

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Algermissen, K., *Konfessionskunde*. 7., vollständig neugearbeitete Aufl. Lex.-8^o (XVI u. 948 S.) Paderborn 1957, Bonifaciusdruckerei. 38.— DM. — Wie die meisten großen Werke ist auch das vorliegende aus bescheidenen Anfängen hervorgegangen. Die drei ersten Auflagen, die unter dem Titel „Christliche Sekten und Kirche Christi“ erschienen, waren nur ein Präludium des Kommenden. Im Jahre 1950 war die 6. Auflage herausgekommen, deren 3000 Exemplare aber bald ihre Käufer fanden (vgl. Schol 26 [1951] 274). Wenn der Verf. gleichwohl eine Reihe von Jahren mit der Neuauflage zurückhielt, so nur deshalb, weil er das ganze Werk einer gründlichen Durchsicht und Umarbeitung unterziehen wollte. Wenn die neue Auflage auch nur einen Zuwachs von 40 Seiten aufweist, so ist der Inhalt doch, dank des komprimierteren Druckes, um ein Viertel vermehrt. Es ist nicht ohne Reiz, unter dieser Hinsicht die jetzige mit der letzten Auflage zu vergleichen. Zwar ist die Einteilung in die 6 Hauptteile geblieben, aber im Innern der einzelnen Hauptteile sind wesentliche Ergänzungen bzw. Umgruppierungen vorgenommen worden. So handelt der 1. Hauptteil, der früher „Kirche und Kirchen“ überschrieben war, nunmehr über die „Grundelemente der Kirche Christi“. Innerhalb dieses Hauptteiles ist jetzt in einem eigenen Kapitel über die Grundlegung der kirchlichen Ämter die Rede (Kap. 4), ebenso handelt ein eigenes Kapitel über die „Fortdauer der Ämter in der Kirche“ (Kap. 5) und schafft so die Möglichkeit, ausführlich über die aktuellen Fragen um „Apostelamt“ und „Apostolische Sukzession“ zu sprechen. Die Probleme des Oberhirtenamtes werden gleichfalls in zwei Kapiteln abgehandelt (Kap. 6 u. 7). Dagegen ist die Darlegung der Wesenseigenschaften der Kirche, die vorher fünf Kapitel füllte, in ein einziges Kapitel zusammengefaßt (8. Kap.). Neu ist in diesem 1. Hauptteil das 10. Kapitel „Die Zugehörigkeit zur Kirche Christi“, das vermutlich am stärksten innerkatholische Diskussionen veranlassen wird. Was vorher im 15. Kapitel über „Die christlichen Kirchen im Gesamtbild der Weltreligionen“ dargelegt wurde, ist an den Schluß des ganzen Werkes gerückt (6. Hauptteil: „Die Una Sancta und das Christentum im Ringen mit den Weltreligionen“). Auch der 2. Hauptteil („Die katholische Kirche in ihrem Wesen, ihrer Eigenart und Wirksamkeit“) ist neu durchgeplant. Was (im 1. Kap.) über den „Weg der Kirche über die Völker“ gesagt war, ist ersetzt durch eine Darlegung der durch das kirchliche Lehramt gesicherten ekklesiologischen Wahrheiten. Im 2. (früher 3.) Kap. ist der geschichtlichen Bedeutung auf die zentrale Stellung der Lehre von der Kirche ein systematischer Abschnitt über die „Kirche als Zentralidee des katholischen Menschen“ beigefügt. Was bislang im 9. und 10. Kap. über Altkatholizismus und Nationalkirchentum gesagt war, wird in der Neuauflage zu Eingang des 5. Hauptteiles („Freikirchen und Sekten“) behandelt. Noch stärker wird die Neugruppierung im 3. Hauptteil spürbar („Die getrennten Kirchen des Ostens in Geschichte und Stand, in Glaube und Frömmigkeit“). Der bloß historische Aspekt ist zugunsten einer breiteren Darlegung des Glaubens und der Frömmigkeit der Ostkirchen zurückgedrängt. Zumal das letzte (11.) Kap. in diesem Hauptteil („Kultus, Geist und Frömmigkeit der Orthodoxen Kirche“) verdient besondere Beachtung. Der 4. Hauptteil, der früher die Überschrift trug: „Der Protestantismus in Ursprung, Geist und Entfaltung“, lautet jetzt: „Die evangelischen Volkskirchen in Ursprung, Lehre und Leben.“ Neu ist darin das 5. Kap.: „Die komparative Symbolik der evangelischen Kirchen.“ Das ehemalige 7. Kap. („Die innere Zersetzung des frühen Protestantismus“) ist verschwunden, und das frühere 21. Kap. („Die protestantische Frömmigkeit und Missionstätigkeit“) ist in zwei Kapitel aufgeteilt. Eine der wichtigsten Neuerungen

ist, daß die Freikirchen und Sekten, die früher im 4. Hauptteil mit behandelt wurden, nunmehr einem eigenen, dem 5. Hauptteil zugewiesen sind, der mit einem eigenen Kapitel über den „Unterschied zwischen Freikirche und Sekte“ anhebt. Der ehemalige 5. Hauptteil („Die Glaubenslehren der christlichen Kirchen“) ist praktisch im Rahmen der vier anderen Hauptteile erledigt worden und konnte darum entfallen. Dafür ist der abschließende 6. Hauptteil („Die Una Sancta und das Christentum im Ringen mit den Weltreligionen“) sehr stark erweitert worden. Personen- und Sachregister beschließen das Werk, während umfassende Literaturhinweise am Eingang eines jeden Hauptteiles bzw. Kapitels zu lesen sind. Schon dieser kurze Durchblick läßt ahnen, welche Fülle von Informationen in diesem Standardwerk katholischer Konfessionskunde beschlossen liegt. Algermissens Werk hat gerade in unserer Zeit mit ihrem machtvoll aufgebrochenen Suchen nach Wahrheit und Einheit eine große Mission zu erfüllen. Die gute Aufnahme, welche die früheren Auflagen gerade auch außerhalb der katholischen Kirche gefunden haben, ist eine Gewähr dafür, daß auch die neue Auflage viele dankbare Leser finden wird.

B a c h t

Steffes, J. P., Glaubensbegründung. Christlicher Gottesglaube in Grundlegung und Abwehr. Herausgegeben von L. Deimel. I. Band: Methodische und geschichtliche Einführung, Anthropologische Grundlegung, Religionsphilosophie. 8^o (XXIV u. 540 S.) Mainz 1958, Matthias-Grünewald-Verlag. Leinen 44,50 DM; Subskr.-Preis 39,80 DM. — Das Nachlaßwerk des am 11. März 1955 verstorbenen Verf. liegt nunmehr vor, dank der Sorge des Verlages und des Herausgebers. Es soll eine zweibändige Rechtfertigung des christlich-katholischen Glaubens und seiner Ansprüche bringen, die auf der Höhe der Zeit steht und den wissenschaftlichen Anforderungen gerecht wird. Der 1. Bd. enthält die methodische und geschichtliche Einführung (Grundsätzliches zur Begründung und Verteidigung des christlichen Glaubens, Geschichte der Glaubensrechtfertigung und Entfaltung des christlichen Selbstbewußtseins in der Begegnung mit den Mächten der Welt), die anthropologische Grundlegung (Religiöse Anthropologie, Der Mensch in Vorgeschichte und Geschichte, Über den Ursprung des Menschen, Seine vor- und frühgeschichtliche Erscheinung, Die Religionen der Menschheit) und die Rechtfertigung des Gottesglaubens vor dem Forum der Philosophie (Wesenserschließung der religiösen Gegebenheit, Erklärung, Kritik und Begründung des Gottesglaubens durch das spekulative Denken). Man sieht, daß der Bogen sehr weit gespannt ist und praktisch alle Fragen der Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionspsychologie und Religionsphilosophie einbezogen sind. Infolgedessen kann das Ergebnis nur eine zusammenfassende Darstellung im Überblick, für weitere Kreise berechnet, sein und kaum, wie der Herausgeber in seinem Vorwort sagt (XI), „ein Werk der Wissenschaft“. Über die Raumverteilung an die einzelnen Sparten sind selbstverständlich verschiedene Ansichten möglich. Es möchte uns scheinen, als ob in der Geschichte der Gottesbeweise der Schule Kants allzuviel Aufmerksamkeit und Platz zugestanden sei. Andererseits wäre es wohl zu vermeiden gewesen, daß die religionsgeschichtlichen Partien die Einzeluntersuchungen häufen und dafür wichtigere Phänomene recht kurz abmachen, z. B. die der Mysterienreligionen auf knapp drei Seiten (mit nur einem einzigen Quellenzitat und dürftigem Literaturnachweis, der sich auf die älteren Standardwerke beschränkt). Als fühlbare Lücke möchten wir das Fehlen eines Kapitels über die Religion des Judentums bezeichnen, das auch die neuen Funde am Toten Meer auswerten müßte (diese sind weder in dem Abschnitt über die Religion des Alten Testaments noch in dem unmittelbar darauf folgenden über das Christentum auch nur erwähnt). Gut sind hingegen die religionspsychologischen Angaben (Die Phänomenologie des religiösen Objektes und des religiösen Aktes, Religiöse Qualität von Dingen und Menschen, Positive Motive der Gottbegegnung bzw. des natürlichen Gottesglaubens, Dessen naturgegebene Hindernisse) und ebenso die mit umsichtiger Kritik (im Anschluß an H. Weinert, A. Portmann und W. Koppers) vorgetragenen zusammenfassenden Darlegungen zur Abstammungsfrage. Größere Vorbehalte müssen wir indes gegenüber der geschichtlichen Einführung geltend machen. Die ge-

sonderten Bemerkungen zur protestantischen Apologetik und deren Entwicklung sind zwar an sich wertvoll und aufschlußreich, aber u. E. in einer *katholischen* Glaubensbegründung entbehrlich. Nur ungern vermißt man eine eingehende Stellungnahme zu dem Thema „Die Apologetik als *theologische* Wissenschaft“. Vor allem ist jedoch zu bedauern, daß der historische Überblick über die Glaubensrechtfertigung im Mittelalter (51—62) in keiner Weise den Verdiensten der Scholastik gerecht wird; das hierfür maßgebende Werk von A. Lang (Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Münster 1931) ist nicht einmal zitiert, geschweige denn, daß seine Resultate wiedergegeben und eingeordnet wären. Ferner hätte die Entwicklung der Immanenzapologetik des längeren ausgeführt werden müssen, und unverständlich ist das absolute Schweigen über die sogenannte analytische Methode (oder „*via empirica*“). Wir können nur hoffen, daß etwas von dem im 2. Bd. nachgeholt wird, der zudem mehr den theologischen und exegetischen Belangen der Glaubensbegründung zu dienen hat.

Beumer

Unsere Sorge der Mensch — Unser Heil der Herr. Ein Taschenbuch zum geistigen Ringen der Zeit. 22 philosophische und theologische Beiträge. Herausgegeben von W. Adolph, E. Klausener, H. Muschalek. 8^o (256 S.) Berlin 1958, Morus-Verlag, DM 2,20. — Das vorliegende Taschenbuch ist als Gabe für die Teilnehmer am 78. Deutschen Katholikentag in Berlin geplant worden. Als Leser sind vor allem die Katholiken Ostdeutschlands gedacht, die im täglichen Kampf um die elementarsten Wahrheiten des christlichen Glaubens stehen. Von daher bestimmt sich die Auswahl der Themen wie auch die Weise ihrer Behandlung. Gewiß haben sich die einzelnen Mitarbeiter bemüht, die Fachliteratur gründlich zu studieren. Aber sie haben mit Rücksicht auf den weiten Leserkreis in der Darbietung ihrer Gedanken bewußt auf anspruchsvolle Wissenschaftlichkeit verzichtet. Daß bei einer so großen Zahl von Mitarbeitern nicht jeder Beitrag das angestrebte Ziel erreicht hat, ist begreiflich. Zudem hat der kritische Rezensent daran zu denken, daß einer Vielzahl von Interessen und Bedürfnissen Rechnung getragen werden mußte, um so jedem einzelnen Leser etwas zu bieten. Als besonders gut gelungen seien hervorgehoben H. Fries, Glaube und Wissen, J. de Vries, Seele und persönliche Unsterblichkeit, W. Heinen, Motive und Wege der Gewissensbildung, dann die beiden Beiträge von H. Rahner zum Thema „Mensch und Geschichte“, endlich P. Miannecki, Eschatologischer Christusglaube. Die zehn Bilder katholischer Sozialpioniere, die E. Filthaut gezeichnet hat, werden dankbare Leser finden. Denn sie zeigen, daß die Kirche in der Zeit des Aufbruchs der sozialen Frage nicht nur mit dem Lehrwort ihrer Päpste, sondern auch durch den persönlichen Einsatz von Leuten wie F. J. von Buss, A. Kolping und F. Brandts usf. zur Stelle war. Ein ausführliches Namen- und Sachverzeichnis vermehrt den Wert des Bändchen und macht aus ihm ein überaus praktisches Nachschlagebuch katholischer Glaubenslehre.

Bacht

Daniélou, J., Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen. 8^o (198 S.) Mainz 1957, Matthias-Grünwald-Verlag, 12.50 DM. — Es ist erfreulich, daß diese kleine, doch bedeutsame Schrift (Dieu et nous, Paris 1956) so schnell auch dem deutschen Leser zugänglich gemacht wurde, und zwar in vorzüglicher Übersetzung. Dabei gibt der deutsche Titel Inhalt und Anliegen sogar deutlicher wieder. In großzügiger, doch tiefblickender Schau führt der Verf. durch die verschiedenen Stufen der menschlichen Gotteserkenntnis. Er bestimmt zunächst den theologischen Standort der heidnischen Religionen. Die echten, wenn auch fast immer verdunkelten religiösen Werte in ihnen sind Ausdruck der natürlichen Gottesoffenbarung im Kosmos und im Gewissen sowie Zeichen des nie ganz fehlenden göttlichen Beistandes. Ob darüber hinaus nicht doch wenigstens der Hochgottglaube der Primitiven auf eine Uroffenbarung zurückweist (was mit v. d. Leeuw gegen W. Schmidt und seine Schule abgelehnt wird, vgl. 12 f.)? Sehr gut ist für alle Stufen der Offenbarung die entscheidende Bedeutung der Analogie des Seins herausgestellt. Von

daher wird z. B. auch die Tatsache beleuchtet, daß die aus dem Kosmos genommenen religiösen Symbole (Himmel, Feuer usw.) immer und überall die im wesentlichen gleiche Bedeutung haben. Nachdrücklich und sehr aktuell ist der grundlegende Unterschied zwischen den immer kosmisch verstandenen Mythen und Riten im heidnischen Bereich gegenüber der durchgehenden Geschichtsbezogenheit der biblischen Religion dargelegt. Die objektive Unvollkommenheit der kosmischen Offenbarung und die Folgen der Erbsünde im Menschen bewirken, daß die kosmische Religion immer nur gebrochen, niemals rein verwirklicht ist. — Philosophische Erkenntnis kann immer nur an die Grenze: von außen her bis zur Existenz Gottes führen. Wo die Vernunft es unternimmt, Gott in ihren Begriffen einzufangen, schafft sie sich einen Götzen. — Die übernatürliche Offenbarung ist wesentlich Offenbarung des dreifaltigen Gottes in der Heilsgeschichte und seinem darauf bezogenen Wort. Die spezifische Eigenart der zentralen biblischen Begriffe: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe, Heiligkeit usw. wird ebenso herausgestellt wie — gegen neue Fehlurteile — die Berechtigung, Notwendigkeit und der theologische Wert ihrer Übertragung in eine andere, vor allem die griechische Begriffswelt. — Im Kapitel „Der Gott der Kirche“, setzt sich der Verf. vornehm, doch überzeugend mit Cullmanns Auffassungen von Apostolat, Schrift und Überlieferung auseinander: Wie die Heilsgeschichte in den Sakramenten aktualisiert wird (was auch Cullmann anerkennt), so die (mit den Aposteln abgeschlossene) Offenbarung in der je gegenwärtigen Überlieferung, die überdies eine entscheidende Beziehung zur Einheit der Kirche besitzt. — Im abschließenden Kapitel „Der Gott der Mystiker“ geht es um jene tiefere, in der wissenschaftlichen Theologie meist übergangene Erkenntnis Gottes, die der in der Seele des begnadeten Menschen gegenwärtige dreifaltige Gott dem Menschen schenkt, der sich in liebeerfülltem Glauben seinem Geheimnis öffnet. — Vereinzelt finden sich Aussagen oder wenigstens Formulierungen, die nicht ganz gefallen: z. B. wenn es heißt, das Göttliche Wort habe sich durch sein Wirken im AT „mit den Gebräuchen der Menschen vertraut“ gemacht, um so seine Inkarnation „vorzubereiten“ (121). Daß K. Barth die Hölle leugne, kann man wohl nicht ohne weiteres sagen (73). Bezeichnet Paulus wirklich „mit Vorliebe“ die zweite Göttliche Person als die waltende Weisheit (128)? Gewünscht hätte man noch eine theologische Standortbestimmung des Islams. Aber im ganzen gesehen, sind diese Dinge doch unerheblich. Großzügig, mit ungewöhnlicher Einfühlung und mit religiöser Ehrfurcht werden hier die wesentlichen Perspektiven menschlicher Gotteserkenntnis aufgezeigt.

Bulst

Söhngen, G., Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich. kl. 8° (136 S.) Freiburg/München 1957, Alber. 7.80 DM. — Der Verf. veröffentlicht in diesem Bändchen seine Gastvorlesungen, die er auf der „Münchener Hochschulwoche in der Schweiz“ (27.—29. 5. 1957) auf Einladung der reformierten Theologischen Fakultät in Basel gehalten hat. Das Thema ist, wie er betont, ein reformatorisches, aber er behandelt es nicht in einer Auseinandersetzung mit der protestantischen Auffassung, obgleich die gelegentlich auch erwähnt wird, sondern positiv aus katholischer Sicht. Die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium ist eine Frage nach dem Wesen des Christentums, die auch, wie der Verf. bemerkt, staatsbürgerliche Bedeutung hat; denn wenn das Gesetz (der 10 Gebote) nicht mehr in die Verkündigung der Frohbotschaft gehört, hat die Kirche sich in die weltliche Gesetzgebung und Rechtsprechung überhaupt nicht einzumischen. In dieser Beziehung wirkt sich die verschiedene Auffassung von Lutheranern und Reformierten über die Beziehung von Gesetz und Evangelium aus. Während die ersteren vom Gesetz und Evangelium sprechen, hat K. Barth als Vertreter der reformierten Theologie die Reihenfolge umgekehrt: Evangelium und Gesetz; denn nach ihm ist das Gesetz die notwendige Form des Evangeliums, dessen Inhalt die Gnade ist. Mit Recht betont S., daß diese letzte Auffassung der katholischen sehr nahe kommt, die er formuliert: „Nicht die Gnade und Gnadenbotschaft in der Form des Gesetzes, sondern das neue Gesetz in der Form der Gnade, in der neuen Gestalt und Botschaft des Gnadengesetzes“ (4). Im katholischen Schrifttum heiße das Thema nicht Gesetz und Evangelium, sondern

Gesetz und Gnade (6). Es wurde in der neueren katholischen Theologie wenig beachtet, weil es von den Reformatoren her zum Kampftema gegen die angebliche Gesetzmäßigkeit und Werkheiligkeit der katholischen Kirche und die politischen Ansprüche des römischen Papstes gemacht worden war. Dagegen nimmt es bei Paulus, Augustinus, Thomas, Bonaventura und Seripando noch die ihm gebührende zentrale Stellung ein. Das Konzil von Trient hat die katholische Auffassung von Gesetz und Gnade, Gesetz und Freiheit gegenüber den Reformatoren in dem Rechtfertigungsdekret der 6. Sitzung (vgl. D 793 f. 828—831) beiläufig dargelegt und damit den Rahmen für die Arbeit am Thema „Gesetz und Evangelium“ abgesteckt (10). Der Verf. sucht zunächst die Begriffe Gesetz und Evangelium in ihrem Unterschied und ihrem Zusammenhang zu klären durch das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18, 21—35). Der Herr begnadigt den Knecht nicht auf Grund eines Rechtsanspruches, noch setzt er sich über ein Gesetz hinweg, sondern er handelt außerhalb von Gesetz und Recht, während der begnadigte Knecht seinem Mitknecht gegenüber seine Rechtsansprüche geltend macht. Der Herr stellt nicht im voraus eine Bedingung, sondern die Bedingung, daß er sich auch seines Mitknechtes hätte erbarmen müssen, stellt sich nach und aus dem geschehenen Schulterlaß. — Das Gleichnis zeigt zweifellos das Gnadenhafte des göttlichen Erbarmens gegenüber dem sündigen Menschen. Aber dieses Erbarmen hatte doch nur Sinn, wenn vorgängig dazu für den Knecht ein verpflichtendes Gesetz bestand, denn sonst wäre er ja nicht erbarmungsbedürftig geworden. Unter dieser Rücksicht geht also aus dem Gleichnis nicht die Reihenfolge Gnade-Gesetz hervor, auf die es dem Verf. ankommt, sondern nur insofern, als aus dem Erbarmen des Herrn die Verpflichtung zum Erbarmen mit dem Mitknecht noch größer wird. Der Verf. geht dann auf die Grundbestimmtheiten der Begriffe Gesetz und Evangelium bzw. Gnade ein, die sich unter dem Oberbegriff der Gerechtigkeit zusammenfassen lassen, freilich nicht univok, sondern nur analog. Inhaltlich ist die Gerechtigkeit auf seiten des Gesetzes eine solche durch ein gefordertes Tun des Menschen, durch eine Leistung von ihm; dagegen ist sie auf seiten des Evangeliums oder der Gnade eine solche durch ein geschenktes Sein in Christus, durch ein Empfangen der Gabe im Glauben an Christus (23). — Aber wird nicht der Glaube als Vorbedingung für die Rechtfertigung verlangt (vgl. Mk 16, 16)? Gewiß ist auch dieser zur Rechtfertigung erforderliche Glaube schon Gnade und damit das Werk Gottes, aber zugleich doch auch das Werk des mit der Gnade mitwirkenden Menschen, das Gott als solches fordert, also die Erfüllung eines Gesetzes vorgängig zur Rechtfertigung oder Gnade. Es handelt sich also um eine Forderung, die zwar auch auf die Rechtfertigung ausgerichtet ist, die sich aber nicht erst aus der Rechtfertigung ergibt, sondern nach Lk 17, 10 schon aus der Geschöpflichkeit des Menschen folgt. Wenn darum der Verf. sagt: „Nicht aus dem Gebot und seiner Erfüllung kommt uns die Gabe, sondern aus Gottes Gnade kommt uns Gottes Gebot und dessen Erfüllung“ (26), trifft es zwar zu, daß die Erfüllung des Werkes auch das Werk der Gnade ist, aber das Gebot besteht doch auch vorgängig zur Gnade. Das will der Verf. auch offenbar nicht leugnen, aber es kommt in seiner Darstellung weniger zur Geltung, weil er — und in gewissen Sinne mit Recht — den Nachdruck auf den Vorrang der Gnade in der neutestamentlichen Heilsordnung, ja in der Heilsordnung überhaupt, legt; denn auch im Alten Testament war das Gesetz durch die Verheißung ganz ausgerichtet auf seine Erfüllung im Neuen Bunde nach der augustianischen analogia legis proportionalitatis: „Lex data est, ut gratia quaereretur; gratia data est, ut lex impleretur“ (94). Der Verf. betont: „Die rechte Ordnung der Gnade zum Gesetz und des Gesetzes zur Gnade ist die Vorgegebenheit der Gnade und des Gnadengesetzes vor allem anderen Gesetz und allem Gesetzlichen“ (58). Das ist insofern richtig, als in der tatsächlichen Heilsordnung jedes Gesetz und alle Gesetzmäßigkeit auf das innere Gnadengesetz, das übernatürliche Heil hingeordnet ist und in ihm seine Erfüllung und damit sein Ende findet. Das will der Verf. auch offenbar nur sagen, wie u. a. aus der Aufzählung der verschiedenen Ursachen des göttlichen Gesetzes (76 f.) hervorgeht. Es ist nicht möglich, hier auf alle Gesichtspunkte einzugehen, unter denen der Verf. sein Thema behandelt hat. Seine Ausführungen können nur in ihrer Zusammenschau richtig verstanden und gewertet

werden. So geben sie einen guten und anregenden Überblick über die katholische Auffassung von Gesetz und Evangelium bzw. Gnade und zeigen, wie unberechtigt der Vorwurf der Werkgerechtigkeit von seiten der Reformatoren ist.

Brinkmann

Betz, J., Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus: ThQschr 138 (1958) 152—183. — In beständiger Auseinandersetzung mit der modernen protestantischen Exegese zeigt der Verf., daß die Annahme einer Kirchengründung durch Christus vor seiner Auferstehung nicht nur nicht im Widerspruch mit dessen genuiner Botschaft stehe, vielmehr ganz organisch aus ihr herauswache. Die Reich-Gottes-Idee sei auf Gegenwärtigkeit angelegt, zunächst in der Person des Herrn, sekundär auch in den ihm zugehörigen Menschen; der Kern des neuen Gottesvolkes, der Zwölferkreis, lasse sich, da er unmittelbar nach der Auferstehung in Erscheinung trete, nur als Schöpfung des irdischen Jesus verstehen, und das Abendmahl rücke seine kirchenstiftende Intention nochmals in helles Licht und weite die ekklesia auf alle Völker aus. Ob das entscheidende Logion an Petrus (Mt 16, 17—19) auch in die Zeit vor Ostern falle, hält B. für nicht völlig gesichert, aber immerhin für wahrscheinlich. Selbst wenn man es nach der Auferstehung datieren müsse, sei es doch ein echtes Wort des wirklichen Christus und keineswegs Gemeindebildung. Die saubere und gründliche Beweisführung verdient alle Aufmerksamkeit. Wertvoll sind außerdem die reichen Literaturangaben aus dem Schrifttum der neueren Exegese. Obschon die Apologetik nicht direkt angesprochen wird, so darf sie doch mit Dankbarkeit die Ergebnisse für sich in Anspruch nehmen.

Beumer

Fries, H., Kirche als Ereignis. 8^o (119 S.) Düsseldorf 1958, Patmos-Verlag. Geb. 7.80 DM. — Der schmale, gut ausgestattete Band enthält vier Abhandlungen verschiedener Thematik, die alle um die Wirklichkeit der Kirche kreisen. Es sind keine mit gewichtigem wissenschaftlichem Apparat beladenen Forschungsbeiträge, sondern Darlegungen, die, aus bester Sachkenntnis geschrieben, sich ihrer unmittelbaren Absicht nach an ein breiteres Publikum wenden. Ihr besonderer Reiz ist die Aktualität des Themas, die gewinnende Durchsichtigkeit der Gedankenführung und die Sauberkeit der Sprache. Verf. hat es verstanden, oft diskutierte Probleme in ein neues Licht zu setzen, so etwa die Frage nach der „Glaubwürdigkeit der Kirche“, die zu einer zeitgemäßen Wiederaufnahme der Grundideen der sog. *Via analytica* führt. Reichen Stoff zu kritischer Selbstprüfung bietet die Abhandlung „Die Kirche in dieser Zeit — Auftrag und Widerspruch“. Verf. spricht hier nicht nur von dem Auftrag, den die Kirche als Dienerin des göttlichen Wortes und Verwalterin seiner Geheimnisse hat, sondern auch von dem Auftrag, den sie den Gläubigen gibt. Und wo er vom Widerspruch spricht, auf den die Kirche stößt, unterscheidet er gut zwischen dem Widerspruch, der notwendig ist und darum Grund zum Rühmen, und dem Widerspruch, der schuldhaft verursacht ist und dessen die Kirche sich zu schämen hat. „Das Gespräch in der Kirche“ entwirft gleichsam die theologischen Präambeln zu dem Gespräch zwischen den Konfessionen. Der letzte Beitrag endlich, „Kirche als Ereignis. Zu Barths Lehre von der Kirche“, ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem Baseler Theologen, die ganz von selbst in eine gewissenhafte Selbstprüfung der Kirche im Lichte der von Barth erhobenen Fragen führt. — Ein kleiner Hinweis: S. 10 oben ist ein sinnstörender Druckfehler zu lesen (wohl „inhibieren“ statt „inszenieren“). Bacht

XVI Semana Española de Teología (17—22 Sept. 1956). Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica, Otros estudios. gr. 8^o (XVIII u. 584 S.) Madrid 1957, Consejo superior de investigaciones científicas Instituto „Francisco Suárez“. — Die auf der theologischen Woche 1956 in Spanien gehaltenen Referate hatten als Hauptthema die apostolische Nachfolge in der Kirche. Sie sind nun in einem stattlichen Bande veröffentlicht. Die einzelnen Beiträge (mit Ausnahme von drei Arbeiten, die als „otros estudios“ den 2. Teil bilden) lauten: *A. M. Javierre S. D. B.*, Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles (3—96); *B. Marina O. P.*, La apostolicidad

como propiedad y nota de la Iglesia (97—120); *J. Salaverri S. J.*, El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo (121—178); *D. Ituriz S. J.*, Es posible una verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro? (179—213); *B. Monsegú C. P.*, Los obispos son sucesores de los Apóstoles directa e inmediatamente como miembros del colegio o más bien en cuanto personalmente consagrados o investidos de su oficio? (215—247); *M. García Miralles O. P.*, El cardenalato, de institución divina, y el episcopado en el problema de la sucesión apostólica, según Juan de Torquemada (249—274); *M. Fernández Jiménez*, Fundamentos teológicos de la distinción de potestades de los Apóstoles en ordinarias y extraordinarias y de por qué los obispos suceden a unas y no en otras (275—343); *M. Oltra O. F. M.*, Las potestades en que por razón del orden suceden los obispos, son las mismas de los Apóstoles sin limitación alguna? (345—362); *J. M. Alonso C. M. F.*, Orden y jurisdicción, dos potestades y una sola jerarquía en la constitución íntima de la Iglesia y de su economía sacramentaria (363—454). Man ersieht gleich unmittelbar aus den Titeln, daß, abgesehen vielleicht von dem historischen Aufsatz über Torquemada und dessen etwas eigenartiger Theorie einer göttlichen Einsetzung des Kardinalates, in der Tat die „problemas de actualidad“ behandelt worden sind. Durchweg ist auch eigens auf die protestantischen Ansichten eingegangen, und die deutschsprachige Literatur wird in auffallend ergiebigem Maße herangezogen. Die Arbeit von Salaverri zeichnet sich hierin besonders aus, da Sohm, von Campenhausen, Karl Barth, Leuba, Emil Brunner und Bultmann eine recht ausführliche kritische Beurteilung erfahren. Was die Untersuchungen von und über Cullmann angeht, so werden wir in der Studie von Javierre (5 Anm. 1) auf die für die theologische Woche durch *A. A. Esteban Romero* ausgearbeitete Bibliographie verwiesen, die in der *RevEspTeol* von 1956 (235—240) erschienen ist. Im allgemeinen sind die deutschen Texte in den Fußnoten korrekt angeführt (einige wenige Druckfehler lassen sich mit leichter Mühe verbessern). Freilich könnte gelegentlich der Umfang der berücksichtigten protestantischen Literatur und vor allem der der deutschen Gegenschriften von katholischer Seite noch weiter gezogen sein, aber das Wesentliche kommt immer zur Erörterung. Alonso überrascht uns sogar zum Schluß seines Artikels mit einem längeren Exkurs „Sobre el concepto de Scheeben en torno a la potestad de magisterio en su relación a la potestad de orden y jurisdicción“ (441—449); er verteidigt hier Scheeben gegen Wernz, der bei diesem eine „mira sententia“ vorfindet, und gegen Salaverri, der in dessen Anschauung ein „leve vestigium doctrinae protestantium“ erblicken will, und hat anerkennende Worte für die systematische Kraft des Kölner Theologen. Sosehr wir auch Alonso beipflichten, so hätte doch der historische Hintergrund des Fragenkomplexes noch vollständiger aufgewiesen werden können; siehe dazu die verschiedenen Arbeiten von *J. Fuchs S. J.* (besonders: *Magisterium, Ministerium, Regimen, Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn 1941). Wie es nicht anders erwartet werden kann, stimmen alle Beiträge (zuma: Ituriz 201, Monsegú 236—238) in der heute als gesichert zu betrachtenden Auffassung überein, daß dem einzelnen Träger die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt durch päpstliche Verleihung zukommt; wir möchten jedoch gerne geschichtliche Einzelheiten über die gegenteilige Theorie hören, die bekanntlich auf dem Konzil von Trient gerade von den spanischen Vätern vertreten wurde. Indes bleibt das Werk als Ganzes eine hervorragende Leistung der spanischen Theologie und besonders ein klares Zeugnis für ihre Bemühungen um einen angesehenen Platz in den aktuellen Auseinandersetzungen zwischen Katholizismus und Protestantismus.

Beumer

Walgrave, J.-H., O. P., Newman. Le Développement du Dogme. 8° (398 S.) Tournai-Paris 1957, Castermann. Fr. 150.—. — Wir haben in den Jahren seit Kriegsende wiederholt Gelegenheit gehabt, umfangreiche Publikationen zur Philosophie und Theologie J.-H. Newmans hier anzuzeigen. Unter ihnen nimmt das vorliegende Werk zweifelsohne einen Ehrenplatz ein. Die Wahl des Doppeltitels ist mit gutem Bedacht geschehen. Newman — das läßt an einen Beitrag zur Biographie des großen Oxforders denken. Le Développement du Dogme — das

zeigt, daß es um ein zentrales Anliegen des Theologen Newman geht. Aber die Bindung des zweiten an das erste will deutlich machen, daß das geistige Vermächtnis Newmans ohne ständigen Rückblick auf seine Persönlichkeit und auf die Besonderheit seines Entwicklungsweges nicht zu verstehen ist. Demgemäß hebt das Werk mit einem ausführlichen 1. Teil an, in welchem Leben und Persönlichkeit Newmans und die Ansatzpunkte des Entwicklungsdenkens in seinem literarischen Lebenswerk dargelegt werden (19—79). Der 2. Teil, der zwar immer noch als Vorbereitung für das eigentliche Hauptthema gedacht ist, aber an Umfang wie an grundsätzlicher Bedeutung wohl das Kernstück des ganzen Buches darstellt, bietet eine eindringliche Analyse der Psychologie Newmans unter dem Aspekt des Entwicklungsgedankens (79—211). So vorbereitet, geht Verf. im 3. Teil an die Darstellung der Fragen nach der Unveränderlichkeit von Glaube und Dogma wie nach der Spannung von Unveränderlichkeit und Entwicklung im Dogma heran (215—300). War alles Bisherige noch Deskription, so fügt sich im letzten Teil eine scharfsinnige Untersuchung über den bleibenden Wert und die kritischen Grenzen der Newmanschen Lehre an (303—331). Nach sechs z. T. sehr umfangreichen „Appendices“ zu Einzelfragen endet das Werk mit einer gut ausgewählten Bibliographie, die aber durchaus erweitert werden könnte. Dieser Aufriss des Werkes zeigt schon, daß es dem gelehrten Verf. um mehr ging als um die Darstellung irgendeiner Detailfrage, die freilich auch als solche wegen der seit längerem aufgegebenen Diskussion um das adäquate christliche Traditionsverständnis ihre Bedeutung hätte. Es liegt in der Eigenart Newmans begründet, daß man bei ihm alles in allem sehen muß, das Subjektive im Objektiven, das Persönliche im Grundsätzlichen, das Psychologische im Logisch-Ontologischen (und umgekehrt), wenn man zu sachgerechten Urteilen kommen will. So lange man das einzelne isoliert, läuft man Gefahr, weittragende Fehlurteile zu fällen. Das hat die modernistische Mißdeutung Newmans seinerzeit nur zu deutlich gezeigt. Verf. hat daher die einzig rechte Methode gewählt, wenn er sein Thema so „weiträumig“ angelegt hat. Es ist nicht leicht, den Ertrag der scharfsinnigen Analysen in kurzen Worten zusammenzufassen. Was die geistige Physiognomie Newmans betrifft, so ist das Buch ein überzeugender Beweis für dessen „Modernität“. W. belegt dies u. a. mit dem, was Newman an subtilen Erkenntnissen der heutigen Tiefen- und Strukturpsychologie vorweggenommen hat. Man denke nur an die Rolle, welche das „Unbewußte“ bei ihm spielt. Es ist begreiflich, daß *Aldous Huxley* (*Proper Studies*, London 1933³, XIX) sich für seine Erkenntnispsychologie besonders Newman verpflichtet weiß (81). Ebenso hat Newman wirklich Bahnbrechendes für die seit M. Weber und M. Scheler nachdrücklich geförderte Erkenntnissoziologie geleistet. Daß er in einer bis heute nicht nur nicht überholten, sondern weitgehend nicht einmal ausgeschöpften Weise die theologischen Probleme von Tradition und Entwicklung im Bereich des Glaubens behandelt hat, ist bekannt, wird von W. aber mit ganz neuer Eindringlichkeit ins Bewußtsein gehoben. Damit rühren wir an den doktrinären Ertrag des Buches: das Besondere scheint darin zu liegen, daß W. deutlich macht, wie hintergründig die von Newman herausgearbeiteten Interpretationselemente sind und welche gespannte und kritische Aufmerksamkeit es fordert, will man sich nicht auf eine übereilte Klassifizierung abdrängen lassen. B a c h t

Hödl, L., Die Lehre des Petrus Olivi O. F. M. von der Universalgewalt des Papstes. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung auf Grund von edierten und unedierten Texten (Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München, 1) gr. 8^o (26 S.) München 1958, Hueber. — Wir möchten hier diese neue Reihe der „Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München“ kurz anzeigen, die nach den Worten des Herausgebers (M. Schmaus) „jene Hobelspäne, die in den Übungen anfallen“, veröffentlichten sollen, sowohl Texteditionen als auch Problembehandlungen, und zugleich deren erstes Heft besprechen. Es bringt die Habilitationssvorlesung, die H. vor der Theologischen Fakultät in München am 26. Februar 1958 gehalten hat, einen gedrängten Überblick über die Lehre Olivis von der päpstlichen Gewalt. Die Grundlage wird aufgezeigt in der Stellung des Franziskanertheologen zu der kirchlichen Autorität als solcher, dann die Grundgestalt in

der universalen Jurisdiktion, endlich deren Grenze, die sich für Olivi vor allem in dem Ideal der evangelischen Vollkommenheit darbietet. Der letzte Teil ist mehr aus dem Apokalypsenkommentar Olivis begründet, der aber, wie H. selber mit Recht bemerkt, im Unterschied zu den systematischen Lehrschriften, nur als sekundäre Quelle gelten kann. Es wird deutlich gemacht, daß selbst in diesem Werk, das Olivi kurz vor seinem Tod geschrieben hat, das Papsttum in sich nicht abgelehnt ist, sondern nur der regierende Papst Bonifaz VIII., und zwar wegen seines Abweichens von dem nach Art der Spiritualen aufgefaßten Ideal der christlichen Vollkommenheit. Die Arbeit des Verf. verdient wegen der Kenntnis der ungedruckten oder schwer zugänglichen Quellen und wegen der klaren Form der Beweisführung alle Anerkennung und bildet einen verheißungsvollen Anfang der neuen Reihe.

Beumer

Hofmann, L., Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suárez: TrierThZ 67 (1958) 146—161. — Bekanntlich ist nach Suárez der Glaube die forma der Kirche, so daß dementsprechend auch die Katechumenen als eigentliche Glieder zu ihr gehören. H. begnügt sich aber nicht mit dieser Erkenntnis, sondern weist auf die Entwicklung hin, die in der Ansicht des Suárez zu beobachten ist, da er sich in späterer Zeit mehr als Theologe denn als Philosoph und in stärkerer Anlehnung an die Tradition mit dem Kirchenproblem auseinandersetzt. Die Abfassung der disp. 12 de fide liege dreißig Jahre nach dem ersten Vortrag der disp. 9 (mit Berufung auf die uns nicht zugängliche Arbeit von F. Spanedda, L'ecclésiologia di Francesco Suárez, Sassari 1937) und die zuletzt genannte disputatio zeige deutlich, daß nunmehr die sakramentale Taufe als Vorbedingung für den realen (in re ipsa) Eintritt in die Kirche verlangt werde. Die Dogmatik muß diesen Umstand vermerken und darf in Zukunft nicht mehr Suárez schlechthin als Gegner der *sententia communis* anführen. Für die Tatsachenfeststellung sind wir dem Verf. zu Dank verpflichtet, verstehen aber weniger gut, was er in der Einleitung seiner Arbeit und auch bei der Kritik des älteren Suárez gegen den Ausschluß des Häretikers aus der Kirche einzuwenden hat. Gewiß hat das „Rundschreiben Pius' XII. ‚Mystici corporis' weder eine endgültige Klärung gegeben noch geben wollen“ (146), wenigstens nicht in allen Fragepunkten und nirgends mit unfehlbarer Sicherheit, wohl aber authentisch in dem einen Punkte, daß Häretiker und Schismatiker außerhalb der Kirche sind, wobei allerdings die Frage nach der Abgrenzung der Begriffe noch offenbleibt. Außerdem steht die Enzyklika nicht allein da. Die Auffassung der „deutschen Kanonistik“ (ist sie wirklich so einheitlich?) bildet u. E. keine Gegeninstanz, da sie aus der Einschränkung des Problems auf die Rechtsbeziehungen einigermaßen erklärlich ist. Was H. als Vorteil dieser Auffassung ansieht, möchte uns eher wie ein bedenklicher Nachteil vorkommen: „Sie gibt der Kirche eine große Weite, die alle Getauften umfaßt, sie läßt die *Una Sancta* nicht nur als Wunsch, sondern auch schon als Wirklichkeit erscheinen“ (146).

Beumer

van Torre, J., S. J., Die Spaltung der Christen und die ökumenische Bewegung als theologisches Problem: ThGl 48 (1958) 331—353. — Dieser Aufsatz, ursprünglich in den Bijdragen (18 [1957] 399—413) erschienen, wurde vom Verf. für die deutsche Zeitschrift umgearbeitet und ergänzt. Er gibt zunächst einen Überblick über Schismen und ökumenische Bewegung, erörtert dann die theologische Bedeutung der Vereinigungsbestrebungen und schließlich den inneren Sinn der Spaltungen innerhalb der Christenheit. Besonders in dem letzten Absatz werden einige neue Perspektiven sichtbar. Die Schismen sind demnach nicht nur ein Übel, sondern bergen irgendwie auch positive Werte. Sie „haben die Kirche dazu genötigt, immer schärfer zu unterscheiden zwischen dem Wesentlichen, das sie sogar zu einem Zweck der Wiedervereinigung nicht preisgeben kann, und dem nur zu leicht mit dem Wesentlichen verwechselten Relativen, Zeitgebundenen“ (349); „ferner können die Spaltungen für die Katholiken wie für die Dissidenten ein providentieller Anlaß sein zum inbrünstigeren Beten, zu einem aufrichtigeren und vollkommeneren Leben aus dem Glauben“, und „vor allem . . . behüten die Schismen die Kirche vor dem Wahn, das Reich Gottes wäre bereits in seiner Vollkommenheit da, so daß sie aus lauter Sicherheit die Sehnsucht nach der Voll-

endung bei Christi Wiederkunft verlöre“ (350). Das ist gut gesagt. Weniger aber wird die Ausdrucksweise gefallen, wonach die gutgläubig Abgetrennten „auf Grund der Taufe einer gewissen unsichtbaren *communio ecclesiastica* teilhaftig“ bleiben (341 Anm. 23). Insofern eine *communio ecclesiastica*, d. i. doch wohl Teilnahme an der Kirche, die eine sichtbare Gemeinschaft ist, vorliegt, muß sie auch unter bestimmten Rücksichten erkenntlich sein. Wir können aber dem Verf. voll und ganz zustimmen, wenn er anschließend an den zitierten Text bemerkt: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß die katholische Theologie noch auf der Suche ist nach einer genauen Terminologie, um das spezifische Verhältnis eines getauften nicht-katholischen Christen zur Kirche zum Ausdruck zu bringen“ (ebd.). Beumer

2. Geschichte der Theologie

Seibel, W., S. J., *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius* (Münchener Theol. Studien, Syst. Abt., 14). gr. 8° (XIV u. 206 S.) München 1958, Zink. — Was S. uns hier bietet, ist nichts Geringeres als eine vollständige Anthropologie des ältesten Kirchenvaters der abendländischen Kirche, eine ebenso schwierige wie dankenswerte Aufgabe. Denn von seinem Menschenbild her werden gerade die schwierigsten Texte des hl. Ambrosius erst recht verständlich. So wird diese Arbeit für jeden, der sich ernstlich um die Theologie der Kirchenväter bemüht, zu einer unentbehrlichen Einführung in die Gedankenwelt des großen Mailänder Bischofs überhaupt. — Der reiche, über alle Werke des hl. Ambrosius verstreute Stoff wird, nur um eine übersichtliche Gliederung zu bieten, nach den großen Stufen der Heilsgeschichte, Schöpfung, Paradies, Sünde, Erlösung aufgeteilt. Dabei ist sich jedoch S. wohl bewußt, daß er sich den „Zugang zu dieser Welt“ nicht versperren darf, indem er, wie die meisten bisherigen Darstellungen Ambrosianischer Theologie, „das System einer späteren Zeit als Ausgangspunkt und Maßstab“ seiner Forschungen nähme: in jedem dieser großen vier Teile des Buches begegnet uns das Ambrosianische Gedankengut unter der Beleuchtung der zeitgenössischen Philosophie und Theologie, von der es oft ganz neues Licht bekommt. — Nur kurz die Hauptergebnisse: „Grundlage und Ausgangspunkt der Anthropologie des Ambrosius ist der *Schöpfungsbericht* der Genesis“, der bekanntlich Gen 1, 26 ff. und Gen 2, 7 in doppelter Gestalt vorliegt. Ambrosius sieht darin aber nicht zwei literarische Formen desselben einfachen Schöpfungsaktes, sondern eine im eigentlichen Sinne doppelte Schöpfung („*gemina generatio*“; „*scriptura nos edocet prius hominem ad imaginem Dei esse formatum, postea de luto factum*“ etc.). Der „ad imaginem Dei“ geschaffene Mensch war (nicht, wie Philo meinte, nur die Idee des Menschen, sondern wie Origenes auf Grund der paulinischen Anthropologie philonisches Gedankengut verchristlicht hatte, ein wirklicher Mensch, der erste Adam, der noch unkörperlich, nicht an einen Ort gebunden und nicht identisch mit „Seele“ des Menschen ist, sondern mit dem von Paulus (Kol 3, 9—11) genannten „inneren Menschen“. Der Mensch von Gen 2, 7 hingegen ist körperlich, ein „aus dem Staub der Erde gebildetes Geschöpf, materiell, sichtbar, sterblich, der Zeit und dem Raum verhaftet, geschaffen, nachdem Gott von seinen Werken geruht hatte (De Noe 24, 86). Dieser „Mensch“ erst besteht aus Leib und Seele, wobei der Leib nicht etwa (wie bei Philo und vielleicht auch Origenes) Folge der Sünde, sondern Urstandsschöpfung ist, die Seele als Hauch Gottes der Adel des Menschen; ihr höherer Teil (das „*principale*“ [*ἡγεμονικόν*] oder „*vigor animae*“ der Geist, „mens“, das „*rationalabile*“ etc.) muß den niederen (das „*inrationabile*“, aus den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und der Geschlechtskraft bestehend) und dadurch auch den Leib beherrschen und so dem Gesetze des Geistes gefügig machen. Diese Seele hat aber im Hauchungsakt Gottes (Gen 2, 7) nicht bloß den Leib aus Erde belebt, sondern erhielt gleichzeitig damit die „*inspiratio gratiae*“, wie bei Cyrill von Jerusalem, Basilius, Hilarius. So ist sie „ad imaginem Dei“. Im Hauchungsakt Gottes vollzieht sich also die Vereinigung des Gen 1, 26 geschaffenen „inneren Menschen“ und des Gen 2, 7 geschaffenen „äußeren Menschen“. — Der konnaturale Ort für diesen idealen Menschen ist nicht mehr die Erde, aus der nur der „äußere Mensch“

stammt, sondern das *Paradies*, das im antiken Weltbild zu der über der Erde gelegenen Region des „mundus intellegibilis“ gehört und von Ambrosius in den „dritten Himmel“ (2 Kor 12, 4) verlegt wird. Das Paradies ist somit ein sehr realer und ebenso geschichtlicher Ort, real wie Adam und Eva selbst, nicht wie bei Philo ein bloßes Symbol. Trotzdem übernehmen die Alexandriner und mit ihnen Ambrosius die philonische Paradiesymbolik (Adam = Nous, „mens“, Eva = „sensus“, Schlange = hedone, „delectatio corporalis“). Damit ist auch schon jede Sünde im Paradies versinnbildet; ausgehend von der Lust, gelangt sie zuerst zu den Sinnen und durch sie zum höheren Seelenteil. — Der Urstand des Menschen im Paradies aber war ein ganz übernatürlicher Gnadenstand, der auch den aus der noch „jungfräulichen“ Erde erschaffenen Leib Adams umfaßte, ein materielles Kleid weit ersetzte (Nacktheit) und ihm die „in corruptio“ verlieh. — Das war der „homo spiritalis“, der „caelestis“. — Das Zustandekommen der *Ursünde* ergibt sich aus der eben angedeuteten Paradiesymbolik von selbst: der Leib (Eva) macht sich unabhängig von der Seele (Adam) durch die Versuchung des Satans und übertritt mit der Seele zusammen Gottes Gebot. Aber die Verantwortung trägt allein die Seele, also Adam. Mit diesem Zerbrechen der inneren Einheit des ersten Menschen zerbricht auch die Einheit mit Gott, die Gottebenbildlichkeit; der „innere Mensch“ geht fast ganz unter, die Nacktheit wird sichtbar, die Versetzung aus dem Paradies auf die Erde ist notwendige Folge. Die Erde selbst aber trifft nun der Fluch Gottes, ebenso wie das Fleisch des Menschen, zwar nicht seine physische Substanz, aber als „Fleisch der Sünder“. So kommt der Tod in die Welt, der natürliche Tod, die *mors naturalis*, die Ambrosius nicht so sehr als Strafe wie als Folge der Sünde sieht. Die Seele aber wird an den Leib genagelt; der Leib wird ihr Grab, aus dem nur Christus befreien kann, indem er die Scheidewand zwischen dem „inneren“ und dem „äußeren“ Menschen, die der Mensch durch die Sünde in sich aufgerichtet hatte, beseitigt durch den freiwillig übernommenen Tod. — Dieses Werk der Erlösung wird im 4. Teil näher ausgeführt. Sie ist nicht bloß Wiederherstellung der Paradiesesgnade, sondern deren Vermehrung. Schon die Menschwerdung des Verbum Dei, in der sich die Heiligung des sündigen Fleisches anbahnt, ist ein „Mehr“ gegenüber der Urstandsgnade. „In der Menschwerdung hat das neue Leben im Leib Christi Gestalt angenommen. Es muß auf die Menschheit überströmen und sie auch subjektiv in diese Heiligkeit hineinnehmen. Das geschieht im Tod, durch den uns Christus erlöste und den jeder Christ mit ihm sterben muß. Der sündige alte Mensch muß untergehen, damit der innere Mensch nach dem Bilde Gottes erneuert werde“ (vgl. besonders *De Sacramentis* II 6, 17—19). Der Tod vollzieht sich zunächst als mystischer Tod in der Taufe, soll aber dann als moralisches Absterben der Sünde eine Lebenshaltung werden. Das ist nur möglich, wenn der „innere Mensch“ oder der „Geist“ („mens“) wirklich „spiritalis“, vom „Geist“, d. h. von der Gnade Gottes getragen ist. „*Spiritus*“ ist demnach bei Ambrosius „die übernatürliche Begnadung der Seele, ‚mens‘ die Stelle, wo die Gnade den Menschen ergreift“ (176). Diese Theologie des Geistes wird von selbst zu einer Theologie der Innerlichkeit, wodurch Ambrosius das Bindeglied geworden ist zwischen Origenes und Augustin, seinem unvergleichlichen Schüler. — Möge diese Arbeit nicht bloß den Studierenden und Gelehrten, sondern auch unseren Predigern eine Einführung werden in die reiche Welt urchristlicher Gesamtschau des Menschen, die uns so sehr verlorengegangen ist.

Faller

Messot, J., S. M. B., Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand (Dissertation der Univ. Fribourg). 80 (XII u. 154 S.) Schöneck/Beckenried 1958, Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. — Seit Wilbrands kleinen Aufsätzen „Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand“ und „Ambrosius von Mailand als Missionsbischof“ (Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1 [1938] 193—202 und 4 [1941] 97—104) ist das Thema der Heidenbekehrung durch Ambrosius nicht mehr behandelt worden. Der Verf. bemüht sich mit anerkennenswerter Belesenheit in den Schriften des Mailänder Bischofs sowie in der gesamten Ambrosius-Literatur, die Frage eingehender zu beantworten. In fünf Kapiteln schildert er die geschichtliche Umwelt in politi-

scher und religiöser Hinsicht, Ambrosius als Politiker im Dienst der Heidenbekehrung, als Metropolit und in seiner Bekehrungsarbeit im eigenen Sprengel (Heidenpredigt, Judenpredigt, Katechumenat, Einladung zur Taufe, Taufvorbereitung, Einführung in die Mysterien, Seelsorge an Neugetauften) und endlich die Erfolge der Bekehrungstätigkeit des Heiligen unter besonderer Berücksichtigung der Bekehrung Augustins und seiner Freunde. Ein Personen-, Orts- und Sachregister und ein Verzeichnis der behandelten Ambrosius-Stellen beschließen die überaus fleißige Arbeit. — Der Ertrag bleibt bei der vom Verf. selbst immer wieder betonten Lückenhaftigkeit der Quellen — nur selten kann man aus den Predigten des Kirchenlehrers, die ja die Grundlage seiner Schriften bilden, eindeutig feststellen, ob sie der Bekehrungsarbeit als solcher galten — meist auf Vermutungen angewiesen. Trotzdem bringt die Arbeit einen guten Überblick über das, was man von diesem Teil der Wirksamkeit des Heiligen behaupten kann. Sehr dankenswert sind die Übersetzungen der Ambrosius-Stellen, die in den Anmerkungen im Urtext erscheinen. — Zu wünschen wäre gewesen, daß der neue Ambrosius-Band des CSEL, Bd. 73 (Wien 1955) sowie die textkritische Ausgabe von *De Virginitate* (*Florilegium Patristicum XXXI*, 1933) benützt worden wären. Dann wäre der Verf. aufmerksam geworden, daß die Chronologie der Bischofsweihe des Ambrosius und damit seiner ersten Bischofsjahre, wie sie von Campenhäusen und nach ihm Dudden und Palanque aufgebracht haben, nicht mehr zu halten ist: Ambrosius ist nach dem klaren Zeugnis der Chronik des Hieronymus am 7. Dezember 374, nicht am 30. November 373, zum Bischof geweiht worden (vgl. CSEL 73, 81* ff. mit der dort angegebenen Begründung). — In den Übersetzungen der Ambrosius-Stellen finden sich einige nicht sehr wichtige Unrichtigkeiten und manche undeutsche Redewendungen, die der aufmerksame Leser ebenso wie die nicht seltenen Druckfehler leicht selbst wird beseitigen können. F a l l e r

Rudmann, R., O.S.B., Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen. 8^o (196 S.) St. Ottilien 1956, Eos-Verlag, 4.50 DM. — In einer Zeit, die alle verfügbaren Kräfte an die Front des kirchlichen Leben ruft, darf die vorliegende Arbeit über ein in der monastischen Tradition seit jeher lebhaft bewegtes Problem ein besonderes aktuelles Interesse finden. Sie ist aus einer der Schule von K. Hallinger gehörenden theologischen Dissertation hervorgegangen und versucht im Rückgang auf die Position des Mönchspapstes Gregor I. die innerlich zu rechtfertigende Beziehung zwischen Mönchtum und Seelsorge theologisch zu ergründen. Gregors Einstellung zum Mönchtum, dessen Welt-Jenseitigkeit durchaus betont ist, wird deutlich an den Assoziationsbegriffen: Weltflucht, Weltverachtung, Einsamkeit, Geborgenheit, Gotteslob, Kontemplation und der Vorstellung vom Mönch als einem „Bürger des Jenseits“. Dazu kommen die monastischen Grundforderungen der örtlichen Einsamkeit im Kloster, des Schweigens von Mund und Seele, der inneren Vereinigung mit Gott, deren theologischer Hintergrund im soteriologischen Rückgang des Christen zur christuserworbenen „quies“ schon hier auf Erden im Kloster erblickt wird. Soweit (32—56) grundsätzliche Erwägungen über Gregors monastische Schau, die jetzt aus Gregors Schriften und Entscheidungen ergänzt wird durch die tatsächlichen Forderungen der Zeit an die Mönche, von denen der Papst berichtet, und durch die Forderungen des Papstes selbst, welche vielfältigen Dienst von Mönchen erwarten (in der kirchlichen Verwaltung, im bischöflichen Amt, in der Krankenfürsorge und in handarbeitlichen Verrichtungen, im Basilikaldienst wie im außerklösterlichen Apostolat) (57—80). Der mit diesen beiden aus genauester Kenntnis des gregorianischen Schrifttums und der Zeitverhältnisse des 6. Jahrhunderts geformten Kapiteln gegebene Zwiespalt, der das eingangs gestellte Problem von der notwendigen Verborgenheit monastischen Daseins und Wirkens und des Rufes der Kirche zur äußeren Arbeit an den Seelen deutlich macht, wird im 3. Kap. (81—127) an den, wie Verf. sie nennt, zwiespältigen Entscheidungen Gregors nochmals erläutert, wobei die negativen (d. h. den äußeren Dienst verwehrenden) Entschlüsse aber fast stets ein Wesentliches nicht treffen, sondern meist disziplinären Charakter tragen. Die Lösung des Zwiespalts sieht Verf. in den Hinweisen Gregors auf die göttliche Berufung und

soziale Verantwortung auch der Mönche, auf die Einsamkeit, die nicht als Einsamkeit örtlicher Abgeschiedenheit, sondern als Einsamkeit des Geistes zu verstehen sei (mit Christus in Gott verborgen), auf die Einheit von Gottes- und (tätiger) Nächstenliebe und der von ihr her geforderten Durchdringung von kontemplativem und aktivem Leben (Schauen, um zu verkünden) mit der Berufung Gregors auf Paulus und auf Christus selbst. Das Leben des Mönchspapstes Gregor ist zudem das beste Beispiel für die Lösung des Problems. Die Tradition des frühen Mönchtums (16—31) hatte dafür bereits alle Elemente bereitgestellt, die nachfolgenden Jahrhunderte werden viele Nachfolger Gregors des Großen sehen. Bemerkenswert ist natürlich, daß diese Arbeit von einem Mönch der Kongregation von Sankt Ottilien geliefert wurde, mit einem reichen Instrumentar von Quellen und Sekundärliteratur, ohne den Hauch einer Polemik, der ja auch einer wissenschaftlichen Erörterung wenig anstehen würde. Zum Verständnis des Mönchtums im hohen Mittelalter trägt sie sehr viel bei.

Wolter

Koch, K., und Hegel, E., Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld. Ein Beitrag zur Hagiographie und Frömmigkeitsgeschichte des Hochmittelalters (Colonia Sacra. Studien und Forschungen zur Geschichte der Kirche im Erzbistum Köln, herausgegeben von E. Hegel, 3. 8° (130 S.) Köln 1958, Pck. 9,50 DM. — Der bekannte Kirchenhistoriker von Münster H. legt hier in gründlicher Neubearbeitung eine theologische Dissertation (Bonn) seines inzwischen verstorbenen Freundes K. Koch vor, die sich mit der literarischen Abhängigkeit der Hermann-Joseph-Vita und mit ihrem geistigen Standort in der Welt des 13. Jahrhunderts beschäftigt hatte. Nicht nur im Hinblick auf die Bemühungen um eine Kanonisation des rheinischen Prämonstratensers aus der Frühzeit seines Ordens ist die vorliegende Publikation von Interesse, sie fügt vielmehr den seit einem Jahrzehnt intensiver betriebenen Bemühungen um eine Erhellung der Spiritualität gerade dieses Reformordens (die neben Cîteaux etwas vernachlässigt worden war) einen in mehrfacher Hinsicht überaus wertvollen Beitrag an Einsicht zu. Die frühe Ausgabe der Bollandisten (1627) wird durch Auffindung weiterer Handschriften der Vita überprüft und aus ihnen ein ergänzender Text veröffentlicht (118). Der Inhalt der Vita bringt in Traktat I das Leben, in II die Wunder (nach dem üblichen Schema der mittelalterlichen Vita); daß die Tendenz des Verfassers erbaulicher Natur war (25), dürfte keine überraschende Feststellung sein, die „topoi“ der Vorrede werden (25 f.) zu wichtig genommen, beide Traktate wurden kurz nach dem Tod des Seligen (1241) abgeschlossen. Der anonyme Verfasser, seine Glaubwürdigkeit, theologische und literarische Bildung werden untersucht (27—34) und als dem *genus litterarium* entsprechend zureichend bewertet, die historische Glaubwürdigkeit vorsichtig dahingehend umschrieben, daß der Autor „nicht ganz unkritisch gegenüber seinem Helden“ gewesen sei (30). Ein gewichtiges Kapitel über die prämonstratensischen Anfänge Steinfelds (34—46) und die Persönlichkeit des Hermann-Joseph (47—62) ist von besonderem Interesse und wird durch beigegebene Bildtafeln, geographische Skizzen und Grundrißzeichnungen der Kirche bereichert. In das Charakterbild Hermann-Josephs scheuen die Verf. sich nicht auch einige kritische Linien zu zeichnen: „eine gewisse geistige Enge“ (61), „eine peinlich berührende Skrupulosität“ (ebd.), offensichtlich auch Kränklichkeit, die sich mit solcher Angstlichkeit gerne paart. Sehr aufschlußreich ist die Wertung der Vita innerhalb ihres literarischen Ortes als hagiographisches Erzeugnis (63—71), als Prämonstratenser-Vita (71—76), im Vergleich mit den Zisterzienser-Viten (76 f.), die aber trotz der freundschaftlichen Beziehungen der beiden Reformorden untereinander keinen Einfluß auf die Hermann-Joseph-Vita zeigen, und auch in Beziehung gesetzt zur Beginen-Literatur (77—80). Der Selige war als Nonnenseelsorger viel unterwegs und ist, wie bekannt, in einem Kloster der Zisterzienserinnen zu Hoven bei Zülpich gestorben. Neu und sehr bemerkenswert ist die Erkenntnis, daß die Hermann-Joseph-Vita literarisch stark abhängig ist von der Beginen-Biographie Maria von Oignies (gest. 1213 zu Namur), die Jakob von Vitry verfaßt hatte (77—81). Die Elemente der Spiritualität des Hermann-Joseph (Mystik der neuen Hoheliedkommentare, Jesusfrömmigkeit, anhebende Herz-Jesu-Ver-

ehrerung, Marienverehrerung, die sich mystisch zu einem bräutlichen Verhältnis zwischen Maria und Hermann-Joseph steigert, Heiligen- und Engel- wie auch eine erwachende Josephsverehrerung, durch Bernhard von Clairvaux und Rupert von Deutz angeregt wollen u. a. genannt sein (81—98). Das sorgfältig abgewogene Schlußkapitel (111—117) faßt zusammen und wertet die Vita als aufschlußreichen Zugang zur geistigen und religiösen Welt des frühen Steinfeld. Wolter

Platzek, E. W., O.F.M., Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehaltes nebst neuer deutscher Übersetzung. 8° (83 S.) München (1957), Hueber. — Mit den Mitteln der Gestaltanalyse, offenbar nach den Gesetzen der Schule, deren großer Meister O. Walzel gewesen ist (Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters, Berlin 1923), versucht Verf. den Gesang des hl. Franziskus einem vertieften Verständnis zu erschließen. Er legt dem italienischen Text den Cod. 338 von Assisi zugrunde, den C. Esser 1939 untersucht und Ende der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts datieren zu können geglaubt hat. Die Meinung von W. Eppelsheimer, L. Olschki u. a., das Sonnenlied sei von Franziskus in lateinischer Sprache seinen Jüngern diktiert worden, hält Verf. in Anbetracht der Unterschiedlichkeit der überlieferten lateinischen Fassungen und ihrer jüngeren handschriftlichen Überlieferung nicht für richtig; auch lehnt er die Auffassung der genannten Autoren, Franziskus habe das Lied in engem Anschluß an den 148. Psalm verfaßt, für wenig begründet ab. Mit E. R. Curtius und H. Thode stellt P. den Sonnengesang an den Anfang der italienischen Literatur (frühitalienisch mit offensichtlichem Einschlag der umbrischen Aussprache des Heiligen). In zehn Strophen bzw. 33 Zeilen untergeteilt (die natürlich so vom Verf. stammen und nicht etwa aus dem cod. 338), wird dem italienischen Text eine entsprechend nach Klang und Rhythmus das Original nachempfindende Übersetzung gegenübergestellt (10—13). Den Inhalt des Liedes ordnet Verf. dann nach Strophen wie folgt: 1. Einleitung. A. Aus der Welt der Gestirne: 2. Sonnenstrophe, 3. Sonnenstrophe; B. Aus der Welt der Elemente: 4. Wind-, 5. Wasser-, 6. Feuer-, 7. Erdstrophe; C. Aus der Welt des Menschen: 8. Dulder-, 9. Todes-, 10. Schlußstrophe. Ursprünglich bestand das Lied (ein kosmischer Lobgesang, der den Menschen nur beiläufig erwähnte) aus Strophe 1—7 und 10. Die Dulder- und Todesstrophe wurde erst später beigefügt. Der Sonnengesang ist in mittelalterlicher Reimprosa abgefaßt worden, die als gebundene Rede gilt (durch Rhythmus und Reim) und die deshalb den Gesang echtes Gedicht sein läßt, das „eine wohlgefügte Gestalt in wohlgefüger Einheit“ besitzt (18). Strophe um Strophe interpretiert nun Verf. das Werk. Dabei beachtet er nicht nur die formalen Schönheiten und auch Schwierigkeiten, sondern erschließt vor allem den theologischen Gehalt, auch die zeitgeschichtlichen Bezogenheiten einzelner, vor allem der Dulderstrophe. Als Ergebnis kann er mitteilen, daß wir hier „das wesentliche Porträt des hl. Franziskus besitzen, das der Heilige selbst von sich gemalt hat“ (63). Im Anhang folgen nochmals Urtext und Übersetzung in neuer Versordnung (66—71) und die Anmerkungen, welche Bibliographie und Problemdiskussion mit der bisherigen Forschung enthalten. Wolter

Sánchez Vaquero, J., Causas y remedios del cisma griego según los Latinos, antes de la Unión de Lyon (1274). 8° (52 S.) Salamanca 1955. — Verf. hat 1954 am römischen Institut für orientalische Studien in einer theologischen Dissertation das Unionskonzil von 1274 behandelt, nicht wie üblich in seinem Verlauf und seinen Auswirkungen, vielmehr rückblickend auf seine theologische und publizistische Vorbereitung. Der vorliegende Auszug bringt Kapitel des 2. und 3. Teils der Arbeit, die in ihrem 1. Teil bei Bonaventura und Thomas von Aquin die theologische Vorarbeit (Lehrunterschiede zwischen Griechen und Lateinern) untersucht. Der anonyme (1252 wohl von einem Dominikaner in Konstantinopel verfaßte) Traktat „Contra Graecos“ sowie das „Opus tripartitum“ des Humbert de Romans O.P., die Verf. als symptomatische Aussagen der kirchlichen öffentlichen Meinung des Westens vor dem Konzil nimmt, dienen als Quelle, deren Interpretation die Ansicht der Lateiner von den Gründen des Werdens und der

Dauer des Schismas erhellt. Humberts Schrift bringt dann auch konkrete Vorschläge zur Überwindung der Kirchenspaltung, die im 3. Teil der Dissertation mitgeteilt werden. Weil der Westen eigentlich erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts über das Schisma ernstlich zu reflektieren beginnt und die Frage heute wieder kirchliche Aktualität gewonnen hat, erscheinen uns die Überlegungen der genannten Theologen von hohem Interesse. Als Gründe für die *Entstehung* des Schismas nennen sie: 1. die Teilung des römischen Reiches (im Jahre 800 bei der Erhebung Karls d. Gr. zum Kaiser), 2. die Einfügung des Filioque in das Glaubensbekenntnis ohne Konsultierung der Griechen, 3. das anspruchsvolle Auftreten päpstlicher Legaten, 4. die Absetzung des Patriarchen Photios. Die *Dauer* des Schismas sehen sie darin begründet, daß 1. die genannten Gründe nicht innerlich verarbeitet und überwunden wurden, 2. der Riten- und Brauchtumsunterschied zwischen Westen und Osten nicht ausgeglichen wurde, 3. die Griechen zu stolz seien, um nachgeben zu können, und 4. die Lateiner (seit 1204 vor allem) zu harte Herren seien, die Griechen verbitterten, die römischen Legaten mit ihren Geldforderungen, ihrer Strafjustiz und dem Zwang zur Übernahme römischer Riten einen denkbar ungünstigen Eindruck hinterließen, 5. das Volk einfach der Überlieferung folge („quia ita fuerunt antecessores sui“), 6. die beiderseitige Unkenntnis der Sprachen unüberwindbar erscheine. Humbert de Romans entwirft, schon im Hinblick auf das bevorstehende Unionskonzil, u. a. folgende Mittel zur *Überwindung* des Schismas: man soll Griechisch lernen, griechische theologische Literatur studieren, lateinische Werke ins Griechische übersetzen, häufigen Gesandtschaftsaustausch pflegen, Informationsreisen machen, griechische Gelehrte nach dem Westen berufen, auf taktlose und harte Behandlung der Griechen verzichten, das gegenseitige Mißtrauen auszuräumen versuchen. Die sorgfältige Interpretation dieser Thesen durch den Verf., der sie jeweils in den historischen Zusammenhang einordnet und sie auch an der historischen Wirklichkeit des 13. Jahrhunderts mißt, sei hier rühmend hervorgehoben. Gegenüber der fast rein juristischen Auffassung der Kurie, die in der Unterwerfung der Griechen unter die römische Obediens das alleinige Mittel der Überwindung des Schismas sah, wirken die oben mitgeteilten Gründe und „remedia“, welche der missionarische Geist des jungen Dominikanerordens erfaßt und entwirft, ungemein lebensnah, psychologisch klug gedacht und im Hinblick auf Entwicklungen, leider erst des 20. Jahrhunderts, geradezu prophetisch. Wir hoffen, daß es dem Verf. gelingt, die *Dissertation* in ihrem vollen Umfang zu publizieren. Der Druck des Auszugs ist leider technisch schlecht (Druckfehler!).

Wolter

Molinari, P., S. J., *Julian of Norwich. The Teaching of a 14th Century English Mystic.* kl. 8^o (X u. 214 S.) London 1958, Longmans, Green and Co. 16.— sh. — *Julian of Norwich, A Shewing of God's Love.* The shorter version of *Sixteen Revelations of Divine Love.* Edited and partially modernized from the 15th century manuscript by *Sister Anna Maria Reynolds, C. P.* 12^o (LVIII u. 99 S.) London 1958, Longmans, Green. 9.6 sh. — Eine wertvolle Ergänzung der Birbeck Lectures von W. A. Pantin (*The English Church in the Fourteenth Century*), die 1955 in Cambridge erschienen (vgl. Schol 30 [1955] 607—608), bieten die beiden vorliegenden Arbeiten. Pantin hatte sich eingehend nur mit Margery Kempe of Lynn beschäftigt, die anderen Namen der Richard Rolle, Walter Hilton, Julian of Norwich aber nur eben nennen können. Die Monographie Molinaris ist deshalb besonders willkommen, zumal sie von der ausgezeichnet eingeleiteten Ausgabe der „Visionen“ Julianas begleitet wird, für die Schwester A. M. Reynolds allerdings keine strenge Wissenschaftlichkeit in Anspruch nehmen will. M. hingegen untersucht mit vorbildlicher kritischer Gründlichkeit Wesen und Gehalt der Mystik dieser eigenartigen Rekluse bei der Kirche St. Julian and Edward zu Conisford, Norwich (1342 bis nach 1416, ihr Todesjahr ist noch fraglich), von deren Leben eigentlich nichts anderes bekannt ist als die Tatsache ihres Daseins als Einsiedlerin und der Bericht über ihre Visionen, den sie selbst abgefaßt hat. Er ist in einer längeren (nach 1393) und kürzeren Version überliefert, die von der Forschung als die ältere angesehen wird (Molinari 4—6) und 16 Visionen schildert, welche Ju-

liana am 8./9. 5. 1373 erlebte. Auch die längere Version stammt von der Rekluse selbst, sie bringt erneut eine Darstellung der Visionen, angereichert mit dem Ergebnis ihrer meditativen Reflexion und geistlichen Erfahrung der zwanzig seit jenem Mai 1373 vergangenen Jahre. Die Prosa der Berichte hat der Mystikerin in den Literaturgeschichten den Titel einer „ersten englischen Schriftstellerin“ verschafft. M. untersucht zunächst Julianas Krankheit, ihre Gesichte, ihr eigenes Urteil darüber, er nennt das die akzidentellen Elemente des geistlichen Lebens (21—72), dann die wesentlichen Elemente (73—148), Bekehrung, Reue, Mitleiden, Sehnsucht nach Gott, das Gebet der Einigung, die Einigung der Willen, Beschauung, das kontemplative Gebet, die eingegossene Beschauung als Vision. Der Vergleich zwischen der aus den Berichten erhobenen Lehre vom mystischen Leben mit etwa der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz erlaubt dem Verf. das Endurteil, daß beide einander völlig entsprechen, weshalb Julianas Lehre vom Gebet und von der Beschauung als gesunde Lehre angesehen werden muß, als eine kluge Weise der Seelenführung für Menschen, die Gott an sich ziehen will (145). In einem 3. Teil entwickelt Verf. die Lehre Julianas vom Gegenstand ihrer Kontemplation („the homely loving of God“), von dem her Optimismus und Vertrauen ihren Ursprung haben und eine völlig selbstlose Hingabe an den dreifaltigen Gott. Die überzeugende Analyse Molinaris mit ihren ständigen Verweisen auf die Heilige Schrift, die Überlieferung der großen kirchlichen Mystiker, bestätigt das abschließende Urteil der Herausgeberin Reynolds: Juliana von Norwich war eine echte Mystikerin, ihre Schriften fügen sich ohne Tadel in die klassische Lehrtradition der kirchlichen Mystik ein, die von Kassian über Gregor d. Gr., Anselm v. Canterbury, die Viktoriner und den hl. Bernhard zur kraftvollen Lehre der hl. Teresa v. Ávila und des hl. Johannes vom Kreuz führt.

Wolter

May, G., Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz in Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt (Erfurter Theologische Studien, 2). 8° (XXIII u. 330 S.) Leipzig 1956, St. Benno-Verlag. — Die Geschichte des Erzbistums Mainz, der territorial größten Diözese im mittelalterlichen Deutschland, birgt trotz einer seit langem gepflegten Forschertätigkeit vieler namhafter Gelehrter (P. Kirn, A. L. Veit, A. Ph. Brück, Th. Scherg, E. Ewig, L. Lenhart, L. Meier, um nur einige wenige zu nennen) noch weite Felder, die der Erschließung harren. Verf. vorliegender Arbeit hat mit staunenswerter Akribie und mittels geduldiger Befragung von ungedrucktem wie gedrucktem Quellenmaterial (bei dem ihm die der Sachregister entbehrenden Urkundenbücher offenbar besonderen Zeitaufwand verursachten) sich eines dieser Felder angenommen und es in vorbildlichster Weise der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich gemacht. Es handelt sich um die Geschichte des Generalgerichtes zu Erfurt, das die geistliche Gerichtsbarkeit des Mainzer Erzbischofs für jenen räumlich vom Sitz des Ordinarius weitest entfernten Teil der Diözese wahrzunehmen hatte. Im 1. Teil entwickelte Verf. Vorgeschichte und Entwicklung des Gerichtes, das sich in Konkurrenz und als Ergänzung der archidiakonalen Rechtsprechung vor allem seit Erzbischof Peter Aspelt (1306—1320), der die ersten Generalrichter berief, zu einer so gefestigten Institution ausbildete, daß selbst die Wirren der Zeiten von Avignon und der großen abendländischen Kirchenspaltung mit ihren häufigen Doppelwahlen und Doppelprovisionen für Mainz sie nicht erschüttern konnte. Im 15. Jahrhundert waren mehrere, vor allem auch rechtsgelehrte (der Universität Erfurt verbundene) Richter tätig. Die letzte Periode vor der Reformation war zugleich die Zeit des größten Geschäftsumfanges und der besten Besetzung, mit Universitätslehrern als Generalrichtern. Im 2. Teil wird systematisch die juristische Struktur dieses Gerichtes (seine Zuständigkeit, seine Funktion in der streitigen wie der Strafgerichtsbarkeit, sein Anteil an der freiwilligen Rechtspflege, Gerichtsort und Gerichtszeit), ferner die personelle Verfassung: der Generalrichter als ordentlicher stellvertretender Richter des Erzbischofs, seine Gehilfen (Siegler, Fiskalprokurator, Notare, Assessoren, Prokuratoren, Anwälte, Boten, Pedelle), auseinandergelegt. Abschließend stellt Verf. das Gericht dar in seinem Verhältnis zum Mainzer Gericht, zu den archidiakonalen und kommissarischen Gerichtshöfen, zum Weihbischof und zur Stadt Erfurt. So wird unter Ausschöpfung aller erreichbaren Quellen,

unter Beachtung jedes nur denkbaren Gesichtspunktes, diese für das ausgehende Mittelalter mit seinem Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit so typische Institution in Ursprung, Entfaltung, Wirksamkeit, Struktur und Verfassung sichtbar gemacht; die beinahe verschwenderisch vielen Zitate sind durchaus berechtigt, weil die Quellen nur schwer zugänglich sind. Die Sprache der Darstellung ist durchsichtig, nüchtern und doch mit ihren Verweisen auf die großen zeitgeschichtlichen Zusammenhänge nicht zu trocken. Es ist keine Aufzählung vieler sorgfältig herauspräparierter Elemente, sondern eine Synthese aus ihnen, die ein überzeugendes Bild der historischen Wirklichkeit einer bei allen zeitbedingten Mängeln dem kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwohl erfolgreich dienenden Rechtsinstitution entwirft. Das gesondert beigegebene Register erscheint etwas dürftig angesichts der Fülle von Namen und Sachen, die in der Darstellung selbst auftauchen. Der auf S. 25 genannte Ludwig von Arulat dürfte wohl Kardinal-erzbischof Ludwig d'Aleman von Arles sein. Wolter

Gabriel, A. L., Martin de Bereck. Receptor, Proctor and Rector at the University of Paris. 8° (20 S. u. 2 Bildtafeln) Rom o. J. — Der vorliegende Beitrag zur Geschichte der englisch-deutschen Nation an der spätmittelalterlichen Universität von Paris stammt von dem bekannten Forscher und Leiter des Instituts für Mittelalter-Studien an der Notre-Dame Universität (Indiana, U. S. A.). Die Mitglieder der genannten Nation waren Iren, Schotten, Engländer, Flamen, Böhmen, Deutsche, Polen, Skandinavien und Ungarn. Einem Ungarn wendet sich G., der selbst diesem Land entstammt, hier zu, und er kann aus den erhaltenen Listen beachtliche Daten zur akademischen Laufbahn von Martin de Bereck erheben. Die Studie gibt sich als das Parergon zur Herausgabe des 6. Bandes des *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis*, welche Verf. zusammen mit Ch. Samaran und G. C. Boyer vorbereitet, einer Weiterführung des bekannten Werkes von H. Denifle und Ae. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis I/IV* (Paris 1889/97). Die vom Verf. entdeckten Daten zeigen Martin in schnell aufsteigender Linie bis zum Rektorat der Universität wichtige akademische Ämter bekleiden. Er ist, wie Verf. annimmt, der einzige Ungar, der je die Würde eines Rektors in Paris übertragen bekam (1432). Der ausführlicher geschilderte Streit eines Paul Nicholai (Diözese Zagreb), offenbar eines Slawen, der sich als ungarischer Untertan der englisch-deutschen Nation anschloß, mit dieser akademischen Körperschaft (8—12) macht sichtbar, wie sehr die Freiheit des einzelnen bei Wahrnehmung seiner Rechte im Verband des Universitätsgefüges damals respektiert wurde. Man ließ den Fall sich entwickeln bis zur Berufung an eine Entscheidung des Heiligen Stuhles. Ein vom Rektor unter Zustimmung der Fakultäten vorgeschlagener Kompromiß legt ihn schließlich bei. Die Studie erscheint als eine willkommene Bereicherung unserer Kenntnis vom spätmittelalterlichen Universitätsbetrieb, zumal durch sie die unverminderte Anziehungskraft des Studiums von Paris selbst nach den unerhörten Krisenzeiten der großen abendländischen Kirchenspaltung deutlich wird. Wolter

Meier, L., O. F. M., Die Barfüßerschule zu Erfurt (BeitrGPhThMt, 38, 2). gr. 8° (XVIII u. 142 S.) Münster i. W. 1958, Aschendorff. 12.50 DM. — Man begegnet heute vielfach Büchern, die nichts anderes sind als ein Sammldruck von Aufsätzen, welche die Verfasser nicht in schwer zugänglichen Fachzeitschriften einer gewiß unverdienten Vergessenheit verfallen lassen wollen. Vorliegende Arbeit macht es sich mit einem ähnlichen Anliegen nicht so leicht, sondern verarbeitet eine imponierende Reihe von Einzelstudien (siehe Literaturverzeichnis XV—XVII), den Ertrag einer zwanzigjährigen Forschung (1928—1957), zu einer dichten, klar gegliederten Synthese. Eine knappe Einleitung würdigt Erfurts Bedeutung im Mittelalter als Zentrum theologisch-philosophischer Studien und — gleichsam in einem Nebensatz — die Forschungen des Verf. als Erfüllung eines oft geäußerten Desiderats der Erfurter Geschichtsbeflissenen. Teil I (5—40) bringt die Schulgeschichte der Franziskaner in Erfurt in Form einer Prosopographie der Regenten, Teil II (41—59) wendet sich dem Schrifttum zu, das eine Frucht der franziskani-

schen Schul- und Hochschultätigkeit in Erfurt war, aus dem dann Teil III (60 bis 126) die philosophisch-theologische Lehre der Erfurter Barfüßer erhebt. Aus der unschätzbaren Detailkenntnis des Verf., die er aus gedrucktem und vielfach noch ungedrucktem Quellenmaterial gewonnen hat, füllen besonders der 1. und 2. Teil viele Lücken der Erfurter Schulgeschichte, was zumal für die kritischen Zeiten des 15. Jahrhunderts immer schon gefordert worden war. Ein bisher nur in flüchtigen Umrissen bekanntes Bild gewinnt so sichere Konturen und lebhaftere Farben. Die Darstellung der Lehre läßt erkennen, daß die Erfurter franziskanischen Lehrer dank ihrer Ausbildung an den großen Wissenszentren des Abendlandes (Oxford, Paris, Bologna) in fruchtbarem Kontakt mit den theologisch-philosophischen Problemen ihrer Generation standen und so, zumal seit der Eingliederung der Franziskaner in das Universitätsgefüge von Erfurt, der jungen Hochschule wertvolle Anregungen vermitteln konnten. Trotzdem Verf. nicht spart mit rühmenden Eigenschaftsworten für die Persönlichkeiten und die literarischen Werke der Barfüßerschule (hoch angesehen, gediegen, ausgezeichnet, berühmt usw. bei den Männern; bedeutend, wertvoll, reif, gründlich, sehr geschätzt usw. bei den Schriften) — hier hat eine uns verständliche Liebe zu seinem Orden offenbar die Akzente mitgesetzt —, ergibt sich bei der Überschau nicht etwa der Eindruck, als ob ein guter Durchschnitt, sei es in schöpferisch Neues, sei es auf wagend Häretisches hin, überstiegen worden wäre. Vielmehr geht ein Ton friedlicher Konzilianz (gegenüber dem hl. Thomas v. Aquin etwa), zurückhaltender Orthodoxie (gegenüber den Positionen Okkhams), ein Bemühen um ausgewogenen Intellektualismus in der theologischen Prinzipienlehre durch die Lehrentwicklung, so wie Verf. sie darstellt. Staunen erregt die überraschend klare und reichgegliederte Lehre von der Kirche, wie Verf. sie kurz vor dem Auftreten Luthers vertreten sieht; eine theologische Klarheit und Sicherheit herrscht, die um so bemerkenswerter ist, als man um die Wende zum 16. Jahrhundert gemeinhin gerade in ekklesiologischen Fragen eine solche klare Sicherheit bisher zu vermissen schien. Anstatt also wichtige Fragen der Vorreformation zu erhellen, macht diese Darstellung mit ihrem freundlichen Licht die theologischen Irrungen der Reformationszeit eigentlich wieder zum fast unlösbaren geschichtlichen Problem. Als Synthese der früheren Studien ist das vorliegende Buch ein Meisterwerk.

Wolter

Porter, H. C., *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*. 8° (XII u. 462 S.) Cambridge 1958, University Press. 52.6 sh. — Aus der Schule des führenden anglikanischen Kirchenhistorikers N. Sykes (vgl. Schol 33 [1958] 608 f.) stammt die vorliegende Arbeit des jetzt an der Universität Toronto lehrenden Verf., welche zusammen mit E. G. Rupp, *Studies in the Making of the English Protestant Tradition: mainly in the reign of Henry VIII (147)*, und G. R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason: a Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660—1700 (1950)*, eine Forschungsaufgabe bewältigt, die darin bestand, den Wandel in Lehre, Verfassung und Kult der anglikanischen Kirche zu untersuchen und darzustellen, wie er sich in der Zeit bis 1700 vollzogen hatte. Verf. beschränkt sich dabei auf die Universität Cambridge, die er mit vollem Recht (neben Oxford natürlich) als das Medium ansieht, in dem am deutlichsten der Wandel sich abzeichnet und dieser oft genug auch seine Impulse erhielt. Die akademische Geschichte der Universität wird so zum Hintergrund des ideengeschichtlichen Prozesses, wobei zugleich das historische Gesamtgeschehen der Zeit bis zum Tod Elisabeths I., dem Ende der kirchengeschichtlich so bewegten Tudorepoche, erklärend beigezogen wird. Uns erscheinen natürlich die Kapitel des 1. Teiles (3—100) besonders bedeutsam, sie behandeln das Cambridge des hl. John Fisher, Erasmus in Cambridge, die ersten Reformatoren und das Schicksal der unter Maria der Katholischen ins Exil, vor allem nach Frankfurt, gehenden Gelehrten. Das „eulogium“ auf John Fisher, in dem Verf. sich in nobler Weise den Forschungsergebnissen von Ph. Hughes (St. John Fisher: the Earliest English Life, 1935) anschließt, bleibt erwähnenswert: „... of all the formative periods in the development of Cambridge those years (der Kanzlerschaft Fishers) were the most dramatic and the least dull... he was the very mirror... the lantern of light“ (5 f.).

Für Erasmus waren die Jahre in Cambridge nicht heiter, aber wo ist Erasmus auch glücklich gewesen? Aber es waren Jahre des Höhepunktes seiner Schaffenskraft, 1511—1514, zweieinhalb Jahre in einem Cambridge, dem er half, ein besseres Griechisch zu pflegen als Oxford, in dem er seinen Ruf: zurück zu den Quellen (*fontes purissimi et flumina aurum volventia*), verstanden fand (21—40). Die Reformer luden einen anderen Mann vom Kontinent an die Universität, Martin Bucer, der von 1549 bis zu seinem Tod 1551 dort lehrte. Sachlich ohne Bedeutung war die Berufung für die Reformer ein Ausdruck ihres Erfolges. Ein Erfolg von kurzer Dauer, weil mit Marias Regierung (1553—1558) wiederum der Wind umschlug. Leider berichtet Verf. nur von den auswandernden, nicht den bleibenden Gelehrten, indes entspricht das sachlich durchaus dem Formalobjekt seiner Studien. Den Hauptteil seines Buches beanspruchen die großen Auseinandersetzungen während der letzten Regierungsjahre Elisabeths I., mit deren Tod die vorgesehene Untersuchungsperiode abschließt. Der Gnadestreit (parallel übrigens zum Gnadestreit in der katholischen Kirche) zwischen Pessimismus und Optimismus, zwischen Prädestination und Freiheit, von ebenso großer theologischer wie pastoraler Bedeutung, wurde in Cambridge wie in Leyden, Löwen und in Rom mit großem Ernst und heftiger Leidenschaft geführt (277—429). Die Darstellung des Verf. ist eingehend, doch fesselnd und wohl disponiert. Beklagt er für England das Fehlen eines H. Bremond, so möchte man jetzt sagen, Verf. habe eine Lücke glücklich gefüllt.

Wolter.

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Edited by *A. A. Luce* and *T. E. Jessop*. Vol. 9, Notes to Berkeley's Letters, Addenda etc., General Index. Edited by *A. A. Luce* and *T. E. Jessop*. 8° (VIII u. 191 S.) London 1957, Nelson. 30.— sh.— Dieser Kommentarband ergänzt in notwendiger und ausführlicher Weise die von uns bereits besprochene Ausgabe der Briefe des frommen, missionarisch gesinnten Bischofphilosophen der anglikanischen Kirche (Schol 32 [1957] 608 f.). Jeder Brief gewinnt dank knapper überleitender Charakterisierung seinen genauen Ort im Leben des Schreibers, das seine eigentliche Wende in dem ergebnislos bleibenden Versuch erfährt, ein Missionskolleg in der Neuen Welt zu gründen. Der kühne Gedanke, auf den Bermudas ein Seminar zur Heranbildung anglikanischer Geistlicher zu eröffnen, auf dem nicht nur Berufe aus dem Mutterland, sondern auch aus den Siedlerfamilien der Neuen Welt wie aus der einheimischen, ja selbst der schwarzen Bevölkerung zusammen ihre religiöse und wissenschaftliche Pflege erhalten sollten, scheiterte nicht zuletzt an der Finanz- und Kolonialpolitik des derzeitigen Premiers Sir Robert Walpoles (1721—1742). Hatte man Berkeley auf diesen Plan hin bereits als einen künftigen „hl. Xavier“ gefeiert (52), hatten Parlament und Krone ihn auch offiziell gutgeheißen, Walpole hat die bewilligten Gelder nie freigegeben. Die Kommentatoren meinen, diese kurz-sichtige Finanz- und Kulturpolitik des verantwortlichen Ministers, die auch gegen Errichtung einer eigenen anglikanischen Hierarchie in Amerika ihr Veto einlegte, habe ihre eigene „Nemesis“ in sich getragen, denn was Walpole als Sicherung der weiteren Abhängigkeit der Kolonien vom Mutterland betrachtete, führte direkt zur Unabhängigkeitserklärung von 1776. Sie wagen bei aller Nüchternheit doch das große Wort: wenn die Hierarchie in Amerika hätte errichtet werden dürfen und wenn Berkeley sein geplantes Kolleg etwa in Rhode Island oder, besser noch, in New York hätte gründen können, „the course of history might have been different“ (63). Für die Geschichte der christlichen Mission jedenfalls und die Schattenseiten des Absolutismus, zumal des Kirchenregiments innerhalb der anglikanischen Staatskirchenverfassung, liegt hier eindrucksvolles Material bereit. — Interessant sind auch die Briefe aus Italien und ihr Kommentar. Sie müßten allerdings zusammen mit Berkeleys Reisetagebüchern gelesen werden (die noch nicht ediert, als Manuskript Add. MSS 39307—10 im Britischen Museum liegen), um ihren vollen Ertrag geben zu können. Die Briefe selbst sind zu wortkarg und in ihren Urteilen, zumal über den Stand der italienischen Wissenschaft, zu wenig abgewogen, als daß sie allein schon ein zuverlässiges Bild von dem gäben, was etwa Rom und sein geistiges Leben für den auswärtigen Besucher zu Beginn des 18. Jahrhunderts

bedeutete. Wohl erfährt man, wie isoliert (innerhalb seiner Reisegesellschaft und der in den großen Städten sie gleich umgebenden landsmännischen Kolonien) der englische Reisende von damals durch die Lande fuhr; mehr als Landschaftseindrücke, Urteile über Architektur und Malerei etc. darf man kaum erwarten. — Man wird zum vollen Verständnis der Briefe neben dem vorzüglichen Einzelkommentar doch auch die Biographie Berkeleys hinzuziehen müssen, die einer der Herausgeber, Professor Luce, gesondert von der Edition der Werke, hat erscheinen lassen. Der vorliegende 9. Band bringt abschließend noch eine Liste der Hauptereignisse in Berkeleys Leben (143—146), eine vollständige Liste seiner Werke, wie sie teils von ihm selbst, teils nach seinem Tod von Freunden veröffentlicht wurden (147 bis 151), noch einige Addenda und Corrigenda (153—166) und den Gesamtindex (167—191) zu allen neun Bänden.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Fischer, B., O. S. B., Die Alkuin-Bibel (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 1). Fol. (19 S.) Freiburg 1957, Herder. 6.80 DM; Subskr. 6.— DM. — Thiele, W., Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe (ebd., 2). Fol. (48 S.) ebd. 1958. 10.50 DM; Subskr. 8.90 DM. — Das Beuroner Vetus-Latina-Institut veröffentlicht neben der Textausgabe der Vetus Latina in ungezwungener Reihenfolge unter dem Titel „Aus der Geschichte der lateinischen Bibel“ einen Teil der umfangreichen Vorarbeiten, die in der Textausgabe nicht ausführlich berücksichtigt werden können und doch für die Textgeschichte von größerer Bedeutung sind, zumal wenn die Bearbeiter zu Ergebnissen kommen, die sich mit den bisherigen Ansichten nicht schlechthin decken. Das gilt z. B. bezüglich der Alkuin-Bibel, mit der der Leiter des Institutes, B. Fischer, sich in dem 1. Heft der neuen Sammlung befaßt. Bisher herrschte allgemein die Auffassung, daß Alkuin im Auftrage Karls des Großen eine Bibelrevision geschaffen habe, die dann vom Kaiser im ganzen Reiche eingeführt worden sei. Demgegenüber zeigt der Verf., daß von einem solchen Auftrag Karls an Alkuin keine Rede sein kann, da zur Zeit Alkuins noch eine Reihe anderer Bibelhandschriften entstanden ist. Alkuin hat vielmehr nur im Sinne der allgemeinen Richtlinien einen Pandekten, eine große Bibel in einem Bande, geschaffen, die er durch seinen Schüler und späteren Nachfolger Fridugisus Karl zur Kaiserkrönung überreichen ließ. Nie wurde dieser Text eingeführt oder vorgeschrieben, so daß von einer offiziellen „Reichsbibel“ nicht die Rede sein kann. Wohl hat die Schreibschule von Tours, die unter Alkuins Nachfolger eine erstaunlich hohe Anzahl von Bibeln für alle Teile des Reiches anfertigte, den von Alkuin für die Geschenkausgabe korrigierten Bibeltext verwandt. Auf diesem Wege ist die Alkuin-Bibel in Frankreich zum Normaltyp geworden und hat damit dem Vulgatatext des Hieronymus schließlich die unbestrittene Alleinherrschaft gesichert. So bezeichnet sie wirklich einen Wendepunkt in der Geschichte der lateinischen Bibel. — In dem 2. Heft der Reihe behandelt W. Thiele den Wortschatz der Johannesbriefe als Vorarbeit für die Textausgabe der Johannesbriefe in der Beuroner Vetus Latina. Die Studie ist erwachsen aus dem 2. Teil seiner Doktorarbeit „Untersuchungen zu den altlateinischen Texten der 3 Johannesbriefe“, die er 1956 der Evang. Theol. Fakultät in Tübingen vorgelegt hat. So wertvoll solche Wortuntersuchungen für die Geschichte der lateinischen Bibel auch sind, wird doch, wie der Verf. selbst betont, die Frage nach dem Einfluß der griechischen Vorlage dadurch kaum berührt. Im 1. Teil bringt er das Material, d. h. die griechischen Worte und ihre lateinische Wiedergabe bei den verschiedenen Textzeugen. Der 2. Teil enthält zunächst allgemeine Wortschatzuntersuchungen (Wechsel der Wortwahl, Klassifizierung des Wortschatzes, Einfluß des griechischen Textes) und beschreibt dann die verschiedenen Texttypen: die afrikanischen **K** (Text von Karthago: Cyprian und Pseudo-Cyprian) und **C** (jüngerer afrikanischer Text bei den Donatisten und in den frühen Schriften Augustins), die sich durch ihren Wortschatz deutlich von den europäischen LUC (Lucifer), **S** (Pseudo-Augustinus), **T** (u. a. teilweise in der spanischen Vulgata und bei Salvian,

Fulgentius, Ferandus, Cassiodor, Epiphanius Scholasticus, Hieronymus) und **V** (Vulgata) abheben. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis (ähnlich wie Joh. Schildenberger O. S. B. in einer noch ungedruckten Arbeit bezüglich der Prov), daß schon in **K** die Tendenz der Europäisierung des Textes begonnen hat, die in **C** weiter fortgeschritten ist, aber erst bei LUC überwiegt und in **V** so weit gediehen ist, daß der typisch afrikanische Wortschatz ausgemerzt ist. Wenigstens für 1 Jo läßt sich nach ihm sagen, daß die lateinischen Texte auf eine Übersetzung zurückgehen. Die beiden vorliegenden Veröffentlichungen werden sicher bei den Fachgelehrten großes Interesse finden.

Brinkmann

Wright, G. E., *Biblische Archäologie*. 4^o (300 S., 220 Abbildungen, 6 Karten) Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. 36.— DM. — Das Buch bietet keine Archäologie im technischen Sinn einer Zusammenstellung aller Grabungen und Funde, die für das Verständnis der Bibel auswertbar sind; vielmehr ist die Auswertung hier schon vollzogen. Der Verf. nimmt nach einem einführenden Kapitel über Archäologie überhaupt den Ablauf der biblischen Geschichte von den Anfängen bis zur Ausbreitung des Christentums in apostolischer Zeit als Rahmen seiner Darstellung und fügt jeweils an Ort und Stelle die aufschlußreichen Ergebnisse archäologischer Forschung unmittelbar ein. Eine solche Methode ist von dem vorgesehenen sehr breiten Leserkreis fast notwendig erfordert. Freilich beansprucht so die reine Geschichtswiedergabe allerhand Raum, so daß trotz des beachtlichen Umfangs des Buches keineswegs alle relevanten archäologischen Fakta vorgeführt werden können; bisweilen wird sogar nur kurz gesagt, daß es solche gibt. Immerhin bleibt so viel Konkretes, daß der Leser ein recht lebendiges Bild vom zeit- und kulturgeschichtlichen Hintergrund der biblischen Darstellung erhält, wozu die vielen glücklich ausgewählten Bildbeigaben nicht wenig beitragen. W. ist aktiver Ausgräber und gerade für den palästinensischen Raum besonders kompetent, sein Urteil ist nüchtern und abgewogen. Das Buch kann daher eine besonders zuverlässige Information bieten und hat erfreulicherweise keinerlei apologetische Tendenz, die der Verf. ausdrücklich ablehnt. „Die weitaus größte Mehrzahl der ‚Funde‘ beweisen weder, noch widerlegen sie; sie zeigen nur den Hintergrund und den Rahmen der Geschichte auf. Es ist bedauerlich, daß diese Sucht zu ‚beweisen‘ so viele Werke, die dem allgemeinen Publikum zugänglich sind, in ihrem Wert herabgesetzt hat. Das Beweismaterial ist mißbraucht worden, und die abgeleiteten Schlüsse sind daher oft irreführend, falsch oder halb richtig. Unsere letzte Zielsetzung hat nicht der ‚Beweis‘, sondern die ‚Wahrheit‘ zu sein“ (19). Man darf dem Verlag und der Übersetzerin, *Christine v. Mertens*, dankbar sein, daß sie dieses solide und lebendig geschriebene Werk des amerikanischen Gelehrten dem deutschen Publikum zugänglich gemacht haben. Auf einige kleine Versehen sei hingewiesen: lies S. 41 und S. 60 „Nm“ statt „Ex“, S. 129, A. 5 „Josia“ statt „Josua“, S. 208 „Anathbethel“ statt „Anathbethe“, S. 275, Z. 32 „Kcnstantin“ statt „Hadrian“. Haspecker

Eißfeldt, O., *Die Genesis der Genesis*. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel. kl. 8^o (VIII u. 86 S., 1 Karte) Tübingen 1958, Mohr. 9.40 DM. — Das Büchlein gibt im wesentlichen einen Lexikonartikel wieder, den E. 1957 für das „Interpreter's Dictionary of the Bible“ (Abingdon Press, New York) fertigstellte. Es enthält demnach eine knappgefaßte Gesamteinleitung in die Genesis, die sich hauptsächlich mit den von E. vertretenen vier Quellen L J E P (2—41) und den in der Genesis vorkommenden literarischen Gattungen als „Vorgeschichte der Erzählungsfäden“ (41—56) befaßt. Neue Sichten gegenüber seiner 1956 neu erschienenen „Einleitung in das Alte Testament“ (vgl. Schol 33 [1958] 293 f.) sind hier weder zu finden noch zu erwarten. Doch hat diese Sonderdarstellung zwei Vorzüge: einmal findet man hier die einschlägigen Fragen und Antworten für dieses Buch handlicher beieinander und deshalb leicht überschaubar erörtert; sodann ist eine ausführliche Synopse der vier Erzählungsfäden beigegeben (16—27), die sich in der „Einleitung“ nicht findet und sich auch nicht in allen Einzelheiten mit der Hexateuch-Synopse von 1922 deckt. Die zwei weiteren Kapitel über Historizität (56—64) und ethisch-religiösen Gehalt der Genesis (64—66) gehen über seine

„Einleitung“ hinaus, sind aber leider recht summarisch und stecken eigentlich nur den Gesamtrahmen dieser Probleme ab. Man hätte hier doch wohl eine tiefer gehende Darstellung des religiösen Gedankengutes als innerer Formkraft der Ausgestaltung und Zusammenarbeit der einzelnen Quellen erwartet und damit einen tieferen Einblick in die „Genesis der Genesis“ gewonnen, der über das Formal-Literarische hinausführte.

H a s p e c k e r

R u d o l p h, W., Jeremia (Handbuch z. AT, hrsg. v. O. Eißfeldt, I, 12). 2., verbesserte Auflage. gr 8° (XXIV u. 301 S.). Tübingen 1958, Mohr. 22.50 DM; geb. 26.— DM. — Da der große Kommentar von Volz (Der Prophet Jeremia, 1928) nach Kriegsende nicht mehr verfügbar war, kam das neue gründliche Werk von R. einem wirklichen Bedürfnis entgegen, als es 1947 erschien. Es wird auch weiterhin noch auf Jahre der einzige vollwissenschaftliche Kommentar zu Jer im deutschen Sprachgebiet bleiben. Die vorliegende Neuauflage ist hauptsächlich bemüht, die im letzten Jahrzehnt erschienene Literatur möglichst vollständig zu verarbeiten. Allerdings hat sich der Verf. nirgends veranlaßt gesehen, seine bisherigen Auffassungen merklich zu modifizieren, etwa über das Verhältnis des Propheten zum Kult oder zur deuteronomischen Reform. So ist der Text seiner Kommentierung ziemlich unverändert geblieben, und die in neueren Untersuchungen aufgegriffenen Fragen und Lösungen konnten in kurzen kritischen Fußnoten untergebracht werden, die, wenn ich mich nicht täusche, ganz überwiegend ablehnenden Charakter haben. Dadurch ist das Werk zwar materialmäßig auf den neuesten Stand gebracht, aber zu einer lebendigen und tiefer greifenden Diskussion mit der neuen Literatur kommt es doch nicht so recht.

H a s p e c k e r

K r a u s, H.-J., Klagelieder (Threni) (Biblicher Kommentar — Altes Testament, hrsg. v. M. Noth, XX). gr. 8° (87 S.). Neukirchen, Kr. Moers, 1956, Buchhandlung des Erziehungsvereins. 7.— DM. — Ehe wir auf diesen einzigen bis jetzt abgeschlossen vorliegenden Band eingehen, sei mit besonderer Empfehlung auf dieses ganze neue Kommentarwerk zum AT hingewiesen. Es sieht 23 Bände für das AT (nur protokanonische Bücher) vor, die in etwa 120 Lieferungen zu je 80 Seiten erscheinen sollen (Preis je Lieferung 7.— DM; bei Subskription auf mindestens 25 Lieferungen in der Folge ihres Erscheinens je 5.85 DM). Außer den Klageliedern liegen uns bisher folgende Lieferungen vor: Ezechiel 1—5 (Ez 1—18), Psalmen 1—6 (Pss 1—68), Dodekapropheten 1—2 (Os 1—7). Wir werden auf die einzelnen Teile gesondert zurückkommen. Ihr besonderes Profil erhält diese neue Kommentierung dadurch, daß sie nicht bloß die neuen Forschungswege der Form-, Gattungs- und Überlieferungsgeschichte nachdrücklich aufnehmen will, sondern auch ganz von der tiefgreifenden Neubesinnung auf die echt theologische Auswertung des AT getragen ist. Sie soll daher, wie der Herausgeber bei Ankündigung des Unternehmens schrieb, „nicht nur die nun einmal unentbehrlichen sprachlichen und geschichtlichen Erklärungen alttestamentlicher Texte... in möglichst erschöpfendem Ausmaß bringen, sondern vor allem die Untersuchungen über die jeweils besondere Art, die konkrete Veranlassung und das wesentliche Anliegen der alttestamentlichen Abschnitte, und zwar im Rahmen einer Gesamtanschauung vom Alten Testament, die der Tatsache gerecht zu werden sich bemüht, daß das Neue Testament Jesus Christus als das Ziel des alttestamentlichen Gotteshandelns verkündet“. — Die vorliegende Erklärung der Threni ist ganz nach diesem Programm gestaltet. So wird schon in der Einleitung neben den üblichen Stichworten der Frage nach Gattung und „Sitz im Leben“ besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Daß es individuelle und kollektive Klagelieder sind, liegt auf der Hand. Aber die genauere Bestimmung „politische Klagelieder“ wird abgelehnt. Nicht der Untergang des Staates oder Jerusalems als Reichszentrums steht im Vordergrund, sondern das zerstörte Heiligtum Sion. So haben wir es mit der Gattung der „Klage um das zerstörte Heiligtum“ (9) zu tun. Diese Gattung gibt es in der Umwelt des AT, und das ausführlich zitierte Beispiel aus Ur zeigt so starke formale Parallelen zu den Threni, daß man nach K. mit einer festgeprägten

Form rechnen und die Threni hierunter einordnen muß. Man hätte gern gewußt, ob K. etwa auch Pss 74 und 79 oder noch andere Texte des AT dieser Gattung zuordnen würde. Daß solche Klage, wie in Ur, auf den Trümmern des Heiligtums als Trauerliturgie aufgeführt sei, ist nach K. eine Vermutung, für die wichtige Momente sprechen (11). Doch ist möglich, daß in unseren Threni nur eine literarische Überarbeitung einer solchen Liturgie vorliegt. Der Verfasser ist nicht Jeremias (wohl zu Recht abgelehnt), sondern ist in den Kreisen der staatlichen Kultprophetie bzw. Priesterschaft Jerusalems zu suchen (13). Dafür spricht vieles. Aber für eine volle Gleichsetzung distanziert sich der Verfasser (oder die Verfasser) doch zu sehr von diesen Gruppen und ihrem bisherigen Wirken. Ich denke vor allem an 2, 13—14 und 4, 13—16. Gewiß könnte man darin ein tiefgreifendes und wahrhaft umstürzendes Selbstgericht des eigenen Amtes und Wirkens sehen, aber ist dann sofort danach das kategorische Heilsorakel 4, 22 aus dem gleichen Mund oder Kreis verständlich (vgl. auch 2, 9 — von K. auf Kultpropheten gedeutet)? In der Texterklärung wird je ein Kapitel zusammengenommen und der ganze Weg von Textkritik bis zur Erhebung der zentralen Botschaft (des Kapitels als ganzen!) in klaren Schritten zurückgelegt, die durch die glücklich gewählten Randstichworte „Text, Form, Ort, Wort (= Einzelerklärung), Ziel (= zentrale Botschaft)“ gekennzeichnet sind. Die Eingriffe in den hebräischen Text sind sehr sparsam und geringfügig. Fragwürdig erscheint mir in 2, 7b die Korrektur „das Köstlichste ihrer Schätze“ statt „Mauern ihrer Paläste“. Der Gedanke kreist doch wohl um den Vorgang der Eroberung, in 7c sind die Feinde eingedrungen. Ist in 4, 19 „auf die Berge“ Druckfehler? Doch wohl „über die Berge hin“ gemeint? Aber das, wie manches andere, das zu nennen wäre, sind sehr unbedeutende Kleinigkeiten; im ganzen wird man mit dem Kommentar froh einverstanden sein.

Haspecker

Daniélou, J., Die heiligen Heiden des Alten Testaments. 8° (143 S.) Stuttgart 1958, Schwabenverlag. 7.90 DM. — Abel, Henoch, Daniel (vgl. Ez 14), Noe, Job, Melchisedech, Lot und die Königin von Saba werden in diesem Büchlein des bekannten französischen Autors, das nun in sehr guter deutscher Übertragung vorliegt, als die „heiligen Heiden“ vorgestellt. Sie sind weder Juden noch Christen, und doch scheut sich die Schrift nicht, sie als religiöse Muster hinzustellen. Welche Religion verkörpern sie? Das ist die Grundfrage des Buches. Es geht also nicht eigentlich um die Personen als solche. Deshalb ist ihre Geschichtlichkeit von geringem Interesse, und jede kritische Arbeit an der Überlieferung über sie entfällt. Es geht um den Weg zu Gott außerhalb des Alten und Neuen Bundes, den sie erfolgreich gegangen sind nach dem Urteil der Schrift und Überlieferung. Der dafür übliche Terminus „natürliche Religion“ ist D. zu umstritten, er spricht deshalb lieber von „kosmischer Religion“, weil sie außer auf dem Phänomen des Gewissens wesentlich auf der Manifestation Gottes in und an der sichtbaren Welt fußt. In einem einleitenden Kapitel (13—33) werden die wesentlichen Aussagen über solche Religion aus AT, NT, Vätern, Theologen skizziert. Gott der Schöpfer und Lenker, Gott, der Kontakt sucht mit den Menschen und ihnen seine Gaben schenkt, Gott in seiner Güte, Treue, anziehenden, fordernden, richtenden Heiligkeit — das sind die bekannten wesentlichen Züge der Gottesoffenbarung auf dieser Grundstufe einer reinen Religion, auf der diese Menschen gestanden und sich bewährt haben inmitten ihrer götzdienerischen Umwelt. In einer sehr reizvollen Art versteht es D., aus diesen relativ bekannten Grundtönen und den Zügen, die Schrift und Überlieferung (auch apokryphe) von diesen Gestalten zu berichten wissen, jeder einzelnen ein individuelles religiöses Gesicht zu geben und so durch die ganze Reihe dieser Porträts allmählich das Gesamtbild dieser kosmischen Religion und des Menschen in ihr zu komponieren, ihre Möglichkeiten und Begrenztheiten, ihre Gültigkeit und Vorläufigkeit. Selbstverständlich, daß dabei immer der Bezug auf Christus deutlich gemacht wird. Aber es wird auch das Problem des Heiles extra und intra ecclesiam immer wieder angepackt und so manches gesagt, was auch für die Fundamentaltheologie, Ekklesiologie und Missiologie beherzigenswert ist.

Haspecker

Bauer, W., Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5. Aufl. Lex-8^o (XV und 1780 Sp.) Berlin 1958, Töpelmann. 73.—DM. — Schon die Tatsache, daß die vorhergehende Auflage (vgl. Schol 28 [1953] 292 f.) nach 6 Jahren vergriffen war, zeigt, daß das Werk zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für die neutestamentliche Wissenschaft geworden ist. Mit unermüdlichem Fleiß hat der betagte Verf. trotz seiner behinderten Sehkraft an der Vervollkommnung des Werkes weitergearbeitet. Davon zeugt die vorliegende 5. Aufl., die bei gleichgebliebenem Druckbild 146 Spalten mehr zählt als ihre Vorgängerin. Ein Blick auf die benutzten Quellenschriften zeigt, daß eine Reihe Quellen erstmalig oder in besseren Ausgaben berücksichtigt sind. So wurden unter den Veröffentlichungen von Inschriften und Papyri hinzugefügt: *Corpus Inscriptionum Judaicarum* I (1936); II (1952); *Ἐπιπέσεις* I, hrsg. von O. Guéraud 1931; Inschriften aus Galatien (*Exploration archéol. de la Galatie et de Bithynie*, hrsg. von G. Perrot u. a., I (1872); A. Sakelarios, *Τὰ Κυπριακά*, 2 Bde (1890/91); *Pap. Upsaliensis* 8: *Der Fluch des Christen Sabinus*, hrsg. von G. B. Björck, 1938. Bei den Schriftstellern und Schriften des Altertums ist die Anzahl der jetzt neu herangezogenen Werke noch bedeutend größer. Allein unter dem Buchstaben A werden schon 10 neue Titel aufgeführt. Auch zu den einzelnen Stichworten ist neuere Literatur in bescheidenem Maße nachgetragen worden. Es ist selbstverständlich, daß der Umfang des Werkes hier keine Vollständigkeit erlaubte, sondern eine Auswahl notwendig machte. Dabei kann man freilich im einzelnen verschiedene Ansicht sein, ob die Auswahl immer die wichtigsten Arbeiten erfaßt hat. Bei der Besprechung der 4. Aufl. war in dieser Zeitschrift auf einschlägige Literatur aus dem *Supplément IV des Dict. de la Bible* hingewiesen worden, die man aber auch in der neuen Aufl. noch vermißt. Gelegentlich hat der Verf. seine frühere Ansicht etwas modifiziert. So hieß es noch in der 4. Aufl. bei *ἄββᾶ* „... aram. St. emph. *abbâ* = *ὁ πατήρ*, was auch den Vokativ ersetzt.“ Statt dessen liest man in der 5. Aufl.: „aram. *abbâ* Vokativform, sekundär irrig mit dem St. emph. gleichgesetzt (Dalman, *Gramm.* 90 f.) und daher mit *ὁ πατήρ* (statt *πάτερ μου*) wiedergegeben.“ Sonst ist der Charakter des Werkes überall gewahrt geblieben, wenn auch gewisse Bedeutungen durch neue Belege erläutert werden, z. B. unter *ἐκκλησία* zu „4. von der christlichen Gemeinde“ jetzt zur Erläuterung hinzugefügt: „Doch z. B. auch von der Gemeinde des Pythagoras (Hermippus b. Diog. L. 8, 41). Ja, Himerius, or. 39 (or. 5), 5 bildet Orpheus in den thrak. Bergen, wo es keine Menschen gibt, sich aus wilden Tieren *τὴν ἐκκλησίαν*, die Gemeinde seiner Zuhörer.“ Man kann mit Recht sagen, daß es sich um eine „verbesserte und stark vermehrte Auflage“ handelt, durch die der Wert des Werkes noch erhöht worden ist und die darum von den Fachgelehrten freudig begrüßt wird. B r i n k m a n n

Papyrus Bodmer II (*Supplément*), *L'Évangile de Jean*, chap. 14—21, hrsg. von V. Martin. gr. 8^o (53 S.) Cologny-Genève 1958, *Bibliotheca Bodmeriana*. — Als der Herausgeber 1956 die ersten 14 Kapitel dieser Papyrushandschrift (P⁶⁶) veröffentlichte, kündigte er schon an, daß auch von dem Rest des Evangeliums noch größere Bruchstücke erhalten seien, die nun in dankenswerter Weise der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Die Ausgabe von 1956 wurde in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (vgl. Schol 32 [1957] 399—410). Dort wurden auch die Gründe dargelegt, die gegen eine Ansetzung der Handschrift vor der Mitte des 3. Jahrhunderts zu sprechen scheinen. Während der Text bis Joh 14, 26 mit Ausnahme von vier Seiten (Jo 6, 11—35) fast vollständig erhalten ist, weist der nunmehr veröffentlichte Rest große Lücken auf. Gänzlich fehlen Jo 14, 27 f. 31; 15, 1 f. 26; 16, 1—3 8—10 28; 17, 7 25; 18, 4 23; 20, 21 23 f.; 21, 4 f. 7 10—25, und von dem übrigen ist kaum eine Zeile vollständig erhalten, aber doch so viel, daß in den meisten Fällen die Textform noch mit Sicherheit wiederhergestellt werden kann. Auch hier zeigt sich, daß die Handschrift nicht ausschließlich zu einer bestimmten Textfamilie gehört, sondern daß sie bald mit B und S, bald aber auch mit D gegen B geht oder eigene Lesarten aufweist, besonders bezüglich der Umstellung von Worten. Eine sonst nicht belegte Lesart findet sich u. a. Jo 15, 4 auf S. 111, 2 der Handschrift (nicht 112, 2, wie irrtümlich gedruckt ist), wo es

heißt: *οὕτως και ο εν εμοι μενον* statt der gewöhnlichen: *οὕτως ουδε υμεις εαν μη εν εμοι μενητε*. Zu Jo 21, 6 (nicht 21,5) findet sich als Zusatz Lk 5, 5, wie nach Merk in der Minuskel 1820 und in der sahidischen Übersetzung. Also ist nicht nur Cyrill Zeuge dieses Zusatzes, wie der Herausgeber meint. Er macht darauf aufmerksam, daß auch S die Anfangsworte dieser Lesart *οι δε* gehabt, sie aber durch ein *ουν* am Rande ersetzt hat. Der Zusatz selbst finde sich dort auf dem unteren Rande nachgetragen und durch einen Pfeil vor dem gestrichenen *οι δε* werde darauf verwiesen. Aufschlußreich ist ein Vergleich mit den Stellen in S, an denen sich Verbesserungen finden. M. stellt fest, daß P⁶⁶ in den vorliegenden Kapiteln (14—21) 11mal mit dem ursprünglichen und 13mal mit dem verbesserten Text von S geht. Es bestätigt sich auch hier, was M.-E. Boismard O.P. in der RevBibl 64 (1957) 364 f. bezüglich der ersten 14 Kapitel der Handschrift festgestellt hat, daß der Schreiber von P⁶⁶ oder schon der Schreiber der Vorlage offenbar verschiedene Textformen zur Hand hatte, aus denen er nach Belieben ausgewählt hat, denn abgesehen von Sonderlesarten folgt er bald B und S, bald aber auch S, wo dieser von B abweicht, oder auch D. Wie Boismard (a.a.O. 365) bemerkt, lassen sich oft die Nähte noch feststellen, wenn der Schreiber von einer Textform brüsk zu einer anderen übergeht. Damit ist nicht gesagt, daß zur Zeit, da die Handschrift entstanden ist, die späteren Textfamilien in ihrer endgültigen Gestalt schon klar gegeneinander abgegrenzt waren, aber doch, daß sie sich schon abgezeichnet haben müssen. Ob das schon in diesem Maße um 200 der Fall war, bleibt fraglich, aber sicher ist, daß zur Zeit des Origenes um 246/49 schon eine Vielfalt von Textformen vorhanden war, wie aus seinem Kommentar zu Mt 15, 14 (PG 13, 1293) hervorgeht. — Leider sind dem Herausgeber einige Versehen unterlaufen. Außer den oben schon erwähnten Verwechslungen der Seitenzahlen sind offenbar S. 37 und 38 vertauscht. S. 41 ist wohl die letzte Zeile von Frag. b]*ωος*[mit der 1. Zeile von Frag. c *ωδ*]ωφ^ε κα[ι vertauscht. Warum auf S. 37 Frag. c (= 19, 23) nach Frag. b (= 19, 24) gedruckt ist, sieht man nicht ein. — Bei der Bedeutung der Handschrift wäre es zu begrüßen, wenn sie recht bald ihrem vollen Umfang nach in einer phototypischen Ausgabe allgemein zugänglich gemacht werden könnte, denn die Transkription garantiert keine völlig fehlerfreie Wiedergabe, wie ein Vergleich mit den Faksimile im 1. Teil der Ausgabe zeigt. Aber auch so sind wir dem Herausgeber dankbar, daß er uns den vollständigen Text wenigstens in Transkription geschenkt hat.

Brinkmann

Becker, H., Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede. Herausgegeben von R. Bultmann (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 50). gr. 8° (138 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht. 11.80 DM. — B. gibt in dieser Marburger Dissertation von 1941 zunächst einen Überblick über die Untersuchungen Nordens 1913, Wetters 1916, Arvedsons 1937, E. Schweizers und Kundsins 1939 und dann sein Ziel: Nachweis eines „Schemas der Rede des Offenbarers an die im Kosmos verhafteten Menschen“ in der Gnosis und in der „Redequelle“ des Jo-Ev (7—13). Er analysiert zunächst gnostische Texte: die syrische Prophetenrede (Orig. c. Cels. 7, 8), 33. Ode Salomons, Poimandres, Krater, Stücke aus Ps.-Clem., apokryphen Apostelakten u. a., besonders aus Johannesbuch und Ginza der Mandäer, geschätzt von Bultmann, Bauer, Lohmeyer, aber spät datiert von Peterson, Lagrange und besonders von Lietzmann (SAB 1930, 596 ff.). Es heißt dort vom Kündler der Offenbarungsrede: „Ein Fischer bin ich des großen Lebens...; der Schatz bin ich...; der Gesandte des Lichtes...“ Schließlich zieht er heran Prov 8, 4—14; 32—36 (22—31 sei wohl nicht ursprünglich); 1, 20—33; Sir 24, 3—10; 19—22 und bucht als Ergebnis: Für das Schema der Offenbarungsrede ist wesentlich 1. die Selbstprädikation, oft mit Selbstpfehlung und Zeichnung der bösen Welt (gnostischer Dualismus); 2. Invitation, Ruf zur Entscheidung; Weg von der Bosheit! 3. Krisenspruch, Verheißung und Drohung, manchmal als Bericht über den Effekt. Die außermändäischen Stellen sind hellenisch-logisch aufgebaut, die mandäischen semitisch-kreisend, spiralförmig. Der dualistische Gehalt bestimmt die Gestalt, den „Ruf“ (14—59). — Im 2. Teil sucht B. vorsichtig aus den Reden

des Jo-Ev klar gegliederte und rhythmisch schöne Stücke dieses Schemas herauszuheben. Erklärende Randbemerkungen, die die Dynamik unterbrechen, werden ausgeschieden (60—113). Er folgert dann für den Aufbau und Charakter der Quelle: An die Gedanken der Quelle hat der Evangelist Eigenes und ihm aus andern Quellen Zuflossenes angeknüpft, aber manchmal umgestellt. C. 8—12 sind wohl Fragmente einer Lichtrede, c. 3 einer Einleitung; hier und in c. 6; 5; 12—16 sucht B. die Ordnung großenteils nach Bultmanns Jo-Kommentar wiederherzustellen (113—120). Den rekonstruierten Text gibt er im Anhang (129—136): I. Das prologische Dankgebet der gläubigen Gemeinde und II. Die Einleitung zum Corpus der Reden (aus c. 3); III. die Krisisreden: A. Das Brot des Lebens (aus c. 6; 7), B. Das Leben (aus c. 5; 7; 8; 11, 25), C. Das Licht der Welt (aus c. 8; 9; 12 Schluß), IV. Die Abschiedsreden: A. Der gute Hirte, B. Der rechte Weinstock, C. Der Weg, die Wahrheit und das Leben (aus c. 10; 15; 16; 14). B. schließt damit: Der Verf. des Jo-Ev habe den gnostischen Mythos seiner Quelle umgedeutet, an die geschichtliche Gestalt Jesu gebunden und dadurch überhaupt aus Zeit und Raum herausgenommen, denn „die Erscheinung des Fleischgewordenen... bedeutet das Ende dieser Welt“. „Wie der Mensch sich jetzt und hier entscheidet, 'hat' er als Glaubender jetzt und hier das Leben...“ (121—128). Soweit der Inhalt. — Die Darstellung ist wohltuend klar und frisch, und man muß es mit dem Herausgeber beklagen, daß der begabte Doktorand aus dem unseligen Krieg nicht mehr heimkehrte. Aber man könnte fragen, ob glatter Rhythmus einerseits und Randbemerkungsstil andererseits als Kriterium genügt. Sodann ist das Schema schon in Prov und Sir vorhanden und mit der Sache gegeben: Wer etwas vertritt, stellt sich vor, empfiehlt, verspricht, läßt zur Entscheidung ein. Auch aus dem Gehalt, der auch nach B. eng mit der Gestalt zusammenhängt, ergeben sich Bedenken: der „Dualismus“ Leben — Tod, Licht — Finsternis ist allgemein menschlich und besonders im Orient scharf ausgeprägt und in Pss, Deut, Prov, Paulus häufig; Hirt, Weinstock, Weg sind naheliegende Bilder; auffallender ist Oben — Unten; der Gegensatz ist bei Jo durchaus ethisch, in der Gnosis kosmisch. Der Hauptinhalt des Jo-Ev ist der Kampf zwischen Jesu Offenbarung und dem Unglauben der Juden und der Menschen überhaupt, eine geschichtliche Tatsache, die der Verf. freilich auch in einer nichtchristlichen Stilform darstellen konnte, ohne aber aus einer Quelle zu schöpfen. In der „Quelle“ finden sich ungnostische Dinge: Vater und Sohn als Persönlichkeiten, wesenseins, während der gnostische Offenbarer nur Abstraktion, „der Ruf“, ist; er soll nur erinnern an den Ursprung aus dem Lichte, Jesus aber ist „die Wahrheit“: Er will Vater — Sohn bezeugen und das himmlische Leben schon jetzt in die Seelen bringen, ein Leben, das, wenn es auch noch verborgen ist (1 Jo 3, 2; Kol 3, 4), Johannes und Paulus, die Mystiker und in etwa jeder Christ doch schon erfahren (nicht undefinierbar und unerfahrbar: B. 128). Ungnostisch ist auch in der Quelle die Agape, die Sünde u. a. So bleibt am Ende nichts Gemeinsames als das Menschliche, Formale: der Ruf und die Bildworte Licht usw. und das von Jonas vielleicht existentialistisch überbetonte „Weltgefühl“. Auch die neuere Forschung ist vorsichtig: Daß das Jo-Ev dem Hermetismus etwas von seiner sensibilité und seinen literarischen Formen verdanke, räumt Braun ein; Dodds bedeutende Interpretation fand freilich gerade vier starke Kritik. Jeden Einfluß der Gnosis leugnen Percy, Mussner und Casey. „Über eine vorchristliche Gnosis wissen wir nichts Sicheres“ (Langenbeck). „Vielleicht bediente sich Johannes gnostischer Ausdrücke... um sie richtigzustellen.“ (Nötscher). Das Evangelium Veritatis um 150 enthält noch nichts von den gefangenen Lichtteilen, vielmehr muß der Mensch erwachen aus seiner Gottvergessenheit. — Wenn auch „die Gnosis eine lange Geschichte hat“ (Wilson), „das Mandäertum viel weiter zurückreicht“ (Baumgartner), „im Mandäismus der gnostische Mythos... sichtbar wird in einer Form, die in manchen Partien des 4. Evangeliums Parallelen hat“ (Haenchen), bleibt doch, daß die uns vorliegenden mandäischen Schriften viel zu spät sind, um einen Einfluß auf das Jo-Ev wirklich zu beweisen. Gleichwohl ist B.s Versuch wertvoll, um die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen johanneischer und gnostischer Art und die Grenzen der Beweismöglichkeiten aufzuzeigen.

Koester

Schürmann, H., Das Gebet des Herrn. Aus der Verkündigung Jesu erläutert. kl. 8^o (142 S.) Freiburg 1958, Herder. 6.80 DM. — Die Kurzfassung bei Lk hält Sch. für wohl ursprünglich. Die aramäische Anrede „Abba, Lieber Vater“ ist unjüdisch und ungewöhnlich vertraulich, wir dürfen sie Jesus nachsprechen. „Geheiligt . . .“: Gott möge sich herrlich offenbaren, endzeitlich (das ist weit mehr als in der üblichen Auslegung; hier hätte vielleicht der atl Sprachgebrauch noch mehr herangezogen werden können). „Es komme Dein Königtum“ (Herrschaft und Reich) durch Überwindung des Gottes dieses Aons, ein Reich nicht von dieser Welt, in dem Gottes Wille geschieht, voll Seligkeit für die Menschen; es ist jetzt schon zeichenhaft, wundermächtig, keimhaft da, weil Jesus bei uns ist. „Unser Brot, das notwendige, gibt uns heute“: so beten vor allem die Jünger, herausgerufen aus Besitz und Beruf, daß Gott ihnen Nachfolge und Verkündigung ermögliche, und mit ihnen alle, die „zuerst das Königtum Gottes erstreben“. „Unsere Schulden“ sind auch Unterlassungen. „Reiße uns hinweg vom Bösen“ (Neutrum, doch dahinter steht das Masc.). — Das Buch vereinigt glücklich Auswertung der Forschung, feine eigene Beobachtungen, wie wir sie aus Sch.'s Abendmahlsuntersuchungen kennen, und eine verhaltene Frömmigkeit, die immer wieder eindringend Gottes Größe gegen unsere enge Selbstsucht betont. Sehr gut formuliert sind Anm. 62/140: Die urchristliche Erwartung folgt aus der Gegenwartserfahrung: Das Eschaton ist schon angebrochen, ist in *Wesensnähe*; sie ist auch „Naherwartung“, aber zuallererst lebendige „*Stetserwartung*“. Die zahlreichen Übersichten und die mehr als 400 Schriftstellenangaben am Schluß (die man aber lieber am Fuß oder im Text sähe) zeigen, daß die Auslegung wirklich aus der Gesamtkündigung Jesu geschöpft ist.

Koester

Mußner, F., Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? Eine Auslegung von Markus 13. kl. 8^o (80 S.) Freiburg 1958, Herder. 4.50 DM. — Das Büchlein geht auf drei allgemeinverständliche Vorträge zurück, die der Trierer Neutestamentler vor einem größeren Publikum gehalten hat. Es will dem Seelsorger, Katecheten und vor allem auch dem interessierten Laien eine wissenschaftlich fundierte Handreichung bieten, um die Fragen nach dem Wann und Wie des Weltendes im Sinne der heiligen Schrift beantworten zu können. Da der Zweck des Schriftchens ausgesprochen praktischer Natur ist, wäre es unfair, an einzelnen, allzu sicher vgetragenen Erklärungen (z. B. Mk 13, 30 auf S. 63 ff.) Kritik zu üben. Wer die überaus heiklen Probleme der sog. synoptischen Apokalypse kennt, muß die pädagogische Klugheit des Autors bewundern. Man möchte schon aus diesem Grunde der Schrift weite Verbreitung wünschen. Leider ist der unverhältnismäßig hohe Preis wohl nicht dazu angetan, unserem Wunsche Nachdruck zu verleihen.

Schierse

Zedda, S., S. J., Prima Lettura di San Paolo (Introduzione, Analisi-Parafasi, Note). Vol. I: Introduzione, Lettere della prigionia. 2^a Edizione. 8^o (215 S.) Torino 1957, Tecnograph. L. 1500. — Vol. II: Lettere ai Tessalonicesi, Prima ai Corinti, Galati, Romani. 8^o (322 S.) Torino 1958, Tecnograph. L. 1800. — Der Verf., Professor des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät S. J. in Chieri, wendet sich mit diesem Kurzkomentar hauptsächlich an Theologiestudenten, um ihnen die kursorische Lesung der Paulusbrieve zu erleichtern. Der erste Band enthält eine allgemeine Einführung (Apostelgeschichte, Leben des hl. Paulus, Authentizität der Briefe, besonders der Pastoralbriefe und des Hebräerbriefes) und die paraphrasierende Erklärung der Gefangenschaftsbrieve (Eph, Kol, Phil, Philem). Leider sind die Seiten 52 und 65 ausgefallen. Im 2. Band werden die beiden Thessalonicherbriefe, der erste Korinther-, Galater- und Römerbrief behandelt. Ein 3. Band soll dann noch den zweiten Korintherbrief, die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief bringen. Über den unmittelbar praktischen Zweck hinaus besitzt der Kommentar auch wissenschaftliche Bedeutung wegen seiner ausführlichen Exkurse und reichhaltigen Anmerkungen. Man findet hier die neueste (z. T. protestantische) Literatur verarbeitet und manche Einzelfrage gründlicher

diskutiert, als es in großen Kommentaren zu geschehen pflegt. Dogmatiker und Exegeten werden deshalb mit Nutzen nach dieser „Prima Lettura“ greifen und für die klaren, verlässlichen Informationen dankbar sein, selbst wenn sie dem recht konservativen Standpunkt des Autors nicht immer folgen können. Schierse

Schlier, H., Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaestiones disputatae, 3). 8^o (64 S.) Freiburg 1958, Herder. 4.80 DM. — Zur Dämonenlehre des NT haben sich in den letzten Jahrzehnten eigentlich nur die Religionsgeschichtler geäußert. Der liberalen Theologie schien dieses ganze Gebiet der „Mächte und Gewalten“ ohnehin nur ein Rest antiker Mythologie zu sein, um den man sich nicht sonderlich zu kümmern brauche. Auch die konservativen Theologen haben nicht viel dazu getan, um den — als etwas peinlich empfundenen — Vorstellungskomplex der Vergessenheit zu entreißen. Erst der Streit um die Entmythologisierung des NT hat — abgesehen von größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen — die Frage wieder akut werden lassen, welche Wirklichkeit denn hinter der neutestamentlichen Verkündigung von den „Mächten“ stehe. In einer streng existentialen Interpretation würde nur die Bedeutsamkeit der mythologischen Anschauungen von Besessenheit, Herrschaft der Mächte u. ä. für das menschliche und christliche Selbstverständnis offenbar werden. Sch. vermag — obwohl die existenzphilosophische Terminologie handhabend, aber an einer gegenständlichen Metaphysik orientiert — das Wesen der Mächte in ihrem Ansichsein tiefer zu deuten, ohne in eine makabre Dämonologie abzugleiten. Trotzdem läßt gerade der 1. Teil seiner Abhandlung („Wesen und Wirken der Mächte“) manche Fragen offen. Man möchte z. B. gern etwas mehr wissen über das Verhältnis der personalen Geistwesen zu den ihnen angewiesenen Herrschaftsgebieten. Sind sie wirklich nur „reine Macht“ (19)? Oder zum Problem der Besessenheit: Sch. scheint in ihr kein Phänomen zu sehen, das sich von den „natürlich“ verursachten Krankheiten physischer oder psychischer Art durch eine besondere supranaturale Kausalität unterscheidet. Durch die neutestamentliche Ausdrucksweise vom „Geist der Krankheit“ u. ä. soll vielmehr „das Grundphänomen der Krankheit als eines geschichtlichen Ereignisses angedeutet werden: daß sie, welcher Art sie auch sei und welche innermenschlichen, physischen und psychischen Ursachen sie auch habe, eine absichtliche und doch — vom Menschen her gesehen — zufällige Überwältigung durch den berechnenden und — vom Menschen her gesehen — unberechenbaren Überfall einer Übermacht des Bösen darstellt“ (20). Eine zweifellos sympathische Erklärung, die aber wohl nicht bei allen Theologen Beifall finden wird (anders auch J. Schmid im Exkurs „Die Dämonenaustreibungen Jesu“, Evangelium nach Markus³, 43—47). Der 2. Teil handelt von der Überwindung der Mächte durch Jesus Christus. Hier wird auch von der „Fülle von Besessenen“ gesprochen, die „sich damals in Judäa und Galiläa versammelte“, und dafür die nicht restlos überzeugende Erklärung gegeben: „Dort, wo der gehorsame Jesus Christus erscheint, weiß sich das Wesen der Selbstmächtigkeit aufgestört und gestellt zum Gericht“ (39). Vielleicht könnte deutlicher darauf hingewiesen werden, daß es vor allem die Sammelberichte sind, die den Eindruck der Häufigkeit erwecken wollen. Über die tatsächliche Zahl von Besessenen — die also doch von „normalen“ Kranken zu unterscheiden wären? — läßt sich deshalb wenig ausmachen. Ganz sicher aber haben die Austreibungs geschichten für die Komposition des Markusevangeliums programmatische Bedeutung. Im 3. Teil, der die Haltung des Christen gegenüber den Mächten interpretiert, fällt auf, daß die den Jüngern Jesu formell übertragene exorzistische Gewalt (Mk 3, 15; 6, 7; Mt 10, 1; Lk 9, 1) nur ganz am Rande erwähnt wird (63). — Unsere Bemerkungen und Hinweise, die vom Reichtum des Inhalts und der Tiefe theologischer Einsichten kaum eine entfernte Vorstellung wecken, wollten nur zeigen, wie anregend und des Nachdenkens wert diese kleine Abhandlung ist: Eine Quaestio disputata, die im Gegensatz zu manchen ihrer scholastischen Vorfahren hohe Spekulation mit schlichter Weisung für das christliche Leben verbindet. Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik*. III. Bd., 1. Halbbd.: Die Lehre von der Kirche. 3.—5., völlig umgearbeitete Aufl. gr. 8^o (XVI u. 934 S.) München 1958, Hueber. 34.—DM, geb. 37.—DM. — Mit diesem Band ist die neue Ausgabe der Dogmatik von Sch. nun vollständig. Die Verzögerung gerade dieses Bandes hat den Vorteil gehabt, daß eine Reihe bedeutender ekklesiologischer Arbeiten der letzten Jahre noch verwertet werden konnte. Der Ekklesiologie ist hier ein ziemlich weiter Rahmen gespannt, ohne daß die Grenze dieses Traktates illegitim überschritten wäre oder Stoffe hereingenommen wären, die eigentlich anderen Teilen zuzuordnen wären. Eine Straffung innerhalb der einzelnen Abschnitte und Kapitel hätte allerdings bisweilen nichts geschadet. Dadurch, daß Verf. sich eingehend mit den nichtkatholischen Positionen — Hypothesen sowohl wie echten Forschungsergebnissen — befaßt, vor allem auch dadurch, daß die Ausführungen stark am biblischen Offenbarungswort ausgerichtet sind, erfuhrt der Rahmen der dogmatischen Ekklesiologie eine erfreuliche Erweiterung und ihr Inhalt eine wertvolle Gefühltheit wie auch die Perspektiven zu Gegenständen, die sonst von der Ekklesiologie allzusehr getrennt erscheinen, eine große Bereicherung gegenüber der bisher erreichten dogmatischen Ekklesiologie der Handbücher — eine solche findet man ja sonst eigentlich nur bei Premm und Ott. — Der Stoff ist in drei Hauptabschnitte gegliedert. Zunächst wird der dreifache Ursprung der Kirche von Gott (theologische Kausalität), in der Geschichte (heilsökonomische Kausalität) und durch die Stiftung Christi (christologische Kausalität) untersucht. Es folgt die Wesensdarstellung der Kirche, deren gottmenschliches Gepräge durch die Analyse der wichtigsten Bildausagen (Volk Gottes, Leib Christi, Braut Christi) und durch eigene Untersuchung des göttlichen (Hl. Geist) wie des menschlich-sichtbaren Elementes und schließlich die Darstellung der Wesenseigenschaften der Kirche herausgearbeitet wird. Der dritte Abschnitt behandelt schließlich die Lebensfunktionen der Kirche unter dem Stichwort ihrer Sendung. Gerade hier finden sich wichtigste Aspekte, die man sonst in der Ekklesiologie leider vergeblich sucht. Vor allem erscheinen Sakramente und Wortverkündigung mit Recht als Teil der Ekklesiologie, sind sie doch die wesentlichen Lebensäußerungen der Kirche. Erfreulich ist zu sehen, wie hier ein echter Ansatz zu einer Theologie des Wortes gemacht wird. Daß er Ansatz bleiben mußte, kann nicht verwundern, da in einem Lehrbuch ein Thema nicht vollständig aufgearbeitet werden kann, dessen monographische Bearbeitung im katholischen Raum gerade erst beginnt. — Ein so umfassendes Gegenstandsgebiet bietet natürlich eine Reihe von Diskussionsgegenständen, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann. Wir müssen mit Bedauern feststellen, daß auch in diesem Bande die Ausmerzung auch sehr sinnstörernde und die Zuverlässigkeit der Zitation recht beeinträchtigender Druckfehler vernachlässigt wurde. Die beigelegte Korrekturliste erfaßt nur einen Bruchteil.

Semmelroth

Segovia, A., S. J., *La generación eterna del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la escolástica*. Síntesis de Diego Ruiz de Montoya: ArchTGran 19 (1956) 151—234. — Soll man von der Zeugung des Gottessohnes sagen, sie sei von Ewigkeit her geschehen (perfektisch), oder, sie geschehe von Ewigkeit her (präsentisch)? Der Verf. ist früher schon der Frage bei den Kirchenvätern nachgegangen und hat den überwiegenden Einfluß der augustianischen Formel „Semper natus“ nachgewiesen (Natus est — Nascitur, La eterna generación del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la literatura patristica: RevEspT 8 [1948] 385—407). Nunmehr verfolgt er dasselbe Thema in der Scholastik, von ihren Anfängen an bis auf Ruiz de Montoya S. J., der nach ihm den Höhepunkt der Entwicklung bildet. Interessant sind aber auch die Einzelheiten. Bei Petrus Lombardus finden wir z. B. die klassische Ausdrucksweise: *Hic quaeri potest, utrum dici debeat „Filius semper gignitur“ vel „Semper genitus est“ vel „Semper gignitur“* (Sent. L. I. dist. 9. cp. 4.). Alle Scholastiker anerkennen, auch wenn sie ausnahmsweise und zusätzlich die präsentische Formulierung vertreten, doch die

Autorität des hl. Augustinus, so Abälard und Durandus trotz ihrer Vorliebe für Origenes. Ruiz de Montoya zeigt sich erstaunlich gut mit der historischen Seite des Problems vertraut; er zitiert Prosper von Aquitanien, Ps.-Beda, Petrus Lombardus und bezieht sich anscheinend noch auf andere, so auf Durandus und Richard von Mediavilla. Darüber hinaus hat bei ihm das spekulative Moment seine Hauptbedeutung, und er entscheidet: In productionibus indivisibilibus et instantaneis simul est produci et productum esse; quapropter quod semper producitur, semper est productum et semper assequitur terminum et perfectionem ultimam (Commentaria ac Disputationes in primam partem Sancti Thomae, De Trinitate, 820). Obschon der Verf. seine Darlegungen auf einen eng begrenzten Ausschnitt der Trinitätslehre beschränkt, werden doch die dogmengeschichtlichen und systematischen Zusammenhänge klar und übersichtlich herausgearbeitet. Beumer

Scipioni, L. I., O. P., Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide“ di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico (Paradosis, 11). gr. 8° (VIII. 185 S.) Freiburg/Schw., 1956, Edizioni Universitarie. 12.— DM. — Die noch immer nicht zur vollen Lösung gekommene Nestoriusfrage, die seit 50 Jahren die Forschung beschäftigt, erhält im vorliegenden Werk einen neuen, sehr sachlich geschriebenen Beitrag. Die Einleitung (1—14) erweist, daß Verf. sich nicht den bekannten, sich zum Teil widersprechenden Arbeiten anschließen will, die sich die Frage gestellt hatten, ob Nestorius ein Nestorianer war (nicht genannt ist: Chr. Pesch, Nestorius als Irrlehrer, 1921). S. kritisiert an diesen Arbeiten, vor allem jenen, die sich mit dem L(über) H(eraclidis) abgegeben haben, daß sie nur einzelne Begriffe oder Ausdrücke, nicht aber das ganze Werk analysiert hätten. Nestorius sei nicht durch Nestorius, der L. H. nicht durch sich selbst erklärt worden. Aus einem ungerechtfertigten Apriorismus habe man zudem Nestorius wegen seiner Zugehörigkeit zur „Antiochenischen Schule“ ohne weiteres zum Aristoteliker gestempelt. Nur R. Arnou habe in seinem Artikel in Greg 1936 auf den Zusammenhang von Nestorianismus und Neuplatonismus hingewiesen. Verf. will den vorgenannten Versuchen gegenüber zu einer genaueren kritischen Analyse des L. H., des Spätwerkes des Nestorius, kommen und vermeidet es fast ängstlich, auf den Nestorius der Frühzeit zurückzugreifen, den die kirchliche Verurteilung getroffen hat (13). Wenn er über den Nestorius des L. H. hinausgreift, so nur um einen Vergleich des L. H. mit dem Liber de Unione Babais des Großen († um 628) (110—158) und der Lehre der dem Nestorius freundlichen Orientalen (159—168) anzustellen. Diese Einengung ist bedauerlich. Man hätte auch ein Wort zur Echtheitsfrage des L. H. erwartet. Es sei dafür hingewiesen auf die in der ThLitZt 81 (1956) 479 f. angezeigte Dissertation von Luise Abramowski: Untersuchungen zum literarischen Nachlaß des Nestorius, Bonn (z. T. in Einzelartikeln veröffentlicht). Was aber Verf. an positiver Analyse des L. H. und der philosophisch-theologischen Position des Nestorius bietet, bedeutet einen sicheren Fortschritt gegenüber der bisherigen Forschung, vor allem durch beständiges Zurückgreifen auf den syrischen Text des L. H. und dessen Konfrontation mit den griechischen Originaltermini. Das eigentliche Neue des Werkes liegt — neben der eingehenden Klärung der schwierigsten Begriffe der nestorianischen Christologie — besonders in der Erhellung des philosophischen Hintergrundes des L. H. Es ist nicht der Neuplatonismus oder der Aristotelismus, sondern der Stoizismus. Um diese seine These zu erweisen, setzt Verf. ein mit dem in der patristischen und scholastischen Christologie so oft herangezogenen Vergleich der gottmenschlichen Einheit Jesu Christi mit der Verbindung von Seele und Leib im Menschen (15—44). S. kann überzeugend nachweisen, daß nicht die aristotelische Fassung der Leib-Seele-Einheit (Materie-Form), auch nicht die neuplatonische Verhaltens-Einheit (Seele und Leib sind wie zwei, die sich lieben) (22) dem L. H. zugrunde liegt, sondern die stoische „krisis“ (Leib und Seele vermischen sich ganz und gar, aber unter Erhaltung der eigenen Substanz). Von dieser philosophischen Fassung des Leib-Seele-Vergleiches und seiner Anwendung auf die Christologie her macht Verf. die eigentümliche Stellung des Nestorius des L. H. klar: Dieser Nestorius lehrt keine unio in natura et secundum naturam, wie die Apollinaristen (und Cyrill von Alexandrien, nach

der Meinung des Nestorius). Er übersteigt aber auch eine von neuplatonischen Voraussetzungen her sich ergebende rein „moralische Einheit“ von Logos und Mensch in Christus. Nestorius weiß um die Unvermischtheit von Gottheit und Menschheit in Christus, sucht aber auch nach einer Möglichkeit, die Einheit in Christus so festzuhalten, daß nur ein einziger Sohn und Christus und Herr gegeben ist (vgl. den wichtigen Text aus dem L. H. versio Nau p. 47, zitiert 60). Er glaubt sie in der Einheit des „Prosopon“ zu finden, die er dem Verf. zufolge stoisch versteht: Prosopon ist der Komplex aller Eigenschaften, Auszeichnungen, Unterscheidungen einer individuellen Natur gegenüber der natura communis (66). Da die Unterscheidung der Naturen auf diesem „prosopon“ beruht, kann keine der beiden Naturen in Christus ohne dieses sein. Nestorius faßt nun die Einheit in Christus nicht etwa als Vereinigung von zwei Prosopa (zu einem dritten gemeinsamen), sondern sagt, daß die Einigung „im Prosopon“ des Sohnes geschieht. „Gott hat die Menschheit [Christi] in sein eigenes Prosopon aufgenommen und hat sie zu seinem eigenen Prosopon gemacht, so daß man nicht von zwei Prosopa, sondern nur von einem, dem des Sohnes sprechen kann“ (86). Was dies aber konkret heißt, hätte Verf. wohl am besten aus Theodoret deutlich machen können: Dieser geht, wie auch Nestorius, von der Idee der Einwohnung aus. Der in dem Menschen Jesus wohnende Logos durchdringt die unverehrte Hülle der Menschheit so sehr, daß Logos und Mensch zu einer einzigen Gestalt der Doxa, dem Christus der strahlenden Herrlichkeit, zusammenwachsen. Diese Mitteilung der göttlichen Eigenschaften des Logos, die die Menschennatur Christi ganz durchdringt, ist die konkrete Verwirklichung der Prosopon-Einheit (vgl. Theodoret, Demonstr. per syllog. 8; PG 83, 321 AB. — In Ez. 1, 27.28; PG 81, 836 B. — In Hebr 3, 4; PG 82, 697 D; vgl. PG 83, 848 C; 1433 D). Von daher, wie überhaupt vom Begriff des prosopon und der krosis aus, hätte S. die Linie zu den Kappadokiern und ihren philosophischen Voraussetzungen ziehen können (vgl. Basilius, ep. 233—236 ad Amphiloichium; PG 32, 864 C—885 C). Wie weit waren sie die Vermittler für bestimmte Auffassungen des Nestorius? Daß Verf. den stoischen Hintergrund unmittelbar für den L. H. aufgewiesen hat, ist bedeutsam. Damit zeigt sich, daß wenigstens der Nestorius des L. H. auf dem Wege zu einer den klassischen „Nestorianismus“ übersteigenden Fassung der Einheit in Christus war. Aber auch diese stoisch gedeutete Prosopon-Einheit genügt noch nicht, um jene theologische Deutung der Personeneinheit in Christus zu tragen, wie sie von Cyrill und Chaldedon — in je verschiedener Terminologie und Ideologie — gefordert wird.

Grillmeier

Schelkle, K. H., Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift. Herausgegeben von E. Beck, W. Hillmann, E. Walter). 8^o (96 S.) Düsseldorf 1958. Patmos-Verlag. 5.80 DM. — Mit dem vorliegenden Bändchen des Tübinger Neutestamentlers führt sich eine neue Reihe biblischer Kleinkommentare bestens ein. Sie soll dem ausgezeichneten Gedanken dienen, verschiedene Themen biblischer Theologie in einer Weise zu behandeln, die dem Leben des Glaubens dient, aber die Ergebnisse der Forschung und die Fragen der Kritik ernst nimmt und verwertet. Wie nutzbringend das geleistet werden kann, zeigt diese kleine biblische Mariologie. Der 1. Abschnitt behandelt die zunächst so nüchterne Feststellung, daß Maria die Mutter Jesu Christi ist. Aber schon hier eröffnet gerade die Sachlichkeit in der Befragung der Texte eine Reihe theologischer Tiefensichten. Als Zeichen des Neuen Bundes wird Maria, die Mittlerin des Eintritts Gottes in die Geschichte, dann erwiesen durch ihre Stellung am Ende der Stammbäume Jesu, durch den einzigen marianischen Text bei Paulus und durch die beiden johanneischen Perikopen von der Hochzeit zu Kana und Maria unter dem Kreuz. Der Heilige Geist erweist sich als die Messiasgabe, die den Erlöser in Maria empfangen werden läßt. Mit besonderer Ausführlichkeit wird auf die Auffassungen, die die Jungfrauengeburt in den Bereich des Mythos stellen wollen, eingegangen bei der Behandlung der jungfräulichen Geburt des Messias. Sch. bekennt sich bei aller Behutsamkeit zu der auch auf katholischer Seite mehr und mehr vertretenen Auffassung, daß die Verbindung mit Josef ur-

sprünglich durchaus als volle Ehe gemeint war und erst unter der Einwirkung der göttlichen Berufung zur christlichen, d. h. von Christus bestimmten Jungfräulichkeit geworden ist. Als Gegenstück zu dieser Bezeugung des Wunderbaren behandeln die beiden folgenden Abschnitte den Glauben und die Schmerzen Mariens. Schließlich wird auch ein biblischer Ausblick auf die angeblich so widerbiblischen Geheimnisse der Unbefleckten Empfängnis und leiblichen Aufnahme in den Himmel gegeben, ohne daß diese zu biblisch bezeugten Wahrheiten gemacht würden.

Semmelroth

The Dogma of the Immaculate Conception, History and significance, Edited by E. D. O'Connor C.S.C. 8° (XX u. 648 S.) Notre Dame (Indiana) 1958, University of Notre Dame Press. 10.—Doll. — Die katholische Wissenschaft der U.S.A. schenkt uns hier ein vorzügliches Ergebnis ihrer Arbeit, eine ausführliche Monographie über die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter. Allerdings sind nicht alle Beiträge von Amerikanern verfaßt; die ursprünglich fremdsprachigen liegen jedoch in englischer Übersetzung vor. Das einleitende Kapitel „Scripture and the Immaculate Conception“ von Ch. Journet (Fribourg) vereinigt gut die Frage nach der biblischen Grundlage mit der der Dogmenentwicklung (3—48). Nur würde der Leser etwas mehr erwarten über die Versuche, aus dem Protoevangelium (Gn 3, 15) Beweisgründe zu holen, auch wenn er die Richtigkeit des Satzes zugeben muß: „The Protogospel taken by itself is too implicit and obscure to provide a point of departure for Mariology“ (31). G. Jouassard (Lyon) gibt einen kurzen, aber gehaltvollen Überblick über die Väterlehre „The Fathers of the Church and the Immaculate Conception“ (51—85), der durch die Studien von F. Dvornik (Washington), „The byzantine Church and the Immaculate Conception“ (87—112), und von C. A. Bouman (Utrecht), „The Immaculate Conception in the liturgy“ (113—159), ergänzt wird. Gerade bei den beiden letzteren ist die wörtliche Wiedergabe der einzelnen Texte recht willkommen. Darauf folgen drei historische Beiträge von überragender Bedeutung, zuerst der von C. Balić O.F.M. (Rom), „The mediaeval controversy over the Immaculate Conception up to the death of Scotus“ (161—212), der besonders die Dissertation von L. Modrić O.F.M. (Canada), „Doctrina de conceptione B. M. Virginis in controversia saeculi XII.“ (Virgo Immaculata, vol. V.: De Immaculata Conceptione in epocha introductoria scholasticae, Romae 1955, Academia Mariana Internationalis) auswertet, dann ein zweiter von W. Sebastian O. F. M., „The controversy over the Immaculate Conception from after Scotus to the end of the eighteenth century“ (213—270), und schließlich von R. Laurentin (Angers), „The role of the papal magisterium in the development of the dogma of the Immaculate Conception“ (271—324). Alle drei Arbeiten zeichnen sich durch den reichen und exakten Nachweis der sonst so schwer zugänglichen Quellen aus. Anschließend sind Sinn und Tragweite des Dogmas herausgestellt: M.-J. Nicolas O. P. (Toulouse), „The Meaning of the Immaculate Conception in the perspectives of St. Thomas“ (327—345); U. Mullany O. P. (Washington), „The Immaculated Conception in God's plan of creation and salvation“ (347—361); Ch. De Koninck (Quebec), „The Immaculated Conception and the divine motherhood, assumption and corredemption“ (363—412); E. D. O'Connor C.S.C. (Notre Dame), „The Immaculated Conception and the spirituality of the Blessed Virgin“ (413—444). Hier wäre an einigen Stellen eine andere Auffassung vertretbar; so meinen wir vor allem gegenüber den Ausführungen von Mullany, daß erst die skotistische Theorie von der absoluten Prädestination Christi die Unbefleckte Empfängnis Mariens in das rechte Licht zu setzen vermag. Der Anhang bringt zur Ergänzung noch: G. C. Anawati O. P. (Cairo), „Islam and the Immaculate Conception“ (447—461); M. Vloberg, „The Iconography of the Immaculate Conception“, mit Bildtafeln (463—512); weiter einige Texte und eine überaus wertvolle Bibliographie (532—630), die nach Sprachen geordnet ist (zumal die Zusammenstellung der spanischen Literatur wird dem Forscher unschätzbare Dienste leisten). Das Ganze hinterläßt den allerbesten Eindruck, so daß das Werk einen führenden Platz in der heutigen Mariologie behauptet. Wenn man etwas vermissen könnte, so wäre es

ein Eingehen auf die vielfach erörterte, vielleicht mitunter sogar aufgebauschte Frage, ob bei Maria ein „debitum contrahendi peccatum originale“ anzusetzen sei oder nicht; ein kurzer Absatz hierüber bei Sebastian (256—260) unterrichtet über den Stand des Problems im 16. und 17. Jahrhundert, weniger über die moderne Entwicklung, wofür nur auf C. Balić, *De debito peccati originalis* in B. Virgine Maria (Rom 1941), verwiesen wird.

Beumer

Philips, G., *Marie et l'Église: Revue du clergé africain* 13 (1958) 421—444. — Ein höchst aktuelles Thema wird hier vom historischen wie vom systematischen Standpunkt aus behandelt, und zwar in einer Weise, welche die überlegene Beherrschung der gesamten Problematik offenbart. Vor allem gefällt daran die besonnene Kritik an extremen Positionen und die damit gegebene Vermittlungstendenz. Wertvoll ist auch der reichhaltige Nachweis der neueren einschlägigen Literatur aus allen Sprachgebieten. Gegen H. Lennerz bemerkt der Verf.: „Le P. Lennerz nous semble à ce propos trop sévère dans ses exigences critiques. Si on réserve à Marie une maternité purement biologique, on abandonne une partie importante du dogme révélé“ (436). Die deutsche Mariologie im allgemeinen erfährt die nicht unbedeutende Korrektur: „Les théologiens allemands parlent d'une espèce de remplacement (bezüglich des Verhältnisses Maria-Kirche). A ce terme nous préférons celui de personification. Il ne s'agit pas en effet d'une substitution mais d'un début et d'un modèle dont le dynamisme détermine le sort de l'ensemble. Encore faut-il penser non à un entraînement matériel mais à une activité personnelle, faite d'amour et de persuasion . . . L'Église, dans chacun de ses membres et en tant que corps organisé, se reconnaît en Marie comme en son image primitive et parfaite, son idéal réalisé déjà et entraînant, et non son portrait ou sa reproduction illusoirement projetée en avant“ (434 f.). Überhaupt wird der Persönlichkeitscharakter Mariens so hervorgehoben, wie er es tatsächlich verdient; andersgeartete Bestrebungen würden weder dem Platz der Gottesmutter in der frommen Verehrung noch dem in der gläubigen Wissenschaft gerecht werden. Ph. gibt zum Schluß der Hoffnung Ausdruck, die auch wir teilen: „En perfectionnant nos instruments de travail et en affinant nos méthodes réflexives, nous pouvons espérer pour la doctrine et la piété mariales, valorisées dans leurs dimensions personnelle et sociale, une intelligence plus précise et plus riche du mystère du Christ rédempteur“ (444).

Beumer

Asmussen, H., *Das Sakrament*. 8^o (114 S.) Stuttgart 1957, Ev. Verlagswerk. — Das Büchlein ist eine erweiterte Überarbeitung von Vorträgen, die auf der Ev. Akademie Baden in Herrenalb gehalten wurden. Sie wenden sich also wohl betonter noch an den Laien als an den Theologen. Sie wollen vor allem Anregung zur Neubesinnung sein, bieten mithin von dieser Zielsetzung und vom Rahmen her so wenig „technische“ Theologie wie nur möglich. Aber das ist es gar nicht so sehr, was eine Auseinandersetzung mit der kleinen, aber gehaltvollen Schrift schwierig macht — sehr viel mehr ist es der vorbehaltlose Wille zur Überprüfung, die schonungslose Offenheit in der als notwendig erachteten Selbstkritik. Das erneute In-Frage-Stellen ist so gründlich, daß hinter den Abschnittstiteln (Die Taufe — Das Abendmahl — Die Konfirmation — Beichte, Buße, Absolution — Die Ordination — Die Kirche und die Ehe) die Fragezeichen fehlen . . . Wenn beispielsweise gesagt wird: „Wir Protestanten haben nicht immer so sachgerecht geredet, wie es sich aus Inkarnation . . . ergibt“, dann müßte die katholische Theologie — lange bevor sie sich bestätigt fühlt und ihr besseres Wissen auszupacken beginnt — ebenso laut bekennen, daß auch sie nicht immer so geredet hat, daß den Protestanten die unbefangene Herausstellung der gemeinsamen Momente leicht gefallen wäre; und wenn hart formuliert wird: „Die Geschichte des nicht gepflegten Abendmahles ist die Geschichte der evangelischen Kirche“, dann ist die Gemeinsamkeit der Trauer lange vor einer satten Freude, zu den beati possidentes zu gehören. Das eine nämlich zeigt diese Schrift mit aller Klarheit: wie die Frage und der Hunger nach dem Sakrament in der ganzen Christenheit wach ist, und wie im Fragen und Suchen unübersehbar und nachdrücklich das Eine

Mysterium, die Eine Kirche in den Blick gerät. Nicht der einzige, aber ein sehr vordringlicher Grund, die Lektüre angelegentlich zu empfehlen. — Angesichts der bewußt untechnischen Darbietung ist es nicht nur schwer, sondern in etwa auch fehl am Platze, auf einzelnes hinzuweisen. Darum nur einige recht allgemeine Hinweise: daß das Sakrament gegen das Wort (mit seinem angestammten theologischen Hausrecht) auf den Plan geführt werden muß, ist wohl verantwortlich für manchen Ansatz und manche sich daraus ergebende Aussage, die dem katholischen Theologen nicht genügen wird. Daß Sakrament überhaupt erst betont auf den Leuchter gestellt werden muß, führt manchmal zu Formulierungen, die man schon beinahe „sakramentalisch“ mißdeuten könnte (etwa wenn mit viel Emphase die völlige Unzuständigkeit psychologischer Kategorien ausgesagt wird) — wenn man eben nicht wüßte, daß hier ein lutherischer Kirchenmann schreibt, der nicht zuletzt auch die Einseitigkeiten und Auswüchse des theologischen Existentialismus aufs Korn zu nehmen beabsichtigt. Der Hinweis auf die Rückbindung der einzelnen Sakramente in *das* Mysterium Christi und der Kirche (und die damit gegebene Relativierung der einzelnen Sakramente) soll in seiner Berechtigung nicht angezweifelt werden; wohl aber kann man zweifeln, ob auf dem Hintergrund dieser Feststellung dann auch die Eigenständigkeit der einzelnen Sakramente genügend gewahrt bleibt, ob der nur analoge Charakter einer Ganzsakraments-Kirche spekulativ genügend ausgemünzt worden ist. Es drängt sich nämlich etwas stark eine Auffassung vor von den Sakramenten als gültigen und kräftigen Akten der Kirche, weil in ihr vollzogen — nicht aber sieht man so deutlich den Raum für die Sakramente, die die Kirche erbauen, die gegebenenfalls auch außerhalb ihrer gültig und kräftig bleiben können.

Stenzel

Adam, A., Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin (Freiburger Theologische Studien, 73). 8° (XI u. 131 S.) Freiburg 1958, Herder. 8.80 DM. — Eine dogmengeschichtliche Studie über einen auch nur einigermaßen zentralen Lehrpunkt des Aquinaten schreiben, das ist zweifellos eine Aufgabe, die der Undankbarkeit nicht entbehrt. Bei seiner gewichtigen und innerhalb der Scholastik unüberholten Stellung steht nun einmal nicht zu erwarten, daß man einem stauenden Publikum Dinge von erregender Neuheit sagen könnte. Wie sehr es aber desungeachtet für eine solche Arbeit freien Raum gibt, gelingt dem Verf. zu zeigen: indem er sorgfältig die vorausgehenden früh-scholastischen Werke berücksichtigt, die Konfrontation mit den Zeitgenossen vollzieht und auch der Entwicklung innerhalb der einzelnen Werke Thomas' sein Augenmerk schenkt. — Wie nicht anders zu erwarten, ist die Gemeinsamkeit mit Vorgängern und Zeitgenossen groß. Bei einem Gegenstand, bei dem der Schriftbeweis naturgemäß nicht die wichtigste Rolle spielen konnte, gewinnt der Autoritätsbeweis (und damit die vorgängige Überlieferung) automatisch an Gewicht. Was das Eigengut angeht: auf die formale Überlegenheit der Darstellung Thomas' braucht nur hingewiesen zu werden. Wichtig ist die inhaltliche Weiterführung. Da ist die Frage der Einsetzung (gerade hinsichtlich der Firmung, wie man weiß, ein Tummelplatz mehr oder minder sachhaltiger Distinktionen . . .): die terminologische Festlegung des bis dahin schillernden Begriffes der *institutio* auf den Willensakt der Kraftbegabung erweist sich als bleibender Gewinn (anlässlich der sorgfältigen Darstellung wird auch nicht verschwiegen, daß Thomas in seiner diesbezüglichen Kritik den Franziskanern nicht alle Gerechtigkeit widerfahren läßt). Dann öffnet die Vergleichung des sakramentalen Kosmos mit dem natürlichen Menschenleben neue Einsichten, die nicht zuletzt für die Abhebung der Firmung von der Taufe von großem Nutzen werden. Wo Thomas die Lehre vom sakramentalen Charakter vorangeht, kommt das selbstverständlich auch dem Firmcharakter zugute. Freilich: daß man eine geniale Konzeption haben kann, ohne sie auch schon auf alle Anwendungen ausmünzen zu können, zeigt sich vielleicht an der Sparsamkeit der Auslassungen über den Firmcharakter: was die konsekratorische „*deputatio ad aliquid sacrum*“ im Unterschied von Taufe und *Ordo* denn nun konkret sei, erfahren wir noch nicht. In der Frage nach dem Spender der Firmung konnte Thomas nicht gut originell sein — alle möglichen Meinungen stehen vor ihm und

neben ihm in Diskussion. Seine Auffassung über die Sakramentalität der einzelnen Weihestufen wirkt sich aus: päpstliche Delegation ermöglicht auch dem einfachen Priester die Ausübung dieser von Haus aus bischöflichen potestas ordinis (!). Hinsichtlich der Firmgnade wäre zu bemerken: nach Thomas kann dieses Sakrament unter bestimmten Bedingungen auch die verlorene Gnade wiedergeben. — An einer Stelle freilich scheint Thomas zu Unrecht als sich von seiner Umgebung abhebend akzentuiert: in der Frage der Handauflegung als notwendiger Materie! Oder anders: wenn den Dölger, Koster, Neunheuser usw. die Aussage, Thomas kenne bei der Firmung keine Handauflegung in dieser wesentlichen Funktion, als falsch angekreidet wird, dann scheint ein Mißverständnis vorzuliegen. Daß die Thomastexte nicht für Handauflegung und Salbung als zwei getrennte actiones ins Feld geführt werden können, muß auch Verf. zugeben. Daß die angezogenen Autoren die mit der Salbung unvermeidlich gegebene materiale Handauflegung (sei es als Anlegen des salbenden Daumens — sei es darüber hinaus vielleicht auch als Auflegung der übrigen vier Finger) leugneten, könnte man nur dann vermuten, wenn man ihnen zutraut, die lange Reihe der Zeugen für eine *chrismatio per manus impositionem* übersehen zu haben als da sind: Ps.-Beda, Rhabanus Maurus, Walafr. Strabo, Hugo von St. Viktor usw. Daß aber Thomas anders als seine Zeitgenossen und seine Vorgänger der Handauflegung verstärkt sakramentale Eigengewichtigkeit habe zuschreiben wollen — das ist, als gegen die Position der genannten Theologen gerichtete Behauptung, u. E. immer noch zu beweisen. Verf. ist viel zu korrekt, um das thematische Schweigen Thomas' über diesen angeblichen sakramentalen Kernritus nicht „befremdlich“ zu finden. Kann man dieser Befremdlichkeit abhelfen? Kaum. Was aus zeitlich späteren Quellen der Stellungnahme des Aquinaten zu eindeutiger Beurteilung verhelfen soll, wird zu Unrecht angezogen: daß man von Zeit zu Zeit — als Reverenz vor der klaren Bezeugung der Apg — die Handauflegung im Firmungsritual (wenigstens *auch*) stärker betonen wollte, ist nicht nur nach Thomas geschehen, sondern auch schon vor ihm. Schließlich: den Satz aus *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae* . . . *episcopi autem sunt in Ecclesia loco Apostolorum, et loco illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio*“ kann man nicht so entschärfen, daß man interpretiert (59): Thomas wolle mit diesem Satz nicht zwei verschiedene Riten, sondern zwei verschiedene Bezeichnungen der gleichen Gnadenwirkung gegenüberstellen! Wenn sich nämlich diese Auslegung nicht anderweitig als allein mögliche erweist (und dafür werden keine Gründe beigebracht), dann ergibt sich als naheliegender Sinn: bei gleichbleibendem Wesen, gleichbleibender Gnadenwirkung des Sakraments Ersetzung bzw. Kontinuität der damaligen Spender in den heutigen Bischöfen, Ersetzung bzw. Kontinuität des damaligen Handauflegungsritus in der heutigen (Salbungs-) *confirmatio*. — Im Rahmen der Gesamtarbeit ist diese Ausstellung allenfalls ein Schönheitsfehler. Stenzel

Latreille, J., L'effet de la confirmation chez S. Thomas d'Aquin: *Rev Thom* 57 (1957) 5—28; 58 (1958) 214—243. — Diese Arbeit ist eine willkommene Ergänzung zu dem oben besprochenen Buch von A. Adam. Das Anliegen ist hier nicht dogmengeschichtlicher Art, sondern spekulativer. Der Titel umschreibt es sehr genau: l'effet — die Wirkung (im Singular) herauszufinden, die man passend über die Mehrzahl der Einzelwirkungen als deren Wurzel und Zusammenfassung setzen kann. In einem ersten Schritt werden aus den Texten des Aquinaten als kennzeichnende Schlüsselworte für die Wirkungen der Firmung *perfectio* und *confessio* herausgehoben. Dazu kommt noch *aetas perfecta*; in dieser Formulierung zwar nicht so sehr häufig, aber in der Sache doch sehr zentral betont; es brauchen dann nur die Stichworte in Richtung *adultus*, *maturitas* usw. hinzugenommen zu werden. Die Frage ist nun: kommen die drei Aussagen einfach nebeneinander zu stehen oder kann man in *aetas perfecta* so etwas wie den Oberbegriff, „die“ Wirkung finden? Eben dieses Letztere wird in dieser Arbeit als die gemäßige Auslegung der Thomastexte vertreten. Kaum Schwierigkeiten stellen sich der Einsicht entgegen, daß *perfectio* und *aetas perfecta* nahe beieinander stehen: die zweite Formulierung ist ja im wesentlichen nur eine konkretere Fassung der ersten, er-

wachsen aus dem Versuch, die Beziehungen innerhalb des sakramentalen Gesamtbaues durch den Vergleich mit den Stufen und Situationen des natürlichen Wachsens und Lebens in den Griff zu bekommen. Das eigentliche Problem ist also: wie sind *confessio* und *aetas perfecta* konkret zu füllen, um *confessio* als kennzeichnendes Tun der durch die Firmung wirkräftig angezeigten *aetas perfecta* verstehen zu machen? Einerseits sprengt schon der Begriff des Bekennens in etwa den Rahmen des Individuums, und von seiten des sakramentalen Charakters — zwischen Taufcharakter und Weihecharakter und, schwer vermeidbar, einigermaßen zwittrig — wird das noch einmal unterstrichen durch das „*quasi ex officio*“ (welche Formulierung ja auch nicht frei ist von aller Verlegenheit). Andererseits wird man die — gegenüber der Taufe — verstärkt betonte Kirchlichkeit bzw. „Amtlichkeit“ nicht zu sehr von außen auffassen dürfen! Daß der Vergleich des Gefirmten mit einem Kämpfer relativ peripher auftritt und zudem nicht Thomas' Eigentum ist, wäre ein Hinweis; stärkere Einladung aber, bei der Bestimmung der Firmwirkung zentral beim Element des *gratum facere* anzusetzen und von der quasi-Amtlichkeit zurückhaltend zu reden, ist die traditionelle enge Bindung der Firmung an die Taufe. Mit ihr zusammen macht sie die eine große Initiation aus, und die durch die neueste Gesetzgebung noch einmal unterstrichene Praxis der Kirche, auch Sterbende nach Kräften dieses Sakramentes teilhaft werden zu lassen, sagt in derselben Richtung aus. Es ist unschwer zu sehen: *aetas perfecta* als „die“ Firmwirkung — mit der durch diese Aussage implizierten Brauchbarkeit, Geschicklichkeit („*missibilitas, etiam ad difficiliora*“) — ist geeignet, *confessio* sowohl unter sich zu begreifen wie auch zu spezifizieren. Wenn einmal in schlagwortähnlichen Kurzformulierungen geredet werden darf: *confessio* nicht zuerst und direkt als *actio catholica* (wie sie konkret Teilnahme am hierarchischen Apostolat ist), sondern als *actio catholicorum*.

Stenzel

Missale Gallicanum vetus (*Rerum ecclesiasticarum documenta, series maior* Fontes, 3). Hrsg. von L. C. Mohlberg in Verbindung mit L. Eizenhöfer und P. Siffrin. gr. 8° (XXV u. 167 S., 6 Tafeln) Rom 1958, Herder. 34.90 DM. — Von Thomasius, der die erste Druckausgabe besorgte, erhielt der Cod. Vat. Palat. lat. 493 auch seinen Namen: *Missale Gallicanum vetus*. Obschon also dieses Missale nur auf dieser einen 8.-Jahrh.-Handschrift steht: seinen Text (Kard. Bonas Urteil über die sprachlichen Qualitäten ist alles andere denn zimperlich: „*scriptus . . . ab homine linguae latinae prorsus imperito . . . misere depravatus*“) mit einem Apparat zu bieten, in dessen Korrekturen, Konjekturen, Streichungen usw. alles das eingegangen ist, was Erudition und Fleiß heute für das Verständnis beitragen können, ist bereits verdienstvoll. Wer die in dieser Sammlung vorhergegangenen Ausgaben des Leonianum und des Missale Francorum kennt, weiß, daß er in den Einleitungen (hier XIII—XXV) allseitige und verlässliche Auskunft erhält. Die muß man zur Kenntnis nehmen (etwa die bei einer Sammelhandschrift bereits sehr wichtige Entscheidung hinsichtlich der Ordnung des Textes); jedem, der sich nicht mit ähnlicher Kompetenz und Ausdauer über den spröden Stoff gebeugt hat, ist ohnehin die Kritik versagt. — Wohl aber ist ausdrücklich hinzuweisen auf die neun Beigaben, die gallisches Gebetsgut (vornehmlich des 8./9. Jahrh., aus der unmittelbaren zeitlichen Nähe der Missale-Handschrift also) zusammentragen, an das man sonst schwer herankommt. Die gewichtigste dieser Beigaben sind die Mone-Messen, bei deren Darbietung Eizenhöfer alle Sorgfalt aufgebogen hat (er kann sich dabei auf eine bahnbrechende Arbeit von A. Wilmart stützen; nebenbei: die Referenz S. 62 nimmt die Literaturangabe von S. 61 ungenau auf!). Sodann ist hinzuweisen auf die 30 Seiten (106—135), auf denen der Beziehung des Gall. vetus zu den andern lateinischen Sakramentaren nachgegangen wird. Daß ein Viertel der Texte dem Gall. vet. eigen ist, ist dabei von geringerem Interesse als die Tatsache, daß die reichliche Hälfte der gelasianisch-gregorianischen Überlieferung angehört. Genauere Untersuchung der Advents- und Ostermessen erlaubt dann noch, die Art der römischen Überlieferung eingehender zu bestimmen: ein dem Vat. Reg. 316 ähnliches Altgelasianum. Da die gallischen Sakramentare vor dieser konkreten Kopie liegen, bestätigen sie nicht nur die frühe und weite Ver-

breitung dieses römischen Sakramentars, sondern können auch noch einen (freilich bescheidenen, nur bestätigenden) Beitrag dazu liefern, einer Übertreibung hinsichtlich der inhaltlichen Gallikanisierung des Vat. Reg. 316 Grenzen zu setzen. — Es ist beinahe überflüssig, zu sagen: angesichts dieses ausgezeichneten Arbeitsinstrumentes liest man mit verstärktem Interesse das „Praeparantur S. Gelasianum, Missale Gothicum . . .“

Stenzel

Jungmann, J. A. (Herausg.), Brevierstudien. 8° (127 S.) Trier 1958, Paulinus. 6.80 DM. — Dem Pastoraliturgischen Kongreß in Assisi ging ein „Kleines Studientreffen“ voraus, das sich mit den Fragen einer möglichen Brevierreform beschäftigte. Der Großteil der Referate wird hier veröffentlicht; die Absicht, mit diesem Büchlein einen weiteren Kreis anzusprechen, hieß auf einige Beiträge verzichten, die ohne umfänglichen wissenschaftlichen Apparat kaum verständlich und also ohne die entsprechende Bibliothek nur schwer nachvollziehbar gewesen wären. — Um zu verstehen, wie das heutige Brevier geworden ist, muß man zurückgehen auf die Zeit, wo die katedral-pfarrliche Form der Tagesheiligung vor und neben dem monastischen Offizium in Übung war. Hier zeigen die beiden ersten Beiträge die Grundlinien auf. Da ist zuerst *J. Paschers* Bericht (in der Substanz über eigene Studien) „Das Psalterium des römischen Breviers“. Darin sind viele interessante Einzelergebnisse. Etwa: daß auch dem vorbenediktinischen römischen Psalter ein Duodezimalschema nicht fremd ist (mit den entsprechenden Fraktionen sechs, drei usw.); das ist von Bedeutung für die Frage nach Priorität und Abhängigkeit: die Neunerreihe der römischen Matutin muß dann nicht mehr als aus der Zwölferreihe des monastischen Psalters reduziert vermutet werden. Aufschlußreich ist auch der Aufweis von Sinneinheiten in Matutin und Vesper des Festtagspsalters, die auch noch durch die benediktinische Auffüllung erkennbar sind; damit ist auf eine qualitative Auszeichnung der nichtmonastischen Tagzeiten hingewiesen, um die sich das klösterliche Beten naturgemäß dann nicht mehr so mühen konnte, wenn Richtmaß war, den vollen Psalter im gegebenen Zeitraum durchzubeten. *Jungmanns* Beitrag „Die vormonastische Morgenhore“ stößt in ein Neuland vor, in dem es der erfahrenen, sehr behutsamen und dann doch auch zapackenden Hand bedarf, um aus den wenigen Andeutungen (allenfalls im gallisch-spanischen Raum fließen die Quellen nicht gar so dürftig!) ein Bild vom Grundstock des katedral-pfarrlichen Offiziums zu zeichnen: bestehend aus den Psalmen 148—150, auf die ausgiebige Lesung, Fürbitten und Priestergebet folgten. Diesem Kern hat sich dann — das geschieht unter monastischem Einfluß — zunächst eine Bereicherung des „Laudes“-Stückes vorgelegt und schließlich der weiträumige Vorhof, der heute Matutin heißt. Es braucht nicht weiter betont zu werden, wie diese Linien des Werdens auch Leitlinien für eine eventuelle Entmonastisierung sein könnten. „Zur Reform der Väterlesungen des Breviers“ steuert *H. Rahner* eine Bestandsaufnahme und eine Kritik bei, der es an Kompetenz ebensowenig fehlt wie an wohl dosiertem attischem Salz („ . . . textkritisch gesehen vormalinisch und inhaltlich gesehen frühmittelalterlich“!). Die Vorschläge können naturgemäß nicht ins einzelne gehen. Was *R.* formal sagt, kann der allgemeinen Zustimmung sicher sein: daß die Lesungen ausgewählt werden möchten gemäß ihrer Kraft zur wahren Erbauung — daß man zu diesem Zweck auch modernere Autoren zu Wort kommen lasse — daß der Pensumcharakter nach Möglichkeit ferngehalten werde: durch Anbieten einer größeren Auswahl; durch eine solche Lese„pflicht“, die auch für meditativen Verweilen Platz hat. Wenn *B. Fischer* „Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet“ besser gestellt sehen will durch „eine tägliche, möglichst alle großen Anliegen umfassende und vom Volk mitzuvollziehende Fürbittlitanei“, dann hat er mit der Aufklärung des Mißverständnisses (das sich bis in die letzte Rubrikenvereinfachung hinein als wirksam erwiesen hat!), die preces seien ein Gebet für Bußzeiten, eigentlich schon das Entscheidende geleistet. Wenn man einiger Einsicht in das Wesen des Gebets der Kirche und in die pastoralen Bedürfnisse nicht entbehrt, kann man seinen Vorschlägen, denen das Maß nicht fehlt, nur zustimmen. *Th. Schmitzlers* Artikel über „Stundengebet und Volksandacht“ ist geeignet, eine ganze Reihe von Versteifungen und Eingleisigkeiten

glücklich zu beseitigen. Wenn die Andachten (selbst auf die, deren Mutterboden die ignatianischen Exerzitien sind, fallen interessante Schlaglichter!) aus dem Stundengebet stammen, wird man sich von den Quellformen her legitim die Maßstäbe nehmen, und eine Annäherung an die Ursprünge wird belebend und verjüngend sein. Man wird aber auch unbefangener die Lehre aus dem Befund ziehen können, daß sich die Hochformen nicht in den Volksandachten behauptet haben: ohne kluge Rücksicht auf die Elemente und Formen, in denen sich die Frömmigkeit des Volkes Bahn und Ausdruck geschaffen hat, wird man ein Laienstundengebet nicht zur Sache der Gemeinde machen können. *Abt Salmons* Abhandlung über „Die Verpflichtung zum kirchlichen Stundengebet“ ist umfänglich und weit-ausholend. Wichtig ist seine These: im Brevier kommt die „Kirche am Ort“ ihrer Verpflichtung zum Gebet nach. *A. Raes* steuert noch einige „Streiflichter auf das Brevier in den orientalischen Riten“ bei und behält die Entwicklung der Brevierverpflichtung im Auge. U. a. hören wir, „daß die Übertragung der lateinischen Disziplin bei den katholischen Orientalen nicht vollständig und in den meisten Fällen nicht sehr glücklich ist.“ Alles in allem: eine sehr empfehlenswerte Veröffentlichung.

Stenzel

Delahaye, K., Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, 13). gr. 8° (XII u. 196 S.) Freiburg 1958, Herder. 15.30 DM. — Diese Tübinger Dissertation des Aachener Homiletikers konnte nun erfreulicherweise veröffentlicht werden. Thema sowohl wie Ergebnis der Untersuchung rechtfertigen trotz der erheblichen Verzögerung — sieben Jahre sind auch im wissenschaftlichen Betrieb unserer Zeit eine ziemlich lange Spanne — die Herausgabe vollauf. Schon die Grundposition, von der aus die Arbeit unternommen wurde, ist bedeutsam genug: Die Praxis der kirchlichen Seelsorge wird wieder auf ihren der Theoria offenen Grund zurückgeführt und die Pastoral als echt theologisches Fach verstanden. Daher wird eine Erneuerung der Seelsorgsformen nicht unter rein praktischen Erwägungen und taktischen Gesichtspunkten erstrebt, sondern durch eine Besinnung auf das Wesensverständnis der Kirche grundgelegt. Dieses kirchliche Selbstverständnis in der frühpatristischen Ekklesiologie aufzusuchen hat sich gerade für den pastoraltheologischen Gesichtspunkt als sehr fruchtbar erwiesen. Es zeigt sich erneut, wie sehr das kirchliche Wirken damals als Teilnahme an dem in den Lebensäußerungen der Kirche dargestellten Heilsereignis und nicht als bloße Bereitung der einzelnen Menschen zu einer individuellen Begegnung mit Gott verstanden wurde. — Der 1. Hauptteil des Buches bespricht das Bild der Mutter als Ausdruck des frühpatristischen Verständnisses vom Wesen der Kirche. Kurze, aber sehr bedeutsame Ausführungen über das frühchristliche Bildverständnis überhaupt — „das Bild ist im antiken Denken keine von der Wirklichkeit abgelöste Entsprechung in der vorstellenden Erkenntnis des Menschen . . . sondern die Wirklichkeit selbst in ihrer Anschaulichkeit als Ausdruck und Darstellung“ (10) — gehen der Untersuchung der Provenienz des Mutterbildes voraus. Die biblische Wurzel dieses Bildes im AT wie im NT wird freigelegt, aber auch entsprechende Vorstellungen in der nichtchristlichen Geistigkeit der damaligen Zeit als einflußgebend auf die sorgfältig dargestellten Zeugnisse von der Mutter Kirche in den Spuren des zweiten und der Entfaltung des dritten Jahrhunderts (Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, Clemens, Origenes und — als Zusammenfassung — Methodius) dargetan. — Damit ist das eigentliche Thema des Buches vorbereitet und wird im 2. Hauptteil entwickelt. Hier scheint uns der 1. Abschnitt über die frühkirchlichen Anschauungen vom Heilswirken Gottes besonders wichtig. Eine allzu statisch gewordene Sicht von der Gnade als in sich ruhender, wenn auch lebenskräftiger Gabe wird durch die dynamischere Sicht von der Rechtfertigung als einer Teilnahme des einzelnen am Heilsereignis, das Gott in Christus an der Menschheit wirkt, korrigierend ergänzt. Die mütterliche Kirche übt innerhalb des göttlichen Heilswirkens die vermittelnde Funktion gegenüber den einzelnen Kindern in ihrem Mutterschoß aus. So ist nicht verwunderlich, daß als Träger der kirchlichen Heilsvermittlung zunächst und unmittelbar die Gemeinschaft der ganzen Kirche (so würde richtiger gesagt als daß

„die heilsvermittelnde Funktion allen Gläubigen ohne Ausnahme eigen ist“: 150) erscheint, insofern sie gerade den einzelnen vorgegeben ist. Daß innerhalb dieser Gesamtgemeinschaft die Differenzierung in Amt und Gemeinde wie auch das Charisma gerade auch unter dem hier waltenden Gesichtspunkt von wesentlicher Bedeutung ist, wird in einem eigenen Abschnitt als frühpatristische Überzeugung erwiesen. Schließlich werden die drei Wirkformen der kirchlichen Heilsvermittlung einzeln herausgearbeitet und in ihrem Verhältnis zueinander dargestellt: Verkündigung des Wortes, Vollzug der Sakramente und Sorge für die Verwirklichung des christlichen Lebens. — Das Buch ist für die systematische Theologie (Soteriologie, Ekklesiologie, Gnadenlehre wie auch Mariologie) nicht weniger anregend und instruktiv wie für den Pastoraltheologen, den es als „Beitrag zur theologischen Grundlegung kirchlicher Seelsorge“ vor allem an den theologischen Charakter seiner Disziplin erinnert.

S e m m e l r o t h

Congar, Y. M.-J., O.P., *Jalons pour une théologie du laïc* (Unam sanctam, 23). 8° (672 S.) Paris 1953, Du Cerf. 2. Aufl. 1954. D e r s., *Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums*. 8° (795 S.) Stuttgart 1957, Schwabenverlag, 28.— DM. — Ein höchst aktuelles Thema wird hier mit eingehender Sachkenntnis und größter Aufgeschlossenheit behandelt. Die Übersetzung besorgte die Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg; sie ist gut gelungen, weil sie genau bleibt und doch dem deutschen Sprachgefühl gerecht wird. Das verdient eine besondere Anerkennung; denn es galt, zum Teil Neuprägungen vorzunehmen (z. B. „Laiantum“) und das bei uns fehlende Adjektiv im Sinne des französischen „laical“ entsprechend zu ersetzen. Die Überschriften der neun großen Kapitel mögen eine Ahnung des reichen Inhaltes vermitteln: 1. Was versteht man unter einem Laien? 2. Die Stellung einer Theologie des Laientums oder der Zweck einer Betrachtung über das Laientum innerhalb der Ekklesiologie; 3. Die Stellung des Laientums, Reich, Kirche und Welt, Hierarchie und gläubiges Volk; 4. Die Laien und das Priestertum der Kirche; 5. Die Laien und das Königtum der Kirche; 6. Die Laien und das Prophetenamt der Kirche; 7. Die Laien und das Gemeinschaftsleben der Kirche; 8. Die Laien und das Apostelamt der Kirche; 9. In der Welt, aber nicht von der Welt. Oder man lese die Inhaltsangabe der Zusammenfassung am Schluß: „In welchem Sinn sind die Laien von der Kirche und bilden sie die Kirche? Nicht als Träger der hierarchischen Sendung, welche der Institution ihre Struktur gibt, sondern durch Teilhabe an der Würde des Leibes Christi, an seiner Gliederung in verschiedene Aufgabenbereiche. Inwieweit in Hinsicht auf das Programm des mystischen Leibes und die Sendung der Kirche die Aufgabe der Laien, die an der Nahtstelle zwischen Kirche und Welt stehen, etwas Eigenständiges und Unersetzliches ist. (Durch Teilnahme) an den Tätigkeiten ihres Lebens. In all dem tritt ein Gemeinschaftsprinzip zum hierarchischen Prinzip hinzu. Inwieweit die Geschichte zu einer gewissen Isolierung dieses letzteren geführt hat und der Osten und der Westen ihre Bindung an das Gemeinschaftsprinzip jeweils anders verstanden haben. Diese Bindung verlangt nach Ausdruck in Zeichen; Wert liturgischer Ausdrucksgebung“ (777; die Zahlen verweisen auf die Seiten der Übersetzung). Alles das ist im einzelnen ausgeführt und mit Belegen versehen; im deutschen Text sind noch eigens gekennzeichnete Erweiterungen für unseren Leserkreis hinzugefügt, wobei allerdings hier und da ein Mehr angebracht gewesen wäre. Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß C. keine einschlägige Frage vernachlässigt hat und daß er im großen und ganzen die rechte Mitte zu wahren versteht. Gewiß, nicht jeder wird seinen Optimismus teilen, daß die Kirche mit der stärkeren Wende zu den Laien einen neuen Frühling erleben wird, nicht jeder wird die praktischen Schwierigkeiten (z. B. bei einer etwaigen Wiedereinführung der ordines minores für die Träger der Katholischen Aktion) so schnell beiseite schieben, nicht jeder wird endlich mit allen Formulierungen voll und ganz einverstanden sein. Aber darauf kommt es in erster Linie nicht an; bedeutend wichtiger ist die Tatsache, daß C. den mutigen Anfang mit einer Theologie des Laientums gemacht hat, und die jetzt einsetzenden Diskussionen werden sicher den ganzen Fragenkomplex weiter klären, und zwar sowohl unter historischer als

auch unter systematischer Rücksicht; einiges ist inzwischen schon geschehen, siehe besonders die Ausführungen von G. Dejaifve, *Laïcité et mission de l'Église Nouv RevTh* 90 (1958) 22—38. Als Beispiel der umsichtigen Haltung des Verf. sei hier seine Stellungnahme zum Problem des Glaubenssinnes der Kirche herausgegriffen (468—479). Er warnt davor, ihm zuviel zuschreiben zu wollen, und damit wendet er sich wohl gegen M. D. Koster O.P., dessen Namen aber in diesem Zusammenhang nicht genannt wird. Ihm genügt indes auch nicht die Position Franzelins, die der Passivität der hörenden Kirche das Wort redet; die hieran angebrachten Korrekturen sind durchaus annehmbar, da das lebendige Ja der Glaubenszustimmung etwas Aktives besagt, was übrigens Franzelin kaum geleugnet hat und auch mit dem wesentlichen Inhalt der Veröffentlichungen des Referenten zu diesem Punkt nicht in Widerspruch steht. Vieles wäre noch zu loben, am meisten wohl die ausgeglichene These von dem Gemeinschaftsprinzip, das zum hierarchischen Prinzip ergänzend hinzukommt (52—97 440—478). Beumer

Juán de Torquemada O.P., *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* (Defensa de los Judos conversos), *Symbolum pro informatione Manichaeorum* (El Bogomilismo en Bosnia), *Edición crítica, introducción y notas por N. López Martínez y V. Proaño Gil*, profesores de sagrada teología (Publicaciones del seminario metropolitano de Burgos, Serie B. vol. 2 u. 3). 8° (150 u. 147 S.), Burgos 1957 u. 1958, Hijos de S. Rodríguez. — Zwei kleinere Schriften des bekannten Kardinal Torquemada werden hier in einer guten Edition der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Beiden ist eine Einleitung vorausgeschickt, die alles Wissenswerte vom theologiegeschichtlichen und literarischen Standpunkt aus bietet. Die Ausgabe der ersten Schrift fußt allein auf dem Manuskript Vat. lat. 2850 (aus dem 15. Jh.), weil die anderen Manuskripte (aus dem 17. Jh.) nur diese wiedergeben und in ihren Varianten lediglich Schreibfehler und falsche Auflösungen der Abkürzungen bringen. Die zweite Schrift ist nach den drei vorhandenen Manuskripten (Vat. lat. 974; Vat. lat. 976; Bibl. nat. de Paris lat. 1440) hergestellt. Dem Inhalte nach wird die erste Schrift mehr die spanische Kirchengeschichte interessieren, da nichts anderes als eine Verteidigung der konvertierten Juden angestrebt ist. In der zweiten hingegen kommen etliche Themen zur Sprache, denen eine allgemeinere Bedeutung eignet; selbstverständlich zuerst die, auf die eine Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Manichäismus nicht verzichten konnte (*Quod unum sit universorum principium; Daemones sunt a Deo natura creati boni; Unum et eundem esse auctorem V. et N. Testamenti; u. a. m.*), dann aber auch solche, die zur Veranschaulichung des bei Torquemada herausgestellten Kirchenbegriffes dienlich sind (*Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur; Totius Ecclesiae universalis caput et principem ac Christi vicarium generalem esse Romanum Pontificem; Romanam Ecclesiam sanctam esse, usque in finem saeculi permansuram; Unam et immaculatam christianae fidei religionem semper a beato Petro in apostolica sede esse servatam*). Von denselben Herausgebern wird eine Edition der viel wichtigeren *Summa de Ecclesia* angezeigt. Beumer