

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Smith, G., S.J., *The Truth that Frees* (The Aquinas Lecture, 1956). kl. 8^o (X u. 80 S.) Milwaukee 1956, Marquette University Press. 2.— Doll. — In lebendigem, ursprünglichem Philosophieren, das bald unvermerkt mit der größten Selbstverständlichkeit in eine theologische Betrachtung, ja geradezu eine geistliche Ansprache übergeht, sucht S. die Frage zu beantworten, welches die Wahrheit sei, die uns „frei macht“. Er unterscheidet zwei Schichten der Erkenntnis: die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis, der sich die allgemeinen Strukturen im Bereich der wahrnehmbaren Eigenschaften der Naturdinge erschließen, und die metaphysische Erkenntnis, die das substantielle Wesen der Dinge erfaßt und durch die Frage nach ihrem Sein zum Schöpfergott führt. Die erste Art der Erkenntnis kann uns frei machen, indem sie „Wege heraus“ aus Gefährdungen des irdischen Lebens zeigt; so kann sie den Tod aufhalten, aber nicht beseitigen. Wahre Freiheit bringt ein Wissen um den „Weg hinein“, nämlich hinein in das ewige Leben. Dazu genügt nicht das bloße Wissen um Gott, nicht einmal das übernatürliche Glaubenswissen, sondern nur die Erkenntnis, die zugleich Liebe ist und Entscheidung zum rechten Gebrauch des wahren Wissens. So ergibt sich schließlich: „Der rechte Gebrauch der guten Erkenntnis, das scheint die Wahrheit zu sein, welche die Menschen frei macht“ (65).
de Vries

Bosc, J., *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ* (Nouvelle série théologique, 3). gr. 8^o (145 S.) Genève 1957, Labor et Fides. — Der Verf. betont einleitend, daß die Frage nach dem Verhältnis von Welt und Kirche in unseren Tagen im Vordergrund steht und auch auf den Ökumenischen Tagungen in Stockholm, Oxford, Amsterdam und Evanston verhandelt worden ist. Hat die Kirche der säkularisierten und entchristlichten Welt von heute noch etwas zu sagen, und wie soll sie es sagen in den Bereichen, die heute die Existenz des Menschen und der Gesellschaft bestimmen? Setzt sie sich nicht der Gefahr aus, durch zu große Anpassung an die Welt sich von ihren Ideologien, Denkweisen und Grundsätzen anstecken zu lassen und so ihre eigene Existenz zu gefährden? Mit Recht hebt der Verf. hervor, daß die christliche Kirche allein von dem lebt, was ihr Herr Jesus Christus ihr gibt und aufträgt, und daß die Fragen, die in der heutigen Gesellschaft auftauchen und sich der Kirche aufdrängen, in ihrem wahren Licht nur erscheinen und ihre authentische Beantwortung finden, wenn sie durchdacht werden im Angesichte Christi und in ihm, denn er hat und behält die Initiative, d. h., es gibt weder eine Ekklesiologie noch eine christliche Ethik, die nicht von der Christologie her bestimmt ist. Aus dieser Perspektive heraus will der Verf. seine Ausführungen über das Königtum Christi als Hintergrund der Sendung der Kirche in die Welt von heute verstanden wissen. Die Arbeit ist ganz biblisch-theologisch unterbaut, aber dogmatisch im Geiste der reformierten Theologie ausgerichtet. Außer der *Constitutio christiana* Calvins und dem Heidelberger Katechismus werden aus dem neueren Schrifttum vor allem die Dogmatik von K. Barth und die Arbeiten von O. Cullmann zugrundegelegt, ohne ihnen in allen Einzelheiten beizupflichten. B. geht im Anschluß an Calvin aus von dem dreifachen Amt Christi, des Propheten, des Königs und des Priesters, und weiß sich damit im wesentlichen in Übereinstimmung nicht nur mit Eusebius von Cäsarea, Hieronymus, Augustinus und Thomas, sondern auch mit den heutigen katholischen und orthodoxen Theologen. Er betont, daß dieses dreifache Amt eine organische Einheit bildet,

aber er beschränkt sich in seinen Ausführungen auf das Königsamt. Schon in der Bezeichnung „Christus“, der Gesalbte, kommt das Geheimnis seiner Person zum Ausdruck, Mittler zu sein, eine Aufgabe, die er nach den alttestamentlichen Vorbildern durch das dreifache Amt ausübt. Der Verf. gibt dann zunächst einen Überblick über das königliche Amt Christi in der Lehre und Predigt der Kirche, die er unter drei Gesichtspunkten zusammenfaßt: 1. Die Lehre vom königlichen Amt Christi erkennt an, daß Jesus Christus der „Herr“ ist, und besagt damit, daß er Anspruch macht auf unsere Existenz unter jeglicher Rücksicht und auf allen ihren Gebieten und daß er seine Verheißung darauf aufbaut; — 2. Die Lehre vom königlichen Amt Christi sagt uns, daß das neue Leben, zu dem wir berufen sind, das Leben ist, das Jesus Christus in uns durch seinen Heiligen Geist lebt; — 3. Die Lehre vom königlichen Amt Christi bringt zum Ausdruck, daß Jesus Christus über die Kirche herrscht, deren Haupt er ist; — 4. Die Lehre vom königlichen Amt Christi besagt, daß Jesus Christus Herr ist über die Welt (31—38). Im Bewußtsein der Königswürde Christi nennt ihn das Neue Testament im Anschluß an die Übersetzung des alttestamentlichen Gottesnamens Jahwe „Herr“. Grundgelegt ist sein Königtum schon durch seine Menschwerdung, begründet aber vor allem durch seinen Erlösungstod am Kreuz und stufenweise verwirklicht durch seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten der Vaters und seine glorreiche Wiederkunft am Ende der Tage. Er übt es aus durch den Heiligen Geist und mittelbar durch die Kirche. Der Verf. macht hier auf die verschiedenen Auffassungen vom Reiche Christi bei den Calvinern und den Lutheranern aufmerksam, die in der unterschiedlichen Betonung der Verschiedenheit der Naturen und der Einheit der Person in Christus begründet ist. Die Calviner unterscheiden das *regnum essentiale* oder *naturale* oder *universale*, das Christus als wesensgleichem Sohn mit dem Vater und dem Heiligen Geiste zukommt, von dem *regnum personale* oder *oeconomicum*, das er als Gottmensch kraft seines Erlösungswerkes besitzt, und zwar das geistige Reich der Gnade, das im eigentlichen Sinne auf die Kirche, die Jesus leitet und verteidigt, beschränkt ist, und das Reich der Glorie. Die Lutheraner dagegen unterscheiden das *regnum potentiae, gratiae* und *gloriae*, die sie alle Christus als Gottmenschen zuschreiben. — Die Ausführungen des Verf. sind gründlich und sehr anregend. Sie stimmen weithin mit der katholischen Auffassung überein, obgleich katholisches Schrifttum, abgesehen von Augustinus, Anselm, Thomas, Catechismus Romanus, praktisch kaum erwähnt wird. Es zeigt sich immer wieder, daß die reformierte Theologie viel Gedankengut von Augustinus übernommen hat. So ist es nicht zu verwundern, daß der Verf. die Königsherrschaft Christi über die Welt an Hand der Lehre Augustins von den beiden Staaten darlegt. Hier kommt natürlich die Lehre der Calviner von dem doppelten Dekret der Prädestination zu Sprache, von denen das eine am Ende der Zeiten mit der Verdammnis der Bösen und das andere mit der Seligkeit der Auserwählten endet. Mit Recht betont B., daß diese Auffassung die christologische Grundlage der Schrift nicht vollständig beachtet. Wenn diese Welt auch unter der Gewalt des Bösen, der Sünde, stehe, ändere das nichts an der Tatsache, daß sie ihr Ziel (*telos*) und ihren Ursprung in Jesus Christus habe. Sie sei die Schöpfung Gottes in Christus, und sie werde „rekapituliert“ in Christus. Die ganze Schöpfung sei auch die gute Schöpfung Gottes, von ihm geliebt und bestimmt zur Teilnahme an der endgültigen Erlösung (130—133). Es ist nicht eindeutig klar, was der Verf. damit sagen will, da er S. 92 ausdrücklich darauf hinweist, daß er nicht einer „Apokatastasis“ das Wort reden wolle. So bleibt trotz allem Positiven letztlich doch eine gewisse Unausgeglichenheit, weil die Verantwortung des Menschen auf Grund seiner freien Mitwirkung mit der Gnade nicht genügend beachtet wird, zumal auch diese Freiheit selbst nach ihm uns erst in und durch Christus gegeben ist (80). Brinkmann

Lodrioor, J., *Écriture et Traditions*: EphThLov 35 (1959) 423—427. — Dieser knapp gehaltene Überblick über die durch J. R. Geiselmanne neubelebte Problematik dürfte in einem besonderen Punkte unser Interesse beanspruchen. L. zeigt nämlich, unter Berufung auf einen früher veröffentlichten Aufsatz (*La notion de Tradition dans la théologie de Jean Driedo de Louvain*: EphThLov 26 [1950] 37—39), daß Driedo, einer der von Geiselmanne zitierten Zeugen, nur ausnahmsweise das Verhältnis von Schrift und Tradition durch die Formel „*partim — partim*“ bestimmt,

sondern für gewöhnlich „et“, „aut — aut“, „vel — vel“, „quaedam — quaedam“ angewendet und durchaus nicht eine Suffizienz der Heiligen Schrift behauptet, da er im Gegenteil das „Sola Scriptura“ der Reformatoren ausdrücklich bekämpft (der Satz „Concedamus quod doctrina Christi et apostolorum in libris canonicis expressa sufficienter nos doceat, continens omnia dogmata ad salutem humani generis necessaria“, wird ergänzt durch die Aussage: „Non tamen inde consequens est, ut apocrypha, aut superflua esse sanctorum patrum scripta“, und kann nur als Bestandteil der Diskussion verstanden werden). Andererseits stimmt L. Geiselmann zu, wenn dieser mit der vortridentinischen Scholastik (und der Tübinger Schule) an der organischen Verbindung von Schrift und Tradition festhalten will, und erklärt: „Pour Driedo, l'Écriture et les Traditions sont réellement deux éléments organiques, qu'on ne peut dissocier“ (426). Die Kritik an der Auffassung, die Möhler und von Kuhn vorgetragen haben, ist recht kurz; wir möchten aber dem dabei gegebenen Urteil beipflichten: „Personne n'oserait affirmer que la théorie de Kuhn résout définitivement le problème“ (427).
Beumer

Riedlinger, H., Die Makellosigkeit der Kirche in den Lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (BeitrGPhThMA 38, 3). gr. 8^o (XXVII und 415 S.) Münster 1958, Aschendorff 35.— DM. — Im Zeitalter der Erneuerung des Corpus-Christi-Gedankens ist bisher das Mittelalter etwas stiefmütterlich behandelt worden, wenn man von den Aufsätzen von Landgraf und Beumer über die Frühcholastik absieht. Vor allem haben die späteren biblischen Kommentare, in denen er nach der obigen Untersuchung so ausführlich zur Darstellung kommt, in ihrer Gesamtheit weniger Beachtung gefunden. So konnte es zur falschen Auffassung kommen, als ob diese Idee dem späteren Mittelalter fremder geblieben sei. Daher füllt das vorliegende, umfassende und sehr gründlich gearbeitete Werk eine wirkliche Lücke aus. Es geht von dem Hoheliedkommentar des Origenes vor allem aus, dessen Gedanken neben denen des Augustinus und Bedas die mittelalterlichen Kommentare des Hohenliedes (HL) beherrschen. Bei Origenes ist es vor allem die pneumatische Idealkirche und deren Makellosigkeit, die dargestellt wird. So erscheint dem Pädagogen Origenes neben Christus die Kirche als das Idealbild, wie es nach Gottes Plan sein sollte und zu dessen Verwirklichung alle aufgerufen sind. Daher kann R. seine Darstellung des Origenes mit den Worten seines HL-Kommentars schließen, in denen die Einheit von Seele und Kirche hervorgehoben wird, wenn er zur Seele sagt: Si ecclesiastica anima es, omnibus animabus es melior; si non es melior, non es ecclesiastica (2). — Im Kampf gegen den Donatismus mußte sich Augustinus dann mehr, als es im platonischen Kirchenbild des Origenes notwendig war, mit dem Problem des Schlechten in der Kirche auseinandersetzen. Er nimmt auf der einen Seite deren Heiligkeit ganz ernst. Sonst könnte, wie er sagt, das HL nicht von ihr als der „Lilie unter den Dornen“ sprechen. Daher ist ihm die äußere Zugehörigkeit noch kein „intus esse“, und dennoch fordert er aller Zugehörigkeit zur empirischen Kirche, die er ebenfalls als „Leib Christi“ wie die pneumatische bezeichnet. Das ist dadurch möglich, wie F. Hofmann so ausgezeichnet dargetan hat (Kirchenbegriff Augustins, München 1933), daß Augustinus drei konzentrische Kreise annimmt. Dabei gehören die Sünder zum äußersten Kreis: specie non virtute, zum zweiten gehören die Gerechten, im engsten stehen die Prädestinierten, die wenigstens am Ende zur sichtbaren Gemeinschaft gehören und dann die himmlische, einzig bleibende Kirche bilden. Die Auseinandersetzung mit Pelagius hatte zur Folge, daß sich bei Augustinus die Vorstellung der menschlichen Heiligkeit immer mehr verdunkelte und damit auch das diesseitige Kirchenbild, so daß sich die unbefleckte Kirche in ihren Sakramenten mit der himmlischen immer mehr in den Vordergrund schob. Selbst die heiligsten Menschen sieht er nun nur frei von den crimina wie Mord usw. (61). Zwischen Taufe und Endherrlichkeit liegt, wie R. gut sagt, nur das tägliche Beten um Sündenvergebung. — Beda hat von Augustinus diese deutliche Absage an des Pelagius natürliche Selbstheiligung übernommen, und das ganze erste Buch seines HL-Kommentars ist ihr gewidmet. Wie Gregor, dem er vieles verdankt, steht er stark unter dem Einfluß der Kirche als, wie er selbst sagt, „omnis electorum multitudo“ (81). Doch gesteht er an anderer Stelle wie Augustin (und Gregor) den Sündern die unterste Stufe der Kirchengemeinschaft zu. Man wird

aber dem Gesamtbild bei R. zustimmen müssen, daß das rein Außerliche der Gliedschaft bei Beda verschwindet vor der ungleich schöneren Verwirklichung der Kirche als „ecclesia Christi“, also der Kirche in ihrem inneren Bereich (82 ff.). — R. geht dann den Gedanken näher nach, die diese großen Väter entzündeten in den kommenden Kommentaren zum HL bis hin zu Dionysius dem Karthäuser am Vorabend der Reformation. Es sind 203 noch vorhandene Kommentare, die er der Durchsicht unterzogen hat. Von ihnen ist der weitaus größte Teil nur handschriftlich überliefert. Das große Repertorium biblicum seines Lehrers Fr. Stegmüller hat ihm dabei gute Dienste getan. Er konnte es noch erweitern und verbessern. Auch die Forschungen von E. F. Ohly, Grundzüge und Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958, Steiner, konnten ihm dienen, so daß der neueste Stand der literarhistorischen Forschung der dogmengeschichtlichen zugrunde liegt. Ein Teil behandelt dabei die Deutungen bis zum Ende des 12. Jahrh., ein weiterer umfaßt das 13.—15. Jahrh. Dabei sind jedesmal die ekklesiologisch-moralisierenden, die mystischen und die mariologischen Kommentare unterschieden. Denn besonders seit dem 12. Jahrh. gibt es diese drei Richtungen. Die erstere steht dabei am engsten zu dem platonischen Bild der Vergangenheit und fordert daher das persönliche Heiligkeitsstreben der Glieder der Kirche, manchmal bis in die kleinsten moralisierenden Ausdeutungen der Bilder des HL. Dazu regte im 12. Jahrh. auch die weitverbreitete Ansicht der Heiligkeit der Kirche als von *schwerer* Sünde freier Gemeinschaft an. Im 13. Jahrh. wird diese moralisierende Richtung so stark, daß sie sogar das ekklesiologische Element zurückdrängt. Vielleicht trug dazu auch bei, daß der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit immer deutlicher empfunden wurde. Die mystische Richtung hat wohl ebenfalls dazu beigetragen, da sie das Ideal der gottliebenden Einzelseele natürlich besonders hervorhebt und durch die Bilder des HL vertieft, freilich ähnlich wie schon bei Beda mit deutlichen Hinweisen auf die *vita activa*. Die dritte Linie hat auch eine innere Verbindung mit den vorhergehenden, wenn sie die mariologische Deutung des HL als großes Idealbild der Kirche vor Augen stellt und an einer Person konkretisiert. Das paßte ausgezeichnet zum symbolfreudigen Mittelalter. Der hierarchische Charakter der Kirche tritt bei allen Richtungen zurück, wenn auch nicht ganz: „Obwohl die hierarchischen Aspekte zunehmend deutlicher eingezeichnet werden, erscheint doch im ganzen viel leuchtender das geistliche Wesen der Kirche“ (401). Desto stärker mußte die Tatsächlichkeit der irdischen sichtbaren Kirche drückend erscheinen, und so findet sich manchmal eine sehr reale Schilderung der „schamlosen Buhlerin“, wenn auch solche Ausdrücke selten sind. Das Idealbild wirkte offenbar stärker auf die Seele. Gut hat das am Ende der behandelten Zeit Dionysius der Karthäuser beschrieben: Viele sind ohne schwere Sünde, einzelne auch ohne läßliche: *dum pro suis quotidianis culpis quotidie tantam poenitentiam agunt et tantum accenduntur in deo atque de minimis culpis sic erubescunt, quod non solum de eis satisfaciunt plene, immo etiam crescent in caritate et in omni virtute* (396). Er konnte als Begleiter des Kardinals Nikolaus von Kues auf den Visitationsreisen einen guten Einblick in die Realität erlangen. Er hat darüber im HL-Kommentar so geurteilt: „Veni in hortum meum (Cant 5, 1), id est tu ipsa, o Ecclesia, intra temetipsam, considerando statum, deformationem, indigentiam filiorum tuorum, sicque procedendo ad providam reformationem, instructionem, custodiam filiorum tuorum“ (397). — R. hat uns also eine überaus wertvolle Untersuchung für Fundamentaltheologie, Dogmatik und auch die Kirchengeschichte geliefert. Das wirklich tiefe religiöse Bild, das die Zeit innerlich von ihrer Kirche im Herzen trug, wird über alle Befleckung hinaus sichtbar. Das Buch wird auch der Deutung der vielen HL-Predigten dienen, wie es von dort aus ebenfalls Licht erfahren wird.

Weisweiler

Remberger, F. X., Die Lehre von der Kirche in der „Tewtschen Theology“ Bertholds von Chiemsee: MünchThZ 9 (1958) 97—109. — Zehn Jahre nach dem Thesenanschlag Luthers schrieb der vormalige Bischof von Chiemsee, Berthold Pürstinger, seine „Tewtsche Theology“, eine Art „Laiendogmatik“, und zwar wohl die erste in deutscher Sprache, nicht polemisch, sondern positiv darlegend, obschon gerade die Unterscheidungslehren gegenüber der Reformation hervorgehoben werden. R. gibt uns nun an Hand der 1852 in München (durch Wolfgang Reithmeier) er-

schiene Neuauflage einen gedrängten Überblick über das, was bei diesem für die katholische Lehre in der Reformationszeit vor dem Konzil von Trient so wichtigen Zeugen unmittelbar von der Kirche handelt. Danach sieht Berthold die Kirche ganz von Christus her, der ihr Gründer und ihr Haupt ist. Eigentümlich wirkt seine Auffassung von Seele und Leib der Kirche: „Der Kirche Leib ist gemein laüisch Volk mitsamt seiner weltlichen Gewalt, der Kirche Seele ist die Geistlichkeit mitsamt Heiligen Geist.“ Irrlehre und großer Bann heben die Gliedschaft mit ihr auf, die sonst durch die Taufe gegeben ist. Klar unterschieden wird zwischen Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt. Der Primat des hl. Petrus und der des Papstes sind deutlich herausgestellt: „Man spürt es förmlich, wie es unserem Autor darauf ankommt, die Vollgewalt des Papstes klar aufzuzeigen, aber auch ihren rein geistlichen Charakter hervorzukehren und sie so von der stark ins Weltliche übergreifenden mittelalterlichen Papsthoheit abzugrenzen“ (105). Nächste Glaubensregel ist die unfehlbare Lehre der Kirche, oberste und letzte Glaubensnorm sind Schrift und Tradition: „Heilige Schrift der Bibel begreift nicht alle christliche Notdurft, noch ist darin beschlossen alles, was der Kirche oder dem Glauben zugehörig oder menschlichen Sitten not ist. Darum sind daneben durch Christus und seine Apostel, auch durch die Kirche und deren Regierer mündliche Lehre geschehen, auch Satzung, Gebot, Verbot, Ordnung und Recht aufgerichtet.“ Rein kirchliche und dogmatische Überlieferungen sind also nicht genug auseinandergelassen.

Beumer

Klompf, H., Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer, (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 84), 8^o (180 S.) Münster 1959, Aschendorff. 13.50 DM. — Die literarische Tätigkeit Schatzgeyers († 1527) fällt in die ersten Jahre der Auseinandersetzung mit Luther, und darum kommt seinen Darlegungen zum Begriff der Kirche, zu ihrer hierarchischen Struktur (Papst und Konzil), zu ihrem Lehramt (Kirche und Heilige Schrift) und zu ihrer Autorität gegenüber der christlichen Freiheit erhöhte Bedeutung zu. Allen diesen Fragen geht die gründliche und aufschlußreiche Arbeit des Verf. nach. Die Ergebnisse sind folgende: Anders als die übrigen Kontroverstheologen wendet sich Schatzgeyer erst spät der Verteidigung des katholischen Kirchenbegriffes zu und bleibt auch dann mehr Dogmatiker als Apologet; die geistgewirkte Seite der Kirche ist stark hervorgekehrt, ohne daß man ihn deswegen zu den Vertretern einer spiritualistischen Ekklesiologie zählen dürfte; die sichtbare Struktur der Kirche wird keineswegs geleugnet, sondern in ihrem Dienstcharakter gegenüber dem Göttlichen gezeichnet, auch mit ihren in Christus verankerten Einrichtungen, dem Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes und der Autorität des allgemeinen Konzils: den Dienst an der Offenbarung versieht die Kirche, indem sie den Zugang zu der einen heilsnotwendigen Quelle der Wahrheit, der Heiligen Schrift, erschließt; die von Luther aufgeworfene Frage nach der Freiheit des Christenmenschen ist sehr ausführlich beantwortet, wiederum im Grunde durch den betonten Hinweis auf den Dienstcharakter der Kirche. Des öfteren legt K. den geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit den kirchlichen und theologischen Strömungen der damaligen Zeit offen, obschon man vielleicht ein genaueres Eingehen auf die etwaigen Vorbereitungen innerhalb der Franziskanerschule vermissen könnte. Die Belege sind den kontroverstheologischen Werken Schatzgeyers entnommen (besonders: *Tractatus Sathanae*, *Scrutinium* usw.; mit Ausnahme der letzteren Schrift, die selbstverständlich nach der Neuauflage im *Corpus Catholicorum* zitiert wird, ist alles gemäß den *Opera omnia*, Ingolstadt 1543, gebracht) und bieten im allgemeinen eine gute Auswahl; nur fehlen die beweisenden Texte für die Behauptung Schatzgeyers, die Heilige Schrift enthalte alle zum Heile notwendigen Wahrheiten (103). K. sieht richtig darin gegen P. Polman (Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation, Münster 1931, 28 f.) keine bloß taktische Maßnahme gegenüber den Reformatoren, sondern eine enge Verbindung mit dem mittelalterlichen katholischen Schriftprinzip; allerdings hätte hier noch stärker hervorgehoben werden können, daß ein derartiges Vorgehen nicht mehr ganz den notwendigen Belangen einer Kontroverstheologie, die sich gegen das protestantische Schriftprinzip richten mußte, entsprach. Abgesehen von diesen Einzelheiten, wird aber das ganze Werk seiner aktuellen Aufgabe durchaus gerecht.

Beumer

Bartz, W., Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens (Trierer Theologische Studien, 9). 8^o (XVIII u. 188 S.) Trier 1959, Paulinus-Verlag. 19.80 DM. — Bekanntlich hat Scheeben uns keine Ekklesiologie im eigentlichen Sinne hinterlassen, weshalb wir seine Anschauung von der Kirche aus anderen Teilen seines Schrifttums, vor allem aus dem ersten Buch seiner „Dogmatik“, zusammenfügen müssen. Allerdings sollte man dieses darum nicht mit G. Söhngen „ein Stück Ekklesiologie“ nenen, weil es formell und inhaltlich eine davon unterschiedene theologische Erkenntnislehre (dogmatica generalis) ist und nur indirekt wenigstens einen Gesichtspunkt der Kirche, ihre Lehrgewalt, zu erfassen hilft. B. benutzt den indirekten Weg mit großem Geschick, um im ersten Abschnitt seiner Untersuchung die Grundzüge der Ansicht Scheebens über das Lehapostolat der Kirche (Wesen, Aufbau, Eigenschaften, geschichtliche Erscheinung) herauszuarbeiten. Wichtiger noch ist der zweite Abschnitt, der die wesentlichen Linien seiner Ekklesiologie mehr systematisch entwickelt; nach den methodischen Vorfragen folgen die Kernstücke der dogmatischen Abhandlung: Autorität, Organismus und Übernatur in der kirchlichen Lehrverkündigung; Wesensverhältnis des Lehapostolates zu der Weihe- und Leitungshierarchie; Papst und Bischöfe als Träger; Organe und Hilfskörper; Amt und Charisma; Lehrkörper und Glaubenskörper; Lehre und Verkündigung; Lehapostolat und Heilige Schrift; Lehrüberlieferung und Lehrverkündigung; kirchliche Offenbarungsvorlage und Glaube. Besonders in diesem zweiten Teil und auch in dem Schlußkapitel „Das Kirchenbild Scheebens auf dem Untergrund seiner Konzeption des Lehapostolates“ sind die sich anschließenden aktuellen Fragen ungezwungen miteinbezogen. Freilich werden hier im einzelnen noch abweichende Antworten möglich bleiben, aber das Wesentliche hebt sich doch in unbestreitbarer Klarheit ab. Der maßvollen Kritik an der vielfach anders konstruierten Auffassung von M. D. Koster O.P. wird man daher nur beipflichten können. Die Literaturnachweise sind reichhaltig und führen, zumal durch die beigegebenen Bemerkungen, treffsicher in die Problematik ein. U. a. erweist sich der Gebrauch der ungedruckten Dissertation von J. Fuchs S.J. „Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt, Eine Kontroverse des 19. Jahrhunderts, historischer Beitrag und systematischer Versuch“ (Münster 1946) als fruchtbar. Nicht so ganz will uns gefallen, daß der Verf. den ekklesiologischen Thesen Scheebens beinahe ausnahmslos einfach zustimmt und sie allzu häufig in etwas schroffen Gegensatz zu denen seiner römischen Lehrer bringen will. Ersteres ist zwar aus der ohne weiteres zu billigenden Hochachtung vor dem Werke Scheebens als Gesamtleistung verständlich, aber es sollten trotzdem oder gerade deswegen Einseitigkeiten nicht verschwiegen werden. Letzteres muß sich vor Übertreibungen hüten und auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß Scheeben hinter Franzelin zurückbleibt (z. B. in dem Urteil über den Wert eines „sensus fidelium“ geht Franzelin ganz folgerichtig voran, indem er dessen Abhängigkeit vom aktiven kirchlichen Lehramt betont, während Scheeben ihm eine „relative Selbständigkeit“ zubilligt und so neue Schwierigkeiten in Kauf nehmen muß). Hoffentlich bringt in dieser historischen Frage das Werk von H. Schaaf (De Corpore Christi Mystico sive De Ecclesia Christi Theses, Die Ekklesiologie des Konzilstheologen C. Schrader S.J., Freiburg 1959) größere Klarheit.

Beumer

Congar, Y., Wenn ihr meine Zeugen seid. Über das Apostolat und das Prophetenamt der Laien in der Kirche (Hohenheimer Reihe, 4). 8^o (72 S.) Stuttgart 1958. Schwabenverlag. 2.80 DM. — Diese beiden Stuttgarter Vorträge C.'s legen ein Hauptthema seines großen Werkes „Der Laie“ einem größeren Kreis vor. So selbstverständlich wie die Wahrheit, daß Gott Gott ist, sollte es auch sein, daß der Laie der Kirche Zeuge für Gott ist. Und dennoch ist es das keineswegs. Darauf spielt der Titel des Büchleins an, der einem am Schluß des zweiten Vortrags zitierten Wort des jüdischen Rabbi Simeon ben Yohai aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts entnommen ist. Der erste Vortrag belegt das, indem er nach einer Darstellung der Lebendigkeit des heutigen Laientums in Kult, Glauben und Einflußnahme auf die Welt die geschichtliche Entwicklung der Stellung des Laientums in der Kirche darstellt. Das zeigt sehr positive Aspekte, aber auch manches, was uns heute schwer verständlich sein möchte. Für unsere Zeit wird dann auf die Einsamkeit des wie ein Fallschirmspringer hinter der feindlichen Front abgeworfenen Christen hingewiesen

und seine Aufgaben anhand von Ausführungen des Kardinals Suhard dargelegt. — Der zweite Vortrag arbeitet die Teilnahme des Laientums am Prophetenamt in der Kirche besonders heraus. Das ist an sich das gleiche Thema wie das des ersten Vortrags. Denn das Apostolat war ja auch dort nicht im Sinne des amtlichen, in der kirchlichen Hierarchie weiterlebenden Apostolates gemeint. Das Thema wird hier weniger geschichtlich als theologisch behandelt. Die Notwendigkeit, die theologische und praktische Möglichkeit und die tatsächliche Gestalt einer Teilnahme des Laientums an der prophetischen Aufgabe der Kirche wird in den einzelnen Abschnitten untersucht. Die grundsätzlichen und aus einem tiefen wissenschaftlichen Fundus kommenden Darlegungen sind in einer Weise gestaltet, daß sie nicht nur Belehrung vermitteln, sondern zugleich einen eindringlichen Appell an Hörer und Leser richten.

Sammelroth

Congar, Y. M. J., O.P., Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus: *Catholica* 12 (1958) 81—104. — Der beachtenswerte Aufsatz bietet zuerst einen historischen Rückblick auf die recht verschiedenen Etappen der konfessionellen Auseinandersetzung in der Neuzeit (Die polemische Kontroverse des 16. und beginnenden 17. Jahrh., Die irenische Kontroverse von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrh., Die vergleichende Symbolik von da ab bis zum Anfang des 20. Jahrh.), um dann den neuesten Ökumenismus als Kennzeichen einer davon wesentlich abweichenden Geisteshaltung hervorzuheben. Was darunter verstanden ist, wird am besten die Formulierung des Verf. deutlich machen, nach der ökumenisches Bemühen schon „von sich aus und grundsätzlich ein *totum catholicitatis*, ein *totum implicitum verae Ecclesiae* mit sich bringt“ (93). Er zitiert auch die Definition der „ökumenischen Theologie“, die G. Thils gibt: „Die theologische Wissenschaft insofern sie aufgebaut wird unter Berücksichtigung der berechtigten Ziele und Absichten der ökumenischen Bewegung“ (101; G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain 1955, 228). Er fordert schließlich, daß sich das wirklich ökumenische Gespräch in einer Atmosphäre des Gebetes vollziehe, das sich die Anliegen der Spaltung und der Wiedervereinigung zu eigen mache. Eine kritische Betrachtung der gesamten Studie wird vielleicht noch Wünsche in bezug auf die Präzision der aufgeworfenen Fragen vorbringen (auch scheinen die Bedenken gegen die „polemische“ Kontroverstheologie trotz allen Strebens nach Ausgleich mitunter etwas scharf ausgesprochen), aber doch dankbar die vielen Anregungen aufnehmen. Die Literaturangaben (aus dem französischen und dem deutschen Sprachraum, aus der katholischen und der protestantischen Theologie) sind umfassend und aufschlußreich.

Beumer

Solowjew, Wl., Deutsche Gesamtausgabe Bd. II. *Una Sancta*. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie, Teil I. Hrsg. von Wl. Szykarski u. a. 8^o (347 S.) Freiburg i. Br. 1957, Wewel. 36.— DM. — Dieser Band über *Una-Sancta-Fragen* erhält in unseren Tagen, da ein Allgemeines Konzil angesagt ist, erhöhte Aktualität. Haben wir doch hier die Stellungnahme eines geistig überragenden Ostchristen vor uns, der sich schrittweise vortastet von einem national-orthodoxen zum universal-katholischen Standpunkt. Dieser Weg ist nicht nur psychologisch und religionsgeschichtlich interessant, sondern unmittelbar praktisch für die heutige Unionsarbeit. — In hervorragend guter Übersetzung enthält der Band an größeren Werken S.s „Die geistlichen Grundlagen des Lebens“ (1882—1884), „Der große Streit und die christliche Politik“ (1883) und das Fragment „Geschichte und Zukunft der Theokratie“ (1885—1887), außerdem verschiedene kleinere Arbeiten aus derselben Zeit. Der Herausgeber und Mitübersetzer Sz. gibt einen guten Überblick über den geistigen Werdegang S.s, wobei er allerdings die Bedeutung seines Helden bisweilen überschätzen dürfte. Gewiß gehört S. zu den philosophisch-theologischen Klassikern, die in jeder größeren Bibliothek vorhanden sein sollten und eine buchtchnisch so hervorragende Ausgabe wie die vorliegende rechtfertigen. Doch muß man sich vor der irrtümlichen Annahme hüten, S.s Ausführungen stellten die ungetrübte katholische Lehre dar. Was er hier z. B. über Natur und Gnade sagt, klingt eher protestantisch und manichäisch; seine Ausführungen über die Schöpfung, den Sündenfall, die Kirche als Leib Gottes sind nicht nur

sehr ungenau, sondern können ihre direkte Herleitung von Schelling nicht verbergen. Allgemein wird das Mysterium rationalisiert. Großartig sind wiederum viele Abschnitte über das Gebet und über das Opfer — der Niederschlag eines reichen und tiefen geistlichen Innenlebens. Auch ist S.s Gesamtschau, welche Gott und Schöpfung, Kirche, Staat und christliches Leben umspannt, imponierend. F a l k

Wiesel, J. M., Rom. Ein Kunstführer. kl. 8^o (VIII u. 286 S.) 2., verb. Aufl. Stuttgart 1958, Kohlhammer. — Unter den mannigfachen Romführern zeichnet sich dieses Buch durch die klare und übersichtliche Systematik aus, in welche die ungeheure Fülle des Wissens- und Sehenswerten zusammengefaßt ist. Den Eingang bildet eine gedrängte Einführung in die Geschichte der Stadt Rom und des Papsttums (3—18), es schließt sich ein Kapitel über die verschiedenen Epochen der Kunstgeschichte an (21—98), in welchem auch eine sehr dankenswerte Übersicht über die Orte geboten wird, wo sich die bedeutendsten Werke der verschiedenen Künstler finden (87—98). Die beiden Hauptteile des Buches bringen eine sorgsam ausgewählte Beschreibung der römischen Museen und Galerien (101—125) und der römischen Bauten, Brunnen und Plätze (129—247). Im Anhang handelt W. von der Umgebung Roms und gibt aus seiner eigenen 30jährigen Vertrautheit mit der Ewigen Stadt praktische Hinweise. Wer zum erstenmal nach Rom kommt, wird nicht zuletzt für die Vorschläge der Stadtbesichtigung in 8 Tagestouren dankbar sein (257—261). Weniger erfreulich sind mancherlei Ungenauigkeiten in den Angaben bzw. in der Schreibweise. Der Erbauer des Ignatiusaltars in der Chiesa del Gesù ist nicht der „Jesuitenpater A. del Pozzi“, sondern der „Jesuitenbruder A. Pozzo“ (173). Sodann hätte W. als Ortskundiger wissen sollen, daß die Jesuiten keine „Klöster“, sondern „Kollegien“ bzw. „Häuser“ bewohnen (173 176). Wie Verf. in der legendarischen Antwort Christi an den fliehenden Petrus zu der Form „Veneto Romam...“ kommt, ist rätselhaft (173). Die Wiedergabe der Clemenslegende (178) ist weder lesbares Deutsch, noch entspricht sie der Wahrheit. Pius IV. regierte von 1559—1565 (nicht 1586) (181). Auf S. 183 symbolisiert nicht der Berg, sondern die vier Ströme, die von ihm (= Christus) herabfließen, die vier Evangelisten. Die Schilderung der Kirche des hl. Laurentius vor den Mauern ist kaum zu verstehen (185). In der Wiedergabe der römischen Namen hat W. eine unglückliche Hand: Auf S. 185 spricht er vom „hl. Ludwig von Gonzaga“, den er einige Zeilen weiter richtig „Aloysius“ nennt, anderswo spricht er vom „hl. Louis von Frankreich“, und Hieronymus heißt bei ihm „hl. Girolamo“. Eine genauere Durchsicht würde vermutlich noch manche weitere Ungenauigkeiten zutage bringen, die ganz unnötige Schönheitsfehler in diesem so wertvollen Romführer darstellen. B a c h t

2. Geschichte der Theologie

Chadwick, N. K., Hughes, K., Brooke, Ch., Jackson, K., Studies in the Early British Church. 8^o (VIII und 375 S.) Cambridge 1958, University Press. 45.— Sh. — Die Herausgeberin dieser sechs ausgezeichnet gearbeiteten Beiträge zur besseren Kenntnis vom geistigen Leben in den frühkirchlichen Jahrhunderten der britischen Kirche (vor allem in Wales), zwischen dem Abzug der römischen Besatzung (407) und dem Beginn der Eroberung Englands durch die französischen Normannen (1066), hat ihnen eine methodologisch bemerkenswerte Einführung vorausgeschickt (1—29). Sie rechtfertigt diesen neuen Versuch, aus bekanntem, übrigens sehr dürftigem schriftlichem Quellenmaterial, dank intensiver Interpretierung unter Heranziehung aller bisherigen Erkenntnisse benachbarter Disziplinen (wie etwa der Wirtschaftsgeschichte), die dunklen Jahrhunderte der kirchlichen Anfänge im wallisisch-keltischen Raum von dem Vorwurf zu befreien, sie hätten das edle römische Erbe, lateinisches Wissen nämlich und mediterrane Bildung, nebst jenem Einschlag nächstlicher Frömmigkeit, brachliegen lassen. Frau Chadwick führt ihr Programm in zwei eigenen Beiträgen durch (Frühe Kultur und Wissenschaft in Nordwales, 29—120, und Geistiges Leben in Westwales in den letzten Tagen der

keltischen Kirche, 121—182). Die Rückblendung von spät verfaßten literarischen Werken her (das älteste findet sich erst im 8., die hagiographischen Texte stammen aus dem 12. Jahrh.) macht die vorsichtig formulierten Aussagen problematisch. Das Ergebnis zeigt darum eigentlich auch erst für das 9. Jahrh. an, daß von geistig bewegterem Leben in Wales Rede sein kann. Über den früheren Zeiten bleibt das Dunkel liegen, aus dem auch ein häufiger Verweis auf die ununterbrochene mündliche Überlieferung keine sicheren Konturen hervorzuheben vermag. Auch die Untersuchung der hagiographischen Texte zur Lebensgeschichte des hl. David (gest. um 601) führt eigentlich bereits wiederum in die Zeiten der normannischen Einflußnahme und nicht zurück in die Anfänge. *K. Hughes* untersucht dann (183—200) das Ms Cotton Vespasian A. XIV aus dem Britischen Museum mit seinen „Vite sanctorum Wallensium“ (um 1200) mit dem Ergebnis, daß hier hagiographisches Material aus walliser Klosterschulen (Llanbadarn Fawr und vielleicht Llandaff) gesammelt vorliegt. Auch dieses Material wurde nicht früher als um 1130 zusammengestellt. *Chr. Brooke* beschäftigt sich in seinem Abschnitt (201—242) mit dem für die Wende vom 11. zum 12. Jahrh. so charakteristischen Anspruch der Bischöfe von St. David auf Metropolitanrechte über die Kirche von Wales. In einem zweiten Beitrag berichtet *K. Hughes* darüber, wo zwischen 730 und 1111 irische Schulen und Schreibstuben tätig waren (243—272). Vor allem Kildare, Clonmacnois, Clonard, Duleek, Bangor und Armagh werden genannt, bereits bekannte monastische Zentren, deren große Zeit ins 8. Jahrh. gehört. Der irische Einfluß auf Wales wird sichtbar, zumal Wales ja auch Durchgangsland für die irischen Romfahrer war. Für das Anliegen der Herausgeberin ist es niederdrückend, daß Frau Hughes erst für das 11. Jahrh. ein selbständiges Skriptorium in Wales (Llanbadarn Fawr) nachweisen kann. *K. H. Jackson* beschließt den anregenden Band mit Untersuchungen über die Quellen der Vita des hl. Kentigern, Patrons der Kathedrale von Glasgow. Alle Beiträge sind gescheit und gründlich, wenn auch die bis zum Äußersten möglichen Verständnisses getriebene Interpretation und die Berufung auf den ‚detective instinct‘ die Ergebnisse nur im Licht eines ‚wahrscheinlich‘, ‚vermutlich‘, darzubieten vermag. Was aber auf dem Weg dahin für die Geschichte der Hagiographie, der Monasteriologie und anderes gleichsam nebenher gewonnen wird, ist in sich schon ein bedeutender Gewinn.

Wolter

Dressler, F., Petrus Damiani. Leben und Werk (Studia Anselmiana, 34). 8^o (XVIII und 247 S.) Rom 1954, Herder. 22.—DM. — Diese Würzburger phil. Dissertation aus der Schule von M. Seldmayer wurde 1951 abgeschlossen, und für die Drucklegung erhielt sie Register und eine Chronologie der Schriften Damianis beigefügt. Krankheit und Tod des ursprünglich vorgesehenen Rezensenten (P. Leo Ueding) verhinderten eine frühere Anzeige. Da seit 1886—1887 keine wissenschaftlich beachtenswerte Bearbeitung des Lebens und der literarischen Arbeiten des Petrus Damiani erschienen war, hat Verf. sich die Aufgabe gestellt, die bis 1950 reichlich angewachsene Damiani-Forschung zu einer neuen Gesamtdarstellung zu verarbeiten. Diese dankenswerte Absicht hat er in dem vorliegenden Buch dank einer großen Vertrautheit mit dem Schrifttum des Heiligen und mit den Ergebnissen der Detailforschung des letzten Halbjahrhunderts durchführen können. Das Verhältnis Petrus Damianis zum Mönchtum, zur Reformkurie und — was immer schon ein lebhaft besprochenes Problem innerhalb der Damiani-Forschung gewesen ist — zur Bildung seiner Zeit, besonders zur erwachenden dialektischen Methode in der Theologie, erhält eingehende Würdigung. Für eine noch ausstehende kritische Edition der Schriften Damianis werden die Anhänge (über handschriftliche Überlieferung, Ausgaben, Echtheitsfragen und Chronologie der Werke) einen dankenswerten Beitrag leisten. Auf einer beigegebenen Karte werden die Einsiedeleien und Klöster Damianis eingezeichnet.

Wolter

Grabler, F., Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118—1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Übersetzt, eingeleitet und erklärt (Byzantinische Geschichtsschreiber, 7). kl. 8^o (314 S.) Graz-Wien-Köln 1958, Styria. 13.50 DM — Grabler, F., Abenteuer auf dem Kaiserthron. Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., An-

dronikos und Isaak Angelos (1180—1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Übersetzt, eingeleitet und erklärt (Byzantinische Geschichtsschreiber, 8). kl. 8^o (291 S.) Graz-Wien-Köln 1958, Styria. 13.50 DM. — Nachdem die von uns aufmerksam besprochene Reihe byzantinischer Geschichtsquellen mehr monographisch sich gebende Berichte zugänglich gemacht hat, bringt sie jetzt eine größere Chronik, die zum Typus der wissenschaftlich und literarisch höhere Ansprüche als etwa die volkstümlich jahrbuchartig erzählende Chronographie, stellenden, für Gebildete abgefaßten Geschichtswerke gehört. Da die *Geschichte des Niketas Choniates* das ganze 12. Jahrhundert umfaßt, wird ihre von Grabler kommentierte Übersetzung besonderes Interesse finden, weil sie die Voraussetzungen dafür schafft, auch die byzantinische Auffassung von dieser für die abendländische Kirchengeschichte so bedeutsamen Epoche kennenzulernen. Verf. spricht in der Einleitung zunächst von Leben, Persönlichkeit, literarischem Schaffen des Historiographen, wobei er als Philologe vor allem den Stil des Niketas eingehender analysiert. Mit einigen kurzen Strichen wird der zeitgeschichtliche Rahmen gezeichnet, in den die Chronik einzuordnen ist. Die Glaubwürdigkeit des Niketas wird für die großen Linien seiner Darstellung anzunehmen sein, wenn auch im Detail manche Verschiebungen und Ungenauigkeiten auf Kosten des „schönen Stils“ in Ansatz zu bringen sind. Bislang war Niketas nur in der von H. Wolf (1557) stammenden lateinischen Übertragung für den Westen zugänglich, so daß wir vom Verf. die erste deutsche Übersetzung erhalten, die er nach der Ausgabe von I. Bekker im *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1835) gearbeitet hat. Während Niketas die Zeit der Komnenen Joannes und Manuel aus schriftlichen und mündlichen Quellen schöpfend beschreibt, kann er für die im Band „*Abenteurer auf dem Kaiserthron*“ geschilderten fünfzehn Jahre auf eigenes Erleben zurückgreifen, was um so ertragreicher ist, als der Historiograph diese Zeit als Berater des Kaisers und Statthalters der Eparchie Philippopol erlebte. Sowohl für den zweiten wie den dritten Kreuzzug erhalten wir aus dem Werk des Niketas bemerkenswerte Mitteilungen. Erstaunlich bleibt die Distanz, welche, ähnlich wie Anna Komnena in ihrer *Alexiade*, auch Niketas zur Welt des Westens hält, die nach wie vor, gleich als ob jenseits des adriatischen Meeres die Kultur ein Ende habe, von den Byzantinern als barbarisch empfunden wird. Das Papsttum wird völlig ausgeklammert, man ist versucht, an eine gewisse Sprachregelung zu denken, die, von kirchlicher Seite ergangen, das Problem der Trennung mit Schweigen zu umgehen gedenkt. Die beiden Bänden beigegebenen Anmerkungen dienen teils der Erläuterung sprachlicher und stilistischer Schwierigkeiten, wie sie die Übertragung der rhetorisch überreich gestalteten griechischen Vorlage begleiten, bringen aber auch notwendige topographische, kulturkritische, zeitgeschichtliche Hinweise. Für eine schnelle Orientierung im Text wäre eine Beigabe von Jahreszahlen am Seitenrand dienlich gewesen, zumal im Grunde ja doch ein annalistisches Grundschema benutzt wird. Auch ein Namensregister fehlt leider. So wird die Benützung der gut gelungenen Übertragung eines wichtigen byzantinischen Quellenwerkes erschwert.

Wolter

Gammersbach, S., Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 5). 8^o (VIII und 159 S.) Köln-Graz 1959, Böhlau. 12.— DM. — In Auswertung der neuesten Beiträge zur Gilbertforschung (A. Hayen, M. E. Williams, N. M. Haring, A. M. Schmidt), die vorzugsweise dem theologischen Gehalt der Werke eines der besonders profilierten Führer der Frühcholastik galten, hat Verf. sich um die historische Gestalt des Bischofs von Poitiers bemüht. In sorgfältiger Analyse bekannter und neuentdeckter Quellen, die Zeugnisse der Gilbertgegner (Bernhard v. Clairvaux, Gottfried v. Auxerre, Clarenbalduus v. Arras, Walter v. St. Viktor, Gerhoh v. Reichersperg) und Gilbertfreunde (Johannes v. Salisbury, Otto v. Freising, Everardus v. Ypern, Laurentius v. Poitiers) enthalten (43—66), wägt Verf. ihren Ertrag für eine Darstellung von Leben, Werk und Lehre Gilberts ab (11—29). Über Gilberts Lehre legt Verf. einen Forschungsbericht vor (29—41). Zentral bleiben natürlich die Prozesse in Paris (1147) und Reims (1148), der Hauptanlaß einer Beschäftigung der Zeitgenossen mit dem umstrittenen Theologen. Sie werden (76—108) mit großer Genauigkeit rekonstruiert. Verf. stellt zusammen, was sich für eine *Vita* Gilberts ergibt; nicht

allzuviel erstaunlicherweise, zumal nur wenig Briefe erhalten sind. Offenbar war der Bischof von Poitiers in einer doch sehr brieffreundigen Zeit eine Ausnahme; oder fehlte ihm, wie Verf. in anderem Zusammenhang andeutet (146), der Rückhalt einer Ordensgemeinschaft, die sich einer Sammlung der Korrespondenz angenommen hätte? Vielleicht fehlt Gilbert auch die Humanistenfreude am Brief, seiner Stilisierung und Sammlung, wie sie Johannes v. Salisbury etwa auszeichnet. Den Hauptertrag von G.s Forschungen hat er niedergelegt in seinen Ausführungen über die Persönlichkeit Gilberts. Nachdem er die Abwertung durch die Gegner (109—116) und die Überhöhung durch Freunde (117—130) herausgearbeitet hat, kann er den Versuch einer wirklichkeitstreuen Darstellung Gilberts wagen (131—139), die er bei den Zeitgenossen vor allem bei Johannes v. Salisbury (in dessen Gegenüberstellung Gilberts mit Bernhard v. Clairvaux) und Otto v. Freising (der Gilbert mit Petrus Abaelard vergleicht) findet. Er selbst beschließt seine wohlgelungene, „sine ira et studio“ durchgeführte Arbeit mit einer Gesamtwürdigung Gilberts (140—146): Er war ein Mann von einer außergewöhnlichen Gelehrsamkeit, ein fortschrittlicher Theologe, dessen dunkler und schwer zugänglicher Stil ein getreues Bild seines geistigen, ganz auf Problematik ausgerichteten Wesens war. Kontemplative Gotteserfahrung blieb ihm wohl verschlossen: hier werden die Grenzen der Universalität seines Geistes sichtbar. Ein aufgeklärter Rationalist ist der Bischof von Poitiers nicht gewesen, sondern dem Grundprinzip Anselms von Canterbury („Credo, ut intelligam“) durchaus verbunden. In der Geschichte der scholastischen Methode, so urteilt Verf. mit M. Grabmann, kommt Gilbert von Poitiers eine hervorragende Bedeutung zu. Verf. erwähnt an zwei Stellen (12 und 133) unter Berufung auf Otto v. Freising, *Gesta Friderici I. Imperatoris*, I, 52 74, einen Lehrer Gilberts in Poitiers, der „uns näherhin unbekannt“ sei. Otto v. Freising nennt diesen Hilarius zwar in einer Reihe mit Bernhard v. Chartres, Anselm und Rudolf v. Laon, meint aber offenbar nicht einen Zeitgenossen, sondern eben den Kirchenlehrer Hilarius v. Poitiers, auf dessen Werke sich Gilbert wiederholt beruft und als dessen Schüler er sich bezeichnen darf.

Wolter

Runciman, St., *Geschichte der Kreuzzüge*. II. Bd. Das Königreich Jerusalem und der fränkische Osten (1100—1187). 8^o (XII und 574 S.) München 1958, Beck. 28,50 DM. — Die Vorzüge des von uns bereits besprochenen I. Bandes der Kreuzzugsgeschichte des englischen Gelehrten R. (vgl. Schol 33 [1958] 274—276) treten auch im vorliegenden zweiten in helles Licht. Da dieser sich mit Aufbau und Funktion der Kreuzfahrerstaaten, mit dem Schicksal des zweiten Kreuzzuges (1147—1149) und dem Wiederaufstieg des Islam beschäftigt, dies alles vor der Hintergrund der westeuropäischen Politik, der spanischen Reconquista und der Kämpfe um Sizilien, der byzantinischen Entwicklungen einerseits und der politischen Vorgänge in der Welt des Islam zu Beginn des 12. Jahrh. andererseits darstellt, gewinnt dieser Teilband des großangelegten Werkes eine besondere Bedeutung für die Kirchengeschichte des entscheidenden mittelalterlichen Jahrhunderts. Bei genauerem Zusehen möchten dem Rezensenten auf dem großen Gemälde manche Einzelzüge als weniger würdig eines modernen Forschers und Darstellers erscheinen. Wenn Verf. etwa zur Kreuzpredigt Bernhards am Oberrhein meint, der Erfolg sei zurückzuführen auf die Tatsache einer Mißernte in jenem Jahr (1146), denn „Hunger erzeugt eine Art mystischer Verklärung“ (245), so erscheint uns das eine recht subjektive Art der Interpretation. Die Verhandlungen Bernhards mit König Konrad III. in Speyer sind hintergründiger, als Verf. glauben möchte (245 f.). Daß die Rückreise Eugens III. von Paris (April 1147) und Saint-Denis (Juni 1147) nach Italien bis Juni 1148 dauerte, mag man mit „gemächlich“ hinreichend ausdrücken, doch wäre Eugens Aufenthalt in Trier (30. 11. 1147 bis 15. 2. 1148) und in Reims (21. 3. 1148), wo nach dem Konzil Gilbert v. Poitiers und nicht, wie Verf. meint, auf dem Konzil von Paris (Mai 1147) verurteilt wurde (147), erwähnenswert gewesen. Ferner sind auch wir der Meinung, Bischof Gottfried de la Roche, ein Vetter des hl. Bernhard, den dieser zum Bischof von Langres hatte wählen lassen (1138), sei als Begleiter des französischen Königs auf dem Kreuzzug nicht das von der Bernhard-Hagiographie so gezeichnete Musterbild eines Prälaten gewesen; ihn aber gleich mit der „unchristlichen Unduldsamkeit eines Mönches von Clairvaux“ zu behaften (258), geht uns zu weit. Die

bekannte Neigung des Verf., byzantinische Politik vor jener des Westens zu entschuldigen und sie auf Kosten der Kreuzfahrer zu rechtfertigen, macht sich auch in diesem Band geltend. Indes kann das Gesamturteil über den zweiten Kreuzzug: „Er sei von seinen Führern, ihrer Halsstarrigkeit, Unwissenheit und unfähigen Torheit zuschanden gemacht worden“ (277), auch aus westlichen Quellen erhoben werden. — Wertvoll sind wiederum die Wertungen der Quellen in Anhang I (449—473), die Anmerkungen und Register sowie die beigegebenen Kartenskizzen und Genealogien. Wolter

Trusen, W., Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben und Werk Georg Witzels (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 14). 8^o (84 S.) Münster/W. 1957, Aschendorff. 4.80 DM. — Aby Warburgs Wort: „Der liebe Gott steckt im Detail“, möchte man dahin verstehen, daß die geschichtliche Wahrheit erst bei genauer Kenntnis aller Persönlichkeiten und Vorgänge sichtbar zu werden beginnt. Dabei werden für das Verständnis gerade solch tiefgreifender und revolutionärer Zeitabschnitte wie etwa der Reformation in Deutschland Schicksal und Wort eines Mannes, der nicht geradezu in der Mitte des Wirbels stand, sondern von den aus der Mitte empordrängenden Stürmen hin- und hergerissen wurde, von besonderem Erkenntniswert sein. Verf. untersucht Leben und Werk Georg Witzels (1501—1573), der gewiß keine Hauptfigur des Dramas der Reformation gewesen ist und dennoch vieles Unbegreifliche der damaligen Entwicklung für die Erkenntnis zugänglicher macht. Es handelt sich bei vorliegender Arbeit keineswegs um eine abschließend kritische Biographie Witzels, vielmehr um einen ersten Entwurf zu einer solchen, da bisher eine eigentliche Biographie überhaupt noch nicht in Angriff genommen wurde. Das ist an sich um so schwerer verständlich, als F. Falk (Zu Witzels Monographie, Der Katholik 71, 129) Witzel zu den interessantesten Persönlichkeiten des Reformationszeitalters zählt. Die Studien in Erfurt ließen W. dem auf Erasmus orientierten Humanistenkreis an der Universität beitreten; ein halbes Jahr (1521) war er in Wittenberg und ließ sich auf Verlangen des Vaters von Bischof Adolf von Merseburg (Verf. teilt leider weder Ort noch Zeit der Weihe mit) zum Priester weihen. Offenbar viel zu früh. Als der Abt von Fulda ihm nicht erlaubt, zu heiraten, vermählt er sich (1525) und wechselt zu den Reformatoren über, wird Pfarrer in Wenigen-Lupnitz und Niemeck. 1531 kehrt er zur katholischen Kirche zurück (nachdem auch Erasmus, Peutingen, Pirckheimer neben vielen anderen sich von der reformatorischen Bewegung distanzieren hatten). Dann folgt ein Wanderleben (am Hof Georgs von Sachsen, Leipzig, am Hof Joachims II. von Brandenburg, als Rat des Abtes von Fulda, Gutachter des Kaisers, Teilnehmer der Religionsgespräche zu Worms [1557], Rat des Kaisers), in Mainz stirbt er am 16. Februar 1573 und wurde in der Pfarrkirche St. Ignatius begraben. Trotz dieses unstenen, vielfach höchst bedrohlichen und wirtschaftlich ungesicherten Lebens hat W. ein geradezu verblüffend umfangreiches Schrifttum hinterlassen, dessen Grundanliegen und Hauptprobleme Verf. im 2. Teil seiner Arbeit analysiert (40—83, und zwar nach einem Wort Witzels selbst unter dem dreifachen Gesichtspunkt: *antiquitas* (Witzel als der patristischen Tradition vornehmlich verpflichteter theologischer Denker), *reformatio* (Witzel um eine echte Reformation der Kirche positiv erneuernd, nicht einreißend, bemüht, durch eigenen Einsatz (Predigt, Bibelübersetzungen, Darlegung des eucharistischen Lehrgutes, liturgische Traktate und Vorschläge, Kirchengesang und Katechese, Gutachtertätigkeit), *concordia* (Witzels Bemühen um die Wiedervereinigung der sich trennenden Christen). Trotz der noch nicht überwundenen theologischen Unklarheiten (W. war kein eigentlicher Fachtheologe), des offenbar nicht tief genug ansetzenden und darum auch nicht weiterführenden kritischen Verständnisses der Reformatoren sowie seiner deshalb allzu optimistischen Unionsvorschläge bleibt sein Leben und sein literarisches Werk ein wichtiger Zugang zum historischen Begriff der Reformation, den mit vorliegender Arbeit erschlossen zu haben das große Verdienst des Verf. ist. Wolter

Cadier, J., Calvin, l'homme que Dieu a dompté. kl. 8^o (192 S.) Genf 1958, Labor et Fides. — Gleichsam als Jubiläumsgabe zur Vierhundertjahrfeier der ersten

Synode (25.—29. Mai 1559), die von den Reformierten im Quartier de Saint-Germain-des-Près (Klein-Genf) gehalten wurde, legt der Präsident der Société calviniste de France ein Calvin-Leben vor. Es will keine neuen Forschungsergebnisse bringen, sondern unter Berufung auf J.-D. Benoît, Jean Calvin. La Vie, l'Homme, la Pensée, Paris 1948, und F. Wendel, Calvin. Sources et Évolution de sa Pensée religieuse, Paris 1950, sowie A.-M. Schmidt, Jean Calvin et la Tradition calvinienne, Paris 1957, entwirft der Dekan der Theologischen Fakultät von Montpellier ein Charakterbild des Genfer Reformators. Deshalb wird der historische Rahmen nur mit sparsamen Strichen umrißhaft gezeichnet; die wesentlichsten Etappen des biographischen Ablaufs erwähnt Verf. gleichsam nur, um die personalen Kräfte sichtbar zu machen, welche zur Bildung des Calvinischen Charakters Wesentliches beigetragen haben, wie den „Lutheraner“ Melchior Wolmar in Orléans, Nikolaus Cop in Paris, Martin Bucer zu Straßburg. Zur ‚Konversion‘ Calvins, die Verf. durchaus nicht als eine kühle intellektuelle Entscheidung angesehen haben möchte, bringt er zwei Texte (aus dem Psalmenkommentar Calvins 1558 und den Brief an Kardinal Sadoleto aus dem Jahr 1539). In einem augustinisch stilisierten Dialog mit Gott schildert Calvin — ähnlich wie Luther — sein vom Sündenbewußtsein geängstigtes Herz, seine Angst (extrême horreur) vor dem richtenden Herrn und dem ewigen Tod, der ihm angedroht erscheint und nahe ist, und wie ihn nur eine bedingungslose Hingabe an Gott (nach langem Zögern, auch im Hinblick auf die Loslösung von der Kirche, deren Heilskraft ihm zweifelhaft geworden ist) davon befreit habe. Wenn Verf. in dieser Entdeckung des lebendigen Gottes, des Urhebers aller Gnade, als im Protest gegen kirchliche Mißstände das Wesen des reformatorischen Erlebnisses sieht, ist man geneigt, zu fragen, wieso denn der scharfsinnige Theologe Calvin (le plus grand théologien de la Réforme française), dessen überlegene Intellektualität doch sicher auch dieses Erlebnis theologisch einzuordnen versucht hat, hinter dem zeitverwobenen Gewand der Kirche nicht die gottmenschliche Wirklichkeit Jesu Christi zu sehen vermochte. Wir glauben darum nicht recht, wenn Verf. den theologischen Theozentrismus Calvins zusammengehen läßt mit einem ausgesprochenen Christozentrismus (182). Vielmehr bleibt bei Calvin der schroff alttestamentlich ausgerichtete Gottesbegriff dominant. Wie bezeichnend, daß er jeweils an das Mysterium Gottes appelliert, wenn er theologisch keine Antwort mehr zu geben hat (vgl. Ausführungen 139 ff. über die Prädestination). Auf 1 Tim 2, 4 (den universalen Heilswillen Gottes) findet Calvin keine Antwort, sondern nur eine ausweichende Gegenfrage. Die Willkür des reformatorischen „Kampfs um die Wahrheit“ wird in diesem Charakterbild Calvins an den entscheidenden Wendepunkten der Entwicklung (wohl gegen die Intention des Verf.) deutlich erkennbar. Dadurch, daß in dankenswerter Weise die wichtigsten Texte mitgeteilt werden, vermag man die Konsequenz des einmal entworfenen theologischen Grundschemas in der Lehre Calvins zu beobachten, aber zugleich auch die unsagbare Härte staunend wahrzunehmen, mit der jedes Abweichen anderer von dieser doch calvinischen und nicht schlechthin christlichen Auffassung beurteilt und verurteilt wird. Die leicht apologetisch gehaltene Darstellung des ‚Drame de Servet‘ (149—163) wird jeder der Pietät des Verf. gern zugute halten. Wir haben bedauert, daß im abschließenden Kapitel über die Frömmigkeit Calvins (179—184) der Verf. wiederum allzu sparsam verfährt.

Wolter

Schurhammer, G., S. J., Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. I. Bd. Europa (1506—1541) gr. 8^o (XXXII u. 743 S.) Freiburg 1955, Herder. 48.— DM. — Krankheit und Tod des Rezensenten (P. Leo Ueding) hat auch die Anzeige dieses Werkes verzögert. Dieser erste eines auf nicht weniger als sechs (gleich gewichtige?) Bände geplanten und darum schon monumental anmutenden Werkes stellt sich dar als das Ergebnis eines fast vierzigjährigen Forscherlebens ‚auf den Spuren‘ des wichtigsten Pioniers der neuzeitlichen Weltmission. Durchsucht wurden nicht nur die einschlägigen Archive Portugals, Spaniens, Italiens und des Jesuitenordens, durchwandert die Landschaften, in denen Jugend, Studienjahre, Anfänge der Gesellschaft Jesu, die letzten Zeiten der europäischen Wirksamkeit des Heiligen sich vollzogen, befragt die ausgebreitete zeitgenössische und unaufhaltsam im Lauf der Jahrhunderte sich mehrende Xaverius-Literatur, Verf. hat auch allen Gebieten seine Aufmerksamkeit zugewandt, die in einem, wenn auch noch so abgelegenen Zusammenhang mit dem

Lebensschicksal Xavers gestanden haben. Seine Absicht ist es, eine wissenschaftliche Xaverius-Biographie zu erarbeiten. Wenn Wissenschaft sich erschöpfen würde in einer gründlichen Sammlung allen einschlägigen Materials zu einem Problem, hätte er seine Absicht wohl erreicht. Wenn darüber hinaus Wissenschaft aber auch ein vertieftes Durchdringen und Verarbeiten des gesammelten Materials, ein wägendes Scheiden von Wesentlichem und Unwesentlichem, ein überzeugendes Sichtbarmachen (in unserem Fall) von seelischen Grundstrukturen, von übergreifenden kirchen- und weltpolitischen Zusammenhängen (weil es nach dem Titel des Buches auch um die Zeit Xavers geht), von deutlichen Grenzziehungen zwischen der Welt natürlicher Ursachen und göttlicher Gnadenführung handelt (denn das Leben eines Heiligen soll ja erschlossen werden), dann, so sind wir geneigt zu sagen, dürfte hinter dem Werk des Verf. doch noch die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit einer in diesem Sinn von Wissenschaftlichkeit zu erarbeitenden Xaverius-Biographie anzunehmen sein. Das wohl nach menschlichem Ermessen vollständige Material dazu liegt in Sch.s Bänden, sowie sie einmal gedruckt sein werden, vor. Weil der Verf. auch mit bibliographischen und prosopographischen Mitteilungen zu fast jeder Persönlichkeit, die in den Lebenskreis Franz Xavers getreten ist, sowie zu den Landschaften und politischen Ereignissen, die berührt werden, durchaus nicht geizt, vielmehr fast verschwenderisch umgeht, werden wir, wenn die geplanten Bände sich anlassen wie dieser erste, ein Nachschlagewerk besitzen, wie es in der Geschichte der Biographie wohl einmalig ist. Niemand wird dem Verf., schon um der Dankbarkeit willen, auf die seine großartige Arbeitsleistung Anspruch erheben kann, vorhalten wollen, daß die Darstellungskraft nicht an die gelassene Reife der großen Historiker heranreicht. Eine solche Meisterschaft verlangt nämlich zumeist auch den bewußten Verzicht auf Mitteilung von Wissen, das in sich vielleicht wertvoll, das im Zusammenhang der Biographie aber nur als überflüssiger, wenn nicht sogar störender Ballast empfunden wird. Man denke an die etwa dreißig Seiten der Reiseschilderung Rom—Lissabon (537—569), welche nur von einem Dichter hätten geschrieben werden können. Die frischgrünen, hellgrünen, gelblichgrünen, dann wieder goldgelben, plötzlich doch wieder hellgrünen Roggenfelder, die qualvoll nach Wechsel im Ausdruck suchende Schilderung der Farbe der Flüsse, Dörfer, Schluchten, Berghänge, die bis in tausend nichtigste Details gehende Unter- richtung, etwa über den „Marstall“ in Loyola, wo „einst sein (des Ignatius) Schlacht- roß wieherte“ (557): alles das mag in sich wahr und so gewesen sein, aber es ist nicht von geschichtlichem Gewicht. Oder wäre, statt mit einer sehr willkommenen Erasmus-Bibliographie, dem Leser nicht besser gedient gewesen mit einer sachgerechten Erasmus-Würdigung (116—126)? Ein Weiteres: auf S. 455—468 skizziert Verf. ein Bild des hl. Ignatius (Gestalt, Kleidung, Nahrung und Arbeit, Rede, Gebet, Nachfolge Christi), ein Mosaik von schon öfter (Huonder, Böhmer) gesammelten Einzelzügen, die aber trotz der offenbar so intendierten Vollständigkeit eben nicht erschöpfend sind, die auch nicht kritisch abgewogen werden vor der Benützung, und deren Nebeneinander noch kein wirklich von einer lebendigen Mitte her nachgelebtes, als lebendige Gesamtgestalt nahegebrachtes Charakterbild erstellen. Eine gelegentliche Bemerkung, die Beobachtung eines Besuchers wird dann zu feierlicher Lebensregel (etwa die Sorgfalt im Briefschreiben an Personen „von Qualität“: 459), die gewöhnlich niedergeschlagenen Augen (457), die aber bekanntlich alles sahen. Wenn Verf. (464) meint, „den Höhepunkt des Tages bildete für ihn (Ignatius) stets die Feier der heiligen Messe“, dann ist das hagiographisch rührend gesagt, aber wissenschaftlich höchst angreifbar. Weiß der Verf., wie oft Ignatius nicht zelebriert hat? Und was war an diesen Tagen dann der Höhepunkt? Hinter dem so aus ungezählten mehr oder weniger wichtigen Einzelheiten und mehr oder weniger wichtigen biographischen Notizen zu Begleitpersönlichkeiten dicht gewebtem Zeitschleier verbirgt sich mehr, als daß sich in klaren Konturen das Lebensbild dessen abzeichne, dem doch das Werk eigentlich gilt. Typisch dafür ist etwa das 6. Kap. (IV. Buch) (490—514) „Der Sekretär der Gesellschaft (1539—1540)“. „Nach Fabers Weggang übernahm Xaver dauernd das Amt eines Sekretärs der Gesellschaft, da seine geschwächte Gesundheit ihn ohnehin noch zu Hause zurückhielt“ (490). Das ist eigentlich alles, was wir auf 24 Seiten von Xaver zu hören bekommen. Alles andere ist eine Wiedergabe des Briefwechsel-Inhaltes aus dieser Zeit, in sich von

höchstem Interesse für die Geschichte der Anfänge der jungen Societas Jesu, doch ohne einen einzigen Hinweis auf Franz Xaver. Unsere kritischen Bemerkungen wollen die immense Leistung des Verf. nicht geringer werten, als sie im Rahmen seiner Möglichkeiten und Voraussetzungen sich darstellt. Niemand kann über sich selbst hinaus, aber die Möglichkeit seiner selbst hat Verf. voll ausgeschöpft und in der Tat ein Monument geschaffen, das in seiner Art unübertroffen ist und bleiben wird. Wer immer von nun an sich mit Franz Xaver, seinem Leben, seinem Werk, seiner Zeit als Forscher, Lehrer oder Darsteller beschäftigen will, hat hier anzusetzen, kann sich hier schnell und sicher orientieren, wird diesen und die noch ausstehenden Bände als das unumgängliche Instrument seiner Arbeit anzusehen haben.

Wolter

Bierbaum, M., Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie (1638—1686). 8^o (160 S. u. 9 Bildtafeln). Münster/W 1959, Aschendorff. 11.80 DM. — In sechs schweren Bänden besitzen wir seit kurzem kritisch ediert die Werke des dänischen Naturwissenschaftlers Niels Stensen, der 1686 als Apostolischer Vikar der Nordischen Mission zu Schwerin gestorben ist. Seine ‚opera philosophica‘ (2 Bde.) gab 1910 bereits V. Maar, die ‚opera theologica‘ (2 Bde.) K. Larsen und G. Scherz 1941 bis 1947, und schließlich die ‚epistolae‘ (2 Bde.) 1952 G. Scherz heraus. Um die Steno-Forschung hat sich vor allem der Redemptorist G. Scherz verdient gemacht, sie diente u. a. auch der Vorbereitung des inzwischen (9. 11. 1957) eröffneten Beatifikationsprozesses. Eine bemerkenswert reiche Steno-Literatur hat seit den Steno-Feiern der Jahre 1936 (250. Todestag) und 1938 (300. Geburtstag) die verschiedensten Momente der ‚vita‘ Niels Stensens monographisch aufgearbeitet. Man kann verstehen, daß sich Verf., der seit längerer Zeit bereits mit Einzelforschung zu diesem Thema hervorgetreten ist, sich zu einer Synthese der bis jetzt vorliegenden Ergebnisse angeregt fühlen mußte. Es handelt sich, was B. betont (11), nicht um die abschließende biographische Darstellung Stensens, auch nicht um eine Synthese der bisherigen Forschung zwecks Erfüllung unerledigter Desiderate oder Wegweisung zu neuen Forschungswegen. Indes liegen auch in der vorliegenden, so überzeugend nüchternen und zugleich, wegen des Reichthums der eingefügten Stensen-Texte, wie ein Kulturdokument wirkenden Lebensbeschreibung solche Anregungen bereit, zumal in dem Kapitel über den theologischen Schriftsteller Steno (116—130), dessen Stellung in der Geschichte der Kontroverstheologie zu untersuchen wäre, wie auch sein Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte des 17. Jahrhunderts etwa. Die große Zweiteilung der Biographie (Von den Geheimnissen der Natur — der Gelehrte, 19—56; Unter der Führung der Gnade — der apostolische Priester und Bischof, 57—146) wird zwar vom Lebensgang des Niels Stensen her sofort einsichtig, wirkt aber auch als suggestives Aufbauprinzip der Darstellung gut mit zur Klärung eines Grundproblems selbst, nämlich des stets so schwierig aus den Quellen zu erhebenden Vorgangs der Konversion und Berufung zum Priestertum. Diese Frage ist u. E. vom Verf. ausgezeichnet gelöst worden. Wertvoll sind dem Kirchenhistoriker auch die aus genauer Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung des Münsterschen Hochstiftes beigebrachten Erklärungen für die schwierige Lage, die der dem Fürstbischof Ferdinand von Fürstenberg (Paderborn und Münster) beigegebene Weihbischof Stensen (1680—1683) dort zu meistern hatte (88—103). Sie tragen gleichzeitig Wesentliches bei zur Lösung einer in der bisherigen Literatur noch nicht befriedigend geklärten Frage, nach der befremdenden Ängstlichkeit, ja vielleicht Skrupulosität des an sich so klar und folgerichtig denkenden, schreibenden und handelnden priesterlichen Gelehrten Steno. „In einem kirchlichen Sprengel, wo weltliche und geistliche Herrschaft in der Person des Oberhirten vereinigt war, konnten ungeeignete Kandidaten nur schwer vom Empfang der Weihen ausgeschlossen werden, weil die mächtigen Familien aus irdischen Rücksichten die Weihe ihrer jüngeren Söhne durchzusetzen suchten“, schreibt Verf. (111) über den Grund Niels Stensens bei der Ablehnung des Angebotes, in Trier Weihbischof zu werden (1686). Das abschließende Kapitel über Stensens Frömmigkeit (131—143) ließe sich vielleicht noch etwas organischer gestalten, zu einem eindrucksvollen Mosaik bringt Verf. Material genug. Die Texte aus Stensens deutschem Briefwechsel mit der Stiftsdame von Nottuln, Fräulein Francellina Odilia von Galen, gehören dabei zum Besten.

Wolter

Chambon, J., Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten. kl. 8^o (164 S.) Göttingen 1957, Vandenhoeck & Ruprecht. 6.80 DM, geb. 9.50 DM. — Die vorliegende Schrift bringt keine strenge Reflexion über Wesen und Ort der Kirchengeschichte als theologischer Wissenschaft. Die Maßstäbe und Einsichten, von denen der Untertitel spricht, werden vom Verf. angelegt bzw. gewonnen aus seiner — wie wir gern annehmen möchten — wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Gegenstand der Kirchengeschichte, doch haben wir nicht den Eindruck, als ginge es hier um wissenschaftlich nachprüfbare Maßstäbe oder um objektiv gesicherte Einsichten. Vielmehr muten die Ergebnisse des Verf. eher an wie Meditationsfrüchte bei einer besinnlichen Wanderung durch die Jahrhunderte, welche (was man begreifen kann) durchaus geformt sind vom Standpunkt des betrachtenden reformierten Theologen. Dabei wird leider die konfessionalistische Haltung manchmal so betont sichtbar, daß sie befremdet und stört und zu Widersprüchen führt. Mit der urkirchlichen Scheu vor dem Bild (dem Gesehenen) sympathisiert Verf., denn im Bild vermutet er eine Fascinatio des Menschen von den Sinnen, vom Heidnischen, von der Welt her. Anders beim Lied (dem Gehörten), wo offenbar (nach dem Verf.) die Sinne nicht angesprochen werden. Doch gilt das nur vom religiösen Volkslied (des reformierten Gottesdienstes), denn der gregorianische Choral wird als monotoner Priestergesang abgetan, der Gemeindegesang als herrliche Säule des kirchlichen Lebens gefeiert. Einsichten des Verf. wie etwa: im Zentrum des katholischen Gottesdienstes stehe die Verzerrung des Abendmahls sakramentes in magische Wandlung und wirkendes Meßopfer und in beinahe physischem Schmerz fühle der Zuschauer eines katholischen Hochamtes seine Unfähigkeit, dieses „einheitliche Ineinander, diese (einmal chemisch ausgedrückt) vollendet gequirlte Emulsion von christlichen Elementen, naturhaft-religiösen Bestandteilen und rein weltlichen Zutaten auseinanderzuerklären“ (148) und gehe dann fast ratlos, hilflos und bedrückten Herzens nach Hause, können eigentlich nur dartun, daß Verf. kaum schon die rechten Maßstäbe besitzt und zu umfassenden Einsichten gekommen ist. Wenn er sich den Arbeiten etwa von Josef Andreas Jungmann zuwenden würde, könnte er sicher bei sich und anderen dazu beitragen, daß die erwähnte Unfähigkeit behoben würde. Abgesehen von dieser vielfach die Einsichten verfälschenden Eingengtheit des Blickpunktes aber regen die Meditationen des Verf. an, über einer Fakten sammelnden Kirchengeschichte nicht ihre Funktion als theologische Disziplin aus dem Auge zu lassen, als einer Wissenschaft, die Gott in der Geschichte wirkend und sich offenbarend als ihrem eigentlichen Gegenstand sich dienend verpflichtet weiß.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Höpfl, H., O.S.B. — Leloir, L., O.S.B., *Introductio generalis in Sacram Scripturam*. 6., überarbeitete Aufl. gr. 8^o (XXIV und 583 S.) Neapoli — Romae 1958, M. d'Auria bzw. A. Arnodo. 2500.— L.; geb. 3000 L. — Diese allgemeine Einleitung in die Heilige Schrift bedarf keiner besonderen Empfehlung mehr, denn sie ist wegen der Vielseitigkeit und Sachlichkeit der Orientierung und der reichhaltigen Bibliographie hinreichend bekannt. Nachdem schon der jetzige Abt von Einsiedeln B. Gut, O.S.B. das Werk in der 4. Aufl. 1940 vollständig überarbeitet hatte, hat sein Ordensbruder Th. Schwegler 1949 in der 5. Aufl. die Kapitel über die Auswirkung der Inspiration (die „biblische Frage“) und über die Vulgata-Handschriften und die Authentizität dieser Übersetzung unter Berücksichtigung der Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ und der neueren Untersuchungen auf den heutigen Stand der Wissenschaft gebracht. In der vorliegenden 6. Aufl. hat Leloir keine größeren Änderungen vorgenommen, sondern sich vor allem auf die Ergänzung der Bibliographie beschränkt. Manche Versehen in den Zitaten der ersten Auflagen sind erfreulicherweise mehr und mehr ausgemerzt worden. Nr. 16 wird das dreibändige Werk von R. Cornely noch immer mit seinem *Compendium* verwechselt. Nur das *Compendium* ist später von M. Hagen bzw. A. Merk neu herausgegeben worden. Nur dieses wurde auch ins Französische übersetzt. Bei den

biblischen Papyri vermißt man den schon 1956 veröffentlichten *P*⁶⁶. Ebenfalls wäre hier wohl der *P*⁵ (= Oxyrh. 208 + 1781) aus dem 3. Jahrhundert zu erwähnen gewesen, der Bruchstücke aus 3 Kapiteln des Jo (1, 16 und 20) enthält. Nr. 25, Anm. wird zur Orientierung über die formgeschichtliche Methode und die Schallanalyse u. a. R. Marlé S. J., Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, Paris 1955, angeführt. In diesem Werk handelt der Verf. aber über die Frage der Entmythologisierung bei Bultmann (vgl. Schol 32 [1957] 579 f.). Für die Formgeschichte hätte verwiesen werden können auf E. Schick, Formgeschichte und Synoptikerexegese (Ntl. Abh. 18, 2—3), Münster 1940, und auf den guten Überblick und die ausführlichen Literaturangaben bei A. Wikenhauser, Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl., Freiburg 1956, 183—199. Diese kleinen Aussetzungen hindern nicht, daß das Werk nach wie vor zu den besten auf dem Gebiet der Einleitung in die Heilige Schrift zu rechnen ist.

Brinkmann

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von J. B. Bauer. 8^o (859 S.) Graz 1959, Styria. 38.50 DM. — In den wenigen Monaten seit seinem Erscheinen hat sich das Bibeltheologische Wörterbuch bereits so viele Freunde erworben, daß ein Wort der Empfehlung überflüssig erscheint. Der Rezensent darf sich deshalb darauf beschränken, einige Desiderate für die hoffentlich bald notwendige Neuauflage vorzutragen. An erster Stelle steht ohne Zweifel der Wunsch nach größerer Vollständigkeit. In mehreren Besprechungen wurde schon bemängelt, daß eine ganze Reihe wichtiger theologischer Begriffe fehlen oder nur einseitig vom AT bzw. NT her behandelt sind: z. B. Antichrist, Arbeit, Barmherzigkeit (Erbarmen), Bekenntnis, Beschneidung, Demut, Dienst, Evangelium, Ewigkeit, Frömmigkeit, Gehorsam, Gewissen, Heidentum, Heil(sratschluß), Hirt, Kampf, Mensch, Mission, Nachfolge, Offenbarung, Opfer (ntl), Schöpfung, Vorsehung, Werk, Zweifel u. a. m. Nun sind dem Umfang eines solchen einbändigen Lexikons gewiß Grenzen gesetzt, aber es ließe sich wohl mancher Raum einsparen, wenn der Herausgeber — und dies ist ein zweiter Wunsch — die einzelnen Beiträge strenger koordinieren würde. So wertvoll gerade die langen Artikel in sich sein mögen („Kirche“ 27 S. mit fast 5 S. Literatur!, „Liebe“ 40 S. mit fast 4 S. Literatur!, „Mysterium“ 30 S.), sie sprengen den Rahmen des Werkes und müßten unbedingt eingeschränkt werden. Vor allem aber sollte ein Lexikon jede apologetische Rhetorik tunlichst vermeiden; sie dient weder der Sache noch dem Ansehen der katholischen Bibelwissenschaft. Selbstverständlich können nicht alle Beiträge im gleichen Stil abgefaßt sein, aber eine gewisse Einheitlichkeit der äußeren Form sollte doch gewahrt werden. — Schließlich noch zwei kleine sachliche Beanstandungen: Die Polemik gegen „vorgekaute, systematische, spekulativ überreizte Handbücher“ (16) wirkt reichlich deplaciert; ebenso sind die Ausführungen über einen „Neueinbruch des alten jüdischen Zeremonialgesetzes in die kirchliche Theologie“ (677) sehr mißverständlich, zumal in diesem Zusammenhang auch vom Zölibat gesprochen wird.

Schierse

Levie, J., S. J., La Bible parole humaine et message de Dieu. 8^o (XI und 345 S.) Paris-Louvain 1958, Desclée de Brouwer. 195.— bFr. — Der Verf. möchte den Menschen von heute den Weg zum richtigen Verständnis der Heiligen Schrift zeigen. Dabei geht er im Geiste der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu“ von der Tatsache aus, daß die Bibel menschliches Wort und zugleich Botschaft Gottes ist. Damit ist für den Exegeten eine doppelte Aufgabe gegeben. Er hat zunächst die menschlichen Verfasser der heiligen Bücher aus ihrer geschichtlichen Situation und ihrer persönlichen Eigenart so zu verstehen, wie ihre Zeitgenossen sie verstanden haben und wie sie selbst verstanden sein wollen. Aber er muß dann von diesem rein geschichtlichen Verständnis an der Hand der Kirche und vom Glauben erleuchtet vom menschlichen Wort zur Botschaft Gottes aufsteigen. Dabei bleibt das geschichtliche Verständnis eine unerläßliche Vorbedingung für das Verständnis der Bibel als Botschaft Gottes. Der Verf. bedauert, daß ein allzu enger, wenn auch wohlgemeinter Konservatismus in den Reihen der katholischen Exegeten leider lange Zeit das richtige Verständnis der Bibel in mancher Hinsicht behindert hat. Andererseits erkennt er ehrlich den technischen, historischen und philologischen Beitrag der protestantischen Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts an und stellt fest,

daß seit 1918 auch bei vielen protestantischen Exegeten ein ernstes Bemühen um die christliche Botschaft der Bibel vorhanden ist. Allerdings erkennen sie dabei die wesentliche Rolle des kirchlichen Lehramtes von ihrem Standpunkt aus nicht an. — Im 1. Teil bekommt der Leser an Hand einer reichhaltigen Bibliographie einen guten Überblick über die *Geschichte* der Exegese bei Protestanten und Katholiken in der Zeit von 1870 bis 1914 und von 1918 bis heute. Dieser Teil enthält auch eine ausführliche Darlegung der kirchlichen *Richtlinien* aus neuester Zeit, angefangen von dem Schreiben der Bibelkommission vom 20. 4. 1941 an den italienischen Episkopat aus Anlaß der Broschüre des italienischen Priesters Danielo Ruotolo unter dem Pseudonym Dain Cohenel, in dem er die Anwendung der kritischen Methode bei der Auslegung der Heiligen Schrift verwirft. In diesem Schreiben werden schon die Gesichtspunkte der Enzyklika Pius' XII. „*Devino afflante Spiritu*“ vom 30. 9. 1943 vorweggenommen. Es folgen ein ausführlicher Aufriß und eine eingehende Würdigung dieser Enzyklika (164—210), das Schreiben des Sekretärs der Bibelkommission, *Vosté O.P.*, vom 16. 1. 1948 an Kardinal Suhard von Paris und eine Bezugnahme auf die Enzyklika Pius' XII. „*Humani generis*“ vom 12. 8. 1950, soweit sie sich mit dem Bibelstudium befaßt. Daran schließt sich die Stellungnahme des Sekretärs und des Subsekretärs der Bibelkommission, *A. Miller O.S.B.* und *A. Kleinbans O.F.M.*, zu der Frage der Tragweite früherer Entscheidungen der Bibelkommission in zwei sachlich ganz übereinstimmenden Artikeln in der „*Benediktinischen Monatschrift*“ 31 (1955) 49 ff. bzw. im „*Antonianum*“ 30 (1955) 64 ff. aus Anlaß der Neuauflage des *Enchiridion biblicum*. Beide betonen, daß die Entscheidungen in den Fragen, die weder mittelbar noch unmittelbar mit Wahrheiten des Glaubens und der Sitten zusammenhängen, den Forschern volle Freiheit lassen, allerdings unter Wahrung der kirchlichen Lehrautorität. In dem angefügten Kommentar zu den beiden Artikeln (Bibl 36 [1955] 565) betont *E. Vogt S. J.*, Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, daß die meisten Dekrete der Bibelkommission, die Fragen der Literarkritik behandeln, nur zeitbedingte Geltung haben und darum die Freiheit des Forschens nicht behindern. Ein Überblick über die heutige katholische Bibelbewegung im französischen Sprachgebiet beschließt den 1. Teil. — Im 2. Teil behandelt der Verf. die Frage „*Inspiration und katholische Exegese*“. Es ist der wichtigste Teil des Buches. Unter Berufung auf die Arbeiten von *P. Benoit O.P.* und *K. Rahner S. J.* führt er aus, daß die göttliche Botschaft, insofern sie in der Schrift ihren Ausdruck findet, nur das letzte Stadium eines viel umfassenderen und verwickelteren, eminent göttlichen Handelns ist (230). Die in der Urkirche gelebte Botschaft Christi bezeugt der inspirierte Evangelist (232). Man dürfe darum den inspirierten menschlichen Verfasser nicht isoliert betrachten ohne Verbindung mit der Umwelt, in die Gott ihn hineingestellt hat. Der göttliche Einfluß werde nicht nur im letzten Augenblick der schriftlichen Aufzeichnung der göttlichen Botschaft ausgeübt (233). Wenn damit gesagt sein soll, daß alles, was der menschliche Verfasser unter dem jeweiligen Einfluß seines prophetischen bzw. apostolischen Charismas mündlich verkündet oder schriftlich niederlegt, sei es in einer vorläufigen oder einer endgültigen Fassung, inspiriertes Gotteswort ist, dürfte damit das Richtige gesehen sein. L. geht ausführlich an Hand von Beispielen auf die konkreten Schwierigkeiten ein, die von der menschlichen Seite der Schrift her oft gegen eine falschverstandene Auswirkung der Inspiration geltend gemacht werden. Hierher gehört u. a. die Frage nach den literarischen Arten, nach Pseudepigraphien in der Bibel, nach den sittlich anstößigen Berichten und Verhaltensweisen, wie Mangel an Aufrichtigkeit, Grausamkeiten, die zum Teil auf Anordnung Gottes zurückgeführt werden, wie der Vollzug des Bannes an der gesamten Einwohnerschaft der eroberten Städte, Rachedenken und Flüche in den Fluchpsalmen, die teilweise anstößige sexuelle Moral des Alten Testaments usw. Der Verf. sieht die Lösung dieser Schwierigkeiten in der Herablassung Gottes auf die niedrige sittliche Stufe des auserwählten Volkes und in seiner fortschreitenden Erziehung auf Christus hin (272 274). Damit ist sicher etwas Richtiges gesehen, aber doch wohl noch nicht die letzte befriedigende Antwort gegeben, besonders wenn es sich um Rache und Verwünschungen in den Fluchpsalmen handelt. Wenn man auch hier den Grundsatz im Auge behält, daß Gott in der Schrift alles in dem Sinne aussagt, in dem es von dem menschlichen Verfasser ausgesagt wird, dann sagt Gott zunächst nur aus, daß der heilige Schriftsteller seine

eigenen Bedränger und die seines Volkes verflucht und Gottes Strafgericht auf sie herabrufft. Damit ist noch nicht gesagt, daß er seine Handlungsweise unter dem Einfluß der Inspiration gutheißt; denn ebenso gut, wie er sittliche Verfehlungen seines früheren Lebens unter dem Einfluß der Inspiration niederschreiben kann, kann er auch solchen Regungen, die er beim Schreiben hat, unter dem Einfluß der Inspiration Ausdruck geben, wofern er sie nicht unter Berufung auf Gott für sittlich einwandfrei oder gar für gut erklärt. Ferner darf man nicht vergessen, daß das israelitische Volk in seiner ganzen Geschichte mit Recht die führende Hand der göttlichen Vorsehung sah und deshalb auch die Siege über die Feinde und die Ausrottung der politischen Gegner Gott zuschrieb, wenn es sich auch im einzelnen nur um göttliche Zulassungen menschlicher Grausamkeiten handelte. Statt des vom Verf. aufgestellten, zweifellos im positiven Sinne richtigen Grundsatzes: „Quidquid docetur a scriptore sacro docetur a Spiritu Sancto“ (310 318) würde wohl den kirchlichen Richtlinien von Leo XIII. bis Pius XII. entsprechender gesagt: „Was vom menschlichen Verfasser der heiligen Bücher behauptet, ausgesagt oder angedeutet wird, wird in demselben Sinne auch vom Heiligen Geist behauptet, ausgesagt oder angedeutet.“ Es kommt also im einzelnen Falle darauf an, festzustellen, was der Hagiograph hat sagen wollen und in welchem Sinne er verstanden sein will. Um das festzustellen, gibt L. eine wertvolle Anleitung, die auch den Fachleuten willkommen sein dürfte.

Brinkmann

Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung, Otto Eißfeldt zum 1. Sept. 1957 dargebracht. Hrsg. von J. Hempel und L. Rost (BZAW 77). gr. 8^o (303 S.) Berlin 1958, Töpelmann. 40.— DM. — Der Titel dieser Festgabe zum 70. Geburtstag ist eher ein Symbol für das weite Arbeits- und Interessengebiet des Jubilars als eine Orientierung über den Hauptinhalt der 23 Beiträge des Bandes, von denen sich nur einer mit Ugarit und zwei mit Qumran befassen. Fast alle anderen behandeln Themen aus dem AT. Wir greifen hier hauptsächlich jene heraus, die unmittelbaren Bezug zur Religion Israels haben. J. Lindblom (Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus, 89—104) stellt in einem knappen Überblick fest, daß Ekstase und ekstatisches Prophetentum nach der heutigen Kenntnis des Materials eine allgemein menschliche Erscheinung sei. Die Frage sei daher heute nicht mehr so zu stellen wie vor Jahrzehnten. In einigen Einzelheiten verrate der israelitische Prophetismus allerdings einen (sekundären) Einfluß von außen. H. Bardtke (Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des AT, 9—24) behandelt sowohl die Erweckung von Gottesmännern durch Jahwe wie die Erweckung des Volkes durch Prophetenwort. Sachlich bringt B. nichts Neues; lediglich die Hervorhebung des Aspekts der Erweckung ist interessant. Zwei Beiträge befassen sich mit dem Opferkult. L. Rost (Erwägungen zum israelitischen Brandopfer, 177—183) kommt durch die Untersuchung der Verbreitung dieser Opferart zu der Hypothese, diese Opferart habe ihren Ursprung in einer südlich des Taurus beheimateten Bevölkerungsschicht, von der die Griechen, Phönizier und Kanaanäer (und von diesen wiederum die Israeliten) sie übernommen hätten. R. de Vaux (Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'ancien Orient, 250—265) fand bei den Ausgrabungen in Tell el-Farah in einer unterirdischen Kammer Schweineknochen als Opferreste beigesetzt. Auf Grund des beigebrachten archäologischen und literarischen Materials stellt er fest, daß Schweineopfer im Alten Orient relativ selten waren, aber vornehmlich bei apotropäischen Riten vorkamen. Das Schwein galt als chthonisches Tier. Ch. R. North (The Essence of Idolatry, 151—160) entwickelt aus den verschiedenen Ausdrücken für Götzenbilder, daß der Grundvorwurf der Propheten gegen den Götzendienst darin bestehe, daß hier das Geschöpf anstelle des Schöpfers angebetet werde, und dazu noch ein Geschöpf, das der Mensch selbst gemacht habe. — Aus den Beiträgen über historische Fragen sei neben Mowinckels stark konstruierten Darlegungen über „Rahelstämme und Leastämme“ (129—150) besonders F. Maass, Hazor und das Problem der Landnahme (105—117), genannt. Die gegenwärtige große jüdische Ausgrabung von Hazor zeigt, daß diese mächtige Stadt gegen Ende des 13. Jahrhunderts v. Chr. gründlich zerstört wurde. Dafür kann kaum ein anderer Gegner als Israel in Frage kommen. M. möchte daher hier „eine Bestätigung für den

Grundtenor aller biblischen Landnahmezeugnisse finden, wonach die Israeliten in großen Verbänden, in aggressiver Haltung und kriegerischer Stimmung in das Land eingedrungen sind“ (115). Damit distanziert M. sich entschieden von der besonders von Alt und Noth propagierten Hypothese der friedlichen Einsickerung nomadischer und halbnomadischer Israelstämme in das Fruchtdland. Die Argumente M.s sind zweifellos eindrucksvoll; aber das ganze Problem der Landnahme ist sehr verwickelt und bedarf zu einer wirklichen Klärung einer weiträumigeren Erörterung. Doch wird man die Überlegungen M.s sehr beachten müssen. — Wir müssen es uns versagen, auf die anderen vielseitigen Beiträge zur Philologie und zur literarischen Komposition einzelner Teile des AT einzugehen. Der ganze stattliche Band ist eine würdige Gabe an den verdienten Forscher, dem sich nicht nur die darin zu Worte kommenden „Freunde und Schüler“ dankbar verpflichtet wissen.

Haspecker

Schreiner, J., *Septuaginta — Massora des Buches der Richter. Eine textkritische Studie* (Analecta bibl., 7), gr. 8° (XI und 137 S.) Roma 1957, Pont. Instituto Biblico. 3300.— Lire. — Diese Würzburger Dissertation eines Schülers des bekannten Septuagintaforschers Prof. J. Ziegler unternimmt die mühsame Aufgabe, „das Verhältnis der Richter-Septuaginta und ihrer einzelnen Textgruppen zum M einer Durchprüfung zu unterziehen“ (3). Das geschieht weniger, um den Wert der Textüberlieferung von LXX und TM an den einzelnen Stellen abzuwägen und so den zuverlässigsten Text zu ermitteln. Es soll vielmehr primär ein Beitrag zur Frage des ursprünglichen LXX-Textes im Ri-Buch sein. Sch. legt dafür das Axiom zugrunde: „Der vom M fernste Text dürfte der älteste und ursprünglichste sein. Und je näher ein Text dem M steht, desto jünger ist er“ (3). Das ist einleuchtend und anerkannt, wenn auch nicht schematisch anzuwenden. Die Untersuchung bestätigt die heute vorherrschende Auffassung, daß den beiden Hauptrezensionen der LXX des Ri-Buches ein Grundtext vorausgeht, der in A reiner erhalten ist als in B. Zugleich ergibt sich, „daß der Septuaginta und sicher auch ihren Rezensionen ein hebr. Konsonantentext vorlag“ (3), also keine Transkription. Nachdem das alles in der sehr knappen Einleitung (1—4) ohne weitere Begründung vorweg festgestellt ist, ist das ganze Buch weiterhin ein Katalog der Abweichungen der LXX bzw. einzelner LXX-Rezensionen (die immer genau notiert werden) vom TM. Erläuterungen werden nur sehr sparsam gegeben. Leider fehlt auch jegliche zusammenfassende Auswertung des ganzen, mit so viel Fleiß zusammengetragenen Materials. Wenigstens aber ermöglicht ein volles „Verzeichnis der besprochenen Stellen aus Ri“ (133—137) seine Benützung für Textstudien. Die Varianten der LXX gegenüber TM sind nach verschiedenen systematischen Aspekten in 11 Gruppen geordnet, die so ziemlich alle Möglichkeiten, wie Übersetzungsvarianten entstehen können, reich illustrieren. Es wäre reizvoll, die Beurteilung der einzelnen Varianten durch Sch. an Ri-Fragmenten aus Qumran zu überprüfen. Aber vorläufig sind diese noch dafür zu spärlich.

Haspecker

Balla, E., *Die Botschaft der Propheten*. Hrsg. von G. Fohrer. 8° (VII und 484 S.) Tübingen 1958, Mohr. 15.50 DM; geb. 19.80 DM. — Der Herausgeber, jahrelanger Mitarbeiter des verstorbenen Verfassers in Marburg, charakterisiert das Werk in seinem Vorwort: „Es soll eine treffende Übertragung der wichtigsten Prophetenworte und -erzählungen bieten, um sie dem heutigen Menschen verständlich zu machen... In mehr als zwei Jahrzehnten ist das Werk von den unmittelbaren Vorarbeiten an allmählich gewachsen... Die wissenschaftliche Forschung wird in ihm zwar nicht vorgeführt, aber sie bildet die Grundlage“ (V). Also eine Einführung in die wesentlichen Gestalten und Gedanken des atl Prophetismus, die vor allem die Propheten selbst zu Worte kommen lassen will; wo das für die ältesten Zeiten nicht möglich ist, werden die biblischen Prophetenerzählungen gebracht. Die Propheten werden in chronologischer Reihenfolge behandelt, ihre Sprüche jeweils in etwa thematisch gruppiert. Der verbindende Text von B. gibt einleitend eine knappe Skizze der geschichtlichen Situation, verknüpft die ausgewählten Sprüche miteinander und bietet abschließend einen kurzen, schlichten Gesamtaufriß der geistigen Gestalt und Botschaft des Propheten. Obwohl der Autor das Manuskript nicht

mehr ganz druckfertig machen konnte (das letzte Kapitel über die nachexilischen Propheten ist von G. Fohrer ganz nach Aufzeichnungen B.s zusammengestellt), spürt man überall die sorgfältige und sehr überlegte Arbeit. Besonders die Übersetzungen wirken überdurchschnittlich gefeilt (auch bei den Prosatexten). Im allgemeinen geht B. im Interesse einer modernen Ausdrucksform mit dem hebräischen Wortlaut recht frei um, ändert oder unterschlägt auch bildhafte Wendungen, die dem heutigen Leser durchaus eingehen würden (z. B. Js 11, 4: „Den Bösewicht zerschmettert er mit einem einzigen Wort“ — statt des anschaulichen Grundtextes: „den Bösewicht schlägt er mit dem Stock seines Mundes“, was in dem von B. richtig beibehaltenen Parallelstichos genügend gedeutet wird: „den Frevler tötet er mit einem Hauch seiner Lippen“). Andere Neuformungen sind recht ansprechend, z. B. die Wiedergabe des Wortspiels Paschchur—Magor von Jer 20, 3: „Der Herr wird dich künftig nicht ‚Paschchur‘, sondern ‚Panik‘ nennen“ (219). Die allzu große Sorge um modern geläufige Wendungen bringt vor allem die Gefahr, daß der individuelle Stil der einzelnen Propheten zu sehr eingeebnet wird. Inhaltlich kommt bei der Darstellung der vorexilischen Propheten zweifellos der Heilsgedanke viel zu kurz. Bei Michäas wird mit keiner Silbe von einer Heilsvorkündigung gesprochen. Bei Isaias bleibt nur ein Stück vom „Rest“-gedanken; bei Js 7, 14 wird in keiner Weise ein messianischer Sinn angedeutet; Js 9, 1—6 wird im Schlußkapitel unter den Worten unbekannter Propheten aufgeführt. Es erübrigt sich bei einem posthumen Werk, sich mit solchen textkritischen und exegetischen Einzelheiten auseinanderzusetzen. Hier, wie in manchen anderen, auch theologischen Akzentsetzungen, merkt man, daß der Autor noch ziemlich stark einer vergangenen Epoche verhaftet war. Das Buch bringt infolgedessen für die Weiterforschung keine Anregung, aber seinen Zweck einer Gesamteinführung wird es mit den genannten Einschränkungen sehr gut erfüllen.

Haspecker

Henry, M.-L., Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften auf dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 220/221). 8^o (52 S.) Tübingen 1958, Mohr. 3.80 DM. — Die Verfasserin geht von der Voraussetzung aus, daß in religiöser Literatur Texte, die von Tieren handeln, für uns Quellen sein können, aus denen wir erfahren, „wie der Mensch je und dann sein eigenes Leben auf dasjenige seiner Umwelt bezog, ob er es ihm in magischem Sinne einordnete oder ob er sein Dasein in reflektierender Distanzierung von allem anderen Leben diesem nur zuordnete“ (10). Sie wählt aus den „im Alten Testament so reichlich vorhandenen Tiermotiven“ (10) diejenigen aus, „an denen die angedeuteten Momente“ [d. h. entweder „magischer Umschluß“ (13) oder reflektierende Distanzierung des Menschseins vom Tiersein] „klar in Erscheinung treten“ (10). Methodisch gesehen könnte man das Büchlein also als eine Exemplifizierung einer schon vorhandenen religionsphilosophischen Theorie durch entsprechend ausgewählte alte Texte bezeichnen. Als bestes Zeugnis des Weltgefühls der „unio magica“ (13) wird Gen 2—3 angeführt: „Ursprung, Lebensprinzip und Wesen verbinden Mensch und Tier zu unauflöslicher Gemeinschaft, und ihnen gegenüber steht der Gott als der ganz andere“ (18). Dem Einwand, daß in Gen 2 gesagt werde, die Tiere seien nicht fähig gewesen, dem Menschen zu einer „entsprechenden Hilfe“ zu werden, begegnet H. schließlich mit der Frage, ob die „Entscheidung des Menschen“ (!) etwa gar „ein Irrtum war, ein Frevler gegen den Gott, der ihm das Tier zur Gemeinschaft zuführte“ (19). Die Erzählung könne hier „abgründiger sein, als gemeinhin angenommen wird“ (20). In Gen 3 „sind die ersten Anzeichen eines neuen und anderen Weltgefühls verborgen, die Ahnung, daß der Mensch sich aus dem Schöpfungsumschluß absondern und den Lebenszusammenhang mit ihm verlieren *wird* (hervorgehoben vom Rezensenten)“ (22). In Gen 1, „nachweislich mehrere Jahrhunderte jünger“ (22), hat dann das menschliche Selbstbewußtsein „zum Höhenflug angesetzt“; „das alle Kreaturen umfassende Einheitsbewußtsein hat sich aufgelöst“ (24). Nur die ältere der beiden „Anschauungen“ vermochte, „lebenskräftige religiöse Antriebe zu entbinden“ (25). Deshalb untersucht H. im Rest des Büchleins Texte, die deren „reiche Nachwirkung“ (25) bezeugen. Hier bietet sie, neben einigem Problematischem, manche schöne und interessante Deutung. Aber das kann leider die grundsätzliche Fragwürdigkeit der Vor-

aussetzungen und Methode nicht mehr aufwiegen. Das Thema „Mensch und Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen“ wäre eine gründliche Untersuchung wert. Aber man müßte so vage und den komplexen Sachverhalten der altorientalischen Religionen keineswegs gerecht werdende Kategorien wie die des „magisch-religiösen Weltgeföhl“ vermeiden; man müßte vor allem mit den Texten beginnen, nicht mit einer Theorie, und auf keinen Fall mit einer Theorie, die ihre Kategorien auch noch in das historische Nacheinander eines Entwicklungsschemas preßt. Andernfalls sind Fehlinterpretationen wie hier die von Gen 2 unvermeidbar: 2, 20 b, das für den Bericht von der Erschaffung und Benennung der Tiere den Sinn im Gesamtzusammenhang der Erzählung klar angibt (eben die wesentliche Unfähigkeit des Tieres, für den Menschen eine „entsprechende Hilfe“ zu sein), wird nicht nur vernachlässigt, sondern sogar, wenn auch nur vermutungsweise, aus einem Nichtfinden in ein Nichtwollen umgebogen. Und in Gen 3 liegt nicht eine erste Ahnung eines zukünftigen Auseinanderstrebens von Mensch und Tier vor, sondern es ist klar ausgesagt, daß dies schon in Urzeiten stattfand. Es soll nicht gelegnet werden, daß der Begriff des „magischen Einheitsbewußtseins“ vielleicht zur Deutung mancher Stellen beitragen kann, es sei etwa an die Gesetzesbestimmungen zur Tötung von Tieren, die einen Menschen getötet haben, erinnert (Ex 21); aber sein Anwendungsbereich im AT ist sehr begrenzt, und er hilft kaum dazu, das in den Blick zu bekommen, was nun eigentlich das religiöse Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen von dem anderer Völker, auch des alten Orients selbst, abhebt.

Lohfink

Lietzmann, H., Kleine Schriften II. Studien zum Neuen Testament. Hrsg. von K. Aland (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 68). 8^o (X und 303 S.). Berlin 1958, Akademie-Verlag. 26.— DM (O). — Der 1942 in Locarno verstorbene Gelehrte hat, den Spuren seines Vorgängers auf dem Berliner Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, A. v. Harnack, folgend, eine überaus reiche schriftstellerische Tätigkeit auf den verschiedensten Gebieten der Theologie entfaltet. Zwanzig seiner kleineren neutestamentlichen Arbeiten, die z. T. vergriffen oder in schwer zugänglichen Zeitschriften veröffentlicht waren, sind nun dankenswerterweise in einem Band der „Texte und Untersuchungen“ zusammengestellt worden. Der Herausgeber hat eine mehr systematische Anordnung bevorzugt, so daß man Gesuchtes leicht findet. Erscheinungsjahr und Ort sind jeweils in einer Fußnote angegeben, die Zeitspanne reicht von 1907 bis 1935. Am Anfang stehen zwei kurze Beiträge, in denen sich L. zum hermeneutischen Problem des NT äußert hat: „Der Theologe und das NT“ (aus: R. Knopf, Einführung in das NT, Gießen 1934, 1—5), und „Eine Bemerkung zur Exegese des NT (Vorwort zum Handbuch zum NT, 22: Die Alten Perikopen, von L. Fendt, Tübingen 1931). Diese programmatischen Erklärungen des Exegeten L. sind repräsentativ für seine ganze Epoche des theologischen Historismus, der die Zweigleisigkeit von philologisch-historischer Kritik und gläubig „pneumatischer“ Exegese trotz ehrlichen Willens nicht überwinden konnte. Die meisten Aufsätze beschäftigen sich mit Textgeschichte und Textkritik. Besonders zu begrüßen ist der Abdruck jener fünf Vorträge, die der 32jährige L. — damals schon Professor in Jena — auf einem religionswissenschaftlichen Ferienkurs für Lehrer über das Thema „Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift?“ gehalten hat. Obwohl inzwischen über ein halbes Jahrhundert vergangen ist, liest man diese Vorträge immer noch mit dem größten Nutzen. L.'s große didaktische Begabung zeigt sich auch in der „Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe“, die hier aus seinem Römerbriefkommentar übernommen wurde. Unter den Arbeiten, die sich mit historischen Fragen des neutestamentlichen Zeitalters befassen, sind die bedeutendsten: „Der Prozeß Jesu“ (1931); „Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus“ (1911), gemeint ist die Gallio-Inschrift; und „Der Sinn des Aposteldekrets und seine Textwandlung“ (1933).

Schierse

Hastings, A., Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of the Teaching of Saint Luke. kl. 8^o (IX und 200 S.) Baltimore Maryland 1958, Helicon Press Inc. 4.— Doll. — Das Büchlein hat keine streng wissenschaftlichen Ambitionen. Der Verf., ein englischer Weltpriester, der in Rom am Propaganda-Kolleg studierte,

möchte seine Gedanken zur lukanischen Theologie einem größeren Leserkreis zugänglich machen. Während H. sich mit der englischen und französischen Literatur einigermaßen vertraut zeigt, sind ihm die wichtigsten deutschsprachigen Untersuchungen zu diesem sehr aktuellen Thema (Dibelius, Vielhauer, Conzelmann, Haenchen) völlig unbekannt. Wo deutsche Autoren zitiert werden, handelt es sich um einen lateinisch geschriebenen Aufsatz von P. J. Staudinger aus *Verbum Domini* (20), die englische Übersetzung von Harnacks „Luke the Physician“ (130 Anm. 1) und eine Nachricht aus zweiter Hand über den Artikel „Elias“ von J. Jeremias im *Theologischen Wörterbuch* (75 Anm. 1). Der Name Harnack begegnet außerdem noch bei der Frage nach den Quellen der Kindheitsgeschichte (22) und als Kronzeuge für die Datierung der Apostelgeschichte vor dem Tode Pauli (116). Nun hätte der Verf. wohl mit der deutschsprachigen Lukasforschung, zu der auch katholische Autoren (J. Schmid, A. Wikenhauser, H. Schürmann) einen hervorragenden Beitrag geleistet haben, nicht viel anfangen können, da seine exegetische Methode doch zu verschieden ist. Dies zeigt sich besonders in dem u. E. aussichtslosen Bemühen, die Gewährsleute der Lukasschriften namhaft zu machen. Neben Markus und Matthäus, den Lukas wahrscheinlich in einer ersten, von der heutigen etwas verschiedenen Ausgabe gelesen habe (18), werden genannt: die Jerusalemer Urgemeinde (Jakobus), der Apostel Johannes (30 f.), Paulus, Philippus, Simon von Cyrene, der mit Simon Niger identifiziert wird (34), Cleophas, Johanna, das Weib des Chuza (Lk 8, 3), der ein eigenes Kapitel gewidmet ist (38—49). Liest man diese z. T. recht phantasievollen Seiten mit einiger Verwunderung, so enthalten die folgenden Kapitel bemerkenswert gute Ausführungen zu den Hauptthemen der lukanischen Theologie: Jesus als messianischer Prophet und neuer Elias (50—75); Gebet und Heiliger Geist (76—97); Jerusalem und die Juden (98—124); Heidenmission (125—142); die Verherrlichung Jesu (143—155); Buße und Vergebung der Sünden (156—175). Ein Anhang beschäftigt sich noch einmal mit der Bedeutung Jerusalems als heilige Stadt (176—186).

Schierse

Hudson, J. T., *The Pauline Epistles, their Meaning and Message*. 8^o (326 S.) London 1958, Clarke. 21.— Sh. — Das Buch ist als praktisches Hilfsmittel für Studenten, Lehrer und Prediger gedacht. Es enthält eine gute Einleitung zu den einzelnen Briefen, gefolgt von einem kurzen Überblick zur paulinischen Theologie. In der Hauptsache aber bringt es die englische Übersetzung der Briefe, und zwar auf eine originelle, didaktisch recht glückliche Weise: der übersichtlich gedruckte Text wird durch ausführliche Randnoten analysiert und paraphrasiert. Der Verf., Tutor im Caenwood College, Kingston, Jamaica, weicht von dem im angelsächsischen Raum sonst gepflegten Konservatismus erheblich ab. Er hält den Epheserbrief für deuteropaulinisch und meint, der Sammler der Paulusbriefe habe ihn zwischen 87—92 als eine Art Einleitung geschrieben, um das Gedankengut des Apostels zusammenzufassen. Die Pastoralbriefe versetzt H. sogar in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Interessant ist auch seine Hypothese von der Priorität des zweiten Thessalonicherbriefes, den er als ältesten Paulusbrief gelten läßt (geschrieben im Spätjahr 49). — Prof. G. H. C. Macgregor von der Universität Glasgow hat dem Buch ein empfehlendes Vorwort mit auf den Weg gegeben.

Schierse

Vögtle, A., *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburger Universitätsreden, N. F. 27). 8^o (20 S.) Freiburg 1958, Schulz. 1.80 DM. — Der Freiburger Neutestamentler zeigt in dieser Rektoratsrede an einigen Beispielen die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu im Neuen Testament. Er geht aus von dem altprophetischen Gedanken, Jahve lasse einen Rest des Volkes Israel übrig, der als wahres Bundesvolk das verheißene Heil erben werde. Dieser Gedanke führte seit der Makkabäerzeit zur Bildung mehrerer, sich verschieden stark aus- und absondernder Gruppen des jüdischen Volkes als Antwort auf die Unterdrückung der jüdischen Religion durch die syrischen Seleuziden. Die Seele des Widerstandes waren die sogenannten „Frommen“, die „Chasidim“, zu denen u. a. die Sondergruppen der Pharisäer und der Essener einschließlich der mit ihnen identischen oder doch nahe verwandten Qumranleute gehörten. Sie alle betrachteten sich im Hinblick auf Dan 7 als das wahre Gottesvolk

der Endzeit. Wenn Jesus die Essener oder die Qumranleute auch nirgends eigens erwähnt, wie die Pharisäer und Sadduzäer, folgt daraus nach V. nicht, daß er sie nicht gekannt hat. Es gibt vielmehr in den Evangelien Stellen, an denen er offenbar auf die Lehre der Qumranleute Bezug genommen hat. Wenn Jesus z. B. Mt 5, 43 sagt: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen“, so stehen die Worte „und deinen Feind hassen“ nirgends im Alten Testament. Dagegen vertreten die Schriften der Qumransekte den Haß der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis. Wenn Jesus ferner trotz der Aus- und Absonderungsbemühungen der Pharisäer, Essener und Qumranleute u. a. das jüdische Volk als eine hirtlose Herde bemitleidet, erklärt er damit den Bankrott der Bemühungen aller jener, die sich einredeten, die Herde Jahves sammeln und die reine Gottesgemeinde herstellen zu können. Um jeden Eindruck einer ähnlichen Sektenbildung und Absonderung der „Frommen“ zu vermeiden, tritt er öffentlich auf, setzt sich mit Zöllnern und Sündern, den meist Verfeimten und Ausgestoßenen, zu Tisch, bringt durch die Wahl der Zwölf — auch in Qumran gab es eine Art geschäftsführendes Kollegium aus 12 Laien — gleichnishaft seinen gemeinde- oder kirchenstiftenden Anspruch zum Ausdruck, d. h. das zur Vollzahl der 12 Stämme geeinte Gottesvolk der Heilszeit schaffen zu wollen, und zwar als neues Gottesvolk. Die Lk 10, 1—16 berichtete Aussendung „anderer“ 70 Jünger hält V. für eine sekundäre Dublette zum Bericht über die Aussendung der Zwölf (15). Statt von der „Kirche“ (qahal Jahve) redet Jesus von der Gottesherrschaft oder dem Himmelreich, das nicht nur den Rest Israels umfassen soll. Die Bezeichnung „ekklesia — Kirche“ findet sich nach V. aus Jesu Mund in allen vier Evangelien nur Mt 16, 18, während Mt 18, 17 nach ihm wohl auf eine urchristliche Bildung zurückgeht. Aber wenn auch Mt 16, 18 als echtes Jesuswort zu gelten habe, stehe es nicht mehr in seinem ursprünglichen Zusammenhang, sondern gehöre aus inneren Kriterien wahrscheinlich in die österliche, durch das faktische Erleben des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi gekennzeichnete Situation. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob eine solche chronologische Einordnung sich rechtfertigen läßt. Jedenfalls zeigt der Verf. an der Behandlung einer Teilfrage die Bedeutung der Qumrantexte für die Erweiterung unserer Kenntnis von der religiösen Umwelt Jesu und damit von der geschichtlichen Bedingtheit, aber auch von der geschichtlichen Originalität Jesu und des Christentums.

Brinkmann

Eltester, Fr. W., Eikon im Neuen Testament (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 23). gr. 8^o (XVI und 166 S.) Berlin 1958, Töpelmann. 28.— DM. — Zu dem theologisch so wichtigen Eikon-Begriff hatten wir bisher außer dem Artikel im Theologischen Wörterbuch (II 378—396) nur die Untersuchung von H. Willms (Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, 1. Teil, Münster 1935), der das griechische Material von Plato bis Philo dargeboten hat. Die ausgezeichnete Arbeit von W. Dürig (Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie, München 1952) befaßte sich bereits mit dem späteren patristischen Verständnis des Wortes, wie es sich in der lateinischen Kirchensprache niedergeschlagen hat. So füllt die vorliegende Monographie von Fr. W. Eltester, einem Neffen von Prof. Walther Eltester, die dem neutestamentlichen Eikon-Begriff gewidmet ist, eine wirkliche Lücke aus. Der Verf., ein Bultmannschüler, bemüht sich um die Erhellung des Wortes von der Umwelt des NT her. Deshalb gibt er zunächst einen gedrängten Überblick zum Sprachgebrauch in der klassischen und hellenistischen Gräzität, im hellenistischen Judentum (LXX und Philo) und im NT (1—25). Der zweite und längste Teil behandelt die kosmologische und anthropologische Bedeutung von Eikon außerhalb des NT bei Plato, Philo, Plutarch, den Hermetica und Plotin. Den Einzelanalysen (26—100) folgt die mehr systematische Darstellung und Zusammenfassung (101—129). Nach dieser so ausführlichen philologischen und geistesgeschichtlichen Vorbereitung kann sich der Verf. endlich im dritten Teil der christologischen und anthropologischen Bedeutung von Eikon im NT zuwenden (130—166). Es nimmt nicht wunder, daß die Arbeit zu den gleichen Ergebnissen kommt, wie wir sie bereits aus der religionsgeschichtlichen Interpretation der Bultmann-Schule kennen: Die Übertragung des Eikon-Prädikats auf Christus (2 Kor 4, 4) ist wahrscheinlich bereits vor Paulus im helle-

nistischen Christentum erfolgt, das sich hierin der Sophiaspekulation des hellenistischen Judentums anschließt. In 2 Kor 4, 4 tritt aber die kosmologische Rolle der Eikon Gottes zurück gegenüber der Vorstellung, daß Christus die Offenbarung und Repräsentation Gottes ist (133). Anders in dem — nach Meinung des Verf.s deuterpaulinischen — Text Kol 1, 15. Die erste Strophe des Christushymnus stellt die kosmologische Bedeutung der Eikon Gottes zentral heraus. Der Hymnus überträgt die hellenistisch-jüdische Konzeption eines Mittelwesens, in dem die Gestalt der Sophia und die Gestalt des Anthropos zusammenfließen, auf Christus, „wobei die stoische τὰ πάντα-Formel verwendet wird, und wobei außerdem gnostische Motive ihren Einfluß zeigen“ (147). Der Ableitung aus Gen 1, 27 wird nur eine relative Berechtigung zuerkannt, da sie nicht den Ursprung, sondern nur die Vermittlung und die biblische Sanktionierung des Eikonprädikates erkläre (148). — Bezüglich der Gottesebenbildlichkeit des Menschen vertrete das NT keine einheitliche Lehre. In 1 Kor 11, 7 gelte die Ebenbildlichkeit als natürliche Eigenschaft des Menschen, was auf alttestamentlich-jüdischer Tradition beruht. Die zweite, spezifisch neutestamentliche Auffassung sieht E. in Kol 3, 10 ausgesprochen: Dort bezeichnet die Ebenbildlichkeit die neue erlöste Existenz des Christen. Dahinter steht „die gnostische Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit als eschatologischer Möglichkeit des Menschen“ (164). Etwas sehr kurz kommen am Schluß die drei paulinischen Stellen (Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18) weg, die von der Eikon Christi sprechen, in welche der Christ verwandelt werden wird. Doch kann der Verf. auf seine Ausführungen zum Sprachgebrauch im NT verweisen (22—25), wo bereits festgestellt wurde, daß in diesen (und anderen) Texten die Eikon das Wesen selbst bezeichnet. — Auch wer aus der noch weitverbreiteten gefühlsmäßigen Abneigung gegen „gnostische“ Interpretationen des NT dem Verf. nicht überall folgen zu können meint, wird in dieser reichdokumentierten Untersuchung eine Fülle zuverlässiger religionsgeschichtlicher Belehrung finden. Schierse

Mehlmann, J., O.S.B., *Natura Filii Irae. Historia interpretationis Eph 2, 3 eiusque cum doctrina de Peccato Originali nexus* (Analecta Biblica, 6). gr. 8^o (XIX und 706 S.) Romae 1957, E Pontificio Instituto Biblico. 5700.— Lire; 9.50 Doll. — Wie aus dem Untertitel hervorgeht, handelt es sich bei dieser umfangreichen, mit staunenswertem Sammlerfleiß angefertigten römischen Doktorarbeit eines brasilianischen Benediktiners um die kompendiöse Darstellung der Auslegungsgeschichte von Eph 2, 3. Allerdings bewegt den Verf. weniger ein historisch-exegetisches als ein dogmatisches Interesse. Er möchte einen „consensus moraliter unanims“ nachweisen, der den katholischen Exegeten verpflichtet, sich der lange Zeit unangefochtenen augustinischen Interpretation von Eph 2, 3 im Hinblick auf die Erbsündenlehre anzuschließen. Deshalb wird die historische Untersuchung nur bis in die Zeit des Trienter Konzils geführt. Es folgen dann nur einige neuere kirchliche Dokumente, die sich im Zusammenhang mit dem Erbsündedogma mehr oder minder beiläufig auf Eph 2, 3 berufen. Immerhin erfährt der Leser aus den Prolegomena (4f.) und gegen Schluß (652—669), daß fast die gesamte nachtridentinische katholische Exegese der Stelle keinen dogmatischen Beweiswert mehr beimißt. Angesichts dieser Sachlage — wozu noch die abweichende Auslegung zahlreicher griechischer Väter hinzukommt — ist leicht einzusehen, warum der Verf. mit solchem Aufwand einen theologischen Konsens herstellen möchte: Da rein exegetische Gründe zu schwach sind, um die augustinische Deutung zu tragen, könnte allein das dogmatische Argument einer verpflichtenden kirchlichen Tradition den Text für die Erbsündenlehre retten. Der Verf. scheint jedoch selbst zu spüren, daß sein Versuch, Eph 2, 3 zu einem vom kirchlichen Lehramt authentisch interpretierten Text zu stempeln, gerade den von ihm so oft beschworenen „prudens lector“ nicht überzeugen wird. Er legt deshalb eine eigene Auslegung der Stelle vor, die das augustinische Verständnis in Richtung auf ein „peccatum originale in actu“ (672 ff.) modifiziert — eine Auffassung, über die sich diskutieren läßt, weil sie zumindest für Röm 5, 12 das Richtige treffen wird. Es wäre zu bedauern, wenn die Arbeit wegen ihrer unglücklichen Tendenz und ihrer methodischen Mängel nur auf negative Kritik stoßen sollte. Als nicht zu überbietende Materialsammlung zur Erbsündenlehre wird sie fortan dem Dogmengeschichtler gute Dienste leisten. Schierse

4. Dogmatik

Schell, H., Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Hrsg. von P.-W. Scheele. 8^o (439 S.) Paderborn 1957, Schöningh. 19.50 DM. — Eine Anthologie ist immer eine fragwürdige Sache. Sie muß die Einzeltexte, die sie systematisch gruppiert, immer aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang lösen, in dem allein ihr genuiner, vom Verfasser gemeinter Sinn garantiert ist. Gerade bei einem Autor, dessen Stil und Denkweise so persönlich und lebensvoll ist wie bei Schell, ist diese Gefahr erheblich. Nimmt man sie dann aber in Kauf, so ist die vorliegende systematische Auswahl aus dem Gesamtwerk Schells — dessen Arbeiten ja auch in ihrem wertvollen und richtigen Teil durch die Gesamtindizierung seiner größten Werke weithin versunken waren — mit großem Nutzen und Genuß zu lesen. In einer Zeit, die sich um die Rehabilitierung Schells bemüht, mag sie noch besondere Bedeutung haben. — Der Auswahl der Texte selbst schickt Scheele einen biographisch-charakterisierenden Abschnitt voraus, der die „Sendung“ sichtbar macht, unter die Schell mit seinem Werk sich gestellt wußte. Wie sehr Schells Gesamtwerk unter dem von ihm selbst angegebenen Thema „Verherrlichung und Gemeinschaft (des dreifaltigen Gottes)“ steht, zeigt der Herausgeber auch dadurch, daß er die Themen der verschiedenen Abschnitte als Aussage über Gott formuliert. So geht es in den verschiedenen Kapiteln um Gott, Gottes Schöpfung, Gottmensch, Gottesleben im Menschen, Gottes Reich, Gottes Sakramente, Gottseligkeit. — Dieses Werk wird nicht nur dem Theologen als Dienst an seinem Studium, sondern auch dem religiösen Leben durch theologische Vertiefung sehr förderlich sein.

Semmelroth

Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 2. Bd., Die Lehre von der Schöpfung. Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus. Die Lehre von der Gnade. 11./12. Aufl., hrsg. von Kl. Jüssen. 8^o (IX u. 614 S.) Münster 1959, Aschendorff. 27.— DM, geb. 29.— DM. — Die Dogmatik von D. hat auch in dieser neuesten, von Jüssen besorgten Ausgabe ihre immer wieder anerkannten Vorzüge und Eigenarten (zu denen selbstverständlich auch ihre thomistische Ausrichtung gehört, wie sich gerade in diesem Band und seiner Gnadenlehre wieder zeigt) behalten. Ihre Straffheit und präzise-knappe Aussage ist ein Vorteil, den man nicht verkleinert, wenn man auf die gleichzeitigen Nachteile hinweist. Immer nämlich, wenn ein Lehrbuch der Theologie knapp und klar ist, setzt es sich der Gefahr einer Mißverständlichkeit für solche aus, die nicht durch die gehörten Vorlesungen und ausführlicheres Studium die Ergänzung gewonnen haben. Daß gerade bei der Dogmatik von D. diese auch für viele andere Darstellungen geltende Schwierigkeit genannt wird, hat einen bestimmten Grund. Immer wieder findet man, daß sich nichtkatholische Theologen im Kontroversgespräch mit Vorliebe gerade an dieser Dogmatik orientieren. Immer wieder muß man dabei aber auch feststellen, wie oft mißverstanden wird, was in ihr sehr korrekt, aber knapp und ohne ausführliche Einführung und Darstellung gesagt ist. — Ganz neu gearbeitet wurde in dieser Aufl. der Abschnitt über die Erschaffung der ersten Menschen (92 ff.). Der Diskussionsfreiheit, die durch Pius XII. über die Herkunft des Menschenleibes aus dem Tierreich gegeben wurde, ist Rechnung getragen worden. Es wäre gut gewesen, eingehender darüber zu sprechen, daß auch im Falle einer Entwicklung des tierischen Organismus bis zur Aufnahme der menschlichen Seele eben doch durch die unmittelbare Schaffung der Seele als Formprinzip des Menschen der ganze leib-seelische Mensch von Gott geschaffen ist. Denn auch der Leib bleibt nicht der gleiche, wenn Gott durch Einschaffung einer menschlichen Seele ihn zum menschlichen Leibe macht. Die Möglichkeit, den Bericht von der Schaffung der ersten Frau aus der Rippe Adams im Sinne einer ideellen Maßgeblichkeit des ersten Menschen für den zweiten und der Einheit beider (K. Rahner) zu deuten, lehnt J. vielleicht zu kategorisch ab. Könnte es nicht doch sein, daß 1 Kor 11, 8 durch den Vers 9 gerade in diesem Sinne interpretiert wäre? — Neu ist dann auch ein allerdings sehr kurzer Anhang über das Königtum Mariens (418). Nicht eingegangen wird dabei auf die Frage, warum die theologisch nicht so schwierige Teilnahme

Mariens an der Herrscherlichkeit Christi gerade durch den Titel der „Königin“ zu neuer gläubiger Verehrung vorgestellt worden ist. — Die Literaturangaben sind ausgezeichnet auf den neuesten Stand gebracht und sorgsam ausgewählt.

Semmelroth

Brinktrine, J., Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. gr. 8^o (280 S.) Paderborn 1959, Schöningh. 15.50 DM, geb. 18.50 DM. — In einigermaßen rascher Folge erscheinen die Bände der neuen Dogmatik von B. Im Unterschied zu den anderen Lehrbüchern geht die Lehre von der Gnade der Christologie voraus. Wenn man Sinn und Ziel eines Werkes vor diesem selbst behandeln zu müssen meint, hat diese Reihenfolge ihren guten Sinn. Ist doch die Gnade Frucht und Heilsziel des Werkes Christi. Andererseits kann der wesentlich christologische Charakter der Gnade, die Teilnahme des Erlösten Menschen am Christusereignis bedeutet, doch sehr wohl die traditionelle Abfolge begründen. Wie fast immer, kann man auch hier für beides seine Gründe haben. — Schon die vorigen Bände haben gezeigt, was dieser christologische Band bestätigt: Zuverlässig, präzise und einprägsam werden die Thesen der Glaubenslehre über Menschwerdung und Kreuzestod Christi dargelegt. Das im Programm dieser Dogmatik hervorgehobene Anliegen, der Heiligen Schrift eine besondere Sorgfalt zuzuwenden, spürt man sehr wohl. Es ist dabei zu begrüßen, daß nicht mit Gewalt bei einer Reihe von theologischen Konklusionen Schrifttexte herangezogen wurden. — Die Literatur ist sorgfältig und recht reichhaltig ausgewählt. — Mit vielen anderen neuzeitlichen Dogmatiken hat dieser Band eine bedauerliche Eigentümlichkeit gemeinsam, ja hier tritt sie besonders auffällig hervor, weil sie den Titel des Buches selbst bestimmt: Warum und mit welchem Recht wird die Lehre von der Menschwerdung der Lehre von der Erlösung so gegenübergestellt, daß nur das Kreuzesopfer des Herrn erlösendes Ereignis zu sein scheint, die Menschwerdung dagegen nur Vorbereitung? Es wäre eine wichtige und dankbare Aufgabe, auch die Menschwerdung wieder als erlösendes Ereignis zusammen mit dem Kreuzestod zu deuten, nämlich als das versöhnende Wort Gottes, in dem der Heilsdialog beginnt, in dem der Kreuzestod die Antwort ist.

Semmelroth

Lennerz, H., S. J., De Beata Virgine Tractatus dogmaticus. 8^o (293 S.) Rom 1957, Universitas Gregoriana. 1800.— Lire. — Die Stärke dieser nunmehr neu- aufgelegten Mariologie des bekannten Verf. liegt ohne Zweifel in der Klarheit der Begriffe und in der Exaktheit der positiven Beweisführung. Hinzugekommen ist der recht ausgedehnte Abschnitt „De parte B. Virginis in oeconomia salutis“. (157 bis 289). Die Lehre der Heiligen Schrift und die Erklärung der Väter (Eva — Maria — Ecclesia) kommen zu Wort, es folgen die Themen „Maria mediatrix, Mater fidelium“ und „De nova quadam opinione“. Das letzte Thema meint die Frage nach einer Mitwirkung der Mittlerin an dem objektiven Erlösungswerk; gerne möchte man etwas über die Vertreter der zurückgewiesenen Meinung erfahren, da doch die Ansichten im einzelnen ziemlich weit auseinandergehen, aber die Namen werden sonderbarerweise verschwiegen (nur am Schluß: J. B. Carol O.F.M., De corredemptione B. Virginis Mariae, Disquisitio positiva, Civitas Vaticana 1950). L. kommt zu dem Ergebnis: „Mariam esse mediatricem, quatenus ipsa mediante accepimus Redemptorem, est de fide . . . Quod est mediatrix intercessionem pro hominibus, eandem saltem habet certitudinem, quam habet doctrina de intercessionem sanctorum. De sententia, eam esse mediatricem omnium gratiarum (per intercessionem) . . . hodie a multis theologis tenetur“ (225). Er bestreitet aber eine instrumental-physische Wirksamkeit und vor allem einen direkten Anteil an der objektiven Erlösung, da eine solche Theorie nicht einmal keimhaft in der Tradition enthalten sei und sogar dem patristischen Parallelismus Eva — Maria widerspreche (242). Wir stimmen dem Verf. zu, wenn er ein neues Gebet „S. Maria, quae tollis peccata mundi, ora pro nobis“ ablehnt (ist etwas Derartiges jemals wirklich aufgestellt worden?), jedoch dürfte der Raum für eine spekulative Entfaltung allzu eng genommen sein. — Gottfried von Admont und Richard von Saint-Laurent sind mit einigen bezeichnenden Texten vertreten, aber es ließen sich aus ihren Schriften noch bessere anführen.

Beumer

Laurentin, R., Kurzer Traktat der Marianischen Theologie. Übersetzt von G. Englhardt. gr. 8^o (214 S.) Regensburg 1959, Pustet. 9.50 DM, geb. 10.— DM. — Zwei Eigentümlichkeiten seien herausgestellt, die dieses ausgezeichnete Buch kennzeichnen. Das eine ist die Verbindung nüchterner und aufrichtiger theologischer Untersuchung mit einer echten religiösen Fülle. Das äußert sich etwa in der sachlichen Deutung der biblischen Texte. Die Zurückhaltung läßt sich andererseits nicht durch einen falschen Minimalismus von einer religiös tiefen und doch theologisch korrekten Erhebung der ganzen marianischen Fülle der einschlägigen Texte abhalten. Im einen oder anderen mögen kritische Stimmen der heutigen, auch katholischen, Exegese nicht ganz hinreichend berücksichtigt sein. Daß z. B. die Marienfrage „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ Ausdruck des Vorsatzes stetiger Jungfräulichkeit und damit des Verständnisses der Ehe mit Joseph im Sinne der „Josephsehe“ sei, findet auch bei den katholischen Exegeten ernste Kritik. Im ganzen aber sind die Bibeltexte zuverlässig gedeutet und dringen so in ihre Tiefe und Perspektive, daß doch ein erstaunlicher Reichtum an marianischer Aussage erhoben wird. Die Nüchternheit zeigt sich auch gegenüber den spekulativen Versuchen der Theologen, deren Probleme manchmal eben doch „einem unglücklichen Sprachgebrauch und einer falschen Fragestellung entspringen“, wie z. B. in der Diskussion um das „Debitum peccati originalis“ bei Maria (132). Die Verbindung von nüchterner Sachlichkeit und religiöser Fülle wirkt sich vor allem auch in der Art aus, wie die Menge des Materials ohne Oberflächlichkeit auf ihre wesentlichen Linien zurückgeführt wird. Das gilt sowohl für den historischen ersten wie den theologischen zweiten Teil. Diese Darstellung der wesentlichen Züge, die, ohne sich in überflüssige Einzelheiten zu verlieren, doch gewissenhaft und durchsichtig das Wesentliche erkennen läßt, ist in diesem Buche meisterhaft gelungen. — Das zweite Kennzeichen ist die beherrschende Stellung des Geschichtlichen. Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Der erste stellt die historische Entwicklung der Marienlehre dar. Sie wird in sechs Perioden gegliedert, denen die einleitende Etappe der schweigenden Gegenwart vorangeschickt wird. Die erste Periode ist die Marienlehre in der Offenbarung der Heiligen Schrift selbst. Dann folgt als zweite Periode die Zeit vom Johannesevangelium bis zum Ephesinum. Da wird das Hin und Her vom stillen Reifen über die Zeit der Schwankungen zu den fortschreitenden Lösungen deutlich dargestellt. Die dritte Periode bis zur Gregorianischen Reform, also dem Ende des ersten Jahrtausends, zeigt vor allem die Entfaltung der Glaubenserkenntnis von der leiblichen Aufnahme in den Himmel und der Unbefleckten Empfängnis sowohl in der Kirche des Orients wie des Abendlandes. Interessant der Hinweis auf den Wechsel der Perspektiven, der als allgemein kulturgeschichtliches Phänomen auch in der Mariologie der vierten Periode (bis zum Trienter Konzil) wiedergefunden wird. Es ist der doppelte Wechsel: „Das mystische Leben wird von jetzt ab weniger als ein Eingehen in das unvergängliche Mysterium angesehen denn als ein tägliches Herabsteigen des Mysteriums in die bewegte Dauer dieser Welt“, und „man sucht den Kontakt mit Christus weniger auf dem Weg vergegenwärtigenden Gedächtnisses als durch eine Erhebung des Blickes nach oben zu erlangen“. Wie „die persönliche Gegenwart Christi, die sich bisher aus dem eucharistischen Mysterium nicht hervorhob, nun in den Vordergrund tritt, so löst sich auch die Person Mariens, die gewissermaßen im objektiven Mysterium der Kirche mitenthaltend war, von dieser Ganzheit los“ (95). Die fünfte Periode wird bis zum Ende des 18. Jahrh. angesetzt, und die sechste umfaßt das 19. und 20. Jahrh. — Das Geschichtliche bestimmt aber nicht nur diesen historischen ersten Teil, auch der theologische zweite Teil stellt die Mariengeheimnisse in ihrer geschichtlichen Abfolge dar. Das hat den Vorteil, Maria als Glied der Heils-Geschichte erkennbar zu machen. L. begründet seine Methode ausdrücklich als Versuch, die Gefahren einer deduktiven Methode zu vermeiden. Man kann aber nicht übersehen, daß der Vorteil der geschichtlichen Methode nicht ganz ohne Nachteil erkaufte ist. Daß Maria Faktor der Heils-Geschichte ist, wird so jedenfalls nicht so klar. Das Heil ist nämlich Heils-Plan und Heils-Ordnung. So könnte man sehr wohl dafür plädieren, daß die Marienlehre eben doch in einer diese Heilsordnung nachbildenden systematischen Darstellung vorgetragen werde. Gewiß darf eine solche Systematik nicht um ihrer selbst willen oder gar nach menschlicher Willkür gebaut werden. Man müßte vielmehr ver-

suchen, aus der geschichtlichen Abfolge des Mariengeheimnisses die Planordnung der göttlichen Heilsveranstaltung a posteriori darzustellen. Man kann eine solche Methode nicht, wie L. es tut, als „deduktiv“ diskreditieren. Deduktiv wäre nur der Versuch, ein Geheimnis aus dem anderen oder alle aus einem in rein logischer Arbeit abzuleiten. Davon aber kann hier nicht die Rede sein. Wird doch die positive Feststellung der einzelnen Mariengeheimnisse aus dem von Gott gegebenen Glaubensgut vorausgesetzt. Es kann sich nur darum handeln, in allen Einzelgegebenheiten eine das Ganze durchwaltende Grundstruktur aufzufinden. Wir wollen allerdings nicht leugnen, daß die von L. angewendete geschichtliche Darstellung ihrerseits Vorteile hat. — Die dem Buch angefügte Bibliographie ist nicht allzu umfangreich und berücksichtigt doch wohl zu wenig die deutsche Literatur.

Semmelroth

Roschini, G. M., O.S.M., *Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria ss.* (Scripta professorum facultatis theologiae „Marianum“ de Urbe ordinis Servorum Mariae 11). 8^o (72 S.) Roma 1958, Edizioni Marianum. — Bekanntlich ist die Frage nach dem Tode Mariens auch durch die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme in den Himmel noch nicht entschieden, obwohl die Mehrzahl der Theologen der positiven Antwort zuneigt. R. greift nun das Traditionsargument auf und weist nach, daß sich die alten und neueren Zeugen durchweg auf Ps.-Dionysius berufen (Text: *De divinis nominibus* 3, 2; PG 3, 681). Er gibt die Belege im einzelnen, von Ps.-Euthymius angefangen über die Scholastik bis zu den Theologen des 19. Jahrh. (nebenbei bemerkt: Modestus von Jerusalem hätte als Ps.-Modestus zitiert werden sollen). Die verschiedenen Deutungen des dunklen Dionysius textes sind besprochen, zugleich ist aber auch gezeigt, daß die ziemlich allgemein verbreitete Interpretation darin ein entscheidendes Zeugnis für den Tod Mariens erblickt hat. Dieses Zeugnis sei älter als das der Apokryphen und der Legende von einem Mariengrab in Jerusalem und habe großen Einfluß auf die Liturgie des Festes der dormitio und auf die Darstellungen in der christlichen Kunst ausgeübt. Man kann der daraus gezogenen Schlußfolgerung, daß dem Traditionsbeweis, insofern er eben historisch ist, die feste Grundlage entzogen werde, kaum entgehen. Höchstens wäre es möglich, eine noch genauere Untersuchung darüber anzustrengen, ob der Dionysius text wirklich immer die Schlüsselposition besitzt, so daß ohne ihn die geschichtliche Bezeugung hinfällig wird. Bei einigen Autoren, z. B. bei Germanus von Konstantinopel, könnte das zweifelhaft erscheinen, während für andere, z. B. für Gerhoh von Reichersberg, Dionysius der direkte Augenzeuge ist. Der Wert eines allenfalls durchführbaren Traditionsbeweises dogmatischer Art bleibt selbstverständlich durch die Feststellungen des Verf. unberührt. Beumer

Cascante, J. M., *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo* (Colectanea San Paciano, Serie teológica, 5). 8^o (355 S.) Barcelona 1958, Seminario Conciliar y Editorial Casulleras. 130.— Pes. — Obwohl das Quellenmaterial nicht sehr umfangreich ist (es kommen hauptsächlich in Betracht der Liber de Virginitate perpetua Sanctae Mariae contra tres infideles, zitiert nach der Ausgabe von B. García, und der allein authentische Sermo 13, Edition von F. Rivera), hat uns hier C. eine ausgedehnte Untersuchung zur Mariologie des hl. Ildefons von Toledo geschenkt. Folgende Themen werden nacheinander gründlich behandelt: Jungfräulichkeit, Göttliche Mutterschaft, Gnadenvermittlung und Miterlösung, Heiligkeit und Erhabenheit, Verehrung, Königtum Mariens und marianische Sklavenschaft. Zwei Exkurse am Schluß sind der literarischen Abhängigkeit (in erster Linie haben Isidor von Sevilla und Gregor der Große eingewirkt) und dem Leben des Heiligen gewidmet. Das Ergebnis läßt sich dahin zusammenfassen, daß seine Mariologie noch in engster Verbindung mit der patristischen Gedankenwelt steht und daß in ihr die jungfräuliche Gottesmutterchaft offensichtlich die Grundlage für die anderen Vorzüge Mariens bildet. Einige Einzelheiten könnten überraschen, so z. B. wenn wir die Menschwerdung noch deutlich in ihrer Erlösungsfunktion erblicken und dementsprechend sogar die Ausdrücke „opus incarnationis“ und „opus redemptionis“ auf Maria angewendet finden (vgl. besonders das Kapitel „La encarnación considerada como unos místicos desposorios entre Cristo y la Iglesia“). Die Aus-

sagen des hl. Ildefons über die leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel wertet der Verf. mit Recht nur als Andeutungen, die aber zugleich zeigen, wie die Lehre von der Unversehrtheit der Jungfrau vorbereitend und vermittelnd am Werke ist. Hier und da könnte man eine stärkere Zurückhaltung gegenüber modernen Fragestellungen und deren terminologischer Einkleidung wünschen, so vor allem in dem letzten Kapitel „Königtum Mariens und marianische Sklavenschaft“. Auch wäre es sicherlich nicht unangebracht gewesen, noch klarer einen etwaigen Einfluß des hl. Ildefons auf die Mariologie des Westens hervorzuheben. Trotzdem hat diese erste Studie ihr Ziel erreicht, und es dürfte jetzt nicht mehr vorkommen, daß selbst in weit ausholenden Werken der Marienkunde der große Spanier mit Beumer

Thoner, N., O.S.A., *The Doctrine of Original Sin and Justification according to Augustine of Rome (Favaroni) † 1443*. gr. 8^o (143 S.) Herverlé-Louvain 1958, *Augustinian hist. Inst.* 100.—Fr.—Die gute Arbeit ist in *Augustiniana* 7—8 (1957 bis 1958) bereits veröffentlicht und hier in Buchform erschienen. Ihr Zweck war eine Nachprüfung der Behauptung von A. V. Müller, Agostino Favaroni e la teologia di Lutero, Roma 1914. Dort war gesagt, daß Favaroni in der Rechtfertigungslehre zu den Vorläufern Luthers gehöre. Darüber hinaus sollte überhaupt die Rechtgläubigkeit Favaronis untersucht werden. In zwei großen Abschnitten (Erbsünde, Rechtfertigung) geschieht das. Die Arbeit ist reich an Belegen aus den ungedruckten Werken Favaronis und bietet auch dadurch einen guten Einblick in dessen Denken. Es wird zunächst deutlich, daß Favaroni in der Erbsünde zwischen Schuld (Reat) und Begierlichkeit unterscheidet. Die eigentliche Erbsünde ist die fortgepflanzte Sünde der Stammeltern, in denen alle Menschen „seminaliter“ waren und sündigten: *Peccatum hoc originale intelligi debet peccatum illius commissionis et non solum carentia originalis iusticiae*. Diese *Privatio* sei ähnlich wie die Konkupiszenz „*pocius effectus*“, so schreibt Favaroni selbst (vgl. 45). Schon dadurch ist also der wesentliche Unterschied zu Luther gegeben. In der Rechtfertigung spricht Favaroni aber von einer zweifachen Rechtfertigung: *duplex est. Prima quidem iusticia satisfactoria, quam Christus implevit per mortem suam . . . Est autem alia iusticia fidei, quae est caritatis diffusio in cordibus nostris per Spiritum Sanctum* (in ep. ad Gal.; vgl. 113). Jedoch sind, wie der Verf. gut zeigt, hier nur zwei Aspekte der gleichen einen Rechtfertigung beschrieben. Sagt doch Favaroni ausdrücklich vom ersten Aspekt: *in hac remissione (satisfactoria) peccatorum consistit aliqua iusticia nostra* (117). Die Satisfaktionstat Christi und ihre Folge für uns sind also stark verbunden. Unsere eigene Rechtfertigung scheint sogar dabei zu stark als Folge des Erlösungstodes Christi mit der Einwohnung des Heiligen Geistes verbunden zu sein, so daß sich bei Favaroni ganz ähnliche Aussagen finden wie beim Lombarden. T. sucht zwar zu zeigen, daß in gewisser Inkonsequenz dazu auch von geschaffener Liebe usw. in den Antworten auf Einwürfe bei Favaroni gesprochen wird. Dennoch bleibt sicher der Grundgedanke der ungeschaffenen Einwohnung bei der Rechtfertigung der führende. Man müßte einmal aus den zeitgenössischen Quellen her diesem Problem nachgehen. Aber einen guten Beitrag dazu bietet bereits diese Arbeit. — In der Gesamtlinie werden wir also Favaroni nicht zu den Vorlutheranern rechnen dürfen, sondern nur zu den Anhängern des Augustinismus mit bestimmter Hinneigung zum Skotismus (etwa in der Trennung von schwerer Sünde und ewiger Strafe oder der Rückweisung der Gnade als *habitus entitativus*). Er geht auch in der obigen Lehre von der ungeschaffenen Gnade stärker auf die augustinische Richtung des 12. Jahrh. zurück. Seine Lehre von der bloßen Strafnachlassung in der Schlüsselgewalt dürfte hier gründen. Es ist sehr interessant, daß wir hier im 15. Jahrhundert ein Aufleben von Theorien des 12., augustinischen, erleben.

Weisweiler

Boche, W., O.E.S.A., *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of Actual Grace*. gr. 8^o (100 S.) Herverlé-Louvain 1958, *Augustinian hist. Inst.* 100.—Fr.—Die vorliegende Untersuchung ist der zweite, wesentliche Teil einer Dissertation am römischen Angelicum. Ihr erster Druck in *Augustiniana* 8 (1958) ist nun um eine Textsammlung von frühen unveröffentlichten Arbeiten zur Frage aus der *Bibl. angelica* bereichert (55—99).

In der Dissertation ging ein Kapitel über die Augustinerschule voraus, das also für die eigentliche Arbeit nur vorbereitend war. Diese selbst bietet vor allem eine Untersuchung der Ansichten von Berti, Bellelli und Kardinal Noris; aber sie bringt auch eine kurze Einführung der Ansichten aus der ersten Zeit der Kontroverse bei den Augustinern, wie sie sich vor allem in den handschriftlichen Zeugnissen der *Bibl. angelica* noch unverfälscht finden. Es kommen zur Sprache die Meinungen von M. Solon, J. B. Perusinus, J. B. de Plumbino, Gr. Nunnus, Ph. Visconti, Chr. Lupus, C. Moreau und der belgischen Schule (14—25). Das wesentliche Ergebnis ist der von den drei Hauptvertretern stark hervorgehobene Unterschied des menschlichen Willens vor und nach der Sünde Adams. Da der Wille nach ihr so geschwächt ist, mußte die *gratia Christi* als sanans bedeutend stärker sein und war auch dringender notwendig. Vorher war eine *gratia proxime sufficiens* genügend, um den Willen zu bestimmen; nun wird eine *praemotio* verlangt, und zwar deutlich eine *physica*, nicht bloß eine *moralis*, wie sie mit vielen Autoren auch von Portalié in seinem Artikel Augustinisme in *DictThCath* angegeben wird. Der Begriff der Gnade ist neben der *illustratio intellectus* und der *inspiratio voluntatis* stark nach der Liebe orientiert: *Propterquam sexcenties Augustinus repetit caritatem radicem esse omnium bonorum*, schreibt Bellelli (33). Durch diese Liebe wird die Begierlichkeit überwunden. Doch kann sie in den vorbewußten Akten (*actus indeliberati*) noch schwach und so nur *remote sufficiens* sein: *Est autem auxilium sufficiens idem ac gratia excitans, nempe nobis mentis illustrationem et voluntatis affectum inspirans, at non illam certam scientiam et victricem delectationem* (so Berti, 46). Die „*victrix delectatio*“ will nach allen drei Autoren die Freiheit nicht aufheben. Alle drei nehmen eine *indifferentia potentiae* in ihr im Gegensatz zum Jansenismus, der nur eine Freiheit von Zwang (a *coactione*) kenne, an. Die Freiheit soll etwa nach Berti dadurch erhalten bleiben, daß in *actu primo* die Wahlfreiheit deshalb vorhanden ist, weil die beiderseitige *Delectatio* (zum Guten wie zum Bösen) bleibt, somit auch die Indifferenz des Willens, besonders da die göttliche Hilfe nichts anderes ist als eben Gnade, die der Schwäche des gefallen Menschen zu Hilfe kommt, also die Natur nur vervollkommenet. Natürlich bleibt die spekulative Frage nach der Freiheit so offen, wenn die Gnade wirklich eine „*delectatio victrix*“ sein soll. Aber es ist doch gut, daß wir durch diese Veröffentlichung auf Grund bisher unbekannter Texte besser sehen, wie die führenden Männer der Schule dachten. Portalié hat offenbar zu viel Gewicht auf die Gegenschriften gelegt.

Weisweiler

Bullet, G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin* (*Studia Friburgensia*, NS 23). gr. 8^o (XIII und 180 S.) Freiburg/Schw. 1958. Éd. Universitaires. 14.50 Fr.; 14.— DM. — Die Arbeit des jetzigen Freiburger Professors für Pastoraltheologie bringt im ersten Teil einen guten Überblick über die Problematik der Tugendlehre bis Thomas: die rein natürliche Auffassung bei Aristoteles, die christlich-übernatürliche bei Augustinus, die mehr augustininische Linie des 12. Jahrh. (Hugo von St. Viktor) neben der stärker aristotelischen (Abaelard, die Porretanerschule) und endlich die Ausarbeitung der Lehre von den eingegossenen Tugenden im Lauf der Frühscholastik. Dann folgt in einem zweiten Teil die Darstellung der Auffassung des Aquinaten, der beide Linien zu vereinen sucht und zugleich die Lehre von den eingegossenen Tugenden einarbeitet. Teilweise gegen de Lubac wird die deutliche Subordination der Hauptthesen des Aristoteles unter die augustininischen hervorgehoben. Zunächst wird zwar immer von der Tugend „in abstracto“ („in communi“) von Thomas gehandelt, dann aber von ihr „in concreto“, d. h. in der jetzigen christlichen übernatürlichen Ordnung, gesprochen. So folgert B.: *Il n'y a pas chez saint Thomas, à notre sens, une morale purement naturelle, constituée comme telle, bien que l'on puisse en trouver tous les principes essentiels* (58). Für die *virtus infusa* folgert B. entsprechend dem thomistischen Prinzip ein übernatürliches Formalobjekt: *actus specificantur ab obiecto*. Hier setzt das wichtigste Stück im dritten Teil der Untersuchung ein, wenn in persönlicher Arbeit genauer nun das Verhältnis der beiden Tugendarten untersucht wird. Dabei kommt B. zu einer verschiedenen Unterordnung der beiden Ziele, des natürlichen und übernatürlichen. Sie kann in der subjektiven Ordnung liegen, aber auch in der objektiven. Wenn z. B. ein Staatenlenker das Gemeinwohl vor Augen hat, ist für

ihn als Christ auch das letzte übernatürliche Ziel konkret gegeben: subjektiv und objektiv. Dabei ist es nach B. durchaus möglich, daß die eingegossene Tugend der erworbenen einen Akt befiehlt, der auch irgendwie von der erworbenen gesetzt werden könnte, wenn er auch nicht genauso zustande gekommen wäre: *Sa détermination se fera sous la direction de la vertu infuse impérante, c'est à dire: compte tenu des exigences de la fin surnaturelle de la vertu infuse. Dans cette perspective, la fin surnaturelle de la vertu infuse apparaît, par rapport à la vertu acquise imperée, comme une circonstance* (172): *Nous aurions donc, dans ce cas, un acte de la vertu morale infuse impérant un acte de la vertu morale acquise, sans que le juste milieu de celle-ci soit intrinsèquement modifié* (ebd. Anm. 2). So sucht B. einen Mittelweg zwischen den beiden Ansichten, daß in einem solchen Fall der objektiven Subordination der Ziele entweder das natürliche instrumental-ursächlich untergeordnet sein müsse oder daß der Akt von dem Habitus der erworbenen Tugend gesetzt werden könne und von der eingegossenen Tugend nur „ad modum“ erhöht werde (vgl. Maritain, *Science et sagesse* 350 ff.). Natürlich hebt B. hervor, daß es sich hier nicht um thomatische Gedanken selber handelt, sondern um Schlußfolgerungen. Man wird die Grundtendenz begrüßen, dem Habitus der erworbenen Tugend einen aktiveren Einfluß zu gewähren und so der Erfahrung näher zu bleiben, ohne dabei den Einfluß des Glaubens und des eingegossenen Habitus auf die Substanz des Aktes zu schmälern. Man fragt dann nur: Ist das nicht auch das Grundanliegen und die Grundlösung der Theorie, die kein *objectum formale supernaturale* formal für jeden Akt fordert, sondern nur allgemein? Ist dieses aber bei der erworbenen Tugend wesensnotwendig „übernatürlich“ bei solcher bloßer Unterordnung, falls man sich nicht dem „Existential“ von K. Rahner anschließt? So scheint sich eine Verständigung der beiden Ansichten langsam anzubahnen, da das *imperium*, das B. nur noch von der eingegossenen Tugend aus fordert, das eigentliche *objectum formale* der erworbenen Tugend nicht ändert. Man wird den Grundsatz von B. gerne unterschreiben: *Autre est de subordonner toutes choses à la charité, autre de confondre toutes choses dans la charité* (180). So empfehlen wir diese auch für die dogmatische Gnadenlehre anregende theologische Untersuchung. Weisweiler

Lottin, O., O.S.B., *La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence: RechThAncMéd* 24 (1957) 267—295. — L. hatte bereits, beginnend mit Hugo von St. Viktor, eine Untersuchung über die Gaben des Heiligen Geistes veröffentlicht (siehe jetzt *Psychologie et Morale* III 329—426; IV 667 bis 736). Nun wird der früheren Lehre in der Schule Anselms von Laon und ihren Auswirkungen noch nachträglich nachgegangen. Wir können an dieser Stelle nicht auf die wichtigen sich dabei ergebenden literarhistorischen Ergebnisse über die *Glossa ordinaria* und die frühen Matthäuskommentare der Schule bzw. Anselms selbst eingehen. Die neuen Erkenntnisse sind auch darüber hinaus wegweisend. Die *Glossa ordinaria* kennt zum Vaterunser zwei längere Glossen. Die erste, die sicher von Anselm stammt, verbindet die sieben Bitten mit den sieben ersten Seligpreisungen der Bergpredigt und der Aufzählung der sieben Gaben des Heiligen Geistes. Im Anschluß an Augustinus, *De sermone Domini in monte* wird dabei die Ordnung des Isaias umgekehrt, da dort die Aufzählung der Gaben mit der Weisheit, also der höchsten, beginnt. Bei Anselm entspricht daher dem *Sanctificetur nomen tuum*, also der ersten Vaterunser-Bitte, die Gabe der Furcht des Herrn und die Seligpreisung der *Beati pauperes*. Die siebte Bitte: *Sed libera nos a malo*, ist in Bezug gesetzt zur Gabe der Weisheit und zur Seligpreisung: *Beati pacifici*. Am wesentlichsten aber ist dabei die von Anselm selbst auch aufgezeigte innere Verbindung der drei Teile: *In precibus ut impetremus dona, in donis ut operemur mandata, de operatione beatitudines sequuntur*. Die Verbindung mit den sieben Bitten des Vaterunser hat also dahin geführt, daß diese sieben Bittstufen zu sieben Tatstufen der Erfüllung der Gebote kraft der erbetenen Geistgaben werden, die dann zur Seligkeitsstufe führen. Die Gaben sind ihm also noch nicht Vollkommenheiten und Habitus, die in der Taufe eingegossen werden: „*Ce sont des secours passagers — nous dirions aujourd'hui des 'grâces actuelles' — que nous obtenons par la prière*“ (293). Der Einfluß der *Glossa ordinaria* war aber hier nicht so stark wie sonst. Die Loslösung der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes vom Vaterunser schon bei

Hugo von St. Viktor (De septem septenis!) und beim Lombarden z. B. ließ den Gebetscharakter zurücktreten und machte die Gaben immer stärker zur tugendhaften Handlung und Tugend selbst: *Haec dona virtutes sunt*, sagt schon der Lombarde in l. 3 d. 34 c. 2. So lautet die Deutung bald sogar umgekehrt: Die Gaben sind Gebrauch (usus) der Tugenden. Die Gaben sind mit den Tugenden in der Taufe jetzt eingegossen. Unter dem Einfluß Philipps des Kanzlers werden sie dann sogar über die Tugenden gestellt und von ihnen spezifisch geschieden. Vom Satz Anselms: *Dona ut operemur* ist also nichts geblieben: „On est aux antipodes de la doctrine prônée par la Glose ordinaire d'Anselme de Laon“ (295). Aber es war der Charakter der Gaben bei Anselm wohl noch zu wenig als bleibende Gabe gesehen und so mußte bei der Entwicklung der Erkenntnis der eingegossenen Gnade die Lehre Anselms auch in sich verbesserungsbedürftig erscheinen. Für uns jedoch dürfte die Überzeugung Anselms vom Charakter der Gabe als echter „Gabe“ zur tätigen Hilfe bei guter Tat und damit zur Seligkeit, die *erbetet* werden muß, nicht ein nur akzidentelles Traditionszeugnis sein. Man könnte zwar die Frage stellen, ob Anselm so eindeutig, wie L. meint, die Gabe zur *gratia actualis* machte. Die Grundtendenz bei ihm geht aber sicher in diese Richtung. Weisweiler

Neumann, B., S.A.C., *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines*, gr. 8^o (XIV und 168 S.) Limburg 1958, Lahn-Verlag. — Ein sehr aktuelles Thema ist hier nach der dogmengeschichtlichen Seite hin behandelt. Denn das genauere Verhältnis von Natur und Übernatur muß sich in der Auffassung von der Seligkeit zeigen. N. hat dazu durch J. Alfaro Arbeiten über die Transzendenz und Immanenz des Übernatürlichen (vgl. Schol 28 [1953] 400 und Greg 1957) Anregung erhalten, wo bereits Gottfried herangezogen ist. Durch N. ist diese Untersuchung mit großer Genauigkeit und Klarheit der Darstellung weitergeführt worden. Es werden im ersten Teil die Erfordernisse zur Seligkeit nach Gottfrieds Lehre behandelt, um im zweiten Teil die Seligkeit selbst behandeln zu können (Erkennen, Objekt, Subjekt in den *habitus gloriosi* und die Akte der Seligkeit). Aus beiden Teilen folgt deutlich ihre Transzendenz. Denn der Weg zur Seligkeit wie auch das Leben in ihr ist nur mit übernatürlicher Gnade und Erhebung möglich. Auf der anderen Seite aber trägt der Begriff der Immanenz, also die innere Verbindung mit der Natur, eine eigene Note bei Gottfried in die Transzendenz hinein. Sie wird vielleicht am deutlichsten in dem von ihm gebrauchten Begriff eines „*appetitus naturalis imperfectus*“ (39 ff.). Das Streben des Menschen — auch in der *natura pura* — ist wesenhaft offen für das Ganze und seine Vollendung. Es gibt zwar eine gewisse natürliche Seligkeit in der Hinordnung auf die Gemeinschaft, aber das wäre nicht ein vollkommenes Glück, und ohne Gottes Hilfe bliebe der Mensch in ihr auch nicht notwendig sündelos. „*Appetitus*“ auf die ganze Vollendung hin sagt natürlich mehr als bloßes Geeignetheitsein oder bloße Möglichkeit. Er schließt auch ein gewisses „*Bedürfnis*“ (40) ein. Doch kann die übernatürliche Seligkeit als solche nach Gottfried rein natürlich nicht einmal erkannt werden. Es bleibt also als einzige Interpretationsmöglichkeit des Ausdrucks des „*Appetitus naturalis imperfectus*“ nur die Annahme einer natürlichen *Richtung*, die von der Gnade auf übernatürlicher Ebene weitergeführt und vollendet wird (ebd.). Daher ist auch wohl der Zusatz „*imperfectus*“ zu *Appetitus* gewählt. Immerhin bleibt das echte Streben, Immanenz und Transzendenz zu verbinden, für Gottfried typisch. Dazu hilft ihm für die Immanenz die deutliche spekulative Durchforschung der „*natura pura*“ und der Rechtfertigung in ihr zugleich mit dem Heranziehen der *potentia oboedientialis* zur Deutung. So wird der scharfsinnige Intellektualist, der im intellektuellen Element auch die Grundlage der menschlichen Tätigkeit in der Gottesschau sieht, auf Tendenzen der menschlichen Natur aufmerksam, die weiter zur Transzendenz hinziehen, ohne diese zu zerstören. Aus diesem verbindenden Versuch ist wohl auch die Ansicht zu deuten, die Seligkeit werde nach der Auferstehung des Leibes größer. Dann erst hat der Mensch sein volles Natursein, auf dessen Vollendung er hingeordnet ist. Vor allem dürfte der Gedanke Gottfrieds für unsere heutige Forschung von Bedeutung sein, daß das Sein als „*Bild Gottes*“, also als Geschöpf mit Verstand und Willen, und damit der Gedanke der Teilnahme Grundlage für eine solche verbindende Spekulation ist. Dadurch wird die Seligkeit

bei aller Erhebung in die Transzendenz doch ihres persönlichen Charakters nicht beraubt, sondern als echte Vertiefung, ja erst als ganze Vollendung des Menschenlebens sichtbar. Die spätere Zeit hat hier zweifellos zu sehr getrennt, um die Transzendenz herauszustellen. Das Beispiel Gottfrieds zeigt, daß das nicht notwendig war. Darin liegt der aktuelle Wert der vorliegenden dogmengeschichtlichen Arbeit.

Weisweiler

Die deutsche Thomasausgabe. Band 23: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Kommentator: *H. U. v. Balthasar*. 8^o (XV und 516 S.) Heidelberg-Salzburg 1954. Kerle-A. Pustet. 21.40 DM, Subskr. 17.80 DM. — Band 35: Auferstehung des Fleisches. Kommentator: *A. Hoffmann, O.P.* 8^o (XVI und 659 S.) ebd. 1958. 27.60 DM, Subskr. 22.80 DM. — Den beiden hier angezeigten Bänden der deutschen Thomasausgabe ist gemeinsam, daß sie Themen behandeln, die der heutige Mensch nicht ganz leicht als Wirklichkeit ernst nehmen will. Die Lehre von den Charismen und unter ihnen vor allem der Prophetie läßt man für die neutestamentliche Kirche zwar ganz gern gelten. Als der Kirche wesentliche und daher in allen Zeiten vorhandene Wirklichkeit sieht man sie nicht gern. Die Lehre von den Letzten Dingen findet zwar einerseits nicht wenig Interesse, begegnet zugleich aber doch einer Scheu, sie als offenbarte Realität und Glaubensanspruch erhebende Wirklichkeit zu bezeugen. — Beide Bände verdienen die Anerkennung einer gründlichen und sorgsam Bearbeitung sowohl des lateinischen Thomastextes — der ja im zweitgenannten Band zum Supplement der Summa gehört und daher sich erheblich von der Sprechweise der Summa selbst unterscheidet — wie der deutschen Übersetzung und erst recht der Kommentare. Diese sind zwar in beiden Bänden von sehr verschiedenem Charakter, aber beide leisten auf ihre Art ihren ausgezeichneten Dienst an der Lehre des hl. Thomas. v. Balthasar kommentiert die Lehre des hl. Thomas über die Charismen in sehr umfangreichen Ausführungen, die von außerordentlicher Belesenheit und erschöpfendem Wissen zeugen. Besonderes Anliegen ist ihm dabei der Aufweis der geschichtlichen Provenienz der thomasischen Lehren. Das geschieht in einer Ausführlichkeit und Reichhaltigkeit, die verbietet, hier auf Einzelheiten einzugehen. Das Studium des Kommentars bietet nicht nur der historischen Erhellung, sondern auch für die systematische Lehre außerordentlichen Gewinn. Nach der Vorbemerkung (252) soll zwar die systematisch-theologische Erörterung ausgeschlossen sein. Aber die ausführliche historische Erhellung des Thomastextes gibt doch, wie es kaum anders sein kann, erhebliches Material zugunsten einer systematischen Theologie. — Diese letztere steht in Hoffmanns Kommentar zum Band über die Auferstehung des Fleisches mehr im bewußten Vordergrund, obwohl auch hier das Geschichtliche nicht fehlt. Die für das heutige Denken ja doch häufig einigermaßen fremden Ausführungen des hl. Thomas über die Letzten Dinge werden behutsam dargelegt und auf ihren von Thomas eigentlich gemeinten Sinn befragt. Gewiß zeigt auch dieser Kommentar, daß gerade in der Eschatologie noch vieles der theologischen Durchdringung harret. Zu ihr bietet der Kommentar aber wertvolle Ansätze und Wegweisungen.

Semmelroth

Rahner, K., S.J., Visionen und Prophezeiungen (*Quaestiones disputatae*, 4). gr. 8^o (107 S.) Freiburg 1958, Herder. 6.80 DM. — In reifer, die Extreme nach beiden Seiten in gleicher Weise vermeidender Darstellung wird hier ein Thema behandelt, das im Frömmigkeitsleben unserer Tage sehr aktuell ist. Im ersten Teil geht R. der theologischen Bedeutung von Privatoffenbarungen überhaupt und Visionen im besonderen nach. Es wird mit Recht bedauert, daß der Unterschied zwischen der vorchristlichen und in Christus geschehenen Offenbarung einerseits und der nachchristlichen Privatoffenbarung andererseits nicht immer genügend beachtet oder jedenfalls begründet wird. R. sieht die Bedeutung der nachchristlichen Privatoffenbarung darin, daß „ihr Wesen nicht in der Offenbarung einer gegenständlichen Inhaltlichkeit (in ihrem assertorischen Charakter) liegt“, sondern daß „Privatoffenbarungen in ihrem Wesen ein Imperativ sind, wie in einer bestimmten geschichtlichen Situation von der Christenheit gehandelt werden soll; sie sind wesentlich keine neue Behauptung, sondern ein neuer Befehl“ (27). — Der zweite Abschnitt über die „psychologische Problematik der Visionen“ sieht in der „einsichtlichen Vision“ den Normalfall,

in dem nicht eine körperlich dem Seher gegenüberstehende Wirklichkeit, sondern ein unmittelbares Einwirken Gottes die „species sensibilis“ in den sinnhaften Aufnahmeorganen des Menschen hervorruft. Das körperlich Gesehene ist dann eine Objektivierung des sinnlich bewußt gewordenen Gegenstandes. Besonders bedeutsam ist, daß R. als die „Ansatzstelle“ der göttlichen Einwirkung nicht die Erregung der sinnlichen Fähigkeiten als solcher, sondern die viel zentralere Mitte der menschlichen Seele sieht. Die Vision selbst ist dann eine Folge und Ausstrahlung der zentraler treffenden göttlichen Einwirkung (56). Daraus ergeben sich Folgerungen, die nicht ernst genug genommen werden können. So die relativ geringe Wichtigkeit von Visionen und Auditionen auch bei echten mystischen Erlebnissen; die Verbindung allgemein psychologischer Gesetzmäßigkeit mit eigentlich göttlichem Eingreifen; die durch sehr viele Tatsachen erhärtete Möglichkeit der Irrtümer in der nachträglichen Interpretation des mystischen Erlebnisses durch die Visionäre selbst. „Man kann gar nicht ohne weiteres ein Erlebnis, das sich als Vision gibt, vor das strenge Dilemma stellen, entweder in allen Punkten richtig zu sein oder als Ganzes für menschliche oder teuflische Illusion oder Betrug zu gelten“ (73). — Der dritte Teil spricht von Kriterien, an denen der Visionär selbst wie auch die Außenstehenden, an die sich die „prophetische“ Vision (solche vor allem berücksichtigt die Arbeit) richten, die Echtheit oder Unechtheit einigermaßen beurteilen können. Ein vierter Teil wendet das vorher Dargelegte auf die Prophezeiungen an. Von fünf Typen von Prophezeiungen wird nur eine als eigentlich gottgewirkte Aussage über die Zukunft als heilsmäßig und religiös relevant vier anderen Gruppen (abergläubische Wahrsagerei, parapsychologische Phänomene, geschichtsphilosophische ahnende Vorwegnahme der Zukunft und erdichtete Prophezeiungen) gegenübergestellt. Wo es sich wirklich um gottgewirkte Prophetie handelt, soll sie „den lebendigen Gott als den Herrn der Geschichte, auch der dunklen, erweisen“ (106). — Unter den Theologen von Fach mögen die Gedanken des Buches nicht eigentlich „Quaestio disputata“ sein. Wer aber einmal versucht hat, in ähnlicher Nüchternheit über diese Dinge vor anderen zu sprechen, hat wohl auch erfahren, wie schnell er in einen Disput gerät, in dem die Verteidiger des Visionären und Außergewöhnlichen nicht immer sehr bereit sind, sachlich das Für und Wider abzuwägen. Um so wichtiger ist eine klare und theologisch sachliche Schrift wie die vorliegende. Semmelroth

Liturgisch Woordenboek. Samengesteld onder redactie van L. Brinkhoff, G. C. Laudy, A. Verbeul, Th. Vismans. Aflevering 1 (A capella-Brevier) gr. 8^o (VII u. 320 Sp.) Roermond 1958, Rom. 8.50 fl. — Im Verlag Rom. sind schon zwei Wörterbücher erschienen: ein theologisches und ein biblisches, das durch die Bearbeitung von H. Haag auch im deutschen Sprachgebiet bekannt geworden ist. Hier liegt nun die erste Lieferung (auf acht ist das Gesamtwerk berechnet) des entsprechenden liturgischen Wörterbuchs vor. Laut Vorwort will es besonders den Seelsorgsklerus und die gebildeten Laien ansprechen (und der Fachmann wird dankbar sein für ein Buch, das bis 1958 auf dem laufenden ist). Verlässliche Information und — in der knappen, aber guten Bibliographie — Handreichung zum Weiterstudium stehen natürlich im Vordergrund. Für die Herausgabe zeichnet die niederländisch-flämische Genootschap voor Liturgiestudie, und die lange Liste der Mitarbeiter aus aller Welt bürgt dafür, daß man von ersten Fachleuten bedient wird. Da der Ton die Musik macht: die Anliegen der liturgischen Erneuerung sind sehr ausdrücklich bejaht, und in den längeren Artikeln kann man das auch gleich praktisch sehen: des Geistes in der Geschichte habhaft zu werden und ihn für eine liturgische Frömmigkeit nutzbar zu machen, ist Hauptbemühen, liturgisches Recht und Rubrizistik runden ab. Auf einzelne Artikel hinzuweisen ist schwer; sie sind alle sauber gearbeitet. Besonders zu begrüßen sind natürlich diejenigen, die durch ihre Zusammenschau ein Bild zeichnen, das man sich ansonsten nur durch mühsames Suchen in Monographien und Zeitschriftenartikeln verschaffen könnte. — Da die Herausgabe noch geraume Zeit in Anspruch nehmen wird, hat es Sinn, Wünsche zu äußern. Der eine Wunsch: ob nicht straffer darauf geachtet werden könnte, daß die „kleinen“ Artikel ihre Proportionen nicht auf Kosten der wichtigeren ausdehnen; als Beispiel etwa Sp. 303 f.: der Artikel „Bollandisten“ ist nicht größer als der über „Bolsena“ und ist sogar um etliche Zeilen kürzer als der über „Bohatta“!

Und der andere: für die Bildtafeln wird man sicher dankbar sein; vielleicht könnte man an der Reproduktion noch etwas tun? Es weht einen die etwas düstere Seriosität und Pracht altmodischer Kunstbände an... Überflüssig zu betonen: das soll nicht als Tadel gesagt sein, sondern als einschlußweise Anerkennung der Qualität der Veröffentlichung. Stenzel

Sakramentartypen. Versuch einer Gruppierung der Handschriften und Fragmente bis zur Jahrtausendwende. Herausgegeben von *K. Gamber* in beratender Verbindung mit *A. Dold* und *B. Bischoff* (Texte und Arbeiten, 1. Abt., Heft 49/50). 8^o (XXIV u. 180 S.) Beuron 1958, Kunstverlag. 20.20 DM. — „Wagnis“ ist ein Wort, das *A. Dold* in seiner Einführung betont gebraucht, und „Versuch“ sagt der Herausgeber, und doch hat man das Vertrauen, über die *Delisle*, *Ebner*, *Bishop*, *Mohlberg*, *Bourque* u. a. hinaus die Frage der Abhängigkeit und Typenzugehörigkeit vorangetrieben zu wissen. Wagnis und Versuch: niemand wird das leugnen, und darum wird es doch niemand tragisch nehmen, der die komplizierte Materie in den Blick bekommen hat. Denn die vorliegende Arbeit erfüllt sicher ein Desiderat. Rund 250 Handschriften bzw. -fragmente sind besprochen, und damit ist wohl eine praktisch erschöpfende Inventarisierung geboten und dazu ein gut durchdachter Sigelvorschlagn. Was die vorgeschlagene Gruppierung angeht: der Nichtspezialist kann sie sich eigentlich nur gesagt sein lassen und hoffen, aus der weiteren Diskussion Profit zu ziehen. Zu umgehen ist diese Arbeit nicht. Sie bietet von jeder einzelnen der in Gruppen eingeordneten Handschriften eine Beschreibung des Manuskripts, ein Verzeichnis der Editionen und die heute noch wichtigen Arbeiten dazu. Dann wird Zeit und Ort der Abfassung eingegrenzt und nach Kräften ein Verfasser „vermutet“ (der Hinweis hätte wenig Sinn, daß hier das eine oder andere Mal wohl allzu bereitwillig aus literarischen Anklängen Folgerungen gezogen scheinen. *Gamber* weiß das selbstverständlich auch, und er will wohl durch die Nennung eines geschichtlichen Namens nur eine Konkretion mehr beifügen.) Schließlich wird noch eine gedrängte Analyse des Inhalts geboten. Also: nicht Lesebuch, sondern Arbeitsinstrument. — Eines ist zu bedauern: 1958 ist das Erscheinungsjahr sowohl dieser Arbeit wie des oben besprochenen Standardwerkes von *A. Chavasse* über das Gelasianum. Eine Berücksichtigung war also nicht möglich, eine Auseinandersetzung über die variierenden Grundansichten ist aber notwendig. Daß sie versprechlich ist, dafür nur gerade einen Hinweis: auch *Chavasse* stimmt einer Teilthese von *Gambers* „Wege zum Uregregorianum“ zu, daß nämlich das Paduense nicht als älteste Form des Gregorianum betrachtet werden kann. Auf jeden Fall ist dringlich zu wünschen, daß das grundlegende Werk von *Chavasse* dem vorliegenden, sehr anspruchslos einhergehenden Buch nicht die Beachtung streitig mache. Stenzel

Mohrmann, Chr., Liturgical Latin. Its Origins and Character. 8^o (95 S.) Washington 1957, The Cath. Univ. of America Press. 2.50 Doll. — Chr. *Mohrmann* braucht nicht vorgestellt zu werden, und mithin erübrigt sich auch der Hinweis darauf, daß sie sich zur Sache „liturgisches Latein“ schon oft geäußert hat, ausführlicher, spezialisierter. Das nimmt aber der vorliegenden Buchfassung von drei Vorlesungen, die 1957 an der Cath. University of America gehalten wurden, nichts von ihrer Berechtigung. Denn wenn eine weitläufige Materie auf 90 Textseiten behandelt werden muß, zwingt das zu einer so beiwerkarmen Gedrängtheit, die nicht nur für eine erste Einführung angenehm ist, sondern dem Werkchen schon beinahe lehrbuchhaften Charakter gibt; die meisterliche Hand ist auch in der Strichzeichnung nicht zu verkennen. Die erste Konferenz „Heilige und hieratische Sprachen“ betont vor allem, daß Sprache nicht nur die Funktion der Mitteilung hat, sondern nicht minder unabdingbar die des Ausdrucks. In der zweiten Konferenz „Frühchristliches Latein und die Anfänge des liturgischen Lateins“ ist schon die Zweiteilung in der Überschrift thematisch: liturgisches Latein ist etwas durchaus anderes als die Sondersprache der zu gesellschaftlichem Eigensein und Selbstbewußtsein gekommenen Christen. Und die Zeitansetzung bestätigt: die Anfänge christlichen Lateins meint die Verf. für Rom und Afrika ziemlich gleichzeitig schon in das 2. Jahrh. verlegen zu können. Hier schlägt sich nieder der Einfluß des LXX-Griechisch, mit Lehnworten vornehmlich für die dem Christentum eigentümlichen

Institutionen (apostolatus, baptismus); wer LXX-Griechisch sagt, hat sachlich damit auch schon einen mittelbaren Einfluß des Hebräischen festgestellt: einmal weil das Hebräische die griechische Übersetzung mitgeformt hat — zum andern, weil erst mit den Apologeten die judenchristliche Tradition aus der ersten Reihe zurücktritt. Hierher gehört die Schaffung von Neologismen (z. B. sanctificare, regenerare), und die christliche Einfärbung bereits vorhandener Wörter (paganus, gentilis) vervollständigt die Ausbildung des christlichen Lateins als Sondersprache. Von da bis zur sakralen Sprache ist aber noch ein Stück Weg. Bewußte Arbeit an einem liturgischen Latein ist nicht vor dem 4. Jahrh. nachweisbar; jetzt erst gewinnen stiltheoretische Überlegungen Gestalt, die die soziologisch kaum vermeidbare Sondersprache entprofanisieren sollen. Die Charakterisierung des liturgischen Lateins ist Gegenstand der dritten Konferenz. Sie kann natürlich nicht von „dem“ liturgischen Latein handeln, sondern muß die einzelnen Genera untersuchen. Der Kanon erweist sich als das am stärksten auf hieratisch stilisierte Gebilde. In den Präfationen und noch mehr in den Orationen sind rhetorische Kunstformen am Werk, und zwar vielfältiger Art: denn mag beispielsweise in den Orationen Altroms Erbe stark durchschlagen, so ist doch eine Gemeinsamkeit mit jüdisch eucharistischem Stil nicht zu verkennen. — Es liegt irgendwie in der Atmosphäre der Arbeit, daß in der Zusammenfassung sanft für die grundsätzliche Beibehaltung des Lateins als liturgischer Sprache plädiert wird. Man wird hinhören, selbst auf das alte Argument vom vinculum unitatis, dem in der Zeit des zusammenwachsenden Europas, der eins werdenden Welt, neue Kraft zuzuwachsen scheint —, zumal da es ohne Starrsinn vortragen wird und der Volkssprache grundsätzlich auch eine Tür offenhält. Aber dann ist auch dies zu sagen: die beigebrachten Überlegungen sprechen nicht direkt für das Latein, sondern nur gegen überhastetes, ungeduldiges Rufen nach der Volkssprache! So als wäre damit auch schon die Hauptschwierigkeit für die liturgische Erneuerung beseitigt. . . . Dem ist nicht so; denn dies hat die vorliegende Arbeit sicher gezeigt: vor einer neuen sakralen Sprache steht eine immense Arbeit, und manche u. Ü. heute nur gespürte Schwierigkeit träte dann erstaunlich groß aus dem gütigen Halbdunkel in die Schärfe des vollen Lichts. Diese Hinweise nehmen dem Rufen nach der Volkssprache nichts von seinem Recht, und sie sollen auch nicht entmutigen — wohl aber zu großer Behutsamkeit und Verantwortlichkeit mahnen.

Stenzel

Liturgica 2, (Scripta et Documenta, 10). gr. 8^o (XII u. 481 S.) Montserrat 1958, Abadia. 385 Pes. — Als Gedächtnisgabe für Kardinal Schuster war bereits 1956 ein erster Band „Liturgica“ erschienen. In diesem Band wird wieder eine Reihe gewichtiger Studien vorgelegt, deren umfanglichste allerdings wiederum in katalanischer Sprache geschrieben sind (und also einer Vielzahl von Interessierten nur eine konjekturale Kenntnisnahme ermöglichen . . .). *J. M. Pinell*, der im 1. Bd. dem *Lucernarium* im Abendland nachgegangen war, bleibt in etwa beim Stoff und behandelt diesmal an Hand der ältesten Texte die Weihe der Osterkerze. Dabei ist selbstverständlich nicht zu vermeiden, daß die vielverhandelte Frage nach dem Autor des Exultet einmal öfter zur Sprache kommt. Gegen sehr bestimmte neueste Bestreitung (B. Fischer, M. Huglo u. a.) wird sie wieder einmal zugunsten des hl. Ambrosius beantwortet. Allerdings brauchen die Gegner dieser These sich durch die beigebrachten Überlegungen nicht mundtot gemacht zu betrachten — und sie werden es auch nicht tun. *E. M. Llopert* untersucht die Firmungsformeln des römischen Pontifikale. Vorangeht ein geschichtlicher Überblick von den Anfängen her, in dem besonders die wechselnden Bezeichnungen und der unterschiedliche Einbau der Firmordines geprüft und nach Kräften erklärt werden. Auf sorgfältigen Tafeln wird eine chronologische Synopse der Firmformeln gebracht und schließlich der heutige Text auf seine Quellen zurückgeführt. Der Überblick über das Rituale von Tarragona, den *A. M. Franquesa* bietet, gewinnt sein Interesse vor allem davon, daß im Rituale (anders als in der Meßliturgie) das örtliche Eigentum dieses Mittelpunktes der Christianisierung Spaniens nicht völlig verdrängt wurde. Innerhalb dieses Rahmens, der der restlosen Uniformierung widerstand, meint der Verf. auch manchen anderweitig nicht mehr zu findenden Brauch römischen Ursprungs bewahrt zu sehen. Zu den umfanglicheren Arbeiten gehören noch die von *G. van Oost* „De hora celebrationis

sacrificii missae“, die im wesentlichen sich mit Geschichte, Recht und Pastoral der Abendmessen beschäftigt, und die von *C. M. Figueras* über den Ritus der mittelalterlichen Mönchsprofess „ad succurrendum“, d. h. auf dem Krankenbett, in Todesgefahr. Das ist von hohem geistes- und kulturgeschichtlichem Interesse, denn es ist ja die Spiritualität von Laien — die auf dem Sterbebett gern noch Mönche werden wollen —, in die hier Einblick vermittelt wird. Dasselbe gilt von *J. Leclercqs* Beitrag über Lebensweise und Frömmigkeitspraxis der Ritter vom hl. Jakobus, nach der ursprünglichen, aus dem 12. Jahrh. stammenden Regel. — Es seien noch die übrigen Arbeiten erwähnt. Bemerkungen zum ältesten römischen Ordo des Gründonnerstag (*A. Mundó*) — Über den Brechungsritus in der spanischen Liturgie (*V. M. Janeras*) — Über den Abt von St. Paul vor den Mauern Wilhelm von Miers und sein liturgisches Werk (*A. Olivar* und *E. Compte*) — Über die Vollmacht der Äbte, von Irregularitäten zu dispensieren (*G. Oesterle*). Stenzel

Philipon, M.-M., Die Sakramente im Leben des Christen. 8^o (X u. 322 S.) Freiburg 1957, Herder. 16.20 DM. — Der Verf. hat sich mit Studien über neuere Mystiker (Therese von Lisieux, Abt Marmion, Schw. Elisabeth von der hl. Dreifaltigkeit) einen Namen gemacht. Das vorliegende Buch ist erstmalig 1946 erschienen. Wenn die Sakramente als Werkzeuge der Christusgleichgestaltung gesehen werden, wenn sie nachdrücklich auf den mystischen Leib Christi hin gesichtet werden, dann ist das glücklicherwise auch dem angesprochenen breiteren Publikum mitlerweile nicht mehr neu. Aber desungeachtet darf diese relativ späte Übersetzung einer guten Aufnahme sicher sein. Weit ausholend und sicher werden die theologischen Strukturen gezeichnet — mit betonter Anlehnung an Thomas, versteht sich; gelegentlich allerdings mit etwas deplaziertem Temperament zugunsten bloßer Schulmeinungen (vgl. etwa 113), und offen bleibt leider auch ein anderer Wunsch: der nach reicherer Benutzung der liturgischen und patristischen Quellen! Die Fruchtbarmachung für das Leben des einzelnen wie auch das der Gemeinschaft zeigt einen erfahrenen Geistesmann (etwa in den Auslassungen über die Gaben des Heiligen Geistes), der mit erfreulichem Zupacken das konkrete Leben einzufangen weiß. Als beispielhafter Beleg: Die christliche Liebe — Die Kindererziehung — Christus im Heim, das sind die Kapitelüberschriften, unter denen die Ehe behandelt wird. Ein Buch also, das nicht zuletzt auch dem Prediger und Katecheten hilfreich sein wird. — Einer allenfalls notwendig werdenden Neuauflage sollte man allerdings noch ein Durchfeilen der Übersetzung angedeihen lassen. Sie ist im allgemeinen gut. Aber öfter als gut führt die nicht restlose Vertrautheit mit der theologischen Sprechweise teils zu irreführenden Formulierungen (etwa: Christi göttliche „Persönlichkeit“, 32 59), teils zu Übersetzungen, die das Verständnis über Gebühr erschweren: „Unklarheiten“ des Glaubens (statt Dunkel; 40) — eucharistisches „Rätsel“ (statt Mysterium; 114) — „Inbrunst“ als Übersetzung von devotio, 132 176, und dergl. mehr. Stenzel

Wegenauer, P., Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 33) gr. 8^o (XV u. 128 S.) Münster 1958, Aschendorff. 9.80 DM. — Die Herausgeber der Sammlung sagen zur Einführung u. a. (V): „(Des Verf.) Arbeit scheint uns brauchbare Bausteine für einen Weiterbau — und teilweisen Umbau — des Werkes von Odo Casel bereitzustellen.“ Man tut sich nicht schwer, diese saubere, sorgfältige Arbeit anzuerkennen — aber gäbe es an diesem Buch sonst nichts zu loben als nur dieses: daß ein Benediktiner von Maria Laach zu einem zentralen Thema der theologischen Arbeit Casels so Stellung nimmt, daß ein „teilweiser Umbau“ in den Sichtkreis rücken kann, dann ist das allein schon allen Willkommens und Dankes wert! Denn daß die Abtei das Verhältnis eines ihrer großen Söhne mit vorbildlicher Treue pflegt, ist offenbar; wenn nun von ihr aus ein Nachdenken in positiver Kritik geschieht, dann steht zu hoffen, daß aus der Auseinandersetzung aller animose Unterton verschwindet, den gelegentlich zu vernehmen man vielleicht gar nicht einmal die feinsten Ohren brauchte. — So ist das Thema des Buches aufgefaßt: In Anlehnung an die Sakramententheologie des Aquinaten spekulativ Möglichkeit, Raum und Weise

einer Heilsgegenwart zu zeigen, für die Sakramente im allgemeinen (9—53) und für Eucharistie und Taufe im besonderen (54—86); nicht aber sollen die von Casel zugunsten seiner Mysteriengegenwart bereits gesammelten Zeugnisse aus Schrift, Liturgie und Vätern noch einmal aufgeführt und (im Sinne einer positiven Theologie) auf ihre Tragweite geprüft werden. Dafür bildet den Abschluß der Arbeit (87—119) eine Konfrontierung der in den beiden ersten Teilen gewonnenen Ergebnisse mit den Anschauungen Casels unter spekulativer Rücksicht. Die Gedankenführung der beiden ersten Teile ist ausgezeichnet durch Tiefgang wie auch durch Zielstrebigkeit und Klarheit. Die Menschheit Christi als *instrumentum coniunctum divinitatis* — durch sie wirkt die *virtus divina* das Heil der Menschen — und begründet damit eine Raum und Zeit transzendierende *virtus „sempiterna“* des Heilswerks Christi und seiner Heilsakte im einzelnen. Gegenwärtig im Sakrament wird also nicht nur der Christus passus, sondern die *passio Christi*. Eucharistie und Taufe sind zweifellos die Sakramente, an denen sich diese Thesen ausweisen müssen und an denen sie in ihrer Fülle am leichtesten belegbar sind. Der dritte Teil sichtet, wie bereits gesagt, diese Thesen auf die Positionen Casels hin. Man wird sagen müssen: eine einhellige und auf diesen Titel hin sich auferlegende Interpretation der hier entscheidend in Frage stehenden Thomastexte gibt es nicht. Es ist des Verf. gutes Recht, von dem damit gegebenen Spielraum Gebrauch zu machen und Thomas so auszuliegen, daß eine optimale Vereinbarkeit mit der These von der Mysteriengegenwart herauskommt. Stellenweise ist man allerdings weniger von diesem stillschweigenden (aber doch gar nicht verhohlenen) Apriori angetan — dort nämlich, wo es um die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Autoren geht, die kritisch zu Casel stehen oder standen; hier will doch in mancher Zurückweisung einer gegnerischen Argumentation ein — sagen wir: apologetischer — Ton durchschlagen, von dem das Buch ansonsten erfreulicherweise frei ist. Wer weiß, was für lange verfestigte Fronten aufzulockern diese Studie sich erfolgreich bemüht, wird aber auch das nur eben feststellen und nicht als Tadel meinen. — Druckfehler sind, wie es sich gehört, selten. Auf einen, den man beim Lesen vielleicht nicht gleich stillschweigend verbessert, sei hingewiesen: S. 34 Z. 3 v. o. muß es heißen: „denn dies (nicht diese) gehört zum Wesen eines Sakraments“.

Stenzel

Wallace, R. S., *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*. 8^o (XII u. 253 S.) Edinburgh 1953. Oliver and Boyd. 18.— Sh. — Durch ein bedauerliches Versehen ist es erst jetzt möglich, dieses schon vor sechs Jahren erschienene Werk anzuzeigen. Sorgsam und ausführlich geht W. dem Verständnis von Wort und Sakrament und ihrem Verhältnis zueinander und zur Offenbarung Gottes nach. Ein erster Teil (Kap. 1—5) behandelt das Wesen der Offenbarung im Verständnis Kalvins. Die Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments werden je für sich und dann in ihrer substantiellen und formellen Einheit dargestellt. Höhepunkt und einzige Mitte der Offenbarung ist Christus. Der zweite Teil (Kap. 6—18) behandelt dann Wort und sakramentales Zeichen als die Gestaltmittel, in denen Gottes Offenbarung an die Menschen der Kirche gelangt. Eine Fülle von wertvollen Einzeluntersuchungen bemüht sich, die Bedeutungstiefe des gepredigten und geschriebenen Gotteswortes, aber auch der Sakramente von Taufe und Eucharistie zu erheben. Ein bedeutsames Schlußkapitel stellt die Kirche als die Sphäre der sakramentalen Handlung dar. — So reichhaltig W. auch die Werke Kalvins selbst als Belege für seine Aussagen heranzieht, findet man erstaunlicherweise fast keine Sekundärliteratur benutzt, jedenfalls nicht zitiert.

Sammelroth