für die Kirchengeschichte der Vereinigten Staaten höchst bedeutsamen Laien mit Namen Orestes Augustus Brownson. Da dessen Leben bei uns nicht so bekannt sein dürfte, geben wir die Hauptdaten: Er war geboren am 16. September 1803 zu Stockbridge (Vermont) und konvertierte erst nach manchen religiösen Krisen im Jahre 1844; danach setzte er seine ganze Kraft zur Verteidigung der wahren Kirche ein, zumal durch seine Aufsätze in der nach ihm benannten Zeitschrift „Brownson's Quarterly Review“; er starb am 17. April 1876 zu Detroit (Michigan). M. vermittelt uns ein klares Bild von dem, was Brownson in seiner Apologetik wollte, namentlich mit seinen Prinzipien, seinen von ihm bevorzugten Argumenten, dem „argument of 1845“ (der für den Glauben notwendige Rückhalt an der Autorität kann nur in der katholischen Kirche gefunden werden) und dem „argument of life“ (die vom Menschen ersehnte Mitteilung des christlichen Lebens ist an die Kirche, den Leib Christi, gebunden), und seiner Stellungnahme zu den mehr traditionellen Beweisen. Als Quellen dienen der schriftliche Nachlaß des Autors, zu dem auch ungedrucktes Material gehört (The Brownson Papers, Manuskript Collection of the University of Notre Dame, Notre Dame [Indiana]). Die Arbeitsweise des Verf. ist exakt und gründlich. Er vernachlässigt keineswegs die Schwächen und Einseitigkeiten bei Brownson und bemerkt abschließend: „The value of Brownson's Apologetics to the modern apologists, like the originality of his fundamental principles, is not so much in its content as in the emphasis which it manifests“ (109). Besonders verdient Anerkennung, daß er sich allenthalben bemüht, den größeren Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte zu berücksichtigen und die gleichzeitigen Ereignisse in Europa in Parallele zu setzen.

Beumer

Flesseman - van Leer, E., *Tradition and Scripture in the Early Church* (van Gorcum's Theolog. Bibliothek, 26). gr. 8^o (210 S.) Assen 1954, van Gorcum. 10.50 Fl.; geb. 11.90 Fl. — Wer die neueren Veröffentlichungen protestantischer Theologen zum Thema „Schrift und Tradition“ kennt, weiß, daß die Dinge dort nicht mehr in jener Einseitigkeit gesehen werden, wie sie nur zu lange die polemische Diskussion beherrschte hatte. Auch F., der von Tillich und Niebuhr herkommt, weiß darum (9): Das Sola Scriptura kann nicht bloß als Antithese zur Tradition verstanden werden, da ja das gegensätzliche Schriftverständnis innerhalb der protestantischen Kirchen zeigt, wie sehr die Auslegung von der „Tradition“ der jeweiligen Kirche bestimmt ist. Somit muß, so folgert er zu Recht, die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Schrift und der Autorität der Tradition neu gestellt werden. Verf. will das so tun, daß er die Meinung der frühen Kirche befragt, die von der späteren Kontroverse noch unberührt war. Vielleicht, daß sich so zeigen läßt, daß das, was heute Gegensatz zu sein scheint, ursprünglich gar nicht als solcher empfunden wurde. F. beschränkt sich auf eine Untersuchung der Apostolischen Väter und Apologeten bis zu Tertullian einschließlich, bei dem ja tatsächlich alle Elemente des hier anstehenden Problemkreises zur Sprache kommen. Mit gutem Bedacht hat er dabei die historische Methode gewählt. Im Unterschied zu einer systematischen Gruppierung ist diese Weise des Vorgehens zwar umständlicher und mit dem Risiko von Wiederholungen belastet, aber sie gibt die Gewähr, daß jeder der behandelten Zeugen ausführlich zu Wort kommt und die mannigfachen Nuancen

nicht um der Systematik willen eingeebnet werden. Auf den letzten zehn Seiten hat Verf. dankenswerterweise die Ergebnisse seiner Untersuchung nochmals zusammengefaßt. Was schon katholischerseits durch Deneffe, van den Eynde und Reynders, auf deren Studien F. sich immer wieder zustimmend oder kritisch beruft, herausgestellt worden war, findet seine Bestätigung: Von Anfang an ist Tradition als ein Wesensstück der Kirche verstanden worden. Denn sie ist nichts anderes als die in der Verkündigung der Kirche lebendige Offenbarung. Kirche und Tradition sind unlösbar aneinander gebunden und bestimmen sich wechselseitig. Die Begründung dafür ist klar: Wo immer die Offenbarung wirklich überliefert wird, da ist Kirche, und umgekehrt: Die wirkliche Kirche kann nur der Offenbarung ihre Stimme leihen. Freilich ist dabei vorausgesetzt, daß sowohl Kirche wie auch Tradition im Lichte des Glaubens gesehen wird. Denn nicht jede Predigt ist wirklich verkündigtes Kerygma. Nur wo in ihr Gottes Geist waltet, ist sie wirklich Vermittlung von Offenbarung. — Tradition ist sodann wesensgemäß *apostolische* Tradition. Denn nur durch die Apostel ist der Kirche der Zugang zu Christus und seiner Offenbarung gegeben. Die Kirche hat durch das apostolische Zeugnis ihren Anfang genommen. Und darum findet sich die apostolische Botschaft notwendig im Zeugnis der Kirche und sonst nirgends. Die Garantie dafür, daß die apostolische Lehre in der Kirche lebendig ist, ruht in der apostolischen Sukzession. Aber diese apostolische Sukzession darf nicht nur nach ihrer natürlich-historischen Seite betrachtet werden, sondern man hat, wie es bereits Irenäus und Tertullian betonten, auf ihren spirituellen Aspekt zu achten: Die apostolische Sukzession garantiert die zuverlässige Weitergabe der apostolischen Lehre nur durch das in ihr tätige Wirken des Heiligen Geistes. — Die apostolische Botschaft findet sich aber nicht nur in der lebendigen Verkündigung der Kirche, sondern auch in der Schrift. Indem schon die Apostolischen Väter sich auf die kirchliche Predigt wie auf das Alte Testament beziehen, zeigten sie, daß für sie das Kerygma sowohl in der Kirchentradition wie in der Schrift zu finden war. Das wird bei Irenäus und Tertullian noch deutlicher bezeugt; für sie ist die Schrift nichts anderes als die apostolische Tradition in geschriebener Form. Apostolisches Kerygma, Schrift und Kirchentradition sind somit für die frühe Kirche identisch. Die Existenz einer außerbiblischen Tradition wird abgelehnt. „To appeal to revelatory truth apart from scripture is heretical gnosticism“ (191). — Schrift ist aber immer als ausgelegte Schrift verstanden. Nur wer im Glauben der Kirche steht, hat die Möglichkeit zum rechten Schriftverständnis. Andererseits bringt die Schrift nichts anderes, als was die Kirche lehrt. Wenn somit Tertullian fordert, daß die Schrift in Übereinstimmung mit der Kirchentradition auszulegen sei, verweist er nicht auf ein außerhalb der Schrift ruhendes formales Prinzip. Aber ebensowenig wird er zum Anwalt jener von K. Barth (Kirchliche Dogmatik I, 2 §§ 19 f.) vollzogenen Gegenüberstellung von Schrift und Kirche, die F. zu Recht als „oversimplification“ (195) zurückweist. Die von Barth behauptete schroffe Antithese zwischen der gehorsamen Kirche, welche einzig auf Gottes Wort in der Bibel hört, und der selbstherrlichen Kirche, welche Gottes Wort der eigenen Tradition unterordnet, wird der Sicht der Dinge, wie sie in der frühen wie in der heutigen katholischen Kirche lebendig ist, nicht gerecht (ebd.). — Diese wenigen Andeutungen zeigen bereits, welche wertvolle Ergebnisse diese Untersuchung bietet. Vor allem läßt sie erneut erkennen, daß hüben wie drüben apostolische Lehre, Tradition und Schrift unabdingbare Elemente des christlichen Selbstverständnisses sind. Erst die Verschiedenheit des Kirchenbegriffes (zumal was die Sichtbarkeit der Kirche und das Amtsverständnis betrifft) schafft tiefergehende Differenzen. So muß alle weitere Abklärung auf dem Gebiet der Ekklesiologie gesucht werden (197).

Bacht

Ratzinger, J., Offenbarung — Schrift — Überlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie: TrierThZ 67 (1958) 13—27. — Gibt es in der vortridentinischen Kirche ein Wissen um den Tatbestand der mündlichen Überlieferung? Von dieser Frage geht der Verf. aus und zeigt an einem Text des hl. Bonaventura (I Sent. d. 11 a. 1 q. 1 concl. und ad 5 et 6 und dub. 2 ed. Quaracchi I, 211 f. 213 217), daß diese Formulierung verengt ist und besser durch eine andere Frage, die positiv beantwortet werden könne, zu er-

setzen sei: Gibt es ein Wissen darum, daß die Begriffe „Schrift“ und „Offenbarung“ nicht kongruent sind? Für die heutige Diskussion um den Traditionsbegriff dürfte sich nach R. die Lehre ergeben, daß eine allzu zweckgebundene Verengung des Gespräches auf die unmittelbare Frage des Traditionsbeweises und des Schriftbeweises von ihrem Ausgangspunkt her unzulänglich und daher wenig aussichtsreich ist. Obgleich die historische Seite des Themas noch der Erweiterung bedarf (vgl. J. Beumer, *Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes*: ZKathTh 74 [1952] 205—226), so sind doch die systematischen Ansätze zu einer Neugestaltung des ganzen Problems bemerkenswert. Der Verf. verspricht uns indes noch mehr darüber in seiner demnächst erscheinenden „Geschichtstheologie des hl. Bonaventura“ und einer später folgenden „Gesamtdarstellung der theologischen Erkenntnislehre Bonaventuras“. Eines sei noch vermerkt: Man sollte nicht ohne Nachprüfung schreiben: „Daß Canisius der eigentliche Ursprung des nachtridentinischen *partim scriptura partim traditio* und damit der Koordination von Schrift und Überlieferung im Sinne zweier gleichgeordneter Materialprinzipien ist, zeigt J. R. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen...*“ (13 Anm. 1).
Beumer

García Martínez, F., *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma. I. u. II.* 8^o (141 u. 118 S.) Oña 1953 u. 1958, Publicación de la sociedad internacional Francisco Suárez. — Der Verf., früher Bischof von Calahorra, hat in diesen beiden Bänden seine Arbeiten zusammengefaßt, die seit 1944 in verschiedenen theologischen Zeitschriften Spaniens über ein einheitliches Thema, die „fides ecclesiastica“ und das sich hieraus ergebende Problem der Dogmenentwicklung, schon veröffentlicht worden sind. Im 1. Heft hat wohl am meisten Bedeutung der Aufsatz „A proposito de la llamada ‚fe eclesiástica‘, debe ser admitida en teología?“, im 2. ein anderer: „El sentir de la Iglesia en la definición de los dogmas marianos“ (I 27—67, II 9—52). Die vertretene Auffassung, wesentlich die von Suárez und de Lugo, wendet sich vor allem gegen Molina. Die historische Auseinandersetzung ist so gut wie ganz auf die nachtridentinische Theologie beschränkt; von modernen Theologen werden besonders berücksichtigt Lennerz, Aldama, Marin-Sola, Flick, Dhanis, Alfaro, Salaverri. In der spekulativen Begründung, die sehr ausführlich und exakt ist, legt der Verf. den Nachdruck auf die Tatsache, daß die konkret existierenden Dogmen der Kirche schwerlich verstanden werden, wenn man die Definitionsgewalt auf das „formaliter revelatum“ einengen will. Das Gesamtergebnis, dem der Referent mit voller Überzeugung zustimmt, würde vielleicht noch größeren Eindruck hinterlassen, wenn auch die skotistischen Gedankengänge einbezogen wären. In der Beurteilung einzelner Theologen werden die Ansichten immer ein wenig auseinandergehen. Sicherlich würde Melchior Cano besser nicht einfach als Gegner der fides ecclesiastica angeführt (I 50); denn zu seiner Zeit war das Problem noch nicht so formell aufgeworfen, wie es auch die mannigfachen Arbeiten von A. Lang gezeigt haben. Außerdem dürfte sich eine stärkere Kritik vom historischen Standpunkt aus an den Forschungen Marin-Solas empfehlen.
Beumer

López-Dóriga y Oller, E., S. J., *San Pedro y el Romano Pontífice, Estudio histórico-crítico* (Centro de cultura religiosa superior, 16). kl. 8^o (325 S.) Granada-Cádiz 1957. Facultad teológica S. J. y Editorial Escelicer. 50.— Pes. — Alles das, was die katholische Apologetik über ihre wichtigsten und schwierigsten Punkte, über den Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger, der römischen Päpste, zu sagen hat, ist in diesem Buch zu einer vortrefflichen Einheit verbunden. Schrift und Tradition kommen in gleichen Maß zu Wort, wobei die Stellen im Urtext und in spanischer Übersetzung erscheinen. Es könnte sogar einem vorkommen, als ob dem angesprochenen Leserkreis, der sich offenbar nicht auf die Fachtheologen beschränkt, hie und da zuviel zugemutet wäre, wenn z. B. ein eigenes Kapitel die literarische Einheit von Mt 16, 17 ff. untersucht oder ein anderes die aus der Lehrtätigkeit der Päpste Liberius und Vigilius auftauchenden historischen Schwierigkeiten zum Gegenstand hat, und als ob gelegentlich noch ein Mehr an Einführung und Erklärung und auch an echter Popularisierung geboten werden sollte. Aber dem-

gegenüber macht sich das didaktische Geschick des Verf. doch geltend, indem die grundlegenden Erkenntnisse und Ergebnisse in markanten Sätzen wiederholt und eingepreßt werden. Es versteht sich von selbst, daß nicht gerade alle Einzelheiten der Darstellung ungeteilten Beifall finden. So möchte man wohl bei der Deutung des Wortes „Hades“ ein näheres Eingehen auf den alttestamentlichen und rabbinischen Sprachgebrauch erwarten (65); die dort vertretene Gleichsetzung mit der „Macht der Finsternis“ ist anfechtbar und wird allein durch Apk 20, 14 eher widerlegt als bewiesen (in der Apokalypse tritt das Wort durchweg als Korrelat zu „Tod“ auf). Gut ist ohne Zweifel, daß die beiden Hauptbeweisstellen für den petrinischen Primat (Mt 16, 17ff. und Jo 21, 15ff.) den Mittelpunkt in der Begründung einnehmen; aber könnten nicht die anderen von einem Vorrang des hl. Petrus redenden Texte besser in einem eigenen, zusätzlichen Argument vereinigt sein, anstatt daß sie nur so nebenbei kurz erwähnt werden? In bezug auf die Nachfolgerschaft des hl. Petrus wäre es angebracht, neben den historischen und spekulativen Beweisen (135—187) auch die biblischen noch nachdrücklicher und ausführlicher zu werten; das verlangt schon die Rücksicht auf die Auseinandersetzung mit den Protestanten, die sonst gut gewahrt ist. Jedoch werden diese und ähnliche Ausstellungen, die noch möglich wären, die praktische Brauchbarkeit des Buches nicht wesentlich beeinträchtigen.

Beumer

De Vries, W., S. J., Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus“ im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert): Ostkirchliche Studien 6 (1957) 81—106. — Die vorliegende Arbeit dürfte über den Kreis der unmittelbar davon angesprochenen Fachtheologie hinaus starke Beachtung finden. Der Verf. zeigt, immer an Hand einer Fülle von Texten, wie die Auseinandersetzung um die schwerwiegende Frage der gottesdienstlichen Gemeinschaft sich in der angegebenen Zeit auf zwei Schauplätzen vollzogen hat, einmal an Ort und Stelle im Nahen Osten, wo die Missionare im Hinblick auf die konkreten Notwendigkeiten der Praxis zu Kompromissen geneigt waren, und dann in Rom, wo die zuständigen Stellen die Dinge mit dem erforderlichen Abstand beobachteten und vor allem auf die Wahrung der unverrückbaren Prinzipien drangen. Dieser Antagonismus wird sehr anschaulich vorgeführt. Die Stellungnahme des Verf. bleibt die des objektiven Berichterstatters, läßt aber zugleich, und das mit vollem Recht, durchblicken, daß bei einer grundsätzlichen Lösung des Problems die Gefahr einer „Vernebelung der klaren Scheidung zwischen der einen wahren Kirche Christi und häretischen und schismatischen Gemeinschaften“ gesehen werden muß. Nebenbei wird auch klar, warum das Schisma als solches, nicht etwa nur wegen einer Schuld der Beteiligten, von der einen Kirche trennt. Ein ähnliches Thema behandelt der Verf. in seiner neuesten Arbeit: Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie des Ostens zur Zeit der Unionen (ZKathTh 80 [1958] 378—409).

Beumer


Fries, H., Antwort an Asmussen. 8^o (154 S.) Stuttgart 1958, Schwabenverlag. 4.20 DM. — Propst Asmussen hatte sein vieldiskutiertes Buch „Rom — Wittenberg — Moskau“ mit fünf Fragen an Rom beschlossen. Es sind Fragen, in denen es um grundlegende theologische Dinge geht, die trennend zwischen den beiden Konfessionen stehen und anerkanntermaßen den evangelischen Christen das katholische Wesen und Denken so schwer verständlich machen. Zu diesen Fragen nimmt F., der inzwischen in München den Lehrstuhl von G. Söhngen übernommen hat, Stellung. F. hat die literarische Form von Briefen gewählt. Sie gestattet es, die „heißen Eisen“ in einem menschlich vornehmen Ton zu behandeln, ohne der Wahrheit Abbruch zu tun. Andererseits verbietet es die Briefform, die einzelnen Abhandlungen mit einem breit ausladenden wissenschaftlichen Apparat zu belasten. Gleichwohl bemüht sich F., auch andere katholische Theologen der Gegenwart, zumal K. Rahner, M. Schmaus und H. U. v. Balthasar, zu Wort kommen zu lassen, um so deutlich zu machen, wie sehr die angeschnittenen Probleme von der heutigen Theologie beachtet werden. Inhaltlich geht es um die Fragen nach dem Verhältnis von „Wort und Sakrament“, nach der Funktion der (scholastischen) Philosophie innerhalb der Theologie, nach dem katholischen Gnadenverständnis,

nach der katholischen Auffassung von „Gesetz und Freiheit“ und endlich um die Problematik des „marianischen Maximalismus“. Dabei geht Verf. so voran, daß er zunächst Asmussen mit seinem „Gravamen“ ausführlich zu Wort kommen läßt, um dem Gesprächspartner den Verdacht zu nehmen, als würde sein Anliegen nicht nach seinem ganzen Gewicht eingeschätzt. In der Antwort scheut sich F. nicht, in aller Offenheit die notwendigen Eingeständnisse zu machen, wo solche am Platze sind. Ich denke da vor allem an das vorzügliche Kapitel über den in der nachtridentinischen Theologie tatsächlich zu kurz gekommenen Sakramentscharakter des Wortes (18—42) und an das andere Kapitel über „Gesetz und Freiheit“ in katholischer Sicht (96—126). Aber dann zeigt F., wie bei der theologischen Bewertung der so festgestellten Einseitigkeiten bzw. Unzulänglichkeiten nicht die grundlegenden Unterscheidungen zwischen Dogma und Theologumenon, zwischen Ideal und Realisierung und zwischen Prinzip und seiner Anwendung übersehen werden dürfen. Dabei knüpft F. immer wieder bei dem an, was Asmussen selbst in seinen verschiedenen Veröffentlichungen in kritischer Auseinandersetzung mit der Reformationstheologie vorgetragen hat (vgl. etwa das Kapitel über den „marianischen Maximalismus“: 127—154). Dadurch bleibt das Ganze ein wirkliches Gespräch, das den Zuhörer bereichert und voll Hoffnung macht. Bacht

Cuttat, J.-A., *La rencontre des Religions. Avec une Étude sur la Spiritualité de l'Orient Chrétien* (Les Religions, 12). 8^o (200 S.) Paris 1957, Aubier. 660.—Fr. — Der erste der beiden in diesem Bändchen zusammengefaßten Essays beginnt mit einer scharfsichtigen Untersuchung der Grenzen und Gefahren, denen sich jede religionsvergleichende Betrachtung ausgesetzt wissen muß. Religion läßt sich niemals bloß „von außen“ und unter Verzicht auf einen eigenen Standpunkt visieren, da ja auch die Neutralität in religiösen Dingen ein religiöser Standpunkt ist. Es gibt nur diese Alternative: Entweder betrachte ich alle Religionen nur nach ihrem „phänomenologischen“ Gehalt, also aus neutraler Distanz; dann bleibt mir aber ihr inneres Wesen verborgen, da ich mir die Kompetenz zu einer Stellungnahme genommen habe; oder aber ich beziehe Stellung und treffe meine Entscheidung als religiöser Mensch; dann beurteile ich notwendig alle anderen Religionen von meiner eigenen aus, ohne die ich ja kein genuines Verhältnis zur Religion hätte. C. zieht daraus die Folgerung, daß die Religionsvergleichung zwar „religiös irrelevant“ ist, wenn sie vermeint, von irgendeinem „voraussetzungslosen“ Ausgangspunkt aus das Wesen der Religion aus der Vielfalt der Religionen herausdestillieren zu können. Andererseits hält er an ihrem Wert und ihrer Bedeutung fest, wenn sie als Gelegenheit, die eigene Religion tiefer zu erfassen, betrachtet wird. Er weiß sehr wohl, daß die „Traditionalisten“ eine solche Einstellung der Parteilichkeit zeihen, da sie fordern, daß man letztlich alle Religionen gleichordnet. Aber liegt in diesem Postulat nicht auch schon ein, wenn auch unausgesprochenes Werturteil? Wer von einer letzten Gleichwertigkeit aller Religionen spricht, der beansprucht, einen „metakosmischen Standpunkt“ zu beziehen, den es nicht gibt, weil es kein Drittes jenseits von Geschöpf und Schöpfer gibt. Von dieser kritischen Basis aus geht C. in die religionsvergleichende Arbeit hinein, die sich energisch gegen den Traum von einer synthetischen Universalreligion wehrt, wie sie etwa von Indien her angepriesen wird (Radhakrishnan), aber sich ebenso sehr von dem dogmatischen Pessimismus der Dialektischen Theologie fernhält, für die das Gespräch zwischen den Religionen jedes Sinnes entbehrt (K. Barth). Er zeigt, wie im Mysterium der Inkarnation, so wie es in der katholischen Kirche verstanden wird (Chalkedon), die Synthese all dessen zu finden ist, was in den außerchristlichen Religionen an positiven Ansätzen lebendig ist. Die Solidität der Methode und die reiche Belesenheit des Autors machen die Lektüre dieses Essays (der übrigens 1956 im Johannesverlag, Einsiedeln, auf deutsch erschienen ist) zu einem wirklichen Gewinn. — Der andere Aufsatz des Buches trägt den Titel: „Die Gebetsmethode des Hesychasmus und seine geistliche Bedeutung auf der Grenzscheide zwischen Ost und West“. Der Essay fügt sich organisch an den vorhergehenden an. Er exemplifiziert an einem konkreten Problem, was vorher grundsätzlich entwickelt worden war. Es geht hier allerdings nicht mehr um den Zusammenstoß von Christentum und nichtchristlichen Religionen, sondern um die Begegnung zwischen öst-

lichem und westlichem Christentum, des näheren um die theologische Einordnung des hesychastischen Gebetes, das unter dem Namen Jesus- bzw. Herzensgebet seit längerem auch im Westen immer häufiger diskutiert wird. C. weiß sehr gut, daß der Hesychasmus, seit er in der Form des Palamitismus dem Westen entgegentrat, in unseren Breiten in schlechtem Ruf steht. Aber die Kritik am Palamitismus trifft nur eine zeitbedingte Form dieser Spiritualität, nicht notwendigerweise auch diese selbst. Wenn ich richtig sehe, hat man noch selten „römischerseits“ Wesen, Wurzeln und auch Grenzen des hesychastischen Gebets so gründlich und mit solcher Aufgeschlossenheit dargestellt wie hier. Es ist nur zu bedauern, daß der knappe Raum den Verf. zu einer konzentrierten Diktion zwingt, die der Verständlichkeit schadet und darüber hinaus C. daran hindert, sich mit der ganzen neueren Literatur zum Jesusgebet kritisch auseinanderzusetzen (vgl. etwa die Arbeiten von B. Schultze in *OrChrPer* 17 [1951] 321—394; 18 [1952] 319—343). — Für eine Neuauflage wäre die Verbesserung mancher Druckfehler, zumal in der Namensschreibung und in den Transkriptionen, zu wünschen (vgl. 101 132 153 157 161 u. ö.). Die etymologische Ableitung von „Hypokrit“ aus dem Verbum „hypokryptein = verbergen“ ist wohl ein „lapsus calami“ (159). Bacht

2. Geschichte der Theologie


 Pelagii I Papae Epistulae quae supersunt (556—561), collegit, notulis historicis adornavit *Dom Pius M. Gassó*, ad fidem codicum recensuit, praefatione et indicibus instruit *Dom Columba M. Battle* (*Scripta et Documenta/Abbatia Montiserrati*, 8). gr. 8^o (CXVI u. 260 S.) Montserrat (Barcelona) 1956, Abteiverlag. 265.— Pes. = 7,40 Dollar. — Die Reihe der uns überkommenen Pelagiusbriefe war bisher nur in Teileditionen zugänglich (*MGH LL* 3, 597—599; *EppMerovKarol*, 1, 69—83; *NA* 5 [1880] 533—562; *Papstbriefe* S. Loewenfeld, Leipzig 1885, 12—21 u. a. a. O.). Vorliegende Edition bringt dagegen die Gesamttheit aller überlieferten Stücke und darf sich daher sozusagen als „editio princeps“ bezeichnen (LXXVIII). Sie ist eine Gemeinschaftsarbeit der von uns bereits in anderem Zusammenhang gerühmten Benediktinergelehrten vom Montserrat (vgl. *Schol* 32 [1957] 278 f.). M. Gassó sammelte und kommentierte die Briefe, und als er 1948 starb, übernahm Stanislaus M. Llopart die Sorge um die handschriftliche Überlieferung, kollationierte die Handschriften. Als dieser andere Aufgaben übernehmen mußte, vollendete Columba M. Battle das Werk. Einleitung und Texterstellung zusammen wie auch der reichhaltige Kommentar erweisen sich als eine ausgezeichnete Leistung dieser modernen Nachfolger Jean Mabillons. Für den Apparat wurden die 61 besten Handschriften herangezogen, bei den Varianten aber bedacht-same Ökonomie gepflegt. Der Grund für die überraschende Fülle der verwerteten Handschriften liegt darin, daß die Pelagiusbriefe im Mittelalter in den verschiedensten kanonistischen Sammlungen gruppenweise verstreut zu finden waren, nicht aber in einem gesonderten Corpus (so etwa in der *collectio Arelatensis*, der Briefsammlung Nikolaus' I., den Agobardbriefen, der *collectio Britannica*, den frühen Kanonessammlungen des 11. Jahrhunderts, bei Ivo v. Chartres in dessen *collectio tripartita*, *Decretum*, *Pannormia*, bei Anselm v. Lucca u. a. m.). Die sorgfältige Erstellung des Textes begleitet ein fünfgliedriger Apparat (*Regest*, *Hinweis* auf frühere Ausgaben, *Fundort* benutzer *Hss*, *Varianten*, *historischer Kommentar*). Wir besitzen so mit dieser nicht nur im zeitlichen Sinn „vere princeps editio“ eine überaus wichtige und materialreiche Quelle für die Papst- und Staatsgeschichte des 6. Jahrhunderts. Eine zu jedem einzelnen Stellenkommentar fleißig zusammengebrachte Bibliographie erhöht den Wert des Buches, wie denn in diesen Kurzkommentaren jeweils Stellung genommen wird zur Sachproblematik dieser theologisch wie verfassungsrechtlich so bewegten Jahrhundertmitte. Ein *Initienkatalog* der echten wie auch der pseudepigraphischen Briefe bzw. ihrer Fragmente wurde beigegeben wie auch eine Zusammenstellung der Schrift- und Väterzitate bzw. der Anspielungen auf Schrift und Vätertexte. Kleinere Ausstellungen sind nicht wert, daß man sie einem so bedeutenden Werk zur Last lege; zu 10 Anm. 13 ließe sich sagen, daß „dictare“ durchaus nicht immer diktieren besagt, sondern vielfach auch

abfassen, schreiben bedeuten kann (vgl. J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, 166). 14 Anm. 1 hätte man gern einiges mehr gehört von den in Ep. 5 erwähnten „*scrinia ecclesiae Romanae*“. Mit einem Namen- und gesonderten Sachverzeichnis schließt der wertvolle Band.
Wolter

Seppelt, F. X., *Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance, von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII.* (Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, 4). Neu bearbeitet von G. Schwaiger. 8^o (525 S.) München 1957, Kösel. 33.—DM. — Sehr bald nach dem vor kurzem hier (Schol 33 [1958] 285—286) besprochenen 3. Band der bekannten Papstgeschichte kann Sch. bereits die Neubearbeitung des 4. vorlegen. Die Literaturangaben sind (455—504) bis zu den Neuerscheinungen von 1957 angereichert worden, doch dürfen wir bei dieser Gelegenheit wiederholen, daß den Fachleuten zwar diese Hinweise sehr willkommen sein werden, „der weitere Leserkreis“ aber, für den die Papstgeschichte geschrieben wurde, sich über Tragweite und Wertigkeit dieser vielfach aus der Einzelforschung erwachsenen Arbeiten kein Bild machen kann. Im übrigen aber zeigt dieser Band die gleichen Vorzüge wie seine Vorgänger, jene in ruhigem Fluß gebotene Erzählung der Tatsachen einer überaus bewegten Epoche der Papstgeschichte, des Exils in Avignon, der großen abendländischen Kirchenspaltung, der dramatischen Spannung zwischen Konzilsgedanken und Primatsverwirklichung, der Renaissance mit jener meist eher berüchtigten als berühmten Reihe bekannter Päpste, deren Schicksale und Entscheidungen offenherzig zur Darstellung kommen. Indes macht hierbei die Häufung selbstanklägerischer Beiworte (tiefe Schmach, Empörung, Scham, wie sie unwürdiger nicht gedacht werden kann — was übrigens wohl kaum stimmen wird, weil man an Alexander VI. nun doch eine Reihe positiver Momente beobachten kann —, lasterhaft, schamlos, pathologisch — was eigentlich dann wieder einschränkend wirken müßte —, düsterst, traurigst, empörend, schändlich, schwerstens, übel berüchtigt usw.) keinen sonderlich tiefen Eindruck, wirkt eher etwas peinlich, weil überflüssig, da ja alle Welt weiß, wie die Dinge liegen, und der Canossagang der katholischen Geschichtsschreibung mit L. v. Pastor gegangen wurde. Ein zu kräftig betonter Anklagewille überzeugt dann auch nicht, wertvoller wäre ein Hinweis auf geschichtstheologische Zusammenhänge gewesen, die allein ein tieferes Verständnis dieser Epoche ermöglichen. Mit einem kurzen Hinweis auf die erneuerungswilligen kirchlichen Kräfte, wie sie bereits zu den Zeiten der Renaissancepäpste untergründig am Werk waren, schließt der Band. Bei der Interpretation hätte, wie auch in früheren Bänden, eine stärkere Rücksichtnahme auf die Ergebnisse der Nachbardisziplinen wertvolle Dienste leisten können. Wir denken etwa an den Kampf zwischen dem Bischof von Brixen, Kardinal von Kues, und dem Tiroler Landesherrn, Herzog Sigismud (344), der in seiner Schärfe nicht nur durch das Eingreifen Gregors von Heimburg verständlich wird, sondern aus der unaufhaltsamen Tendenz zur Bildung der spätmittelalterlichen Landeshoheit zu verstehen ist.
Wolter

Domingo de Sta. Teresa O.C.D., Juan de Valdés (1498[?]—1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo (Analecta Gregoriana, 85, ser. fac. hist. eccl. Sectio B, 13). 8^o (XLVIII u. 423 S.) Rom 1957, Gregoriana. — Die beiden Brüder Alfonso und Juan de Valdés, zumal Juan, sind charakteristische Gestalten des vortridentinischen Katholizismus. Nicht etwa nur weil sie den schnell zunehmenden spanischen Einfluß auf das abendländische Geistesleben während der Regierungszeit Karls V. sichtbar machen, sondern auch weil in ihnen, und wiederum vor allem in Juan, die verschiedensten geistig-religiösen Aufbruchsbewegungen der Epoche zusammenströmen und verschmolzen in einer sehr persönlichen geistlichen Lebenshaltung, in Kreise bedeutender Frauen und Männer der vortridentinischen Reform zu wirken weitergeleitet werden. Die nachtridentinische konfessionalistische Geschichtsschreibung hat ihr Urteil über Juan bestimmen lassen von dem Zwielficht, in dem sie die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts überhaupt zu sehen pflegte. Noch heute schreibt H. Jedin: „Die beiden Spanier Alfons und Juan de Valdés sind von Haus aus Erasmianer, aber der im tiefsten unkirchliche Spiritualismus, durch den Juan in seiner Neapler Periode Giulia Gon-

zaga und ihre Freundinnen anzog, war von einer Leidenschaft getragen, die der nüchterne Niederländer niemals als Geist von seinem Geist anerkannt hätte“ (Geschichte des Konzils von Trient I, 2. Aufl., Freiburg 1951, 295). Nach einer ausgreifenden historiographischen Einleitung (XXXI—XLII), die in sich selbst ein geistesgeschichtlich interessantes Kapitel ist und die angedeutete Unsicherheit der Geschichtsschreibung in ihrem Urteil über de Valdés darlegt, umreißt Verf. seine Absicht, auf Grund der intensiven Forschungsarbeit des letzten Halbjahrhunderts zum vortridentinischen Zeitalter erneut das geistliche Werk des Juan de Valdés und seine kirchliche Persönlichkeit zu prüfen, hineingestellt in und verstanden aus der Vielfalt der so überaus bewegten geistigen Impulse seiner Gegenwart. Juans Lebensschicksal, die in vielen Schriften ausgebreitete Lehre und die geistig-religiöse Umwelt werden gleichermaßen untersucht und interpretierend gewertet; was zusammen (nicht isoliert) ein gesichertes Ergebnis bringen kann. Nach diesem Entwurf entwickelt Verf. mit gründlicher Sachkenntnis, die sich ausweist in der Kenntnis sowohl des handschriftlichen wie des gedruckten Materials, in einem klugen, allseits sich sichernden theologischen Urteil seine Thesen, die aber keineswegs a priori, sondern aus dem Quellenbefund formuliert werden. Sie werden unterbaut durch die füllige und weitgreifende Darstellung der spanischen Zeit des Juan de Valdés (1—90) mit ihren erasmianischen Einflüssen und der Niederschrift des Dialoges über die Christliche Lehre (1529) und hauptsächlich der italienischen Zeit (1529 bis 1541), die de Valdés zunächst als päpstlichen Kammerherrn in Rom, seit 1536 in Neapel als Lehrer des geistlichen Lebens der Giulia Gonzaga, des Humanisten Marcantonio Flaminio, Peter Carneseccchi, Vermigli und Ochinos gekannt hat. Wie schon (63) bei dem erwähnten Dialog, so analysiert Verf. auch die italienischen Schriften sorgfältig: das für Giulia Gonzaga verfaßte Christliche Alphabet (104 bis 123), die „Consideraciones divinas“ (154—198) und das umstrittene Hauptwerk „Beneficio di Cristo“ (210—226). Sehr aufschlußreich sind die Bemerkungen über den Einfluß der Spiritualität des Juan de Valdés während der 1. Tagungsperiode des Trienter Konzils (284—317), bei der Reginald Pole, ein Mitglied des Kreises von Viterbo, wo nach dem Tod des Juan de Valdés (1541) seine geistliche Lehre gepflegt worden war, präsiidierte. Verf. schildert noch das Schicksal des „Beneficio di Cristo“ unter dem Schatten der Inquisition, zumal seit Juan Pedro Caraffa als Paul IV. das Regiment führte. Nicht nur Donna Giulia Gonzaga wurde verdächtigt, sondern auch Kardinal Pole. Carneseccchi floh nach seiner Verurteilung nach Genf. Vorher hatte die Flucht der Vermigli, Ochino und Curione großes Aufsehen erregt. Kardinal Morone wurde der Prozeß gemacht (349—391). Abschließend wägt Verf. Irrtum, Unsicherheit und Orthodoxie im Schrifttum und der Lehre des Juan de Valdés gegeneinander ab, besteht aber mit Recht darauf, ihn nicht mit nachtridentinischen Maßstäben zu messen, sondern ihn mit geschichtlicher Wahrhaftigkeit aus den Voraussetzungen seiner eigenen Gegenwart zu begreifen. Juan gehört nicht in die Reihe der Vermigli und Ochino. Verf. weist diese Auffassung mit guten Gründen zurück (396—401), sie waren keine Schüler Juans, ihre Flucht und ihr Schicksal sprechen nicht über Juan das Urteil. Wenn die Apostaten Juans Schriften benützten, wenn die Inquisition sie indizierte, so ist auch darin kein schlüssiger Beweis für die Heterodoxie zu sehen, denn wer stand im 16. Jahrhundert nicht alles auf dem Index, und wessen Bücher liefen nicht Gefahr, mißbraucht zu werden? Zwar besaß Juan de Valdés nicht jene tiefwurzelnde Kirchlichkeit der Ignatius v. Loyola, der Pole und Morone, doch hatte er bei allem ungenauen, subjektiv gefärbten, von Erasmus und den spanischen Alumbrados beeindruckten Denken einen katholischen Sinn, der in der Substanz treu der Tradition verhaftet war, wenn er auch in den Nebeln des italienischen Evangelismus nicht immer das klar umrissene Lehrwort fand (wie es nach dem Trienter Konzil natürlich leicht zu handhaben war). Er blieb nicht in der Kirche, weil er die Flucht und ihre Risiken fürchtete, sondern weil er katholisch war und bleiben wollte. Die ausgezeichnete Arbeit des Verf. ist keine Apologie des Juan de Valdés um jeden Preis, sondern eine Darstellung des Lehrers von Neapel, wie er wirklich war. Kein Kirchenlehrer, aber auch kein Häretiker, ein Mensch, der helfen wollte, aber im Dunkel der vielfach abgeblendeten Lichte des theologischen Erkennens jener Tage nicht immer das allseits gesicherte Wort, die unerschütterlich gegründete Lehre fand. Wolter

Jedin, H., Geschichte des Konzils von Trient. Bd. II (Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47). 8^o (X u. 550 S.) Freiburg i. Br. 1957, Herder. 33.— DM. — Gründe teils sachlicher, teils personeller Natur haben, wie Verf. im Vorwort mitteilt, das Erscheinen des 2. Bandes der vielgerühmten Konzilsgeschichte, deren erster 1951 bereits in 2. Aufl. herauskam, verzögert und zugleich nahegelegt, vom ursprünglich bis 1552 geplanten Bericht nur die erste Trienter Tagungsperiode zu bringen. Noch steht nämlich die Publikation des Aktenbandes 1551/52 (CT VII) aus, dessen Herausgeber, J. Birkner, 1956 starb. Dieser Entschluß, sich auf die 1. Tagungsperiode zu beschränken, kann als besonders glücklich angesehen werden, weil so der vorliegende Band ein in sich gerundetes Ganzes geworden ist. Entscheidende Fragen in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren wurden in dieser Zeit definitiv geklärt, nach einer ebenso verantwortungsbewußten wie tiefgreifenden theologischen Diskussion (Schrift und Tradition, Erbsünde, Rechtfertigung, Wesen und Siebenzahl der Sakramente, Taufe und Firmung). Mit gleichem Ernst und erneuerungswilligem Mut wurden die parallellaufenden Reformdebatten geführt, wenn hier auch noch keine endgültigen Programme entworfen werden konnten (Bibelstudium und Predigt, bischöfliche Residenzpflicht, Hebung der Seelsorge). Die Darstellung der Konzilsverhandlungen erfährt durch die meisterliche Gestaltungsweise des Verf. eine innere Dynamik, die noch gesteigert wird durch die Spannung zwischen Papst und Kaiser einerseits, zwischen Präsidiallegaten und den verschiedenen Konzilsparteien andererseits, welche im Ringen um die geplante Translation offenbar wird. Dadurch gewinnt dann die an sich fachtheologisch ungemein schwierige Materie eine geschmeidige Lebendigkeit, der auch das überlegene Wissen des Verf. und seine klare, bis zur Formschönheit gepflegte Sprache dient. Die Hauptteilnehmer dieser ersten Tagungsperiode werden zudem mit sparsamen, aber ungemein treffsicheren Ausführungen an gegebener Stelle des Berichtes charakterisiert (vgl. Del Monte 37 f., Cervini 38—40, Pole 40 f.: Del Monte das Haupt, Cervini das Herz des Konzils). Die Tatsache, daß die Verhandlungen vor dem weltgeschichtlichen Hintergrund der Auseinandersetzung Karls V. mit den protestantischen Reichsständen im Schmalkaldener Krieg geführt werden, gibt dem Bericht ein zusätzliches Moment dramatischer Bewegtheit, das sich konkretisiert in dem Ringen um die Translation, die, vom Kaiser gefürchtet und abgelehnt, vom Papst erwünscht und betrieben, sich schließlich ja mit der Verlegung des Konzils nach Bologna verwirklicht. In abschließenden Kapiteln handelt Verf. vom liturgischen und geistigen Leben in Trient, von den Konzilskosten und ihrer Deckung, von den Legaten und den Konzilsteilnehmern, bei denen sich allmählich Parteien herauszubilden beginnen, schließlich sehr instruktiv von den Quellen und älterer Literatur. Die Anmerkungen (447—529) bringen den wissenschaftlichen Apparat mit seinen Literaturverweisen, Diskussionen über Detailfragen. Sie sind der Erweis für die Autorität, die Verf. sich auf diesem zentralen Gebiet der modernen Kirchengeschichte erworben hat. Die sorgsame Bewertung und Verwertung der Quellen wird bei ständiger Konsultierung dieser Anmerkungen zum Text eindrucksvoll erkennbar. Die Nähe der Konzilsteilnehmer dieser Periode zum Humanismus wird betont und stellt ein Charakteristikum der Konzilsanfänge dar, später werden ganz andere theologische Grundhaltungen aufzuweisen sein. Ein für den Theologen überaus wichtiger Band mit seinen Einblicken in das Herz der Debatten und die wahre „mens concilii“.

Wolter

Xparraguirre, I., S. J., Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola. kl. 8^o (151 S.), und Polgár, L., S. J., Bibliographia de Historia S. J. in regnis olim corona hungarica unitis. 8^o (XX u. 184 S.) (Subsidia ad Historiam S. J. Bibliothecae Instituti Historici S. J., ser. minor, 1 u. 2) Rom 1957, Institutum Historicum S. J. — Nr. 1 dieser ebenso handlichen wie nützlichen Hilfsmittelreihe des Historischen Instituts der Gesellschaft Jesu zu Rom dient, wie man verstehen wird, der Ignatiusforschung. Sie stammt von einem führenden Kenner der Materie. Aus guten Gründen bringt I. keine lückenlose Ignatiusbibliographie, wie für 1894—1955 die beiden Belgier P. Daman und Jean F. Gilmont sie 1956 in Löwen publizierten. Er will vielmehr, gemäß dem Plan der neuen Subsidiensreihe, ein griffiges Handwerkszeug für die wissenschaftliche Arbeit auf dem Feld der Ignatiusforschung

bereitstellen: also eine orientierende Auswahl von Titeln, die er nach folgenden Kriterien trifft: 1. innerer wissenschaftlicher, sachlicher Wert; 2. nützliche bibliographische Angaben, anregende Perspektiven; 3. gute Zusammenfassung der Problemgeschichte oder Problemdiskussion. Die 679 Nummern der vorliegenden bibliographischen Orientierung verteilt I. unter die 5 großen Haupttitel: Bibliographien, Gedruckte Quellen, Forschungen zum Leben, Forschungen zu den literarischen Werken des hl. Ignatius, Spiritualität. Die drei letzten Titel werden reich untergegliedert, so daß man für die meisten Einzelfragen sich schnell orientieren kann. Orientiert nun schon die Auswahl selbst, so tun das noch mehr die vorzüglichen kritischen Bemerkungen, die I. den ihm besonders wichtig scheinenden Nummern beifügt. Solche Angaben machen ja stets Bibliographien besonders brauchbar. — Nr. 2 will offenbar ein lückenloser Bericht über das Schrifttum sein, soweit es sich mit der Geschichte der Gesellschaft Jesu in den Ländern der ungarischen Krone bis 1773 beschäftigt. P. bringt neben Buchtiteln auch Zeitschriftenartikel, verzichtet aber auf Berichte in Tageszeitungen, dagegen macht er auf ungedruckte neue Dissertationen aufmerksam. Er unterteilt zunächst in Allgemeine Geschichte, Kulturgeschichte, Geschichte der einzelnen Niederlassungen, Geschichte einzelner Persönlichkeiten, und zwar ausschließlich jener, die den genannten Ländern zugehören. Die Bibliographie von „Ausländern“, die zeitweilig in den ungarischen Kronländern gearbeitet haben (z. B. A. Possevino), findet man im 1. Hauptteil verzeichnet. Bei der Kulturgeschichte finden sich die Abschnitte über Seelsorge, Predigt, Katechese, Unionsarbeit, innere und äußere Mission, Herz-Jesu-Frömmigkeit, marianische Kongregationen, Pädagogik, Schultheater, Literatur, kirchliche und profane Wissenschaften, Kunst. Der ausführliche Verfasserindex wie das vorgegebene ebenso ins einzelne gehende Inhaltsverzeichnis erleichtern den Gebrauch dieser sehr willkommenen Bibliographie, die als solche bereits Einblick in den Reichtum der apostolischen Tätigkeit der Jesuiten gewährt. Die 266 Nummern der Pázmány-Bibliographie allein sind bereits sehr aufschlußreich.

Wolter

Théry, G., O. P., Catherine de Francheville, Fondatrice à Vannes de la Première Maison de Retraites de Femmes (Contribution à l'histoire religieuse de la Bretagne au XVII^e siècle). gr. 8^o Bd. I (352 S.); Bd. II (372 S.) Tours 1957, Selbstverlag. — Für Frankreich wurde das Jahrhundert nach den Religionskriegen zum großen Jahrhundert seiner politischen, geistigen und religiösen Führung im Abendland. H. Bremond schenkte uns seine gewaltige, als Torso hinterlassene *Histoire du sentiment religieux* und erschloß in ihr den außerordentlichen Reichtum des religiösen Frankreich dieser Zeit. Mystik und Askese, Theologie und Erbauungsliteratur, innere und äußere Mission erlebten einen ungeahnten Frühling. Der Weltklerus wie die Orden hatten an ihm teil, Männer und Frauen. Das religiöse Erneuerungswerk begab sich in Paris wie in den Provinzen. Die Bretagne wurde vor anderen ein wegen des harten Bodens, der mühsamen Arbeit, des dauerhaften Erfolges gerühmtes Gebiet. Erst jüngst hat die Seligsprechung des P. Maunoir wieder daran erinnert. Verf. bringt mit seiner großangelegten Monographie einen Ausschnitt aus dieser wahrhaft polyphonen, dramatischen, ungewöhnlich eindrucksvollen Missionierung der wilden bretonischen Provinz aus der Vergessenheit zurück in das Licht der Geschichte. Er schreibt nicht eine Biographie der Catherine de Francheville, die man als eine erste Trägerin dessen sehen wollte, was man jetzt Katholische Aktion nennt. Er sammelt fast lückenlos alles archivalische, literarische Material und faßt es in Kapiteln zusammen, die allerdings den Lebenslauf dieser ungewöhnlichen Frau begleiten. Im 1. Band untersucht Verf. die Familiengeschichte der Francheville (1—150), die Jugend und die religiöse Entwicklung Catherinens, der 2. Band gilt dem Lebenswerk, das in der Bereitstellung von Möglichkeiten besteht, geschlossene Geistliche Übungen für Frauen zu halten. Nicht nur Häuser werden von ihr eingerichtet, sondern auch eine Damenkongregation gegründet, die sich in mehreren Gruppen und Niederlassungen der Organisation solcher Exerzitien widmet (Einladungen, Durchführung, Gastlichkeit, bis ins Detail der Tagesordnung, Tischlesung, Erholung hinein). Verf. läßt deutlich erkennen, wie lebensklug Catherine begriff, daß die erste Begeisterung der aufrüttelnden Missionspredigten umgesetzt werden mußte in ständige, mühselige, zäh unterhaltene Kleinarbeit, damit die hochschlagende

Flamme der religiösen Neuwerdung nicht alsbald in sich zusammensank und nur als Erinnerung vielleicht noch einmal wirkungslos aufglühte. Man wird die Bände des Verf. nicht als literarisches Kunstwerk zu werten haben, sondern als die Materialsammlung, wie sie gemeint sind. Auch dann könnte man geneigt sein, aus der Fülle des Mitgeteilten wäre eine kluge Auswahl des wirklich geschichtswürdigen Details nützlicher gewesen als die nun vorliegende, gelegentlich ermüdende Ausbreitung auch der entlegenen Rechnungen und Notarsdokumente. Und doch werden die Spezialisten der verschiedensten Disziplinen (Genealogie, Pastoral, Psychologie, Frömmigkeitsgeschichte, Ordensgeschichte) dem Verf. dankbar sein, denn gerade die Geschichte „des kleinen Mannes“, der Volksfrömmigkeit bedarf dieses sonst so spärlich anfallenden Materials. Es sei bemerkt, daß auch für die allgemeine Geschichte der großen Schulen dieses Jahrhunderts (Louis Lallemand etwa) in diesem Werk Wertvolles bereitliegt (die beiden Lebensskizzen der Seelenführer Catherines etwa: Louis Eudo de Kerlivio und Vincent Huby S. J. [I, 297—317 und II passim, bes. 211—224 349—353]).

Wolter

Sykes, N., William Wake, Archbishop of Canterbury (1657—1737). 2 Bde. 8^o (XIV u. 366; 289 S.) Cambridge 1957, University Press. 84.— sh. — Nach den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts kam für das mehr als ermattete westliche Europa eine Zeit, die einen Ausblick zu tun versprach auf die Wiedervereinigung der durch Glaubens- und Waffenstreit so weit voneinander getrennten christlichen Konfessionen. Die Namen der Bossuet, Leibniz, Rojas y Spinola sind bekannt; doch gewinnt für uns erst durch die vorliegende Arbeit des führenden Historikers der „ecclesia anglicana“ der Name William Wake einen gleichgewichtigen Klang. Dafür mußte die gewaltige schriftliche Nachlassenschaft (darunter allein 31 Bände Briefwechsel) des Erzbischofs von Canterbury durchgearbeitet werden, seine Schriften selbst, deren Entwürfe, die Visitationsberichte, die (übrigens erst während der Drucklegung wiederentdeckte) Autobiographie Wakes, die Tagebücher. Zu suchen und zu entdecken, auszuwerten waren die Empfängerdokumente in der Schweiz (Genf, Basel, Zürich, Bern), in Frankreich (Paris), die Nuntiaturreports in Rom. Das Ergebnis einer sich über Jahrzehnte erstreckenden Arbeit konnte jetzt in dieser (wie immer vom Verlag formschön gestalteten) wissenschaftlich so sauber gearbeiteten, darstellerisch in dem klassisch zu nennenden Stil der großen englischen Historiographie des letzten Jahrhunderts gehaltenen Biographie vorgelegt werden. Sie hat wohl als die endgültige Fassung möglicher Wake-Darstellungen zu gelten. Den erstaunlichen Reichtum dieses Lebens, das von den letzten Stuartkönigen bis zu den letzten Tagen der Königin Karoline reicht und an hervorragender Stelle im Königreich seine Energien, theologischen, pastoralen, kontrovershistorischen Kenntnisse ins Spiel zu bringen vermochte, hat dieses großartige Werk einzufangen vermocht. William Wake gehört mitten in die Krise des europäischen Geistes (Paul Hazard) hinein, erscheint aber doch noch getragen von der religiösen Substanz der vergangenen Epochen. Indes verrät sein Beitrag zu den kontrovers-theologischen Fragen zwischen Katholizismus, Jansenismus, Anglikanismus, daß er auch hellhörig wird für die historische Kritik, wie sie zu den Erträgen dieser Krise gehört. Über das Gespräch mit der gallikanischen Doktrinkirche in Paris (Sorbonne) kommt Wake, der als Kaplan an der englischen Botschaft in Paris seine kirchliche Laufbahn beginnt, mit den Fragen der Wiedervereinigung in Berührung. Aber trotz des ausführlichsten Darlegens aller Argumente und der erstaunlichen Belesenheit in der Tradition der Kirchenväter kann man sich des Eindrucks nicht erwehren (dank der ausführlichen Wiedergabe der einzelnen Traktate durch den Verf. kann man den Gedankengängen sehr genau folgen), daß für eine gedeihliche Entwicklung solcher Annäherungsversuche etwas fehlte: die Kraft, sich einmal von den Ausgangspunkten des anderen her in ein Problem hineinzudenken. Man vermißt bei diesem historisch so überaus interessierten gelehrten Theologen der „anglicana“ ein wirkliches Ernstnehmen der Trienter Entscheidungen, ein aufrichtiges Abwägen jener so sorgsam und theologisch gründlich unterbauten Kapitel, die den Canones vorausgingen. Deshalb bleibt trotz des Umfangs der Kontroversen über Eucharistie, über die apostolische Nachfolge u. a. jener eigentümliche Eindruck zurück, als lausche man einem Gespräch mit imaginären Partnern — die eben nur in

der Vorstellung des Schreibenden so sind, wie er sie sieht. Für die Geschichte des theologischen Problems von der Gültigkeit der anglikanischen Weihen ist Kap. 5 in Bd. I (315—366), über die Konsekration Matthew Parkers, von außergewöhnlichem Interesse, aber gerade hier wird deutlich, daß bei allen Untersuchungen über Materie und Form der Weihe, über den sakramentalen Charakter, über den Vorgang der Weihe Parkers selbst der eine zentrale, alles entscheidende Punkt nicht gesehen wird, die Frage nach der Intention, nach der inneren und damit die Kontinuität allein wirklich wahren lebendigen geistigen Verbundenheit der Weihehandlung mit dem Gesamtorganismus der Kirche, wobei alles andere, was in dieser Korrespondenz Wakes mit den Sorbonner Doktoren Du Pin und Girardin besprochen wird, was mit Hilfe Wakes Pierre François le Courayer gegen Renaudot-Gould, Hardouin und vor allem den Dominikaner Michel le Quien (*Nullité des Ordinations Anglicanes* 1725) vorbringt, höchst zweitrangig erscheint. Dazu kommt, daß Wake bei allem Interesse für die historischen Zusammenhänge weniger abgeschlossen war für die theologische Problematik von Priestertum und Opfer („he was profoundly unimpressed and unaffected by the definitions of the Council of Trent concerning the sacrificial character of the Mass“ I, 366). Wakes eigentlicher Beitrag zur Kontroverse besteht eigentlich nur in dem historischen Beweis dafür, daß Bischof Barlow und Erzbischof Parker nicht etwa nur durch königliche Ernennung in ihre Ämter gelangt waren, sondern auch durch Handauflegung und Weihe. Doch über deren sakramentalen und gesamtkirchlich gültigen Charakter hat er nichts ausmachen können. Schon im 3. Kapitel des 1. Bandes berichtete Verf. über Wakes Tätigkeit als Bischof von Lincoln (1705—1715). Während dieser Zeit setzte er seine Versuche fort, den Frieden zwischen den Konfessionen wiederherzustellen, jetzt vor allem im Gespräch mit den Protestanten. Aber trotz seines auch in praktischer Sakramentenkommunikation entgegenkommenden Versöhnungswillens (gegenüber Lutheranern wie Kalvinisten) mußte er am Ende seines Lebens eingestehen, daß die Schwierigkeiten in der Lehrverschiedenheit, der Kulturunterschiede, der Amtsauffassung usw. nicht überwunden werden konnten, ja daß sie sich selbst in seiner eigenen anglikanischen Kirche, deren Primas er war, in falscher Lehre, häretischem Trennungswillen, innerer und äußerer Aufspaltung zeigten und dem Erzbischof, wenn er nur bei dem Drang der Geschäfte die Zeit und innere Gelassenheit dazu hätte finden können, die Einsicht hätten aufdrängen müssen, daß der Weg zur Einheit aus anderer Richtung oder in andere Richtung zu gehen wäre als jener, die er selbst in eben seiner „*ecclesia anglicana*“ einzuschlagen gewillt war. Um so tragischer mutet der unablässige Eifer an, der den zu stiller Gelehrsamkeit angelegten, aber aus Ehrgeiz zu höchsten Ämtern in Kirche und Staat sich bereithaltenden Mann erfüllte, trotz aller Vergeblichkeiten immer wieder aufs neue die Hand zur Versöhnung auszustrecken. Seine Jahre als Primas der englischen Kirche ließen zudem ihn selbst aufs schmerzlichste erfahren, daß die Einheit von Staat und Kirche, wie die „*anglicana*“ sie als göttliche Planung postulierte, von handgreiflicher Inkonsequenz war und einen verhängnisvollen religiösen Verfall mit sich führte, Verweltlichung des kirchlichen Amtes als solchen, würdelose Abhängigkeit der Bischöfe von den wechselnden Launen der Könige, ihrer Minister, der politischen Parteien; mit allem war eine schnell fortschreitende Aushöhlung der religiösen Substanz des Kirchenvolkes gegeben, wie sie der alternde Erzbischof noch wahrnehmen konnte. Für die Kirchengeschichte des späten 17. und anhebenden 18. Jahrhunderts in den westlichen Ländern des Abendlandes ist das vorliegende Werk ein entscheidender Beitrag.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Eleven Years of Bible Bibliography. The Book Lists of The Society for Old Testament Study 1946—56, hrsg. von H. H. Rowley. 8^o (VII u. 804 S.) Indian Hills 1957, The Falcon's Wing Press. 7.50 Doll. — Es war eine glückliche Idee, diese elf Jahrgänge der Book List, für die H. H. Rowley als Herausgeber zeichnete (sein Nachfolger ist jetzt G. W. Anderson), gesammelt zu veröffentlichen. Wer die Jahresfaszikel dieser Book List bereits kennt, weiß, welch ein wertvolles

Nachschlagewerk in diesem handlichen Band jetzt allen Interessenten zur Verfügung gestellt wird. Er umfaßt die Buchliteratur (nicht Zeitschriftenartikel) zum AT, Judaismus und zu den biblisch belangreichen Themen aus dem AO von 1940 bis 1955 (während des 2. Weltkrieges erschien keine Book List). Etwa zweitausend Titel sind hier von einem internationalen Stab von Fachleuten in Kurzreferaten angezeigt, die sowohl den Hauptinhalt wie die wissenschaftliche Qualität des Buches knapp umschreiben. Wer könnte diese literarische Hochflut noch bewältigen ohne ein solches Hilfsmittel! — Die einzelnen Jahrgänge der Book List sind in diesem Neudruck in ihrer ursprünglichen, nach Sachgebieten gegliederten Gestalt belassen und lediglich nacheinander gedruckt. Ein Sachindex (789) verweist auf diese Sachgebiete innerhalb der einzelnen Jahrgänge, außerdem ist ein Gesamtverzeichnis der Autoren beigegeben (791—804), so daß die leichte Handhabung des Werkes gesichert ist. — Ein nützlicher Hinweis aus dem Vorwort des Bandes: „Scholars who would like to receive the annual lists as they appear may secure them from Mr. D. R. Ap-Thomas, Llansadwrn, Anglesey, Wales.“ Haspecker

Kraus, H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. gr. 8^o (XI u. 478 S.) Neukirchen 1956, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 24.— DM. — Ziele und Grundsätze dieses umfangreichen Werkes werden in der Einführung klar umrissen. Es will kein materialgefülltes Nachschlagewerk mit einer erschöpfenden Anhäufung von Namen und Titeln sein, sondern hauptsächlich die innere Bewegung des 400-jährigen Weges der Forschung sichtbar machen. „Aus der Hermeneutik, aus der kritischen Einleitungs- und Geschichtswissenschaft und aus dem Lehrfach ‚Theologie des Alten Testaments‘ sollen die geschichtsentscheidenden, richtungweisenden und zukunftsbestimmenden Vorgänge in den einzelnen Forschungsphasen dargestellt werden“ (4), wobei sich das Hauptinteresse auf Pentateuch, Prophetie und Psalter richtet. Sodann werden alle wichtigen Wandlungen und entscheidenden Vorstöße der atl Forschung stets nachdrücklich in den Gesamtrahmen der geistesgeschichtlichen und theologischen Strömungen der jeweiligen Epoche gestellt und aus ihm gedeutet. So werden die einzelnen Etappen und Wendungen des Weges ihrer scheinbaren Zufälligkeit entrissen und hinter dem Wechsel von Methoden und Fragerichtungen ein Wandel in der Gesamtauffassung und -wertung des AT erkennbar. Diese Einordnung der atl Forschung in die geistige Situation der Zeit ist ein großer Vorzug des Werkes und gibt ihm seine lebendige Spannung. Sie wird noch dadurch erhöht, daß dieses Bemühen um ein inneres Verständnis der Geschichte der atl Forschung bei K. nicht von einem rein historischen Interesse getrieben ist, sondern von einem drängenden Gegenwartsanliegen: dem Ringen um eine Neuorientierung der atl Forschung im heutigen Protestantismus, besonders in Deutschland. Das Buch muß wesentlich auf dem Grund der Diskussion um die rechte theologische Auslegung des AT, die hier besonders seit einem Jahrzehnt sehr lebhaft aufgebrochen ist, verstanden werden. Die Überprüfung der Geschichte soll die heutige Situation in ihren Begrenzungen und Gefahren erkennen lassen und den Weg in die Zukunft erhellen. Von hier aus ist einmal verständlich, daß rund die Hälfte des ganzen Buches der Entwicklung und den Neuaussagen der atl Forschung in den letzten 50 Jahren gewidmet ist, bis hin zu neuesten Arbeiten, deren zuverlässige geschichtliche Wertung noch ganz offen ist. Sodann wird von hier der Sinn des Ausgangspunktes der Darstellung klar („von der Reformation“). Denn das augenblickliche Bemühen um Neuorientierung ist wesentlich theologischer Art und strebt nach einer legitimen Harmonisierung der Ergebnisse der kritischen Forschung mit dem Schriftverständnis der Reformatoren. So ist für K. „das eigentliche Hauptproblem einer geschichtlichen Untersuchung über die protestantische Bibelforschung: was ist aus dem reformatorischen Bekenntnis *sola scriptura* unter dem Anwachsen der historischen Kritik geworden?“ (3f.). So wird denn auch im Lauf der Untersuchung an wichtigen Punkten immer wieder rückgefragt. Der Ansatz mit der Reformation ist also viel mehr als ein beliebiger chronologischer Einschnitt. Schließlich ist mit alldem gegeben, daß es sich betont um eine Geschichte der *protestantischen* Bibelforschung handelt. Gewiß müssen im 17. Jahrhundert vorwiegend katholische Autoren als „Vorboten der historisch-kritischen Forschung“ genannt werden, weil die protestantische kritische

Forschung auf ihnen aufbaut — und sie werden im ganzen recht offen gewürdigt. Aber es ist verständlich, daß die moderne katholische Forschung in ihrem Beitrag zur kritischen Arbeit und zum theologischen Gesamtverständnis des AT nicht mehr behandelt wird; es hätte dann auch die ganze Frage des Inspirationsverständnisses voll miteinbezogen werden müssen, die bei aller Hinwendung zum Grundsätzlichen merkwürdigerweise nach der Epoche der alten reformatorischen Orthodoxie gar nicht mehr berührt wird.

Haspecker

Rignell, L. G., A Study of Isaiah ch. 40—55 (Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd. 52, Nr. 5). gr. 8^o (93 S.) Lund 1956, Gleerup. 9.50 skr. — Dieses Resümee von Gastvorlesungen in Amerika wird in der anspruchslosen Form von Bemerkungen zu den einzelnen Kapiteln und Versen vorgelegt, wo R. glaubt etwas Neues sagen zu können. Eine volle Kommentierung ist nicht beabsichtigt. Ebenso werden alle metrischen, historischen, religionsgeschichtlichen und kultischen Fragen beiseite gelassen. Der Text soll aus sich selbst gedeutet werden, wobei R. hier die gleiche Treue zur masoretischen Überlieferung zeigt, die er früher in seiner größeren Studie „Die Nachtgesichte des Sacharja“ (vgl. Schol 28 [1953] 611 f.) schon vertreten hat. Tragendes Fundament seiner Deutung ist die Überzeugung, daß Is 40 bis 55 einschließlich der Gottesknechtlieder ein einheitlich zusammenhängendes Werk ist und demnach auch bestimmte Begriffe immer denselben Sinn haben. Das ergibt dann notwendig ein durchgehend kollektives Verständnis des Ebed Jahwe als Israel. „Israel“ ist freilich in Dtjes kein uniformer Begriff, wie R. richtig (aber etwas vereinfachend) heraushebt. Deshalb schillert auch seine Deutung als Gottesknecht ein wenig: zu 41,8 wird gesagt: „Israel is the Servant of the Lord as the bearer of the promises through the election of Abraham“ (26) — das scheint auf das ganze, wenn nicht sogar auf das überzeitliche „geistige“ Israel zu gehen; zu Kap. 53 aber heißt es: „the Servant here also is Israel, or, more specifically, that generation of Israel which has lived in the captivity and faithfully kept her belief in Yahweh“ (78 f.) — hier ist also ein Teil des konkreten Israel im Exil gemeint, jener Teil, der die Leiden des Exils in jahwetreuem Glauben und Bußwillen auf sich nimmt, so Sühne leistet und damit eine wichtige Rolle im Heilsplan Gottes erfüllt. R. insistiert entsprechend stark auf diesem Sühnegedanken im ganzen Dtjes, angefangen von 40,2 an. Eine Kritik an dieser Auffassung, die ganz an der strengen literarischen Einheit von Is 40—55 hängt, wie R. selbst sagt, erübrigt sich. Die Ausführungen R.s sind dafür zu unvollständig. Zudem scheint R. selbst seine Grundauffassung ad absurdum zu führen, da sie ihn z. B. zu einer Deutung von Is 42, 1—4 bringt, bei der das Subjekt wie folgt wechselt: V. 1: Jahwe (auch in 1 dl!), V. 2: Knecht, V. 3: Jahwe, V. 4a: Knecht, V. 4b—c: Jahwe. — Abgesehen von dieser weniger ansprechenden Grundauffassung, enthält die Studie manche feinen Beobachtungen und anregenden Vorschläge.

Haspecker

Bernhardt, K.-H., Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament (Theologische Arbeiten, hrsg. von H. Uner, 2). 8^o (164 S.) Berlin 1956, Evangelische Verlagsanstalt. 7.50 DM (Ost). — Ein organisches Verständnis des atl Bilderverbotes ist nur auf dem Boden einer religionsgeschichtlich richtigen Sicht des Sinnes und der Bedeutung des Götterbildes überhaupt möglich. Darum geht B. zunächst dieser Frage nach (17—68) und stellt fest: „Das Götterbild in der Umwelt des Alten Testaments hat seine Bedeutung nicht darin, daß es eine ‚Abbildung‘ der Gottheit im Sinne einer getreuen Nachbildung eines himmlischen Urbildes ist. Es ist vielmehr ein Körper, den das göttliche Fluidum besetzt. . . . Daher ist die äußere Gestalt des Bildes für seinen Verherrlicher von sekundärer Bedeutung. . . . Als Träger göttlichen Fluidums bedeutet das Gottesbild die reale Gegenwart der Gottheit und empfängt entsprechende Ehrungen und Opfer“ (67 f.). Danach beginnt B. die eigentliche Erörterung des Bilderverbotes mit einer „kritischen Würdigung bisheriger Versuche einer Ableitung und Deutung des alttestamentlichen Bilderverbotes“ (69—109). Neun Gruppen werden angeführt und mehr oder minder nachdrücklich abgelehnt. Zugleich wird schon positiv festgestellt, daß das Bilderverbot ursprünglich nicht Fremdgötterbilder, sondern Jahwebilder meint. Die positive Darlegung des eigenen Begründungs- und Deutungs-

versuchs (110—156) geht von der Grundfeststellung aus, daß die Erklärung des Bilderverbotes in der Jahwereligion selbst gesucht werden muß, und zwar schon in ihrer ältesten Schicht bzw. in einer ihr schon vom Anfang her gegebenen zentralen Eigentümlichkeit. Trotzdem geht der erste konkrete Grund, der angeführt wird, stark ins Politische: Die Sicherung der Einheit der um ein Zentralheiligtum gescharten Israel-Amphiktyonie. „Ein zweites Heiligtum des Bundesgottes bedeutet stets die Gefahr einer Sprengung der Gemeinschaft der Amphiktyonen. Im besonderen Fall der Israelstämme ist das Zentralheiligtum ein Wanderheiligtum, die Lade Jahwes. An der Einheit dieses Ladeheiligtums muß festgehalten werden. Ein Gottesbild Jahwes aber — ein Substrat der Gottheit ebenso wie die Lade, aber diesem ‚kultischen Provisorium‘ weit überlegen — würde für die Lade als Zentralheiligtum des Jahwebundes einen gefährlichen Rivalen bedeuten“ (155). Der zweite Grund B.s geht von der Lade selbst aus. Sie durfte, auch als Zentralheiligtum, nicht durch ein Gottesbild ergänzt oder ersetzt werden (gedacht ist hier an die Zeit der Seßhaftigkeit). Warum nicht? „Gott und Heiligtum, Jahwe und Lade gehören zusammen. Die Ablösung der Lade (durch einen anderen Kultgegenstand) hätte für die Israeliten zugleich die Abkehr von der eigenen Geschichte mit ihrem Gott bedeutet“ (151). Aber das wird schwerlich einleuchten, wenn man bedenkt, daß die Lade später sogar ganz verschwinden kann; und zudem ist der Unterschied zwischen der Lade als *Thron* Gottes und dem Götterbild als *Wohnung* Gottes kaum so bedeutend, wie B. im Interesse seiner Argumentation glauben machen will. Der dritte Grund stößt endlich ins Zentrale vor: Jahwe ist der souveräne Führergott Israels. Die Annahme der Jahwereligion „ist ein Akt der Unterordnung unter den Willen der Führergottheit. Das Götterbild aber ist, gerade auch im Gegensatz zum ‚kultischen Provisorium‘ der Lade, immer ein Machtmittel in der Hand des Priesters für den Umgang mit der Gottheit. Es dient dazu, sich die Gottheit unterzuordnen, nicht aber um sich der Gottheit unterzuordnen. Deshalb ist ein Jahwekultbild mit dem Verhältnis der Israeliten zu ihrem Gott nicht vereinbar“ (155). Der hier vortragene Grundgedanke ist sicher richtig. Aber der Unterschied zwischen Lade und Bild haftet nicht an den Gegenständen als solchen, sondern an dem Charakter Jahwes, ist also nicht prinzipiell, sondern faktisch, und daher kein wirkliches Erklärungselement. Sodann ist dieser souveräne Führergott-Charakter Jahwes nicht gebunden an die Übernahme der Jahwereligion von den Madianitern her, sondern in der biblischen Sinaitradition ebenso deutlich, ja noch deutlicher zum Ausdruck gebracht. Die ganze mit viel Mühe und wenig Argumenten von B. wieder einmal aufgetischte „Madianiterhypothese“ ist deshalb in diesem Zusammenhang durchaus überflüssig. — Im ganzen ist B.s Studie (Dissertation Greifswald) eine sorgfältige und inhaltsreiche Arbeit und bei weitem die umfassendste Darstellung des interessanten Problems des atl Bilderverbotes, dessen weitere Geschichte allerdings außerhalb seines Themas liegt.

Haspecker

Burrows, M., Die Schriftrollen vom Toten Meer. gr. 8^o (VIII u. 379 S., 9 Abbildungen u. 2 Karten) München 1957, Beck. 24.— DM. — Schubert, K., Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. 8^o (144 S.) München-Basel 1958, Reinhardt. 7.50 DM. — Als Direktor der American School of Oriental Research in Jerusalem kam Burrows als einer der ersten Wissenschaftler mit den Schriftfunden 1947 in Kontakt und blieb auch weiterhin maßgeblich an der Arbeit an den Rollen beteiligt. 1950 edierte er zusammen mit seinen Kollegen J. C. Trever und W. H. Bronnlee die große Isaiasrolle und den Habakukkommentar, ein Jahr später die Sektenrolle. Seine Darstellung der Fundgeschichte (1—57), die bis 1955, dem Erscheinungsjahr des amerikanischen Originals dieses Buches, fortgeführt wird, ist daher vor allem für die verworrenen Vorgänge der ersten Zeit wichtig und von bleibendem Wert. Die weiteren Hauptabschnitte des Buches wenden sich den üblichen systematischen Fragen zu: Alter der Handschriften (59 bis 97); Zeitstellung der Verfasser der nichtbiblischen Texte (99—184); die Gemeinde von Qumran (185—246), ihre Geschichte, Organisation und Glaubensvorstellungen, ihre Identifizierung („Wenn der Ausdruck Essener mehrere verwandte Sekten umfaßt, so darf man die Sektierer von Qumran Essener nennen, wenn wir aber unter Essener eine bestimmte Sekte verstehen und annehmen, daß

sie von den alten Autoren genau beschrieben sei, dann waren die Sektierer keine Essener“; 242); die Bedeutsamkeit der Rollen für Textkritik, historische Grammatik und Paläographie (247—268) und für die Erforschung des Judentums und Christentums (269—285). Der letzte Teil des Buches enthält Übersetzungen der Damaskusschrift, des Habakukkommentars, der Sektenregel und jener Teile der Kriegs- und Hymnenrolle, die einigermaßen zusammenhängend erhalten sind (287—351). Die Bibliographie (353—371) nennt vor allem die Publikationen, auf die in der Darstellung Bezug genommen ist, sowie in einem Nachtrag eine Auswahl der Literatur der Jahre 1955—1957. Das Buch ist also eine Gesamtdarstellung des ganzen Fragenkomplexes, der sich am Stichwort „Qumran“ gebildet hat, und sie stammt aus besonders kompetenter Feder. Das ganze Material wird in unbedingt sachlicher Haltung dargeboten. B. ist aller voreiligen Hypothesenfreudigkeit, die sich an den Funden so reichlich betätigt hat, abhold. Fertige Lösungen werden nur sehr vorsichtig gegeben. In ihnen liegt auch nicht die Hauptbedeutung des Buches. Viel wichtiger und in dieser Form einmalig ist die volle Übersicht über die internationale Diskussion, die von den ersten Anfängen an in all ihren typischen Phasen und Fragestellungen klar und kritisch eingearbeitet ist. Gerade dabei zeigt sich B. in der Erörterung der verschiedenen Lösungsmöglichkeiten und der formalen und materialen Elemente, von denen jede abhängig ist, als ein Wissenschaftler von vorsichtiger und unbestechlicher Logik. Diese stets saubere Entwicklung der sich ergebenden Probleme und der für jede Lösung in Betracht zu ziehenden Aspekte machen dieses Buch zu einer besonders empfehlenswerten Informationsquelle für jeden Theologen, der einmal über den ganzen Problemkreis von Qumran einen Überblick gewinnen möchte. — Das kleinere, aber sehr gehaltvolle Werk von Schubert, das auf einer Vorlesungsreihe für alle Fakultäten an der Universität Wien fußt, behandelt nach einer Übersicht über die bisher bekannten Funde in positiver Darlegung Ursprung, Geschichte, Organisation und Lehren der Qumrangemeinde und ihre Beziehungen zum Christentum, ohne viel auf die Fundgeschichte und die Entwicklung der wissenschaftlichen Diskussion einzugehen. Es deckt sich also thematisch in vielem mit Teilen des Buches von B., ist aber zugleich eine wertvolle Ergänzung in doppelter Hinsicht. Einmal geht die Darstellung mehr von konkreten Texten aus und wirkt dadurch anschaulicher als die mehr systematischen Überlegungen B.s. Sodann zieht Sch. als Spezialist für Judaica stärker die nachbiblische Literatur des Judentums und vor allem die inzwischen in Qumran belegten Pseudoepigraphen für das geistige Bild der Gemeinde zu Rate und kommt so gelegentlich zu volleren Ergebnissen als B. Im großen ganzen stimmen beide Autoren in ihren Auffassungen überein; die bemerkenswerteste Divergenz besteht vielleicht in der Frage der Gnosis, die B. für Qumran verneint, Sch. aber bejaht. Doch spielt hier die terminologische Frage eine besondere Rolle, was man unter jüdischer Gnosis verstehen will und was nicht.

Haspecker

Schäfer, J., Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus übersetzt und erklärt, vollständig neu bearbeitet von N. Adler. 12^o (XXXII u. 990 S.) Kaldenkirchen 1958, Steyler Verlagsbuchhandlung. 6.80 DM. — Die erste ebenfalls in Steyl gedruckte Aufl. dieser Übersetzung des Neuen Testaments wurde gleich vom Volksliturgischen Apostolat in Klosterneuburg übernommen. Dort erschienen auch die folgenden Auflagen, allerdings mit weitgehenden Kürzungen in den Überschriften und Erläuterungen. Die vorliegende Aufl. bringt sie, wenn auch überarbeitet, in ihrer ganzen Ausführlichkeit wieder. Ein doppeltes Ziel schwebte dem Bearbeiter vor Augen; einmal, den griechischen Urtext nach der Ausgabe von Vogels möglichst genau wiederzugeben, selbst wenn sich dabei sprachliche Härten zum Teil nicht vermeiden ließen, und dann, die Erläuterungen auf den heutigen Stand der Wissenschaft zu bringen. Beides dürfte ihm weitgehend gelungen sein. Zum besseren Verständnis hat er, wie schon Schäfer es getan hatte, erläuternde Worte in Klammern in den Text eingefügt, die sich aber durch Kursivdruck deutlich vom eigentlichen Text abheben. Die Benutzung wird dadurch etwas erschwert, daß die Anmerkungen nicht unter dem Text, sondern am Ende des Buches gebracht werden. Allerdings ist das wohl durch ihre teilweise Ausführlichkeit bedingt und berechtigt. Die Übersetzung ist gegenüber den früheren Auflagen so stark über-

arbeitet, daß man wohl von einer neuen Übersetzung sprechen könnte. Die Anmerkungen dagegen sind nur zum Teil neu gestaltet. So wird z. B. zu Mt 5, 31 f. jetzt eine gute Übersicht über die verschiedenen Erklärungsversuche der Ehescheidungsklausel gegeben. Zu Mt 11, 1—6 wird jetzt gesagt, die Gesandtschaft des Johannes sei nicht lediglich seiner Jünger wegen geschehen, während in den früheren Auflagen das Gegenteil behauptet wurde. Als Geburtsjahr Jesu wird jetzt mit 6 v. Chr. (statt 5 v. Chr.) gerechnet. Eine größere Wahrscheinlichkeit dürfte sogar für 7 v. Chr. sprechen. Die Ausgabe in ihrer neuen Bearbeitung kann allen empfohlen werden, denen eine genauere Kenntnis des Neuen Testaments am Herzen liegt, denen aber der Urtext nicht zugänglich ist. Der Druck und die äußere Ausstattung ist im Vergleich zu den früheren Auflagen erstklassig. Brinkmann

Reuss, J., Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben (Texte und Untersuchungen, 61). gr. 8^o (XLVII u. 463 S.) Berlin 1957, Akademie-Verlag. 66.— DM. — Die Vorarbeiten für die vorliegende Textausgabe hat der Herausgeber schon 1941 veröffentlicht unter dem Titel: „Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht“ (Ntl. Abh. XVIII, 4—5). Dort findet der Leser eine genaue Beschreibung und Klassifizierung der zahlreichen Textzeugen. Infolge der Ungunst der Zeiten konnte die Textausgabe damals nicht erscheinen. Sie wurde 1954 von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte übernommen und soll drei Bände umfassen, von denen der 1. nunmehr vorliegt. Der 2. Bd. soll die Sammlung der Fragmente aus den Johanneskatenen und der 3. Bd. die Texte aus den Kommentaren zum Lukasevangelium enthalten. Die Verzögerung der Textausgabe ist dieser insofern zugute gekommen, als das Manuskript nochmals überarbeitet und eine Reihe vorher nicht erfaßter Handschriften berücksichtigt werden konnte. In dem vorliegenden Band hat der Herausgeber sämtliche in den Matthäuskatenen geborgenen Fragmente von Matthäuskommentaren der alten griechischen Kirche gesammelt und sie in einer kritischen Ausgabe der wissenschaftlichen Arbeit erschlossen (IX). Dabei beschränkt er sich auf die Fragmente aus den eigentlichen Kommentaren, so daß die Predigten, apologetischen, dogmatischen oder polemischen Schriften und Briefe unberücksichtigt bleiben. Die Origenesfragmente aus Matthäuskatenen sind nicht aufgenommen worden, da E. Klostermann sie schon in seiner kritischen Ausgabe von Origenes-Werken, Bd. XII, 1: Origenes, Matthäuserklärung, III (GrChrSchr, 41, 1), Leipzig 1941, veröffentlicht hat. Auch die Matthäuskommentare des Theophylakt und des Euthymius Zigabenus bleiben unberücksichtigt, denn sie sind nur eine Bearbeitung der Matthäushomilien des Joh. Chrysostomus und eine Kompilation verschiedener früherer Erklärungen. Außerdem sind sie in direkter Überlieferung erhalten. Der Herausgeber weist mit Recht darauf hin, daß die bisher vorliegenden gedruckten Ausgaben von Matthäuskatenen von J. A. Cramer, B. Corderius, Petrus Possinus und A. Mai den kritischen Forderungen nicht entsprechen, da sie nur vereinzelte und z. T. recht späte Hss. benutzt haben. — R. unterscheidet in dem zahlreichen Handschriftenmaterial 5 Typen: A, B, C, D und E, die er in der oben angeführten Untersuchung (Ntl. Abh., XVIII, 4—5, S. 8—117) herausstellt und charakterisiert hat. Der Typus A hat als Grundform Auszüge aus den Matthäushomilien des Joh. Chrysostomus, der Typus B den sogenannten Matthäuskommentar des Petrus v. Laodicea; den Typus C bietet die Matthäuskatene des Nicetas v. Heraclea; der Typus D liegt in einer einzigen Hs, dem Cod. Paris. 194, aus dem 13. Jahrhundert vor. Die Texte der in dieser Hs angeführten Autoren sind gegenüber der Überlieferung in anderen Katenen-Hss. durchweg gekürzt. Der Typus E findet sich in einer Hs des 11. Jahrhunderts, dem Cod. Athon. Lawra B 113. Eigentümlich ist hier die Einteilung in 10 Tomoi. Die Hs ist sehr reichhaltig an Texten aus den verschiedensten Matthäuskommentaren und hat hier im Verhältnis zu den anderen Typen beträchtliches Eigengut. Aus der Blütezeit der griechischen Kirche sind nur wenige von den Matthäuskommentaren in direkter Überlieferung auf uns gekommen. In den Katenen-Hss finden wir wenigstens noch Bruchstücke von Männern wie Apollinaris v. Laodicea, Theodor v. Heraclea, Theodor v. Mopuestia, Theophilus v. Alexandrien, Cyrill v. Alexandrien und schließlich von Photius v. Konstantinopel. Freilich sind die Katenen-Hss selbst kritisch zu überprüfen,

denn in manchen Angaben sind sie nicht zuverlässig, aber in anderen läßt sich doch ihre Zuverlässigkeit kritisch feststellen; das gilt besonders, wenn der Text der Kommentare auch noch in direkter Überlieferung vorliegt, wie bei den Matthäusehomilien des Chrysostomus und wenigstens teilweise bei den Matthäuserklärungen des Origenes. Hier zeigt sich, wie getreu die Texte in die Katenen übernommen worden sind. Das gibt auch Vertrauen bezüglich anderer Stellen, wo ein Vergleich nicht mehr möglich ist. Im letzten Kapitel der Einführung wird der Leser bekannt gemacht mit den exegetischen Werken der Männer, deren Fragmente anschließend abgedruckt werden, und mit der Eigenart ihrer Exegese. So ist diese Textausgabe für die Geschichte der Exegese der griechischen Kirche von großer Bedeutung. Ausführliche Stellen-, Namen- und Wortregister erhöhen ihren praktischen Wert.

Brinkmann

Gaechter, P., S. J., Petrus und seine Zeit. gr. 8^o (458 S.) Innsbruck 1958, Tyrolia. 22.— DM. — Verschiedene Abhandlungen, die, abgesehen von den beiden letzten („Die Amtsträger von Korinth“ und „Schranken im Apostolat des Paulus“), erstmalig in Zeitschriften, vor allem in der ZKathTh, Veröffentlichung fanden, werden hier in überarbeiteter Form vom Verf. zusammengestellt. G. geht aus von der Übertragung des Hirtenamtes an Petrus (Jo 21, 15 ff.): Es handelt sich bei dem dreimaligen, inhaltlich gleichen Wort des Herrn an Petrus um die feierliche, in rechtlicher Form vollzogene Einsetzung in das Oberhirtenamt (11—30). Die Wahl des Matthias (31—66) ergänzt vor der eigentlichen Gründung des messianischen Reiches am Pfingstfest das Zwölferkollegium, das zu diesem Zeitpunkt gerade in seiner symbolkräftigen Zwölfzahl vollzählig sein mußte als „Fundament und Ausgangspunkt für das neue, geistige Israel“ (48). Die Wahl geschieht nicht wegen des Schriftwortes Ps 108 (109), 8 (vgl. Apg 1, 20b), sondern auf ausdrückliche Beauftragung des Petrus von seiten des Auferstandenen hin. Der Haß des Hauses Annas an der Feindschaft gegenüber Jesus und an den Verfolgungen der Urkirche bis in das Jahr 62 n. Chr. hinein. Die Sieben (105—154), eine sehr interessante und bedeutungsvolle Abhandlung; ihre Wahl (Apg 6, 1—6) zielt gewiß auch auf die Entlastung der Zwölf von der Oberaufsicht über die Armenpflege, und zwar in dem hellenistischen Teil der Urgemeinde, weshalb die Sieben aus den Hellenisten genommen sind; aber ihre Aufgabe ist, wie vor allem aus den folgenden Kapiteln hervorgeht, viel weiter gespannt und umgreift auch die seelsorgliche Betreuung der Hellenisten. Die Handauflegung der Apostel (Apg 6, 6), wodurch sich die sakramentale Übertragung der Amtsgewalt an die sieben Gewählten vollzieht, schafft nicht nur „Diakone“, sondern Amtskollegen mit der Fülle der Weihegewalt (vgl. 123—128). Es legt sich aus verschiedenen Gründen nahe, daß die Apostel auch für den hebräischen Teil der Gemeinde zu ihrer Unterstützung ein entsprechendes hebräisches Siebenerkollegium durch Wahl und Handauflegung geschaffen haben. Mit dieser wahrscheinlichen Annahme wird das Erscheinen der „Presbyter“ in der Urkirche (Apg 11, 30; 15, 2 u. a.) gut geklärt, die eben nichts anderes sind als die durch Handauflegung der Apostel geschaffenen (hebräischen) Amtskollegen. Während bei der Stephanusverfolgung die hellenistischen Sieben mit der hellenistischen Christengemeinde versprengt wurden, blieb das hebräische (Siebener) Presbyterium in Jerusalem bestehen. Es wurde von Petrus zum eigenständigen lokalen Kirchenregiment mit monarchischer Spitze (Jakobus) weiterentwickelt, als Petrus (mit seinen Apostelkollegen) durch die Aufgaben der Mission und der Leitung der Gesamtkirche zu sehr in Anspruch genommen war. Jerusalem wurde damit zum Vorbild der lokalen Kirchenleitung auch in den von den Aposteln oder den versprengten hellenistischen Sieben außerhalb gegründeten Gemeinden oder Kirchen. Mit der Übertragung der Amtsgewalt seitens der Apostel an die „Presbyter“ (Eπισκοποι) — soweit es die einmalige Stellung des Zwölferkollegiums als Ausgangspunkt des kirchlichen Lebens zuließ — war das Zwölferkollegium als solches über sich hinausgewachsen und brauchte beim Tode des Zebedäischen Jakobus nicht ergänzt zu werden. Die relativ selbständigen Ortskirchen mit ihren Sprengeln behielten in Kephas ihre oberste Instanz, nicht in der Jerusalemer Gemeinde als solcher (vgl. 152—153). — Eine gute Beleuchtung erhält das Gesagte durch die fol-

gende Abhandlung: *Jerusalem und Antiochia* (155—212), in der die Geschichte dieser beiden Kirchen nebeneinandergestellt wird. Eigentliche Abhängigkeit Antiochias von Jerusalem ist nur gegeben, soweit und solange Petrus und das Apostelkollegium in Jerusalem residiert. Die Stellung bedeutender Kirchen (wie Jerusalem und Antiochien) als Metropole für ein bestimmtes Gebiet geht bis in die apostolische Zeit zurück. Am Beispiel Antiochiens wird auch sichtbar, wie sich das Presbyterium einer großen Kirche berechtigt fühlt, durch Handauflegung die Weihewalt zu erteilen und „Apostel“ (im weiteren Sinn) zu entsenden (vgl. Apg 13, 1 ff.). — Der fünfte Abschnitt: *Petrus in Antiochien* (213—257), versucht gegenüber der scharfen Sprache und Anklage des Paulus (Gal 2, 11—14) den Standpunkt des Petrus in seinem Nachgeben gegenüber den Judaisten in seinen Motiven zu beleuchten und sein Vorgehen als berechtigt zu verteidigen. — *Jakobus von Jerusalem* (258—310): Jakobus ist keiner von den Zwölfen. Er ist durch das Erlebnis der Katastrophe und der Auferstehung Jesu zum vollen Glauben gekommen (mit seinen Brüdern). G.s Ausführungen richten sich vor allem gegen die These Cullmanns, daß Jakobus mit der Leitung der Jerusalemer Kirche zugleich die Leitung der Gesamtkirche übernommen habe. Die Erörterung der hierher gehörigen Stellen ergibt, daß Petrus Oberhaupt der Gesamtkirche blieb. — Die vorletzte Abhandlung (311—337) deutet die schwierige *Adresse des 1. Korintherbriefes* in der Weise, daß bei den Adressaten auch die Amtsträger der korinthischen Kirche ausdrücklich genannt werden. — Der letzte große Abschnitt (338—450) befaßt sich mit den *Schranken im Apostolat des Paulus*. Natürlich kann Paulus nicht zu den Zwölfen gerechnet werden. Aber sein Apostolat ist auch in seiner rechtlichen Struktur und Bedeutung nicht zu vergleichen mit dem der Zwölf. Paulus war nicht Augenzeuge im Sinn der Zwölf. Die ihm zuteil gewordene Erscheinung des Auferstandenen hat den Charakter einer Privatoffenbarung. Paulus ist „Apostel“ im weiteren Sinn wie Barnabas und andere, die ihre Sendung von der kirchlichen Autorität erhielten und somit in mittelbarer Weise von Christus gesandt sind (vgl. Apg 13, 1 ff.; Gal 2, 1—10). G. sucht diese Beurteilung des paulinischen Apostolates auch gegenüber Gal 1, 1 und anderen Paulusworten aufrechtzuerhalten. Die überragende Bedeutung Pauli beruht nach G. im Charismatischen und darin, daß er sein Verständnis vom Heilsgeschehen durch seine Briefe in der Kirche ausgebreitet hat. — Verf. hat durch diese Abhandlungen ein klares und einheitliches Bild von der Entwicklung der hierarchischen Struktur der Kirche gegeben. Er ist sich selber bewußt, daß nicht alle Linien der Entwicklung mit der gleichen Sicherheit gezeichnet werden können (vgl. 105). Aber wenn in dem in mancher Hinsicht nur mit Wahrscheinlichkeit erschlossenen Bild viele einzelne Daten der Überlieferung voll verständlich werden und sich harmonisch in das Ganze einfügen, so dürfte eben damit das Vertrauen zu dem erschlossenen Bild steigen. G. ist in seinen Deutungen auch den schwierigen Stellen nicht aus dem Weg gegangen und hat sich in ehrlicher Konfrontation mit ihnen auseinandergesetzt. Ob er in der Beurteilung des paulinischen Apostolates allen Texten ganz gerecht geworden ist, dürfte zweifelhaft bleiben. Aber gerade die Einseitigkeit und Konsequenz, mit der er sich den Weg durch die lückenhafte Überlieferung gebahnt hat, dürfte die Forschung anregen und zu neuem Durchdenken der zahlreichen Probleme verhelfen.

Wennemer

Schürmann, H., Eine quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes Lk 22, 7—38: 3. Teil: Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21—38 (Ntl. Abh. 20, 5). gr. 8^o (XI u. 160 S.). Münster 1957, Aschendorff. 11.80 DM. — Mit dem vorliegenden Band findet diese quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes ihren Abschluß. Der Verf. findet das Ergebnis, zu dem er auf Grund literar- und formkritischer Beobachtungen in den beiden ersten Bänden gekommen war (vgl. Schol 31 [1956] 615), daß der Paschabericht und der Einsetzungsbericht bei Lukas in ihrer Grundstruktur einer vorlukanischen, von Mk (Mt) und 1 Kor 11 unabhängigen literarischen Überlieferung angehören, auch bezüglich der lukanischen Abschiedsrede bestätigt. Damit ist nach seiner Ansicht die Existenz einer vorlukanischen Sonderform der Passionsgeschichte wahrscheinlich geworden und der Verdacht auf eine noch umfassendere Sondervorlage gegeben (VII). Wenn seine Beobachtungen zutreffen, würde die sprachliche und stilistische Analyse der

Gesamtperikope Lk 22, 7—38 dazu helfen, die Eigenart der lukanischen Redaktionstätigkeit überhaupt deutlicher werden zu lassen. Im einzelnen kommt der Verf. in diesem 3. Band zu dem Ergebnis, daß nicht nur Lk 22, 22, sondern auch Lk 22, 23 und Lk 22, 21 lukanische Wiedergabe von Mk 14, 18b—21 und Lk 22, 34 und 22, 33 lukanische Wiedergabe von Mk (27—28) 29—31 ist. Nach Ausklammerung dieser Einfügungen aus dem Mk-Stoff untersucht er die verbleibenden Traditionsstücke Lk 22, 15—20a; 22, 24—27 28 ff. 31 f. 35—38 und findet, daß Lukas bei der Schilderung des letzten Abendmahles in der Hauptsache einer Nicht-Mk-Version den Vorzug gegeben hat, die sich ihm wohl als zusammenhängende schriftliche Ergänzungseinheit anbot, in die er dann nach Mk die ihm wichtig scheinenden Abschnitte nachgetragen hat. Diese vorlukanische Version des Abendmahlsberichtes bildete nach Sch. wahrscheinlich einen Bestandteil einer vorlukanischen Nicht-Mk-Form der Passionsgeschichte, wenn nicht gar eines Sonderevangeliums. Doch müßte das durch weitere Einzeluntersuchungen genauer nachgewiesen werden. Für die Existenz einer vorlukanischen Sonderform der Passionsgeschichte spricht nach dem Verf. auch die Tatsache, daß Lukas in seine Mk-Wiedergabe Sonderperikopen eingestreut hat (Lk 23, 6—16 27—31 39 ff.), die doch wohl nicht außerhalb einer Passionsgeschichte überliefert worden sind. Dazu kommen die kleinen Erzählungszüge, die Lukas Mk gegenüber zusätzlich bringt (Lk 22, 43 51 61 f.; 23, 2 55 f.; 24, 10 f.) und die er doch schwerlich frei erfunden hat (140, Anm. 476). Bedenkt man, daß sprachliche und stilistische Untersuchungen allein wohl kaum je eine Sicherheit ergeben, so darf man das auch hier nicht erwarten. Deshalb bleiben die Ausführungen des Verf. und seine Textanalyse doch wertvoll und beachtenswert und können für weitere Untersuchungen in dieser Richtung anregend sein.

Brinkmann

Kuß, O., Der Römerbrief. 1. Lief. (Röm 1, 1 bis 6, 11). 8^o (VII u. 320 S.) Regensburg 1957, Pustet. 13.50 DM. — Das Erscheinen eines großen Kommentars zum Römerbrief ist nicht nur ein exegetisches Ereignis ersten Ranges, sondern darüber hinaus auch der vielleicht sprechendste Ausdruck für die theologische Gesamtsituation einer Zeit. Für katholischer Seite sind in den letzten Jahrzehnten eigentlich nur zwei derart repräsentative Römerbriefkommentare geschrieben worden: der eine von P. R. Cornely S. J. (1896) als gültiges Zeugnis neuerer scholastischer Theologie, der andere von P. M.-J. Lagrange O. P. (1914) als bahnbrechende Leistung moderner katholischer Bibelwissenschaft auf historisch-kritischer Grundlage. In deutscher Sprache ist also lange kein überdurchschnittlicher Kommentar mehr erschienen, und man muß schon bis zum alten Reithmayr (1845) zurückgehen, um den Maßstab selbständiger geistiger Durchdringung der paulinischen Aussagen anlegen zu können. — Wie ist nun der Standort des neuen, umfangreichen Kommentars von K. zu bestimmen, der — nach seiner ersten Lieferung (1, 1 — 6, 11) zu urteilen — wohl auf 800 bis 900 Seiten anwachsen wird? In einer kurzen Vorbemerkung — die Behandlung der Einleitungsfragen steht vielleicht noch aus — hat der Verf. dazu folgendes gesagt: „Das Ziel der Arbeit ist in erster Linie geschichtlich: sie müht sich um das Verständnis dessen, was Paulus den römischen Adressaten seines Briefes sagen wollte. Dies ist unbestritten die Voraussetzung für alle Versuche, das damals und für damals gesprochene und geschriebene Wort dem Leser und Hörer hier und heute als das auch für ihn gesprochene und geschriebene Wort aufzuschließen. Wer also nach Kräften das erste tut, wird hoffen dürfen, denen, die sich zu dem zweiten berufen wissen, einen Dienst zu leisten; wer allzu rasch mit dem zweiten beginnt, läuft Gefahr, seine eigene Stimme für die des Apostels zu nehmen und auszugeben“ (VII). Diese klare Unterscheidung zwischen historischer und aktualisierender Exegese ist ohne Zweifel zu begrüßen, und doch scheint sie uns das hermeneutische Problem allzusehr zu vereinfachen. Läßt sich denn überhaupt „das Verständnis dessen, was Paulus den römischen Adressaten . . . sagen wollte“, erreichen, ohne *zugleich* auch zu erklären, was dies in unserem Verständnis „hier und heute“ bedeutet? Zum Glück hat K. sein Programm nicht konsequent durchgeführt, und es wäre deshalb unrecht, ihn einen bloßen Nachfahren der von Barth — dessen Name übrigens niemals erwähnt wird — so heftig angegriffenen historizistischen Exegese zu nennen. Sein Kommentar bietet wirklich

Theologie, nicht nur Umschreibung des Textes und Anhäufung von gelehrtem Vergleichsmaterial. Man muß sogar sagen, daß K. einen neuen, vielleicht etwas eigenwilligen Kommentarstil entwickelt: Die Anmerkungen sind in den erklärenden Text aufgenommen wie beim Regensburger NT, dem der Kommentar — im wahren Sinne des Wortes — entwachsen ist, aber das könnte auf rein drucktechnischen Erwägungen beruhen. Die auffallendste Eigentümlichkeit jedoch besteht darin, daß der Kommentar 16 z. T. recht lange Exkurse aufgenommen hat, die zusammen fast die Hälfte des Umfangs ausmachen (156 S. von 320!), wobei noch der kleinere Druck zu berücksichtigen ist. Es handelt sich dabei hauptsächlich um bereits früher veröffentlichte Aufsätze des Verf., die als Vorarbeiten zum Kommentar gedacht waren. Über die Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens läßt sich allerdings streiten, da die Exkurse den Rahmen einer unmittelbaren Erklärung des Römerbriefs z. T. weit übersteigen und dadurch die Benutzung des Kommentars nicht immer erleichtern. Immerhin lohnt sich die Anschaffung des Werkes schon wegen dieser ausführlichen und gediegenen Beiträge zur paulinischen Theologie. — Ein weiteres Merkmal des Kommentars scheint uns das Zurücktreten der Auslegungsgeschichte zu sein. Während der 1955 erschienene protestantische Kommentar von O. Michel (damals noch ungedruckte) Arbeit von K. H. Schelkle („Paulus, Lehrer der Väter“) in reichem Maß verwertet hat, zieht K. die patristische Exegese nur selten heran. Dafür werden die Ansichten fast aller modernen Autoren sehr gewissenhaft verzeichnet. An manchen Stellen, z. B. zu Röm 3, 28, wünschte man sich aber doch eine stärkere Auseinandersetzung mit der reformatorischen Röm-Exegese. Was dem Kommentar so an dogmengeschichtlichem Interesse fehlt, wird allerdings reichlich aufgewogen durch das Bemühen, die theologische Konzeption des Apostels möglichst exakt ans Licht zu bringen. K. verzichtet dabei auf vorschnelle Systematisierungen und läßt die anscheinend widerstrebenden Elemente des paulinischen Denkens lieber stehen, als sie gewaltsam zu harmonisieren. Deshalb gelingt es ihm auch, die wahre Einheit der paulinischen Theologie in einer tieferen Schicht zu begreifen, „in der Wirklichkeit Jesus Christus, wie sie (die paulinische Theologie) in lebendigem Verbundensein mit der Überlieferung immer wieder und immer neu auf mannigfache Weise in Worte und Begriffe zu fassen sucht“ (131). Und hierin sehen wir das größte Verdienst dieses neuen Kommentars: Er macht ernst mit einer streng christozentrischen Auslegung des Römerbriefs — selbstverständlich ohne Existenz und Bedeutung einer „natürlichen“ Offenbarung zu bestreiten, sie aber doch in den Zusammenhang der Christusoffenbarung einordnend. Dadurch gewinnen die ersten drei Kapitel des Briefes an theologischem Gewicht. Um so mehr wundert es, daß diese Erkenntnis für die Exegese von 3, 23 und besonders 5, 12d nicht klarer ausgewertet wird. Die Feststellung, daß „alle gesündigt haben“, kann sich ja nicht nur auf empirisch nachweisbare Tatsünden beziehen, sonst wäre das Urteil des Apostels eine maßlose Übertreibung, und seine Anklage würde den Rahmen einer Moralpredigt nicht überschreiten. Vielmehr handelt es sich — wie K. zu 3, 5 richtig bemerkt — um „die in unzähligen Tatsünden sich äußernde Verfallenheit aller Menschen an die Sündenmacht“ (103), also um ein theologisches Faktum, das erst von Jesus Christus her offenbar geworden ist. In scholastischer Sprache könnte man diese „Tatsünden“ von 5, 12d als „peccatum originale in actu secundo“ bezeichnen, d. h. als die sekundären Merkmale einer vorgängigen und allgemeinen Verderbnis der menschlichen Natur. Aus dem umstrittenen Nebensatz läßt sich demnach wohl etwas mehr für die Erbsündenlehre entnehmen, als K. es in seiner isolierten Betrachtung der Aussage tut. — Sucht man nach einem Vergleich, um diesen neuen Römerbriefkommentar, aufs Ganze gesehen, zu charakterisieren, so bieten sich am ehesten die (nicht immer geglückten, aber doch zukunftsweisenden) Versuche der modernen Kirchenbaukunst an: Wie dort der Altar, so steht hier das Erlösungsgeschehen im Mittelpunkt. Die naturhafte Schönheit des Materials tritt unverputzt zutage, auf seine Kanten, Risse und Sprünge. Strenge, schlichte Formen, abstrakt-mathematische Bilder (vgl. 281 290), handwerkliche Redlichkeit, kurz: ein neuer theologischer Stil, dessen betont sachliche Kühle die Glut paulinischer Leidenschaft nur um so stärker hervortreten läßt.

Schierse

Kremer, J., Was an den Leiden Christi noch mangelt. Eine interpretations-geschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1, 24b (Bonner Biblische Beiträge, 12). gr. 8^o (XXII u. 207 S.) Bonn 1956, Hanstein. 24.50 DM. — Das Werk ist eine Dissertation an der Universitas Gregoriana in Rom. Drei Viertel des Buches geben eine Geschichte der Deutungen von Kol 1, 24b aus 200—300 Kommentaren und Abhandlungen mit feinsten Schattierungen. Nach Origenes tritt der Märtyrer als Mitkämpfer neben Christus. Nach Chrysostomus führt Paulus als Gesandter Christi dessen Leiden fort in den Mühen der Verkündigung; ähnlich andere Griechen, bes. Photius mit Einzelwortuntersuchungen, im Westen der sog. Ambrosiaster (7—39). Pelagius versteht unter den Leiden die noch ausstehenden des hl. Paulus, Tyconius und bes. Augustinus die *universa passio Christi in capite et in membris*, so auch Gregor (39—56). Im 9.—12. Jahrhundert wiederholt man meist; Thomas setzt Kol 1, 24b zum erstmal in Beziehung zum Kirchenschatz (in 4 Sent. d. 20 a. 3 q. 1), noch deutlicher Petrus von Tarantasia (56—73). Erasmus, Cajetan u. a. gehen wieder mehr auf griechischen Urtext und Überlieferung zurück, Catherinus, Cornelius a Lapide u. a. verteidigen die vollkommene Sühne Christi, die aber zugewendet werden muß (73—93). Die vielen neueren Katholiken folgen teils Augustinus, teils der Christumystik (Wikenhauser, J. Schmid u. a.) oder Chrysostomus (93—110). Reformatoren und Protestanten erklären wie die griechischen Väter und Augustinus, Huther u. a. sprechen von christusähnlichen Leiden des Apostels, Deissmann und seine Schüler sagen: Paulus leidet „in Christus“. Nach Lightfoot, Schlatter, Juncker, Rendtorff u. a. ergänzt Paulus die zum weiteren Aufbau der Kirche notwendigen Leiden, nach Lohmeyer vollendet er allein bis zur Parusie Christi Werk durch Wort und Darstellung seines Schicksals. Nach Percy behebt er den „Mangel“ der Leistung durch Fortsetzung der Leiden Christi, nach Bultmann und Käsemann wird in der Verkündigung das Kreuz präsent, Christi Leiden erfahren und durch den Charismatiker stellvertretend erfüllt (111—154). — 154 bis 202 versucht K. dann eine Exegese: Das Präfix *ἀντί* besagt nach den wenigen profanen Beispielen, daß ein Fehlendes durch anderes ersetzt wird, also die noch mangelnden Bedrängnisse Christi durch die Pauli, aber nicht allein (gegen v. Hofmann). „In meinem Fleisch“ bedeutet „in meiner Person“. „Bedrängnisse“ sind Leiden um des Glaubens willen (Fachausdruck im NT) bei Wanderpredigt und durch Satan. „Christi“ ist nicht bloß gen. auctoris (wie 2 Kor 4, 10; vgl. Apg 9, 16) = „um willen“ oder gen. qualitatis; es bezeichnet auch nicht einfach als gen. subiectivus den mystischen Christus, denn „für seinen Leib“ ist rückbezüglich auf Christi Person. Ebendarum bedeutet es auch nicht „Christus als Haupt und Leib“, auch nicht wegen des unterscheidenden *ἀντί* (gegen Augustinus), noch „mystisches Miterleben der Passion als Ganzes“ — da wäre kein Mangel, sagt richtig Lohmeyer —, noch auch „Nacherleben“ — wegen des *ἀντί*. Es bezeichnet auch nicht die von Christus zu erduldenen ädifikatorischen Leiden: die hat er erfüllt, sondern mit Chrysostomus sind die Erdenleiden Christi gemeint (nicht nur die Sühneleistung, sondern Heilswerk samt Verkündigung) als des einzigen *Mittlers*, aber, weil nach Ort und Zeit begrenzt, fortgesetzt durch seine *Stellvertreter* (189—195, bes. 193 f.). „Für“ bedeutet „im Interesse“ des mystischen Leibes, der Kirche, Es ist nicht stellvertretende Leidensabnahme, wohl Stärkung durch Beispiel, jedenfalls nicht Zeichen der Schwäche (Eph 3, 13). Soweit K.s eindringende und fein abwägende Exegese. — Nun hat schon K. Staab (ThRev 53 [1957] 171) gefragt, ob denn durch die Stellvertretung die Christumystik ausgeschlossen werde. Die dynamische Einheit durch die Sendung und die „statisch-ontische“ Verbindung durch die Sakramente (194) darf man im Leben und Denken Pauli vielleicht nicht zu scharf trennen: 1. Auch die sakramentale ist dynamisch: *gratia sanctificans perficit naturam tamquam principium operationis*, ist nicht nur hochzeitliches Kleid, sondern Liebeskraft (Gal 5, 22 25; Röm 8, 14; Trid. s. 6, D 800). 2. An den Hauptstellen vom mystischen Leib (1 Kor 12, 12 28; Eph 4, 6 11; vgl. 1 Tim 1, 6 ff) sind Taufgnade, die die Einheit und das Leben des „Leibes Christi“ begründet, Ämter („zuerst Apostel“-Gesandte) und die dazu befähigenden Charismen zusammenschaut; für Paulus sind Amt, Christinnigkeit und Leiden unlösbar verbunden (bes. 2 Kor 1, 3—4; 5—6, worauf K. auch öfter hinweist). Juristischer Auftrag und sakramentale Salbung gehen normalerweise zusammen (wenn auch *potestas iurisdictionis* und *ordinis*

verschieden sind) entsprechend der rationalen und gnadenvoll erhöhten Natur des Menschen und der Doppelnatur Christi. Eine etwas andere Sicht des sakramental begründeten Mitsterbens mit Christus scheint Röm 6 vorzuliegen: zunächst Abtötung des alten Menschen und seiner Leidenschaften. Paulus denkt scharf, aber antik-semitisch, und die Fülle seiner knappen Aussagen und besonders seines religiösen Lebens läßt sich oft schwer in unsere abendländischen logisch-juristischen Kategorien einordnen (vgl. Chrysostomus zu Eph 4, 16, PG 62, 84). — Außer Kol 1, 24b erhellt die Arbeit auch die Geschichte der Exegese, der schöpferischen und weitergebenden, theologischen und kritisch-philologischen. Die Grundanschauungen der meisten Erklärer, einige neuere ausgenommen, sind doch weithin einig. Jedenfalls bereitet die klare Beherrschung eines reichen Stoffes und die saubere, besonnene Auslegung Freude und Gewinn.

Koester

Schlier, H., Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. 8^o (320 S.) Düsseldorf 1957, Patmos. 34.50 DM. — Vor nunmehr 28 Jahren hat Sch. seine erste, aufsehenerregende Untersuchung zum Epheserbrief veröffentlicht (Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930). Damals galt der Bultmann-Schüler Sch. als radikaler Religionsgeschichtler, dessen kühne Thesen vom gnostischen Vorstellungshintergrund des Briefes nicht nur in katholischen Kreisen abgelehnt wurden. Inzwischen haben sich große Veränderungen persönlicher und sachlicher Art vollzogen: Sch. ist im Jahre 1950 zur katholischen Kirche konvertiert, und zum Problem des Epheserbriefes sind eine Reihe gründlicher Arbeiten erschienen, in denen die „gnostische“ Auslegung als überflüssig und unhaltbar zurückgewiesen wird (E. Percy, F. Mußner, J. Dupont). Der neue Kommentar ist deshalb mit großer Spannung erwartet worden. Würde sich der Verf. von seinen bisherigen Anschauungen lösen und in eine konventionellere Exegese des Briefes einschwenken? Diese Erwartungen (oder Befürchtungen?) haben sich nicht erfüllt. Sch. ist den Grundzügen seiner Interpretation treu geblieben, hat sie allerdings großartig vertieft und theologisch ausreifen lassen. In den Einleitungsfragen macht sich freilich eine Wendung zum traditionellen Standpunkt bemerkbar. Die Verfasserschaft des Apostels wird (mit guten Gründen) verteidigt, ohne die Besonderheiten des Schreibens in Sprache, Stil und Gedankenwelt abzuschwächen. Wahrscheinlich sei der Brief während der römischen Gefangenschaft abgefaßt (27) und mit dem Laodizenerbrief (Kol 4, 16) identisch (31 f.). Paulus wollte mit dieser „Weisheitsrede“ (21) den ihm fremden, neubekehrten Heidenchristen der jungen phrygischen Gemeinden „die Durchführung des Geheimnisses Christi in der Kirche aus Juden und Heiden“ vor Augen stellen (27). Die Verwandtschaft mit dem Kolosserbrief erklärt sich daraus, daß er nicht lange nach diesem geschrieben ist (24 f.). An der Erklärung des Textes ist vieles zu rühmen: die sehr genaue, sprachlich schöne Übersetzung; die exakte philologische und stilistische Analyse; die reiche Verwertung der Auslegungsgeschichte, besonders der patristischen und mittelalterlichen Exegese; die äußerst sachkundigen Exkurse; vor allem aber das u. E. erfolgreiche Bemühen, den Brief von seinen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen her zu verstehen. — Dieser letzte Punkt verdient ohne Zweifel erhöhte Aufmerksamkeit. Sch. verwarft sich zunächst gegen den törichten Vorwurf, seine Auslegung beruhe auf „gnostischer Methode“ (19, Anm. 1), und wendet sich dann gegen „die eigentümliche gelehrte Idiosynkrasie“ vor einer Anwendung der Begriffe „Gnosis“ und „gnostisch“, wenn es um die Aufhellung des Hintergrunds neutestamentlicher Texte geht (133, Anm. 1). Ganz klar wird betont: „Was er (der Apostel) sagt, ist weder jüdisch noch griechisch, noch gnostisch, sondern ist christlich. Aber das, woraufhin er es sagt, sind die Fragen der Menschen, zu denen er es sagt, seien es Juden oder Griechen oder auch Gnostiker“ (ebd.). Die religionsgeschichtlichen Zeugnisse, mit denen Sch. seine These in den Exkursen zu τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ (90—96), τὸ πλήρωμα (96 bis 99), ἡ πολυποικίλος σοφία (159—166), Ἱερὸς Γάμος (264—276) erhärtet, dürften kaum mehr zu widerlegen sein. Der katholische Theologe hat um so weniger Grund, dagegen anzukämpfen, als die Ergebnisse des Kommentars seine eigene dogmatische Position nur stärken können. So wird Sch. nicht müde, immer wieder darauf hinzuweisen, daß der „gnostische Mythos“ dem Apostel die Möglichkeit gibt, das Heilsgeschehen als „kosmisches, ontologisches, weltöffentliches“ Geschehen

darzustellen (94 130 133) und „den Seinscharakter innerer Vorgänge und innerer Wirklichkeiten zu begreifen und begreiflich zu machen“ (99; vgl. 144 175). „Die am Moralischen orientierte Begrifflichkeit der Juden reicht hier nicht aus“ (144). Ohne Übertreibung darf man wohl sagen, daß der Beitrag, den der Kommentar mit Hilfe seiner religionsgeschichtlichen Erkenntnisse zur Ekklesiologie, zur Gnadentheorie, zum Sakramententraktat (Taufe, Ehe!) leistet, nicht hoch genug einzuschätzen ist. Die (manchmal berechnete) Klage der Dogmatiker, es würde ihnen von seiten der Exegese mehr Erschwernis als Hilfe zuteil, muß vor diesem Werk verstummen. Freilich, das Studium des Kommentars ist nicht leicht. Die Diktion des Verf. hier und da schwerflüssig, mühsam, um den Ausdruck ringend. Aber das liegt zum großen Teil am Gegenstand selbst, der sich nicht immer so klar und einfach darstellen läßt. Schwierigkeit mag vielleicht auch die z. T. modern philosophische Redeweise bereiten, die dem scholastisch gebildeten Theologen fremd klingt. Wenn jedoch vom hl. Paulus gilt, was Sch. mit Recht feststellt: „Er dachte und sagte Offenbarung in der ‚Sprache der Zeit“ (166), dürfen wir dann dem Kommentar ein gleiches Verfahren zum Vorwurf machen? — Besonderes Lob verdient der Patmos-Verlag für die hervorragende Ausstattung. Schierse

Schlier, H., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. 8^o (314 S.) Freiburg 1956, Herder. 22.— DM. — Der Titel, den das vorliegende Buch trägt, wird erst ganz verständlich, wenn man aus dem Inhalt und noch deutlicher aus dem Nachwort des Verf. erfährt, daß die gesammelten Arbeiten, die meistens schon vorher veröffentlicht worden sind, sich innerhalb von zwei Themenkreisen bewegen: „Welt“ und „Kirche“, wobei das erste Stichwort nicht nur die politische Umwelt der Kirche, sondern vor allem die konkrete geschichtliche Welt der Juden und Heiden einbegreift, während das zweite Thema, immer in lebendiger Auseinandersetzung mit der modernen protestantischen Theologie und Exegese, den Weg der Schrift über sich hinaus oder, besser, durch sich hindurch zur Kirche aufweist. Die Auswahl der einzelnen Untersuchungen war für den Verf. danach bestimmt, ob sie von vornherein für einen größeren theologischen Aufnahmeaum gedacht waren, ob ihr Gegenstand an sich genug Gewicht hatte und ob sie seinen eigenen Weg vom Protestantismus zur katholischen Kirche verdeutlichen könnten. Was das letztere angeht, so müssen wir ohne jede Einschränkung zugeben: Sch. hat bereits in seiner protestantischen Zeit aus dem Neuen Testament die katholischen Prinzipien herausgelesen. Höchstens dürfte das eine auffallen, daß in den Literaturangaben, die nicht wesentlich ergänzt oder überarbeitet wurden, noch einseitig die evangelische Exegese bevorzugt erscheint. Da im ganzen 21 Aufsätze und Vorträge vereinigt sind und viele von ihnen eine Reihe von Spezialfragen aufwerfen, kann hier nicht auf alles eingegangen werden. Es sei zunächst auf den mutigen und zielbewußten Artikel „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe“ (107—129) hingewiesen, der zuerst in der ThLZ 1947 erschienen ist; gegen die These von Karl Barth, „eine ordentliche Taufe kann nur die Taufe dessen sein, der sich frei für sie entscheidet und frei bei ihr bekennt, nicht aber die Taufe des Unmündigen“ (Die kirchliche Lehre von der Taufe, 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1943), wird die Praxis der Kindertaufe aus dem Sakramentsbegriff und aus dem Kirchenverständnis, die beide in der Schrift beruhen, gerechtfertigt. Ein weiterer Aufsatz: „Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen“ (129—147), zuerst veröffentlicht in „Glaube und Geschichte“ (Festschrift für Friedrich Gogarten, 1948), verdient die gleiche Anerkennung; der dort zum Schluß gebotene Überblick über die Ergebnisse mag die Einstellung des Verf. zu dem aktuellen Problem kennzeichnen: „Die Ordnung der Kirche des lebendigen Gottes, der Säule und des Pfeilers der Wahrheit“, „des Hauses Gottes, beruht auf dem ‚Amt‘. Die ‚Gewalt‘, die geistliche Macht, liegt in den Händen bestimmter Amtsträger, die berufen, mit Amtsgnade ausgestattet und in einen Dienst eingesetzt sind und so die Kirche lehren, regieren und durch Handauflegen, Weihe, das Amt fortpflanzen. Es herrscht das Prinzip des Amtes. Dieses ‚Amt‘ hat seinen Ursprung in der Berufung und Einsetzung durch Christus Jesus zum Dienst am Evangelium. Es pflanzt sich fort und entfaltet sich durch die Weitergabe des Amtsscharismas und der apostolischen Paradosis vom Apostel an den Apostelschüler und von diesem an die lokalen Presbyter-Episkopen. Es herrscht

das Prinzip der Sukzession. Das Amt kennt gewisse Abstufungen. Es erscheint in dem Dienst des über einem Kirchengebiet stehenden Apostelschülers, der dort zugleich als apostolischer Delegat auftritt, und in dem Dienst mehrerer „vorstehender“ Ältester oder Bischöfe in der lokalen Kirche . . . In seiner Abstufung zeigt das Amt die Tendenz zur monarchischen Spitze. Das Prinzip des Primates schimmert durch“ (146). Von der größten Bedeutung ist auch die Arbeit über „Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche“ (244—264), worin das Mahl des Herrn, die Liturgie und die Predigt ihren Platz in der Kirche erhalten, und zwar gemäß den grundlegenden Aussagen der Schrift. Zwei andere Beiträge: „Die Kirche nach dem Brief an die Epheser“ (159—186) und „Die Kirche als das Geheimnis Christi nach dem Epheserbrief“ (299—307), führen mehr die Gedanken weiter aus, die aus den übrigen Werken des Verf. schon bekannt sind. Wenn ein Wort eigentlicher Kritik angebracht ist, so möchten wir dafürhalten, daß Sch. eine noch aufgeschlosseneren Zuhörerschaft fände, wenn er das Verständnis durch Eingehen auf die Voraussetzungen und durch einen weniger gedrängten Stil zu erleichtern suchte. Beumer

Schelkle, H. K., Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. kl. 8^o (138 S.) Freiburg 1957, Herder. 7.20 DM. — Dieses kostbare Büchlein bedarf eigentlich weder einer Besprechung noch einer Empfehlung. Der Verf. hat es seinen Kursgenossen zum 25jährigen Priesterjubiläum gewidmet, und bei dem oft beklagten Mangel an wirklich biblisch fundierter azetischer Literatur wird es sicher bald allgemeine Verbreitung in Priester- und Theologenkreisen finden. Man möchte es aber auch gern in den Händen christlicher Laien wissen; denn hier wird das Bild des Priesters gerade nicht von seinen exklusiven Standesprivilegien her gezeichnet — wie es früher üblich war, um dem „Volke“ das Bewußtsein einer distanzierteren Ehrfurcht einzuschärfen —, vielmehr erscheint das Priestertum ganz in die Lichtfülle neutestamentlicher Wirklichkeit getaucht, so daß vom „Dienst des Geistes in Herrlichkeit“ (2 Kor 3, 8) auch ein neuer Glanz auf die „gewöhnlichen“ Glieder der Kirche fällt. Das 1. Kap. (11—32) spricht von der Jüngerschaft als bleibender Voraussetzung des Apostolats, von Berufung und Nachfolge. Im 2. Kap. (33—56) ersteht die Gestalt des neutestamentlichen Seelsorgers, des Knechtes und Dieners, des Hirten und Vaters der Gemeinde. Als Nachahmer Christi — in einem nicht nur moralischen Sinne verstanden — wird der Apostel zum Vorbild der Gläubigen (1 Kor 11, 1). Seine persönliche Haltung der Armut und Wehrlosigkeit in Bedrängnis, Schmach und Widerspruch macht ihn zur lebendigen Verkündigung des gekreuzigten Christus. Das 3. Kap. (57—83) bietet eine kurze, aber vom biblischen Reichtum erfüllte Theologie des Wortes der Verkündigung. Hier ist manches gesagt vom Heilscharakter und der göttlichen Macht des Wortes, was dem katholischen Christen vielleicht ungewohnt klingen mag. Um so eher könnte gerade dieser Abschnitt dazu verhelfen, Predigtmüdigkeit und veräußerlichten Sakramentalismus mit zu überwinden. Im 4. Kap. (84—103) wird Wesen und Form des christlichen Kults dargestellt, wie er vom NT her zu sehen ist. Dabei überrascht, daß der Verf. an erster Stelle die Sorge für den kranken Menschen nennt. Aber hat nicht auch Jesus sein Erlösungswerk mit der Heilung von Kranken eingeleitet? Vom Wesen des ntl Priestertums, dem besonderen und dem allgemeinen, handelt das 5. Kap. (104—132). Schon die Tatsache, daß Jesus nie ausdrücklich von einer priesterlichen Aufgabe seiner Jünger gesprochen hat und daß unser Wort „Priester“ nicht vom heidnischen *ιερεύς*, sondern vom ntl *προεβύτερος* abgeleitet ist, beweist die völlige Andersartigkeit christlichen Priestertums. Das letzte, 6. Kap. (133—137) gemahnt Priester und Bischöfe an ihr verpflichtendes Erbe, Nachfolger im apostolischen Amt zu sein. — Der Verf. hat bewußt darauf verzichtet, zu den schwierigen historischen Fragen, die den Apostelbegriff und die Organisation der ersten christlichen Gemeinden betreffen, ausführlicher Stellung zu nehmen. Für den Zweck seines Buches war dies wohl auch nicht notwendig. Daß der Hebräerbrief verhältnismäßig selten zu Wort kommt, obwohl er doch die am meisten „priesterliche“ Schrift des NT zu sein scheint, mag nicht nur an der Schwerverständlichkeit dieser Epistel liegen. Vielmehr spricht sich darin auch die sehr richtige Erkenntnis aus, daß der ntl Priesterdienst primär nicht vom Kult, sondern von „Jüngerschaft und Apostelamt“ her zu deuten ist. Schierse

Rusche, H., Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 7). 8^o (47 S.) Münster 1958, Aschendorff. — Diese kleine, aber beziehungsreiche Schrift greift ein Thema auf, das bisher kaum beachtet worden ist: die Gastfreundschaft als christliche Tugend. Der gelehrten Verfasserin, die durch ihre Konversion in protestantischer wie katholischer Theologie gleich gut bewandert ist, geht es darum, zu zeigen, daß Gastfreundschaft keine beliebige Tugend unter anderen, sondern „mit dem Christsein identisch“ (43), ja ein „Mysterium“ (Augustinus) ist. Ihre scharfsinnige und tiefe Auslegung der ntl Texte gibt dieser zunächst etwas überspannt klingenden Behauptung recht. Der Christ weiß sich als Armer, Sünder und Verlorener von Gott zum himmlischen Gastmahl gerufen und in sein Haus aufgenommen — insofern er selbst dem armen, hungernden, heimatlosen Bruder Anteil an seinem eigenen Leben gewährt. „Es besteht ein reziprokes Verhältnis zwischen der Gastfreundschaft, die man empfängt, und derjenigen, die man gewährt“ (18). Aufnahme des Bruders und Annahme des Glaubens stehen in unlösbarem Zusammenhang. Die Gastfreundschaft wird so zum sichtbaren Zeugnis der Liebe Gottes, die uns in Christus geschenkt worden ist. Deshalb genügt das Motiv der Dankbarkeit gegen Gott als Schöpfer und Ernährer nicht, um die christliche Tugend der Gastlichkeit zu begründen. Es muß darüber hinaus die Dankbarkeit gegenüber dem heilsgeschichtlich handelnden Gott hinzukommen, dessen Gaben der Christ am eucharistischen Tisch empfängt. „Gastfreundschaft gehört zur Konsequenz der eucharistischen Gemeinschaft“ (45 f.). — Wie man sieht, zielt die Schrift unmittelbar auf ein gelebtes, sichtbar werdendes Christentum, dessen missionarische Wirksamkeit ganz wesentlich auf dem „Dreiklang: Das heilige eucharistische Mahl, das Mahl mit dem Bruder, das eschatologische Mahl“ (46) beruht. Ein Wort des Kaisers Julian (Ad Arsacium bei Sozomenos V, 15), das die Verfasserin beiläufig zitiert (26, Anm. 94), müßte uns heutige, der Gastfreundschaft müde gewordene Christen sehr, sehr nachdenklich machen: „Am meisten ist die Gottlosigkeit (= das Christentum) gefördert worden durch die Philanthropie in bezug auf die Fremden.“

Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Christmann, H. M., O.P., Thomas von Aquin als Theologe der Liebe (Thomas im Gespräch, 1). 8^o (51. S.) Heidelberg, 1958, Kerle. 2.80 DM. — Der Hauptschriftleiter der Deutschen Thomasausgabe eröffnet mit dieser Veröffentlichung seines bei der Vierteljahrhundertfeier des Bestehens der Deutschen Thomasausgabe gehaltenen Vortrags eine neue Reihe von Publikationen: „Thomas im Gespräch“. Das Thema ist sowohl vom apologetischen wie vom positiven Aspekt her bedeutsam genug. Daß es sich um eine gewisse Apologetik gegenüber einem Mißverständnis des Fürsten der Scholastik im Sinn eines einseitigen Intellektualismus oder gar Rationalismus handelt, merkt man den Ausführungen natürlich an, schon im ersten Satz mit seiner pointierten Behauptung, man könne über die Liebe nicht im Hörsaal reden. Im ganzen aber wendet sich das Büchlein nicht so sehr gegen das Mißverständnis, sondern zeigt in überzeugender Erhellung die Rolle der Liebe im Denken des Aquinaten. Der 1. Teil spricht von Gott und seinem Schöpfungsgeheimnis im Zeichen der Liebe und gewinnt dadurch der systematischen Theologie jenes personale und dynamische Moment zurück, das ihr von der heilsgeschichtlichen Offenbarung her eigen ist, in der Theologie aber allzuoft zugunsten einseitiger „Sachlichkeit“ verlorengeht. Der zweite Teil führt dann Wesen und Eigenart der Liebe aus, die als „Gottesfreundschaft“ von Thomas „als theologisch-wissenschaftliches Apriori in die Theologie eingeführt“ (25) worden ist. Die Ausführungen 38 über Verstand und Wille und die Vornehmheit der Liebe gegenüber dem Verstand bedürften einer gewissen Klärung. Denn man sieht nicht ganz ein, wieso jene Prävalenz der Liebe vor dem Verstand, von der da die Rede ist, sich nur auf „jene Wirklichkeiten, die über dem Menschen liegen“, erstrecken soll und nicht auch im diesseitigen personalen Bereich ihre Gültigkeit habe — oder aber, wenn sie hier nicht gelte, wieso dann dort.

Semmelroth

Rahner, K. (S. J.), Über die Schriftinspiration (Quaestiones Disputatae, 1), 80 (88 S.) Freiburg 1958, Herder. 5.20 DM. — Es handelt sich hier um eine überarbeitete und erweiterte Ausgabe des gleichnamigen Artikels in der ZKathTh 78 (1956) 137—168. Der Verf. betont, daß er die Inspirationslehre, wie sie durch das Lehramt in ihren Grundzügen festgelegt und in der Schule vorgetragen und ausgebaut ist, voraussetzt, und sucht aufzuzeigen, wie der Inspirationsvorgang konkret zu denken ist, d. h., wie Gott bezüglich der Bücher der Heiligen Schrift wirklich Verfasser sein kann, ohne daß die Hagiographen aufhören, im vollen und eigentlichen Sinn Verfasser zu sein. Er weist darauf hin, daß nicht beide unter derselben Rücksicht Verfasser sein können, da eine Sache nicht unter derselben Rücksicht zwei Ursachen haben kann (25). Das wird nach ihm in der traditionellen Erklärung nicht genügend berücksichtigt. Richtig ist, daß nicht schon aus der Instrumentalität des Hagiographen folgt, daß er wirklich Verfasser und nicht nur Sekretär ist. Daß es sich hier um eine Instrumentalität handelt, welche die Verfasserschaft des Hagiographen nicht nur nicht ausschließt, sondern sie geradezu verlangt, steht aus der Tradition anderweitig fest, die sowohl Gott wie den Hagiographen als Verfasser betrachtet, dabei aber betont, daß der Hagiograph nur als Werkzeug Gottes Verfasser ist. Es wäre gewiß auch eine Inspiration denkbar, etwa analog zur wirksamen *gratia salutaris*, durch die Gott nicht als *causa princeps* Verfasser würde, aber die Schriftinspiration ist nicht dieser Art, sondern hier will Gott das Buch durch den Hagiographen nicht nur als dessen Buch, sondern letztlich als sein eigenes, allerdings mit den Eigentümlichkeiten, die der Eigenart des Hagiographen entsprechen, der dadurch nicht bloßer Sekretär wird, sondern wirklich Verfasser bleibt, freilich in völliger Abhängigkeit von Gott und in Unterordnung unter ihn und infolgedessen nur im analogen Sinn. Man sieht nicht ein, daß, so gesehen, dasselbe Werk unter derselben Rücksicht zwei Ursachen hätte. R. betont, man dürfe nicht übersehen, daß der traditionelle Inspirationsbegriff eine gewisse formale Abstraktheit aufweise und darum nicht als eine adäquate, material-inhaltliche Beschreibung des Inspirationsvorganges aufgefaßt werden dürfe (18). Aber damit soll offenbar nicht gesagt sein, daß der traditionelle Inspirationsbegriff nicht schlechthin zutreffend ist. Eine andere Frage ist allerdings, ob er in der Hypothese von R. allseitig gewahrt bleibt. Nach R. ist die Schrift wie z. B. das *ius divinum* des Primates ein konstitutives Element der Kirche (55). Er stellt die These auf: „Indem Gott mit absolutem, formal definierendem heilsgeschichtlichem und eschatologischem Willen die Urkirche und damit eben ihre konstitutiven Elemente will und schafft, will und schafft er die Schrift derart, daß er ihr sie inspirierender Urheber, ihr Verfasser wird“ (58). Das Entstehen der Schrift als Buch der Urkirche ist nach R. gerade der Grund, warum die Schrift Gott zum Urheber hat. Damit werde auch das Verhältnis von inspirierter Schrift und Lehramt durchsichtig (78). „Die Schrift wird als Akt der verbindlich lehrenden Urkirche“ (79). „Unfehlbares Lehramt der Urkirche ist . . . die Fähigkeit der Bildung der Schrift. Unfehlbares Lehramt der Kirche nach der Urkirche ist die autoritative Auslegung der Schrift“ (80). Die Offenbarung der Inspiration einer Schrift geschieht nach R. durch das konkrete Entstehen dieser Schrift als Lebensvollzug der Urkirche einerseits und der reflexen Erkenntnis der Zugehörigkeit dieser Schrift zur Selbstkonstitution der Urkirche anderseits, und in dieser reflexen Erkenntnis erblickt er die Erkenntnis der Inspiration und Kanonizität einer Schrift (76). Man kann gewiß sagen, daß die Schrift ebenso wie die mündliche apostolische Predigt, die ja wenigstens teilweise in der Schrift ihren Niederschlag gefunden hat, ein konstitutives Element der Urkirche ist, insofern die Urkirche auch durch den Niederschlag der apostolischen Predigt in den Büchern des NT konstituiert, d. h. ausgebaut worden ist. — Dabei bleibt es zum mindesten fraglich, ob das ganze apostolische Kerygma oder die gesamte Offenbarung material-inhaltlich wenigstens einschlußweise in der Schrift enthalten ist, wie R. jetzt im Unterschied zu seiner früheren Auffassung (vgl. ZKathTh 78 [1956] 157, Anm. 26) mit Geiselman annimmt (80—84), oder ob es auch material-inhaltlich teilweise nur in der mündlichen Überlieferung sich findet. — Aber selbst wenn die Schrift in diesem Sinn als konstitutives Element der Urkirche anzusprechen ist, ist damit der Inspirationsvorgang selbst meines Erachtens noch nicht erklärt, jedenfalls nicht in dem Sinn, wie er in den späteren authentischen kirchlichen Verlautbarungen, vor allem in den Enzy-

kliken „Providentissimus Deus“, „Spiritus Paraclitus“ und „Divino afflante Spiritu“ vorausgesetzt und beschrieben wird; denn hier wird doch wohl ein positiver, innerer, unmittelbarer, physischer charismatischer Einfluß Gottes auf den Hagiographen angenommen. R. hat selbst um eine wohlwollende kritische Stellungnahme zu seiner Hypothese gebeten (16). Sie findet sich sachlich schon in einem ausführlichen Beitrag in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 33 [1958] 208—233), auf den hier verwiesen sein mag. Sachlich will auch R. im 2. Teil zeigen, wie von dem material-inhaltlichen Begriff der Kanonizität im Sinn von „apostolisch“ und infolgedessen verbindlich für den Glauben und die Sitten der Schluß auf die Inspiration berechtigt ist (36, Anm. 19), aber dieser Nachweis ist ihm meiner Ansicht nach nicht gelungen. — Durch ein Versehen werden die Worte des Tridentinum „Spiritu Sancto dictante“ (D 783), die im Zusammenhang eindeutig von der mündlichen Überlieferung gesagt sind, von der Schriftinspiration verstanden (21). Manches ist in der neuen Auflage, besonders in den Anmerkungen und in den Schlußfolgerungen, klarer herausgearbeitet oder neu hinzugefügt, z. B. über Inspiration und Altes Testament oder über die Suffizienz der Schrift. Auch für den, der von der Hypothese des Verf. nicht überzeugt ist, bieten seine Ausführungen wertvolle Anregungen, die Problematik der Inspiration neu zu durchdenken und sich ernstlich mit ihr auseinanderzusetzen.

Brinkmann

Du Manoir, H., S. J. (Herausg.), Maria, Études, sur la sainte Vierge. Tome V. gr. 8^o (1085 S.) Paris 1958, Beauchesne. — Der 5. Bd. des großen Marienwerkes setzt den Überblick über die Marienverehrung bei den verschiedenen Nationen fort (Afrika, Amerika, Ozeanien) und bringt außerdem noch eine Reihe von historischen und systematischen Ergänzungen zu dem bisher Erschienenen. Nicht weniger als 49 Beiträge sind so vereinigt. Die Aufteilung nach Ländern ließ sich wohl kaum vermeiden, sie bringt aber einige Nachteile mit sich. Manches wird mehrfach gesagt, die Beurteilung aus einem größeren Zusammenhang ist erschwert, und man verliert sich etwas in Einzelheiten. Eine Arbeit: „G. Giamberadini O. F. M., Marie dans la liturgie copte“ (75—116), scheint übrigens nicht am richtigen Platz zu stehen, wenn sie unter die Zeugnisse nationaler Marienverehrung eingereicht ist. Die Ergänzungsbeiträge werden allgemeineres Interesse beanspruchen. Gewiß hätte man einige Themen nicht erwartet: *J. Aylre*, La Vierge Marie et le Cinéma (791—810); *L. Ropars*, Notre Dame et la philatélie (811—814). Aber andere sind unentbehrlich, z. B.: *L. Böer*, Madonnes de l'Allemagne (535—576); *H. Holstein S. J.*, Les apparitions mariales (755—778). Die Untersuchung von *J. Hamer O. P.*: Marie et le Protestantisme à partir du dialogue œcuménique“ (983—1006), ist ehr instruktiv, jedoch leider etwas kurz gehalten. Am Schluß findet sich noch eine wertvolle „Bibliographie succincte sur la royauté de Marie“ (1072—1080). Der aufmerksame Leser wird dankbar die überreiche Fülle des Gebotenen annehmen, aber vielleicht wird er auch hier und da sich fragen, ob nicht bei straffer Zusammenfassung des Stoffes das Ziel des Werkes besser erreicht werden könnte. Ebenfalls fehlt es an der rechten Proportion zwischen der knappen Behandlung der Grundlagen und der Ausführlichkeit, die nun der praktischen Marienverehrung zuteil geworden ist. Die vielen Ergänzungen lassen wohl auch darauf schließen, daß der ursprüngliche Plan nicht in allem beibehalten werden konnte. Man wird es bei den Dimensionen des ganzen Werkes verstehen.

Beumer

Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. Bd. 12. u. 13., neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. *K. Jüssen*. 8^o (XII u. 371 S.) Münster 1958, Aschendorff. 16.80 DM; geb. 19.30 DM. — Nachdem in der Neuausgabe der D.schen Dogmatik nach dem Krieg der 1. Bd. zunächst nur als Neudruck der vorigen Auflage erschien, während der 2. u. 3. Bd. von *J.* überarbeitet wurden, erscheint nun auch der 1. Bd. in Neubearbeitung von *J.* Es sei erlaubt, zunächst als besonders erfreulich hervorzuheben, daß der Neubearbeiter nicht den Ehrgeiz hatte, den bisherigen Umfang des Werkes wesentlich zu erweitern, eine Versuchung, die bei zweifelhaftem Nutzen zum Leidwesen der Studierenden die meisten neu herausgegebenen dogmatischen Handbücher ungebührlich hat anwachsen lassen. Die präzise und klare Ausdruckweise, die knappe Form und zu-

verlässige Darstellung sind immer schon der Vorzug der D.schen Dogmatik gewesen und sind es hier geblieben. Gewisse Nachteile der Gestalt, die die Gotteslehre seit langem in der Dogmatik mitschleppt, finden sich auch hier: vor allem eine zu wenig heilsgeschichtliche, sondern sehr metaphysisch orientierte Darstellung der Gottesoffenbarung. Daß Gottes metaphysische Wesenheit das subsistierende Sein ist, wird biblisch immer noch aus Ex 3, 14 bewiesen, obwohl diese Aussage doch ein dynamisches Nahesein und Wirken im Volk besagt. Die allgemein praktizierte, aber dennoch unglückliche Stellung der natürlichen Gotteserkenntnis am Anfang der Gotteslehre und der dadurch erweckte Eindruck, diese sei der Weg, auf dem die dann behandelten Inhalte gewonnen werden, wird wenigstens dadurch ein wenig korrigiert, daß ein eigener Paragraph das Dasein Gottes als Gegenstand des Glaubens behandelt. Er aber geht gegenüber sieben Paragraphen, die die natürliche Erkennbarkeit Gottes behandeln, beinahe unter. — Als Studienbuch für das schulmäßige Theologiestudium wie auch als Orientierung für den Priester in der Praxis behält diese Dogmatik ihren längst erwiesenen Wert. Semmelroth

Volk, H., *Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit*. 2., durchgesehene Aufl. gr. 8^o (44 S.) Münster 1958, Aschendorff. 2.40 DM. — Das bedeutsame Schriftchen V.s, in dem die dogmatischen Grundlagen der Marienfrömmigkeit, nicht material (die dogmatischen Marienlehren als Motiv der Frömmigkeit), sondern mehr formal verstanden (das kath. Formprinzip des „Und“ im Gegensatz zum protestantischen „Allein“), dargelegt sind, erscheint in 2. Aufl. Wir können die Vorzüge, die wir zur 1. Aufl. herausstellen konnten (Schol 31 [1956] 315), hier nur unterstreichen. Die kleinen Verdeutlichungen, die wir damals vorschlugen, fehlen allerdings auch in der neuen Auflage. Semmelroth

Études Mariales: La Nouvelle Ève III (Bulletin de la société française d'Études Mariales 1956, 14^e année). 8^o (VI u. 119 S.) Paris (1957), Lethielleux. 1000.— Fr. — Der 3. Bd. der dem Thema „Maria, die neue Eva“ gewidmeten Études Mariales bringt die Ergebnisse der Journées Mariales von Besançon aus dem Jahr 1956 und schließt sich würdig an die beiden vorausgehenden Bände an. Der erste Beitrag, von H. Barré C. S. Sp., ist geschichtlich: „La Nouvelle Ève, période du IX^e au XIII^e siècle en Occident“ (1—26). Die Belege sind gut ausgewählt und exakt erarbeitet, wie man es vom Verf. nicht anders erwarten konnte. Sie lassen die Ideenentwicklung deutlich werden, die seit dem Ausgang der Patristik, von Ambrosius Autpertus angefangen bis auf Pseudo-Albertus, auf eine Synthese hindrängt. Für den Mariologen, der zugleich historische Interessen hat, wird die chronologisch geordnete Übersicht über die mittelalterlichen Texte (19—26), die man nach dem heutigen Stand der Wissenschaft als vollständig bezeichnen muß, im höchsten Maß wertvoll sein. J. de Mahuret S. J. bespricht „Le thème de la nouvelle Ève dans l'iconographie“ (27—48). Es folgt ein Aufsatz von J. Galot S. J.: „La nouvelle Ève d'après Scheeben“ (49—66), dann ein weiterer von H. du Manoir S. J.: „La nouvelle Ève d'après Newman“ (67—90). Diese beiden Beiträge bieten leider die Texte von Scheeben bzw. Newman nur in französischer Übersetzung. Aufschlußreich ist die Arbeit von H. Cazelles P. S. S.: „Genèse 3, 15, exégèse contemporaine“ (91—100); vorsichtig werden die Wege aufgewiesen, die zu einer mariologisch-positiven Deutung des Protoevangeliums führen könnten. Den Abschluß bildet die Studie von G. Philips: „La nouvelle Ève dans la théologie contemporaine“ (101—118). Die an einigen deutschen Mariologen dort geübte Kritik wird man nicht leicht zurückweisen dürfen; er sagt z. B. von der Analogie Maria—Kirche mit Recht: „Faire de cette composition synthétique la clé et le principe du mystère marial total, c'est, à n'en point douter, majorer la portée des témoignages anciens“ (116).
Beumer

Van Roo, G., *De sacramentis in genere*. 8^o (XVI u. 374 S.) Rom 1957, Pont. Univ. Gregoriana. 1800.— Lire. — Der vorliegende Traktat ist aus Vorlesungen hervorgewachsen, die an der Gregoriana für den Lizentiatskurs gehalten wurden, und zwar nach der Behandlung der einzelnen Sakramente. Daß der Verf. mit diesem Verfahren gute Erfahrungen gemacht habe, wird niemand bestreiten wollen; ein

anderer wird die gegenteilige Praxis verfechten und auch nicht leicht zu widerlegen sein. Es wird hier also nur deshalb darauf hingewiesen, weil manche Knappheit (auffällig etwa bezüglich der Analysen der Schriftaussagen) sich aus solchen vorlesungsmäßigen Voraussetzungen rechtfertigt. — Der in unkompliziertem Latein geschriebene Band behandelt den Stoff in den fünf großen Abschnitten: Quid sit sacramentum, De causis sacramentorum, De effectibus sacramentorum, De efficacia sacramentorum, De numero sacramentorum. Wir weisen auf die Vorzüge hin: Die geschichtliche Information ist solide und reichlich gehalten (beispielsweise knapp 40 S. über das biblisch-patristische mysterion—sacramentum); die Kirchenlehre ist sehr nüchtern und exakt ausgelegt (und vornehmlich hier liegt in der Diskussion der Tragweite der Dokumente ein gut Stück methodischer Schulung); das Urteil in freien Meinungen ist ausgewogen, hindert den Verf. aber nicht, in diesem Raum seine eigene Sentenz klar zu profilieren und die andern Meinungen mit sehr persönlichen Reflexionen zu konfrontieren. Und was hoch anzurechnen ist: der Preis, der im Interesse der Hörer für vorbildliche Klarheit nun einmal zu zahlen ist — eben der bekannte Goût jeden Schulbuches —, wurde nicht gescheut. Nicht nur ein Hinweis des Verf., auch schon die Seitenzahl (273—348) zeigt, wo der Eigenbeitrag des Buches zu suchen ist: in der Erörterung der Frage nach der Kausalität. Sie hebt an mit einer Kritik der drei großen Gruppen, die sich um diese Frage herausgebildet haben. Besonders die Bemerkungen zur Billot-Sentenz sind ausführlich und gehen scharf ins Zeug, so daß man gern eine betontere Anerkennung der Momente gesehen hätte, durch die Billot zweifellos Anreger gewesen ist. Es scheint sogar, als wäre der für Billot so zentrale Mittelbegriff *res et sacramentum* ohne Not unterbewertet worden; denn man kann durchaus der Meinung sein, daß die von da her zugunsten einer nur dispositiven Kausalität bezogenen Gründe nicht durchschlagend sind, und kann doch den positiven Beitrag unverkürzt gelten lassen! So z. B. sollte das *sacramentum validum tantum* nicht allzu behend dadurch relativiert werden, daß definitorisch aufgestellt wird (63; wirklich ohne jeden Hinblick auf die später zu rechtfertigende Kausalitätstheorie?): *sacramentum „... significat et efficit ex opere operato sanctificationem hominis apte dispositi“*. Das heißt nicht nur Poschmann, Xiberta u. a. zu wenig auswerten; das heißt auch den organischen Einbau des character sacramentalis erschweren und hinsichtlich einer Lehre von der Kirche (als deren *actus secundi* die Sakramente doch aufgefaßt werden dürfen) die spekulative Basis für den Satz von der Gliedschaft auch des Todsünders verkürzen. Die knapp 40 S., auf denen der Verf. seine eigene Sentenz ausbreitet, müssen natürlich gelesen werden. Sie hier in Kürze verständlich zusammenfassen wollen, geht schon deswegen nicht gut, weil nicht die Bausteine neu sind, sondern allenfalls Nuancen im Zusammenbau. Ausgangspunkt ist das dem *instrumentum artis* entgegengesetzte *instrumentum-signum*. In Analogie zur werkzeuglichen Ursächlichkeit der Menschheit Christi wird die der *instrumenta-signa separata* erklärt: absteigende, analoge Teilhabe und Diffusion des *esse intentionale ordinationis rationis in Deo agente principali*, über Christus—Kirche—Minister—Sakrament. Man wird zu zusammenfassen können: eine *causalitas instrumenti-signi perfectiva*, *intentionalis* (das ist nicht die Terminologie des Verf.; vielleicht macht ihm die vorangehende Kritik der großen Schulmeinungen den Gebrauch von „*perfectiva*“, „*intentionalis*“ nicht ganz leicht?). Wie gesagt: man muß die langen Seiten lesen — diese nur zu knappen Angaben sind an sich nicht das genügend ausführliche Fundament, um Fragen an die Theorie verständlich sein zu lassen. Aber wenigstens einige seien doch angedeutet: die Kritik der physischen Kausalität ist sicher zu „klassisch“, um beispielsweise einen Autor wie — wir nennen den Namen, weil er mehrfach zitiert wird — Schillebeeckx zu beeindrucken. Sodann (und hier schreiben wir ein Fragezeichen nach, das der Verf. selbst einmal setzt — 330): Ist denn wirklich das *signum practicum, efficax* (nicht nur: *manifestativum*; vgl. die oben erwähnte Grundunterscheidung zwischen *instrumentum artis* und *instrumentum signum*!) sichergestellt? Das kann einem wohl fraglich bleiben — es sei denn, man läse die Analyse so, daß stillschweigend doch die Ursache dem Zeichen vorgeordnet wäre. — Eine ausgewählte Bibliographie und ein Register erleichtern die Benutzung des Buches. Für ein lateinisch geschriebenes Werk halten sich die Druckfehler in sehr erträglichen Grenzen. Eine Frage: Pfl egt man im hausüblichen Latein nicht „noch nicht“ mit

„nondum“ zu übersetzen? 74 f. 181 264 scheint doch nur dieser Sinn hinter dem „non tam“ stehen zu können?
Stenzel

Vagaggini, C., *Il senso teologico della Liturgia*. gr. 8^o (745 S.) Rom 1957, Edizioni Paoline, 2800.— L. — Wenn ein Professor der Dogmatik (V. ist Nachfolger von A. Stolz an S. Anselmo) nicht gleich eine „Theologie der Liturgie“ schreiben zu müssen glaubt, dann berührt das angenehm, und zudem ist die zurückhaltende Formulierung des Titels auch ganz sachgerecht: Die fünf großen Abschnitte umspannen ein weites Feld, und es ist die Absicht nicht zu verkennen, möglichst alle einschlägigen Problemkreise zu behandeln bzw. anzuschneiden. Die großen Kapitel: Begriff der Liturgie; Liturgie und die allgemeinen Gesetze der Heilsökonomie; Liturgie und Bibel; Liturgie, Glaube und Theologie; Liturgie und Leben. Die 750 Seiten (deren es freilich einige weniger sein könnten! Straffheit ist nicht die stärkste Seite der Darstellung, und mindestens im Hinblick auf die nicht Italienisch sprechenden Leser ist manche Weitschweifigkeit mehr als nur ein Schönheitsfehler . . .) machen das Werk zu einem Arbeitsinstrument von so reich positiver Information, mit so umfänglich verwerteter Literatur, daß man dafür auch einige unproportionierte Digressionen gern in Kauf nimmt; so z. B. scheint das Kapitel „Liturgie und Kampf gegen Satan“ mit 170 Seiten reichlich lang ausgefallen, denn in dieser Breite ist kaum noch gedankliche Bereicherung zu bieten, sondern nur mehr ausgebreitete Materialsammlung. Es ist also so etwas wie eine Summe „De liturgia in genere“ herausgekommen. Wenn sich einem diese an die Sakramententheologie erinnernde Überschrift aufdrängt, dann nicht von ungefähr, denn auch der theologische Ansatz drängt dazu. Der ist nämlich vom biblisch-patristischen sacramentum her genommen. Das erweist sich als fruchtbar, weil es die Vielheit liturgischer Zeichen in die Einheit der Heilsgeschichte und in den kirchlichen Ort zurückbindet. — Es müßte seltsam zugehen (und es wäre gar nicht einmal ein gutes Zeichen für das Buch!), wenn man auf diesen 750 S. mit ihren weitausholenden Fragestellungen nicht vieles fände, wo man anderer Meinung sein kann. Davon zu reden ist hier nicht der Platz. Aber hinsichtlich einer so grundlegenden Sache, wie es der Begriff der Liturgie ist, seien einige Bemerkungen gestattet. Wir bringen die Definition des Verf. (33): „Liturgie ist das Gesamt derjenigen sichtbaren Zeichen heiliger, geistlicher, unsichtbarer Dinge, die von Christus oder der Kirche eingesetzt worden sind und die jeweils in ihrer Art das bewirken, was sie anzeigen; mittels ihrer heiligt Gott durch das Haupt Christus im Heiligen Geist die Kirche, und die Kirche — im Heiligen Geist ihrem Haupt und Priester Christus geeint und durch Ihn — erweist in ihnen als Gemeinschaft Gott ihren Kult.“ — Eine lange Beschreibung, der man wahrlich nicht wird vorwerfen können, sie hätte sich nicht sorgfältig genug um das Aufsammeln aller Teilmomente bemüht. Aber: ist es mehr als Beschreibung, ist es Definition? Einmal abgesehen davon, daß es sich auch biblisch-theologisch nicht empfiehlt, sanctificatio und cultus zu sehr zu trennen — daß Heiligung und Kult, sachlich vereint, in der Liturgie gegeben sind, rechtfertigt noch nicht, sie in einer Definition begrifflich unverbunden nebeneinander stehenzulassen. So scheint man nicht zur Einheit vorstoßen zu können! Stellen wir eine Kontrollfrage: Wie kann man der Versuchung ausweichen, nach der gegebenen Beschreibung die Bewegung von oben nach unten mit Liturgie göttlicher Einsetzung gleichzusetzen, die von unten nach oben mit Liturgie kirchlicher Einsetzung (das aber wären die beiden species — was ist der Dachbegriff?) — anders als daß man unsichtbare, die Ebene der Darstellung noch nicht berührende Elemente (Gnade, Heilsamkeit usw.) als konstitutiv einsetzt?! Das aber würde dann dagegen verstoßen, daß sich das Liturgische im Wesensraum des Zeichens bewegt! So seltsam es auf den ersten Blick auch scheinen mag (als der Dignität der beiden Bewegungen nicht gerecht werdend): man wird um der *Kirchlichkeit* aller Liturgie willen wohl doch (formal!) die Bewegung von unten nach oben vorordnen müssen, und dann kämen die Bemühungen zum Zug, die die Liturgie vom Kern cultus publicus Ecclesiae her begrifflich zu fassen versuchen. Es soll nicht behauptet werden, daß hier alle Fragen zur vollen Zufriedenheit gelöst wären. Aber der bloße Hinweis darauf, daß wohl auch Mediator Dei mit dieser Formulierung keine strenge Definition habe geben wollen, nimmt solchem Bemühen nicht sein Recht. Und auch nicht das vorliegende Buch!

Denn gerade in der schwierigen Frage der Abgrenzung gegen (gemeinschaftlich vollzogene!) nichtliturgische Frömmigkeitsübungen muß der Verf. ausschließlicher, als gut scheint — und wohl zu seinem geheimen Unbehagen? —, auf kirchenamtliche Setzung zurückgreifen (vgl. etwa 712 ff.). Das aber ist liturgischer „Positivismus“; es will scheinen, als müsse hier für den Mangel an definitorischer Präzision bezahlt werden? — Nun, wenn diese Ausstellung hier auch etwas lang ausgefallen ist, so soll sie doch die große Verdienstlichkeit des Buches nicht schmälern. Auch das Bedauern über die fehlenden Register soll nur einmal mehr unterstreichen: Hier ist uns ein Arbeitsinstrument von hohem Rang geschenkt worden. Stenzel

Schmidt, H., *Hebdomada sancta*. gr. 8^o (Bd. I: XIX u. 300 S.; Bd. II: 758 S.) Rom — Freiburg i. Br. — Barcelona 1956/57, Herder. 12.80 bzw. 32.— DM. — Auch wenn man weiß, daß die Heilige Woche das Herzstück des Kirchenjahres ist, setzt einen die hohe Seitenzahl in Erstaunen; um so mehr, wenn man beim Studium des Werkes feststellt, daß nur die römische Liturgie behandelt wird, unter Ausschluß also sogar der übrigen abendländischen Riten. Es wird mithin gut sein, zunächst eine Übersicht über die Stofffülle zu geben. Bd. 1 bietet im Hauptteil die Texte und Vorschriften des *ordo instauratus* und dazu die Möglichkeit, das Neue auf dem Hintergrund der bisherigen Übung zu sichten, wie sie in Missale, Brevier und Pontifikale niedergelegt war. Dazu kommen die auf die Reform bezüglichen päpstlichen Dokumente (zu denen ein 15. im 2. Band nachgereicht wird) und die Angabe einschlägigen Schrifttums (das ebenfalls im 2. Band vervollständigt wird). Der doppelt so starke Bd. 2 katalogisiert zunächst (303—336) die Quellen, die über die hebdomada sancta oder doch wenigstens das triduum sacrum Auskunft geben. Der Katalog bietet ein recht geschickt zusammengesetztes klassifizierendes Sigel und die üblichen Auskünfte über Handschrift, Datierung, Herkunft, wichtigste Editionen. Da diese große Materialsammlung dem Aufweis der Entwicklungslinie dienen soll, ist verständlich, daß für die Zeit nach der Jahrtausendwende nur noch vereinzelt Zeugen aufgeführt werden. Es folgen sodann (339—669) die von diesen liturgischen Büchern jeglicher Art — Sakramentare, Lektionare, Evangeliare, Antiphonalien, Pontificalien, Ordines — gebotenen Texte. Die Dokumente (oder wenigstens zusammenfassend die Gruppen) werden durch eine introductio oder durch praenotanda eingeleitet, die je nach der Gewichtigkeit manchmal recht umfänglich ausfallen. Es schließt sich an der *commentarius historicus* (671—950), der die vielen Einzellinien in ein Gesamtbild zusammenfaßt; nicht nur für jeden einzelnen Tag die Entwicklung der Lesungen und Gesänge, sondern auch die der einzelnen Riten: Palmweihe und -prozession, Ölweihe, Fußwaschung usw. Es ist ein objektiv und beinahe karg gehaltener Kommentar, weil er nach Kräften nur die Dokumente sprechen läßt und sich weitgehend von Hypothesen freihält. Zwei ausgezeichnete Abhandlungen runden ab: O. Klesser, *De ordine psalmodiae officii divini tridui sacri*, und H. Hücke, *Cantus Gregorianus*. — Dieser ungewöhnlichen Arbeitsleistung kann die Bewunderung ebensowenig versagt werden wie der Sicherheit, mit welcher der reiche Stoff gehandhabt wird. Das Werk wird zunächst Arbeitsinstrument sein: Über den Quellenkatalog und die Bibliographie hinaus wäre dann noch auf die 7 Indizes zu verweisen, die den 2. Bd. beschließen und deren längster und kostbarster der *Index initiorum* ist. Auch ist in den vielen einführenden Bemerkungen zu den Quellen die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums gegeben, das weit über den Rahmen der hebdomada sancta hinausgeht! Selbst wer nicht Anfänger ist, wird das zu schätzen wissen. Und wenn vielleicht hier und dort die Stellungnahme vorerst die des Autors ist, der man nicht unbedingt zustimmen zu müssen meint: nun, dann ist man eben in einer sehr persönlichen Weise an die Probleme herangeführt worden! Die Literaturverweise genügen in jedem Fall für eine allseitige Orientierung. Ein großes und rundum dankenswertes Buch. Stenzel

Hofinger, J. — Kellner, J., *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*. 8^o (455 S.) Innsbruck — Wien — München 1957, Tyrolia. 17.— DM. — Das Buch ist im Auftrag des Instituts für missionarische Glaubensverkündigung in Manila herausgegeben. Man braucht Hofinger nicht mehr vorzustellen, der seit Jahren in Konferenzen und Artikeln für das Anliegen des Buches wirbt, und Kellner braucht

für den keine Empfehlung mehr, der seine Beiträge zur Kenntnis genommen hat. Damit sind die Namen der Schreiber genannt, die für den Löwenanteil des Buches verantwortlich zeichnen. Die Abhandlungen von P. Brunner über „Die Psalmen im Gottesdienst der Mission“ und von J. Seffer über die Tauf liturgie und -katechese stehen auf der nämlichen Höhe. Eine gedrängte Inhaltsübersicht: Ein grundlegender Abschnitt zeigt die Gewichtigkeit der liturgischen Arbeit in der Mission an Hand der Missionsgeschichte, zieht daraus die überzeitlich gültigen Folgerungen und erschließt daraus die Imperative für die Missionsarbeit von heute. Der nächste Abschnitt beschäftigt sich mit der Meßgestaltung und -katechese und unterstreicht die für die Mission vordringliche Bedeutung des Wortgottesdienstes (und tut sich selbstverständlich sehr leicht in der Häufung von Gründen, die für die Volkssprache im Lesegottesdienst sprechen). Dann wird vom priesterlosen Gottesdienst gehandelt, der ja nicht nur in bedrängten Zeiten eine große Rolle spielt. Hier ist besonders das beachtenswert, was Kellner an ausgeführten Beispielen beisteuert (Grundform, Weihnachten, Karfreitag, Ostern, Pfingsten, ein Sonntag nach Pfingsten): Hier sind die Gesetze liturgischer Feier so gültig und glücklich verwirklicht, daß die Muster auch außerhalb der Mission hohen Schulwert besitzen. Ähnliches gilt von den Ausführungen über die Musik im missionarischen Gottesdienst: Sie sind so weit angesetzt, daß sie geeignet sind, für ähnliche Fragestellungen in der Heimat neue Gesichtspunkte beizubringen und etwa verhärtete Fronten aufzulockern. Hinsichtlich der Liturgie der Sakramente beschränkt man sich auf Taufe, Eheschließung, Kranken- und Totenliturgie. Was in bezug auf die Erziehung von Klerus und Volk gesagt wird, ist von aller wünschenswerten Konkretheit und auch Offenheit. Nicht minder die abschließenden „Wünsche und Bitten an die Kirche“, denen die entsprechenden Vota des Kongresses von Assisi als Anhang beigegeben sind. Ein Sachregister erleichtert die Nutzbarmachung des vielschichtigen Materials. — Allein schon diese Übersicht ist Empfehlung; zumal wenn man darauf hinweisen darf, daß die einzelnen Verf. nicht nur im Stoff zu Hause sind, sondern darüber hinaus in feinem Gefühl die Werte einer zu hütenden Tradition mit den realistischen Forderungen des Missionsalltags von heute zu vereinbaren suchen. Es wäre schon beruhigend, feststellen zu dürfen, daß die Mission daran ist, die Ergebnisse liturgischer Arbeit in der Heimat auf der ganzen Breite nutzbar zu machen. Aber das Buch tut mehr: Es liefert den eigenen Beitrag, den nur die Situation der missionarischen Front beizusteuern vermag. Das wäre von der objektiven Seite her: Die Probleme stellen sich mit einer Dringlichkeit, die in der Heimat noch nicht überall bewußt geworden ist. Was in der Heimat u. U. Wunsch ist, auf dessen Erfüllung man ohne übermäßige Beunruhigung zuwarten kann, tritt dort verschärft als Erfordernis der Stunde hervor; kein Zweifel, daß das dann in Wechselwirkung die Überlegungen bei uns in ein neues Klima stellt. Beispielen begegnet man im Buch in Fülle. Es sei nur auf eines hingewiesen: auf den Zuwachs an Gründen für eine Erneuerung der vorpriesterlichen Weihestufen (bis zum Diakon) als selbständige Kirchenämter, der sich aus dem durch noch so geschickte Organisation nicht zu behebenden Mangel an Missionaren ergibt (um von der Verfolgungssituation zu schweigen). Wohl gemerkt — und das angezogene Beispiel mag es unterstreichen: ein „neues Klima“ für die Überlegungen auch bei uns muß sich durchaus nicht in hier wie dort uniforme Lösungen verlängern! Fügen wir abschließend noch hinzu, daß diesem objektiven Beitrag auch die subjektive Darbietung entspricht: klar, nüchtern und von einem verantwortungsbewußten Freimut, dem man jederzeit — falls nötig — das apostolische „opportune, importune“ zugute zu halten bereit ist.

Stenzel

Lüthi, W. — Thurneysen, E., Predigt, Beichte, Abendmahl. Ein Wort an unsere Gemeinden. 8^o (125 S.) Zollikon — Zürich 1957, Evangelischer Verlag. 6.65 DM. — Der Untertitel macht deutlich, daß die Verfasser keine theologisch-wissenschaftliche Untersuchung, sondern eine pastorale Handreichung zur Förderung von Predigt, Beichte und Abendmahl geben wollen. Das ist zu bedenken, damit an die Schrift keine falschen Erwartungen gestellt werden. In der Abhandlung über die *Predigt* konstatiert L. zunächst, daß die Gemeinde, die zu Füßen des Predigers sitzt, glauben darf, daß die Predigt Gottes Wort sei. Auf die allerdings sehr wichtige

Frage, wie es dazu kommt, daß die Predigt wirklich Gottes Wort ist und daß die Gemeinde sie als Gottes Wort zu hören vermag, antwortet er: Echte Vollmacht ist Gnade. Gewiß muß einer manches können, damit eine rechte Predigt zustande kommt, aber das Entscheidende ist der Heilige Geist, und der weht, wo er will. Man wird nicht sagen können, daß diese Antwort befriedigend sei, und eine andere wird auch in den darauffolgenden Ausführungen über Predigt als Ärgernis, Anfechtung, Belehrung und Anbetung nicht gegeben. — An 2. Stelle erörtert Th. das Problem der *Beichte*. Er geht von der Tatsache aus, daß heute auch in der evangelischen Kirche das Verlangen nach der Beichte neu aufbricht. Er verhehlt sich auch nicht, daß es immer die Einzelbeicht ist, nach der man fragt, also nicht eine seelsorgliche Beratung oder eine psychologische Abklärung schwerer Lebensprobleme und auch nicht die gemeindemäßige, im gottesdienstlichen Gebet ergehende Buße und Versöhnung. Indem Th. dies alles wahrnimmt, ist er sehr besorgt, man könnte der in seinen Augen so verwerflichen katholischen Beichtpraxis zu nahe kommen. Denn, so meint er, wo der Priester und er allein Sünden erlassen kann, da ist das Evangelium beiseite geschoben. Christus allein ist es, der Sünden vergibt. Die Beichte ist kein Sakrament. Es gibt keinen Beichtzwang und keine Verpflichtung zur Anklage aller Sünden im einzelnen. Von diesem reformatorischen Pathos sind die Ausführungen Th.s getragen. Der Katholik erfährt hier zu seinem Erstaunen, daß nach katholischer Auffassung nicht Gott, sondern der Priester die Sünden vergibt, daß nach katholischer Auslegung („welchen *ibr* die Sünden nachlassen werdet“) Christus dem Priester die Vollmacht der Vergebung *abgetreten* hat, daß der Priester allein das Meßopfer darbringt usw. Eine ähnliche falsche Darstellung eines Katholiken über Protestantika würde ein Protestant, und zwar mit Recht, im Zeitalter der *Una Sancta* kaum verzeihen. Nun, es dürfte nicht unbillig sein, wenn wir von einem Protestanten die gleiche Sorgfalt in der Wiedergabe unserer katholischen Glaubenslehre erwarten. — Der 3. Beitrag, über das *Abendmahl*, stammt wiederum aus der Feder L.s. Es wird mit Nachdruck hervorgehoben: Was dem Abendmahl Inhalt und Wert verleiht, ist die Realpräsenz Christi. Sodann wird seine gemeinschaftsbildende Funktion betrachtet, von der Abendmahlslässigkeit innerhalb der protestantischen Kirche gesprochen, ein direkter Ausschluß vom Abendmahl abgelehnt, eine indirekte Abendmahlszucht (auf dem Wege über die Predigt) dagegen befürwortet. Einzelheiten in bezug auf das Abendmahl sind, so meint L., variabel; es kann z. B. der Vorstand einer Kirchengemeinde darüber bestimmen, ob der Abendmahlswein alkoholisch sein darf oder nicht, eine Ansicht, die überall da befremden wird, wo man die Substanz des sakramentalen Zeichens auf Grund göttlicher Einsetzung jeder menschlichen Verfügung entzogen glaubt. Loosen

v. Speyr, A., *Christlicher Stand*. gr. 8^o (207 S.) Einsiedeln 1956, Johannesverlag. 14.80 DM. — Das Buch ist nicht, wie es der Titel zu versprechen scheint, eine Darstellung der christlichen Stände, sondern bespricht die Wahl des Menschen als Befolgung der Berufung Gottes in einen der christlichen Stände. Es steht natürlich der Verfasserin frei, das eine ohne das andere zu behandeln. Auch sachlich läßt es sich rechtfertigen, die Wahl und die sich aus ihr ergebende Lebenshaltung zu besprechen, ohne auf die Wesensdarstellung der einzelnen christlichen Stände einzugehen. Andererseits hätten die Darlegungen an theologischer Tiefe gewonnen, wenn auch von dem gesprochen worden wäre, was der Titel angibt: was ein christlicher Stand ist, wie er begründet wird und wie sich die Stände gliedern. Das wäre wohl auch der Deutung der Wahl selbst günstig gewesen. Wird ja doch die während Bemühung des Menschen nicht nur durch die Schilderung des göttlichen Rufes und seines Hörens klar, sondern auch durch die tiefere Erkenntnis des Inhaltes, dem sich die Wahl zuwendet. Soweit in diesem Buch aber die christlichen Stände charakterisiert werden, bleibt unklar, wieso man eigentlich den Weltstand (das Ehemannentum; das Leben in der Ehe), die Räte und das Priestertum als die drei Stände des Christentums nebeneinanderstellen könne. Das erscheint als eine unzulässige Überschneidung zweier verschiedener Dimensionen, die hier, statt in ihrer Verschiedenheit und Zuordnung zueinander belassen zu werden, mit einer gewissen Gewalt in eine Ebene gezwängt werden (was aber nicht nur diesem Buch vorzuwerfen ist, sondern schon eine häufige Gewohnheit geworden ist). Die Polarität „Laientum—

Priestertum“ gehört in eine wesentlich andere Dimension als die Polarität „Weltstand—Rätestand“. Insofern natürlich bleibt es berechtigt, diese theologisch zu bestimmende Unterscheidung und Verflechtung der Stände unberücksichtigt zu lassen, als es ja in diesem Buch um die Befolgung des göttlichen Rufes zu einem dieser Stände geht. Und dieser Vorgang der Wahl ist einigermaßen unabhängig von der Abgrenzung der Stände selbst. — Über die Wahl, ihre Voraussetzungen und Konsequenzen werden ausgezeichnete Dinge in schöner Sprache gesagt. Die Literatur zu den ignatianischen Exerzitien — deren Geist hier beschworen wird — erfährt eine echte Bereicherung.

Semmelroth

Marmion, C., O.S.B., Christus, das Ideal des Priesters. kl. 8^o (267 S.) Freiburg (Schw.) 1954, Paulusverlag. 16.— DM. — Das Priesterbuch von Dom Marmion hat zwei besondere Vorzüge. Der wesentliche ist: Was er über das Priestertum schreibt, hat er selbst gelebt. Das zeigen die persönlichen Aufzeichnungen, die dem nach seinem Tod veröffentlichten Buch beigelegt sind. Da M. dem Priester den Weg zur Vollkommenheit weist, zeichnet er das Bild seines eigenen priesterlichen Heiligkeitsstrebens. Daher die ganz persönliche Note, die aus jedem Wort, jeder Anregung herausklingt. Das zweite, was das Buch vor vielen anderen seiner Art auszeichnet: M. sieht das menschliche Priestertum ganz im Licht des Priestertums Christi, als seine Ausstrahlung, als Teilhabe an seinem Priestertum und Nachfolge auf seinem Priesterweg. So behandelt der 1. Teil die Gedankenkreise: das Priestertum Christi; Christus, Vorbild und Urbild priesterlicher Heiligkeit; der Priester, ein anderer Christus. Erst nachdem die Beziehung des menschlichen Priesters zum Urbild und Vorbild aller priesterlichen Vollkommenheit, zum Quell aller priesterlichen Gewalt und Vollmacht — zu Jesus Christus, dem ewigen Hohenpriester — dargelegt ist, zeichnet M. in einem 2. Teil das priesterliche Heiligkeitsstreben: die Tugenden, die dem Priester als zweitem Christus eigen sein sollen, und den rechten Vollzug seines Amtes, als dessen Höhepunkt die Feier des eucharistischen Opfers und das Stundengebet herausgehoben werden. Es werden zwischenhinein noch andere Fragen behandelt, die wesentlich und wichtig für jedes Priesterleben und -wirken sind: Priester und Heiliger Geist, Maria und der Priester. Es ist also eine Fülle von Anregungen, die das Buch gibt, und jeder Priester und Theologe wird gerne darnach greifen, um seine Berufung und seine Aufgabe wieder klarer und tiefer zu sehen. Leider konnte M. selber nicht mehr die letzte Hand an das Buch legen. So vermißt man hie und da die klare Linienführung; die Verarbeitung seiner Vorarbeiten zu einem Guß ist nicht gelungen.

Schütt

1958 K 6355 ✓