

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie.

Hauck, Fr., Theologisches Fremdwörterbuch. 2. Aufl. bearb. von E. Höhne. kl. 8^o (207 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck u. Ruprecht. — Daß die Theologie (leider) seit langem eine Geheimwissenschaft zu werden droht mit eigenem Wortschatz und eigener Sprache, ist ihr Tribut an die Neuzeit mit ihrer vorwärtsdrängenden Spezialisierung aller Wissens- und Forschungsgebiete. Besonders ist aber zugleich Absonderung. Wenn dann noch die Freude am Fremdwort hinzukommt — eine nicht nur den Theologen eigentümliche Schwäche —, dann versteht man, daß der „Laie“ sich bei der Lesung theologischer Werke in arger Bedrängnis sieht. Es war darum ein sehr nützliches Unternehmen, wenn Fr. Hauck im Jahre 1950 das „Theologische Fremdwörterbuch“ herausbrachte. Die Neuauflage des offenbar vielgefragten Werkes ist durch den Bearbeiter E. Höhne um 800 Stichworte erweitert und gründlich überarbeitet worden. Seiner Zielsetzung nach verspricht das schmale Bändchen von gut 200 Seiten sehr viel, vermutlich sogar zu viel. Will es doch „Fremdwörter, fremdsprachliche Begriffe und Fachausdrücke aus der biblischen, geschichtlichen, systematischen und praktischen Theologie, aus Kirchenrecht und kirchlicher Kunst“, aber auch „aus den angrenzenden Gebieten der Philosophie, Philologie, Religionsgeschichte und Psychologie“, ja sogar auch sonstwo beheimatete Fremdwörter erklären, „die wegen ihres Inhaltes häufiger in theologischen Büchern begegnen“. Die Neuauflage hat außerdem noch „die Bereiche der Liturgie, der Ostkirche, der Kirchenmusik“ mitberücksichtigt. Ein so weit gespanntes Programm bedingt zwangsläufig eine sehr kurze Behandlung jedes einzelnen Stichwortes, die nur zu oft oberflächlich wirkt. Dazu sind leider viele Ungenauigkeiten und Irrtümer unterlaufen, die den Wert des Büchleins erheblich mindern. Wir können nur einige herausgreifen: „actus“: der Gegenbegriff ist „potentia“ (nicht „potestas“); „ad complendum“ ist nicht das „Bittgebet nach der Messe“, sondern eine kirchenrechtliche Kurzformel. „Admissio“ ist ganz allgemein die Zulassung zu einem Amt oder einer Weihe, nicht nur die Zulassung „eines mit einem kanonischen Mangel behafteten Klerikers“. „Admonitor“ ist nicht „der Beichtvater bei den Jesuiten“, sondern Bezeichnung für den, der den Oberrn in seiner Amtsführung mitbrüderlich aufmerksam zu machen hat. „Angelus Domini“ (nicht „Dei“): das Angelusläuten findet auch mittags statt. „Anima Christi“: nicht Vorbereitungs-, sondern Danksagungsgebet in der Meßfeier; wesentlicher wäre der Hinweis gewesen, daß es sich um ein weitverbreitetes Christusgebet des Spätmittelalters handelt. „Baptismus flaminis“: der Verweis auf die „Flamines“ des römischen Kultes ist verwunderlich. „Celebrans“: die etymologische Verbindung mit „caelebs“ ist wohl ein lapsus calami. „Donatio Constantini“: die Entstehungsgeschichte dieses Dokumentes ist komplizierter, als daß man sie kurz hin als „päpstliche Fälschung“ bezeichnen dürfte. Die „endemische Synode“ wird man kaum als „Ersatz für ein ökumenisches Konzil“ ansprechen können. „Essener“: auch die Qumranleute rechnet man durchweg zu diesen Kreisen; also muß die Datierung entsprechend abgeändert werden. „Excommunicati vitandi“ sind zu meiden, nicht zu „hassen“. „Jansenismus“: Cornelius Jansenius war Belgier, nicht Franzose. „Iesum habemus socium“: als „Inscription an Jesuitenprofesshäusern“ ist mißverständlich; in Wirklichkeit stehen die Anfangsbuchstaben des Namens Jesu (JHS) im Wappen des Ordens und darum auch sehr oft auf den diversen Gebäuden. „Latrozinium“: die Räubersynode von Ephesus fand 449, nicht 431 statt. „Palla“ ist nicht das Kelchvelum. „Pelagius“ war schottischer oder irischer, aber nicht römischer Herkunft. „Praemotio physica“ bedeutet nicht „Vorherbewegung der Natur“, sondern die (nicht über Erkennen und Wollen des Geschöpfes laufende, vielmehr) das kreatürliche Tätigsein unmittelbar und seinhaft anrührende und ihm kausal vorausgehende Einwirkung Gottes auf die freien Akte des Menschen. „Scientia media“ meint jenen Aspekt am göttlichen Erkennen, kraft dessen er das erkennt, was sein

würde, wenn ... (Gegenstand sind die „Futuribilien“, nicht die „Possibilien“). „Sibyllen“ kennt bereits Heraklit. „Sketen“ ist wohl Verwechslung mit den Mönchs-bewohnern der sketischen Wüste in Unterägypten, den Sketioten. „Status ecclesiasticus“ ist nicht der „Lehrstand der Kirche“, sondern der Rang und Stand, den einer innerhalb der kirchlichen Hierarchie einnimmt. „Status oeconomicus“ hat nichts mit „Nährstand“ zu tun, sondern hat seinen Ort innerhalb der Christologie bzw. Lehre vom Logos. Solche und manche andere Ungenauigkeiten legen den Wunsch nach einer gründlichen Überarbeitung der etwaigen Neuauflage nahe, desgleichen die mancherlei Druckfehler, zumal bei den Fremdwörtern: z. B. „aumônier“ (25), „computus“ (39), „haecceitas“ (74), „matrimonium irritum“ (117), „Liguorianer“ (165), „subintrodactae“ (182) u. ä. m. B a c h t

S e m m e l r o t h, O., S. J., Ich glaube an die Kirche, Erwägungen über das gott-menschliche Geheimnis der Kirche. 8^o (120 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. 7.80 DM. — Dem „Geheimnis Gottes in der Kirche muß man glaubend und betend nachgehen“, so sagt der Verf. selber im Vorwort (6). Und diese Forderung erfüllt er in seiner Schrift mit großem Geschick. Die vier Kapitel des 1. Teiles (Das gottmenschliche Geheimnis der Kirche) erschließen den Zugang zu der Heilsgemeinschaft, wobei mit Recht der Akzent auf ihre eschatologische Wirklichkeit gelegt wird. Der 2. Teil wendet sich, wiederum in vier Kapiteln, dem menschlichen Element in der Kirche zu, besonders ihrer Geschichtlichkeit; hier findet der Leser auch eine ansprechende Belehrung über den religiösen Sinn der Begriffe „Welt“, „Mensch und Welt“, „Kirche und Welt“ (62—68). Der 3. Teil (Gott in der Kirche) zeigt — noch einmal in vier Kapiteln — die heilswirksame Gegenwart Gottes in der menschlich-sichtbaren Kirche, der sie durch seinen Hl. Geist als Seele zu der wahren, der ewigen — im Sinne der wesenhaften Ausrichtung auf die Ewigkeit — und der heiligen macht. Allen Ausführungen kommt der nicht zu unterschätzende Wert einer lichtvollen und praktisch anregenden Zusammenfassung zu, wobei vielleicht der eine oder andere noch diese oder jene theologische Frage miteinbezogen sehen möchte. Wohltuend wirkt ohne jeden Zweifel die einfache und klare Sprache, die mehr als in den früheren Arbeiten des Verf. auf willkürliche Konstruktionen verzichtet. Auch die Problemstellung selber ist schlichter und durchsichtiger geworden. Nur eines kann uns weniger gefallen, daß nämlich das in der modernen Literatur beliebte Mittel der Hervorhebung eines Wortes durch Anführungszeichen allzu häufig zur Anwendung gekommen ist, was den Fluß der Lektüre eher hemmen als fördern wird. B e u m e r

S c h m a u s, M., Katholische Dogmatik, IV/2: Von den Letzten Dingen. 5., stark vermehrte und umgearbeitete Auflage. gr. 8^o (XIX und 784 S.) München 1959, Hueber. 26.— DM, geb. 29.80 DM. — Die vorliegende Eschatologie in der großen Dogmatik von Sch. ist gegenüber der vorigen Auflage auf das Dreifache ihres Umfangs angewachsen. Das hat gewiß seinen sachlichen Grund, da mehrere Teile eine Neubearbeitung und Ausweitung erfahren haben, so die geschichtliche Verfassung des Menschen und die Geschichtlichkeit der Offenbarung, aber auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die auch in ihrer philosophischen Grundlegung geboten wird, und von Tod und Auferstehung der Toten und manches andere. Wenn man allerdings bedenkt — dieser äußere, aber doch nicht ganz unwichtige Gesichtspunkt sei auch einmal genannt —, daß die Studierenden der Theologie meist zu denen gehören, die vom deutschen Wirtschaftswunder am wenigsten bedacht sind, dann wird man die Tendenz unserer Lehrbücher, von Auflage zu Auflage ihren Umfang auszudehnen, mit gemischten Gefühlen betrachten. — Wie in den übrigen Bänden entfaltet auch hier diese Dogmatik die Glaubenslehre in sehr ansprechender und durch die ausführlichen Zitationen, vielfältige Ausblicke auf angrenzende Fragestellungen, Einarbeitung der Bemühungen des modernen Denkens sehr angereicherter Weise. Mehr noch als in den übrigen Bänden beherrscht die Heilige Schrift die Darlegungen. Der Band bietet sich fast weniger als Handbuch zum Studium denn als (im guten Sinn ist das gemeint) „geistliche Lesung“, ja Grundlage zur Meditation dar. — Die Lehre von den Letzten Dingen ist in der gebräuchlichen Weise eingeteilt in die Allgemeine und die Individuelle Eschatologie. Wenn man überhaupt diese Einteilung für günstig hält — und es kann nicht bezweifelt werden, daß sie ihren Sinn und Grund hat —, dann ist ganz sicher die von Sch. bevorzugte Reihenfolge zu

begrüßen: Zunächst wird die allgemeine Eschatologie behandelt, weil sie ja eindeutig in der Heiligen Schrift und der alten, bis ins Mittelalter gehenden Tradition im Vordergrund steht. Sie entspricht auch der sachlichen Gegebenheit, daß das Heil überhaupt, damit natürlich auch seine endgültige Verwirklichung dem einzelnen vermittelt der Gemeinschaft und Allgemeinheit zukommt. Fragen könnte man nur, ob das Einteilungsprinzip Allgemeine — Individuelle Eschatologie überhaupt so besonders günstig sei. Man könnte sich vorstellen, daß gerade auch dem ausgesprochenen Anliegen des Verf., in Erscheinung treten zu lassen, „daß der einzelne zwar als einzelner selig oder unselig wird, daß er dies aber nur wird innerhalb einer großen Gemeinschaft“ (VIII), deutlicher entsprochen würde, wenn die einzelnen „Letzten Dinge“ immer zugleich in ihrer Universalität und Einzelhaftigkeit dargestellt würden. Das Schicksal des einzelnen könnte sich dann sehr eindrucksam als Teilnahme am Schicksal der Ganzheit darbieten. — Besonders hervorgehoben sei die behutsame Art, bei theologischen Streitfragen, wie sie ja gerade in der Eschatologie recht häufig sind (z. B. die Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leib; die Existenz der vom Leib getrennten Seele; die Poena sensus der Hölle u. a.), das Für und Wider abzuwägen, bei loyaler Darstellung beider Seiten keine vorschnellen Verdikte auszusprechen und offenzulassen, was lehramtlich und theologisch offen ist.

S e m m e l r o t h

H a u b s t, R., Nikolaus von Kues als theologischer Denker: TrThZ 68 (1959) 129—145. — Der durch seine Forschungen zu Nikolaus von Kues bekannte Verf. nimmt in dieser Arbeit (ursprünglich Festvortrag bei der Wissenschaftlichen Akademie anlässlich der Fünfhundertjahrfeier des St.-Nikolaus-Hospitals zu Kues am 7. Dezember 1958, die Anmerkungen sind beigefügt) Stellung zu den grundsätzlichen Fragen: 1. Welcher Art ist im Gesamtzusammenhang des cusanischen Denkens das Verhältnis von Philosophie und Theologie? und 2. Worin erblickt Nikolaus des näheren Sinn und Aufgabe der Theologie? Die Antwort auf die erste Frage läßt sich dahin zusammenfassen, daß Glauben und Wissen oder Theologie und Philosophie „sich begegnen, ergänzen und verschränken wie zwei voneinander untrennbare Pole“ in der Einheit der von Nikolaus vorgetragenen Wirklichkeitsdeutung — und daß auch die „docta ignorantia“ sich nicht dagegenstellt, sondern lediglich die Unergründlichkeit des geheimnisvollen Gottes hervorkehrt. Die Antwort auf die zweite Frage zeigt die Theologie des Kardinals als eigentliches Glaubensverständnis, das die von der Offenbarung verbürgten und im Glauben bejahten Tatsachen in fortschreitender Denkbewegung, die aber niemals den Glaubensbereich verläßt, entfaltet, und damit in größerer Nähe zu Bonaventura als zu Thomas von Aquin, ob schon er gleich diesem auch den schlußfolgernden, vom Glauben geleiteten Denktionen eine Berechtigung zuerkennt. Wenn hier H. für die Thomasinterpretation betont, das theologische Denken erschöpfe sich nach der Summa Theologica nicht in den deduktiven Schlußfolgerungen, so stimmen wir durchaus zu, insofern nicht allein die prinzipielle Erklärung, sondern auch die praktische Ausführung befragt wird. Zum Schluß erfahren wir noch wertvolle Einzelheiten über die besonderen Anliegen und die religiösen Impulse, die das theologische System des Nikolaus von Kues beseelten.

B e u m e r

D e s s a u e r, F., Prometheus und die Weltübel. 8^o (204 S.) Frankfurt 1959, Jos. Knecht-Carolusdruckerei. 9.80 DM. — Es ist nicht die Absicht des Verf., darzustellen, wie sehr die Welt und ihre Geschichte mit Übel und Leid angefüllt sind. Zunächst zwar könnte man den Eindruck haben, diese Absicht werde verfolgt, da eine aus wissenschaftlich-sachlichen Darlegungen und persönlichen Erinnerungen mit langen Zitationen aus anderen Schriften des Verf. zusammengesetzte Ausführlichkeit eine solche Bestandsaufnahme bietet. Andererseits will das Buch aber auch keine Erklärung für Herkunft und Sinn des Übels geben. Auch diesen Eindruck könnte man zwar haben; denn ziemlich lange Ausführungen geben einen Überblick über die verschiedenen Versuche solcher Erklärung, die alle als unzulänglich erwiesen werden und daher die Erwartung wecken, es würde ihnen eine gültige Erklärung entgegen gestellt. Dieser geschichtliche Überblick erweist sich aus zwei Gründen als problematisch: einmal läßt seine Kürze kaum eine gerechte Würdigung der einzelnen Deutungsversuche des Übels zu; und zweitens hat man den fatalen Eindruck, es sollten

die biblischen Aussagen über den Zusammenhang von Tod und Leid mit der Sünde einfach in einer Reihe mit den menschlichen unzulänglichen Erklärungen rangieren. Dabei ist nicht hinreichend klargestellt, was die Glaubenslehre meint, wenn sie die Existenz von Tod und Leid auf die Sünde zurückführt — ohne ihren natürlichen Charakter damit anzutasten. Die Freiheit von Tod und Leid im vorvordlichen Zustand hat eben als präternaturale Gabe zu gelten und kann daher auf Grund der Sünde verlorengehen, ohne daß sie unnatürlich sein müßte. — Die eigentliche Absicht des Buches ist es, die mythische Prometheusgestalt insofern christlich zu recharakterisieren, als der Versuch, die Übel der Welt zu reduzieren und soweit möglich zu überwinden, zur christlichen Aufgabe wird. „Wir tragen den Befehl des Prometheus in uns. Prometheus ist eine Symbolgestalt mit der Bedeutung, sich zu regen und zu rühren, planvoll, vorausschauend, unermüdet, um der Natur Meister zu werden“ (176). Daß dies seine Grenzen hat, weiß der Verf. sehr wohl. Und er bekennt sich als gläubiger Christ dazu, daß nur in Christus mit dem Übel fertig zu werden ist.

S e m m e l r o t h

Wld
S i e g m u n d, G., Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert. 8^o (159 S.) Berlin 1958, Morus-Verlag, 7.80 DM. — Es geht dem Verf. nicht um die heute so viel diskutierte Frage nach der Möglichkeit des Wunders, auf die nur kurz eingegangen wird (111 ff.), sondern um die wissenschaftlich nachweisbare Tatsächlichkeit von Wundern, vor allem in der Gegenwart. Gegenüber der allzu reservierten Einstellung auch vieler Theologen, besonders im germanischen Raum, wird mit Recht die Bedeutsamkeit dieser Frage betont. Christus hat seiner Kirche die gleichen Zeichen verheißen, die ihn selbst vor den Menschen beglaubigten. Das weitgespannte Wissen des Verf. auch auf naturwissenschaftlichem, besonders medizinischem Gebiet erlaubt ihm ein abgewogenes Urteil. Im Kapitel „Heilung durch den Geist“ (19 ff.) werden die Möglichkeiten selbst spontaner Heilungen durch seelische Einflüsse und deren heilungsfördernde (oder -hemmende) Bedeutung auch bei organischen Leiden erörtert. Hier wäre noch mehr konkretes Vergleichsmaterial wünschenswert gewesen, so zum Gebiet hysterisch bedingter Krankheiten und deren Heilung, zu den erstaunlichen seelisch-leiblichen Leistungen indischer Jogis, ferner auch zu den manchmal ungewöhnlichen Heilungsprozessen bei Psychopathen. Es folgen gut gewählte Beispiele von Heilungen (meist aus Lourdes), die eine natürliche Erklärung ausschließen und durch ihre religiöse Bezogenheit auf göttliches Wirken schließen lassen: Organische Restitutionen (etwa der Netzhaut), die sonst niemals beobachtet werden; plötzliches Verschwinden von großen Ödemen und Tumoren (ohne daß es dabei zu den eigentlich zu erwartenden Vergiftungserscheinungen kommt); funktionelle Heilungen noch vor Heilung der zugrunde liegenden anatomischen Schäden, die seinerzeit den Nobelpreisträger A. Carrel so tief beeindruckten. Häufig liegt aber das Außerordentliche einfach in der ungeheuren Beschleunigung des Heilungsvorgangs. Vom Wunder in der Gegenwart der Kirche fällt neues Licht auf die Wunder Jesu (122 ff.). In diesem Kap. hätten vielleicht da und dort neue exegetische Fragestellungen stärker berücksichtigt werden können. Auch S. betont abschließend mit Recht den personalen, religiösen Charakter der Wundererkenntnis, den Beziehungszusammenhang zwischen Wunder (besonders Heilungswunder) und übernatürlichem Heil und die nur bedingte Rolle der naturwissenschaftlichen Reflexion bei der Wundererkenntnis.

B u l s t

Wld
L e u r e t, F., — B o n, H., Wunder, Wissenschaft und Kirche. Wunderbare Heilungen der neueren Zeit. 8^o (264 S.) Wien 1957, Herder 15.— DM. — T a u r i a c, I. M., Wunder in Lourdes. Heilungsberichte, Wunder und Wissenschaft, die Erscheinungen. 8^o (221 S.) Innsbruck 1957, Tyrolia. — Das Lourdesjubiläum 1958 war Anlaß zu zahlreichen Veröffentlichungen, von denen einige auch wissenschaftlich beachtenswert sind. Das erstgenannte Buch ist ausgezeichnet durch die Personen der Verfasser, die beide Mitglieder des ärztlichen Büros in Lourdes waren. Leuret war von 1947 bis zu seinem Tode (1954) Präsident des Büros, das unter seiner Leitung zu einer streng wissenschaftlichen Institution ausgebaut wurde, als dessen Aufgabe es lediglich gilt, festzustellen, wie weit bestimmte Heilungsvorgänge beim gegenwärtigen Stande der Medizin wissenschaftlich erklärbar seien. Die Konstatierung von Wundern wird kirchlichen Instanzen überlassen, denen gegebenenfalls die Akten

übergeben werden. Es werden nur wenige, typische Heilungen beschrieben, teilweise unter Wiedergabe der umfangreichen Protokolle. Das bringt zwar Wiederholungen mit sich, gibt aber einen Einblick in die Arbeitsweise der verschiedenen Instanzen. Recht gut sind die Darlegungen über die Kennzeichen wunderbarer Heilungen (26 ff. und 94 ff.). Bemerkenswert sind die auf vielfältigen Beobachtungen aufbauenden Überlegungen über die Art und Weise des göttlichen Eingreifens bei einer wunderbaren Heilung. L. unterscheidet ein diapsychisches Einwirken, wobei der menschlichen Seele als dem Lebensprinzip außerordentliche Kräfte zur Steigerung der Lebens-, besonders der Heilungsvorgänge verliehen würden, und ein parapsychisches Einwirken, wobei organische Restitutionsen — etwa von Knochen- oder Gewebeschäden — unmittelbar erfolgen würden. Die nichtmedizinischen (teilweise weit abschweifenden) Partien des Buches — Spekulationen über die Weise der Brotvermehrung, über das eucharistische Wunder u. ä. — befriedigen weniger. Die deutsche Übersetzung läßt zu wünschen übrig. Überschwenglichkeiten in der Einführung des Übersetzers (Lourdes als „zweites Galiläa“ u. ä.) passen nicht gut zu dem im ganzen doch nüchternen Charakter des Werkes. — Das Buch des Abbé Tauriac war dem deutschen Übersetzer (G. Siegmund) vom gegenwärtigen Präsidenten des Ärztebüros von Lourdes, Pellisier, persönlich empfohlen worden. Es berichtet im 1. Teil über zahlreiche in Lourdes geschehene Heilungen, wobei aus den Protokollen die entscheidenden Punkte in gut lesbarer Darstellung zusammengefaßt werden. Vergleiche mit den bei L. abgedruckten Protokollen zeigen, daß der Verf. gewissenhaft gearbeitet hat. Im 2. Teil „Wunder und Wissenschaft“ wird der religiöse Charakter der Erkenntnis eines Wunders und die daraus sich ergebende nur beschränkte (vorbereitende oder reflektierende) Funktion des Naturwissenschaftlers dabei hervorgehoben. Es werden dann zahlreiche Beispiele von Heilungen dargelegt, die eine rein natürliche Erklärung nicht zulassen. Im 3. Teil wird eine kurze „Geschichte der Erscheinungen“ geboten. Die Umstände und der geringe Gehalt dieser achtzehn Erscheinungen lassen bei einer kritischen Betrachtung zunächst manche Bedenken gegen ihren übernatürlichen Ursprung aufkommen; sie werden aber von dem folgenden, nun seit hundert Jahren währenden Gesamtgeschehen und durch die Stellungnahme der Kirche ausgeschlossen. Die Übersetzung ist sachlich und sprachlich gut. B u l s t

L e n n e r z, H., S. J., *Sine scripto traditiones*: Greg 40 (1959) 624—635. — Der Verf. wendet sich von neuem (vgl.: *Scriptura sola?* Greg 40 [1959] 38—53) gegen J. R. G e i s e l m a n n (Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses, in: Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition, hrsg. von M. S c h m a u s, München 1957, 123—206). Die Annahme sei historisch falsch, das Konzil habe wegen der Opposition eines Teilnehmers seine Auffassung von der materiellen Unvollständigkeit der Hl. Schrift verlassen (durch die Änderung des „partim — partim“ im Entwurf in das „et“ der Definition) und die Frage der freien Erörterung der Theologen anheimgegeben; vielmehr sei die Absicht des Konzils nach wie vor die gleiche, nämlich nicht allein die Schrift, sondern auch die ungeschriebenen Überlieferungen anzuerkennen, und das ergebe sich klar aus der Korrespondenz der Konzillegaten mit Rom (nach dem 10. Bd. des von der Görresgesellschaft herausgegebenen Concilium Tridentinum) und dazu aus der Tatsache, daß „Tradition“, selbst ohne Beiwort, wegen der Gegenüberstellung der Schrift nur die ungeschriebene Überlieferung bezeichnen könne. Wir stimmen dem Verf. voll und ganz zu, wenn er die „Dramatisierung“ der Textänderung ablehnt. Für die weiteren Folgerungen möchten wir deutlicher unterscheiden zwischen dem, was unzweifelhaft definiert ist (nämlich die Existenz einer mündlichen Überlieferung), und dem, was mit mehr oder weniger großer Sicherheit als die persönliche Überzeugung der Konzilsväter erschlossen werden kann (nämlich die Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition durch die materielle Unvollständigkeit der ersteren). B e u m e r

M u r p h y, J. L., *The Notion of Tradition in John Driedo* (Dissertatio ad lauream in facultate theologica pontificiae Universitatis Gregorianae). 8^o (XIV und 321 S.) Milwaukee 1959, The Seraphic Press. 3.— Doll. — Von den vortridentini-

schen Kontroverstheologen kann nicht zuletzt Johannes Driedo († 1535) unser Interesse in Anspruch nehmen, besonders in den Fragen nach dem Begriff „Tradition“ und nach dessen Verhältnis zur Hl. Schrift. Die Arbeit des Verf. zieht sämtliche Werke des Löwener Theologen heran, selbstredend am meisten: *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quatuor* (1533). Mit einem starken Einfühlungsvermögen in seinen Autor und die zeitgenössischen Auffassungen legt er die objektiven Gegebenheiten vor, ohne jemals der Versuchung nachzugeben, moderne Ansichten in den Text hineinzulesen oder der Polemik allzuviel Raum zu lassen. Anerkennung verdient auch das didaktische Geschick, das immer wieder die Einzelergebnisse klar zusammenfaßt. Allerdings befremdet es, wenn man sieht, wie die neusprachlichen Texte (französische, deutsche) nur in englischer Übersetzung geboten werden. — Ein einleitendes Kapitel bringt kurz alles Notwendige über Leben, Zeit und Werke des Driedo. Dann folgen die wesentlichen Darlegungen zum Thema: Der Gebrauch von „*traditio*“, Schrift und die Kirche, Schrift und Überlieferung, Der Traditionsbeweis, Die Kirche und das Lehramt, Die Lehrentwicklung. Den Schluß bilden nicht weniger als drei zusammenfassende Kapitel: *Conclusion and general summaries, Opinions concerning Driedo, Final Conclusion*. Besonders das 2. von diesen Kapiteln (248 bis 280) vermag uns die Interpretation zu verdeutlichen, die M. seinem Autor gibt. Mit A. Deneffe S. J. (*Der Traditionsbegriff, Münster 1931*) stimmt er der Hauptsache nach überein, nur möchte er den Begriff der kirchlichen Lehrfunktion weniger eingengt sehen. Ähnlich steht er zu J. Lodrioor (*La notion de tradition dans la théologie de Jean Driedo de Louvain: EphTheolLov 26 [1950] 37—53*). Dagegen wird die Deutung von J. R. Geiselmann (siehe die vorhergehende Besprechung) abgelehnt, wie uns scheinen möchte, mit vollem Recht. M. betont, daß Driedo das Verhältnis von Schrift und Tradition nur ein einziges Mal mit „*partim-partim*“ bestimmt und im übrigen ganz wie die ältere Scholastik die beiden Glaubensquellen sich gegenseitig durchdringen läßt. Es fällt damit der Kroneuze, den Geiselmann neben Johannes Eck für das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition in der katholischen Kontroverstheologie verantwortlich gemacht hat. In einigen wenigen, für das Thema nebensächlichen Punkten würden wir eine andere Meinung bevorzugen, so bei der Erklärung des Trienter Konzils, die M. noch zu sehr im Anschluß an Geiselmann vorträgt und die den Unterschied zwischen dem „*partim-partim*“ des Entwurfes und dem „*et*“ der endgültigen Fassung übersteigert; auch möchten wir nicht der Ansicht zustimmen, als ob die indifferenzierte Sprache eines Driedo und der älteren Scholastik selbst heute genüge, da die Überwindung des einseitigen Schriftprinzips der Protestanten eine neue Redeweise fordert, die neben der Einheit von Schrift und Tradition noch deren Verschiedenheit hervorhebt. B e u m e r

Mosiek, U., Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Kanonistik: *ThGl 49 (1959) 256—268*. — Es ist sicher zu begrüßen, daß einmal der ernsthafte Versuch unternommen wird, die peinliche Gegensätzlichkeit zwischen der dogmatischen und der kirchenrechtlichen Auffassung in der Frage nach der Gliedschaft der Kirche zu überbrücken, dies um so mehr, da der Versuch dieses Mal von einem Kanonisten ausgeht. M. kommt zu folgendem Ergebnis: Der Unterschied ist nur ein formeller, und „je nach dem zugrunde liegenden Kirchenbegriff bestimmt sich auch der Kreis derer, die zur Kirche gehören“ (268); denn bei dem dogmatischen Kirchenbegriff mit seiner eindeutigen Hinordnung auf die *communio fidelium* „muß auch der Kanonist neben dem Empfang der sakramentalen Taufe das Bekenntnis des rechten Glaubens und die Unterstellung unter die hierarchische Führung der Kirche fordern“; in der kanonistischen Sicht hingegen, die in der Kirche vornehmlich die für alle Menschen gegründete Heilsanstalt sieht und die Tätigkeit Gottes in den Vordergrund rückt, „ist notwendigerweise der Kreis derer, die zur Kirche gehören, weitaus größer, weil hier allein die Taufe als gliedschaffendes Prinzip angesehen werden muß“. Damit kommt M. wesentlich zu der von Mörsdorf vertretenen Theorie einer zweischichtigen Gliedschaft (konstitutioneller und tätiger Art). — Vieles von den Ausführungen kann der Dogmatiker ruhig unterschreiben, aber einige Formulierungen, so möchten wir meinen, gefallen ihm noch nicht ganz. So wenn die Exkommunizierten aller Grade nicht aus der Kirche, sondern nur aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen sein sollen; die Tradition redet da eine andere Sprache. Oder wenn in can. 87 des

CIC ein grundlegender Unterschied zwischen „Ecclesia Christi“ und „communio ecclesiastica“ hineingelesen wird. Übertrieben scheint es uns zu sein, die bekannte Kirchendefinition des hl. Robert *Bellarmin* als allein maßgebend für den Begriff der Kirchengliedschaft in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ zu erblicken. *Beumer*

Schemmann, A., Rom, das Ökumenische Konzil und die orthodoxe Kirche: *Una Sancta* 14 (1959) 283—286. — Dieser kurze Aufsatz (*übersetzt* aus: St. Vladimir's Seminary Quarterly, Spring 1959, vol. 3 nr. 2) bringt eine der ersten Stellungnahmen von seiten der getrennten *Ostkirche* zu den durch die Ankündigung eines neuen Ökumenischen Konzils aufgeworfenen Fragen und ist deshalb recht instruktiv. Wir vernehmen hier einiges, was uns enttäuschen muß, so z. B.: „Es ist keine Diskussion über Wiedervereinigung denkbar, die nicht alle Streitpunkte in der Lehre, alle Punkte der Abweichung einschließt, die sich seit 1054 aufgetürmt haben . . . Filioque, Unbefleckte Empfängnis, Unfehlbarkeit des Papstes, Fegfeuer, Gnade und Rechtfertigung . . . Vom orthodoxen Standpunkt aus sind sie freilich alle im gleichen Maße unannehmbar — zum mindesten in gegenwärtiger Formulierung und Auslegung — und müssen entweder zurückgewiesen oder neu interpretiert werden mit Begriffen, die ‚ubique, semper et ab omnibus‘ angenommen und als die katholische Sprache der Kirche verstanden werden“ (285). Auch wird dem Westen vorgeworfen, er habe weite Bereiche der Überlieferung verloren, „deren Fehlen in der lateinischen Christenheit des Mittelalters Rom blind und taub machte für das wirkliche Leben und den ‚Geist‘ des orthodoxen Ostens“ (286). Andererseits ist es für uns erfreulich zu sehen, wie ein Theologe der Ostkirche (Professor in New York) über die Pflicht zu vergeben und zu vergessen spricht und seine Gemeinschaft auffordert, von gefühlsmäßigen, geschichtlichen, kulturellen und allen anderen Wurzeln des „Antiromanismus“ abzugehen und zurückzukehren zu dem einzig wirklichen und gültigen Grund, zur Übereinstimmung im Glauben und zur Einheit im Dogma. Der Aufsatz schließt mit den Worten: „Billiger und oberflächlicher Optimismus ist nicht am Platze, wohl aber Hoffnung, Gebet und Arbeit“ (286). Diesen Worten können wir Katholiken nur beipflichten. *Beumer*

Newman-Florilegien: 1. John Henry Newman. Auswahl und Einleitung von *W. Lipgens*. kl. 8^o (216 S.) Frankfurt/Main 1958, Fischer-Bücherei. 2.20 DM. — 2. Cardinal Newman, *Choix de Pensées, extraites de ses oeuvres. Traduites et présentées par D. Gorce*. kl. 8^o (156 S.) Paris 1958, Lethielleux. 6.— NFr. — Die sich mehrende Zahl von Newman-Florilegien, aus der wir heute zwei vorlegen, zeugt von dem wachsenden Interesse, das die geistige Hinterlassenschaft des großen Kardinals auch in einer breiteren Leserschicht findet. Im übrigen zeigen die beiden Bändchen, daß das gleiche Thema sehr verschieden angepackt werden kann, ohne daß deshalb Widersprüche zu entstehen brauchen. Jeder sieht nun einmal seinen Gegenstand auf seine eigene Weise, das um so mehr, wenn dieser „Gegenstand“ eine so immens reiche Persönlichkeit wie J. H. Newman ist. *W. Lipgens* hat sich bemüht — und fügen wir gleich hinzu: mit großem Erfolg bemüht —, sowohl in der Anlage seiner Einleitung wie in der Anlage seiner Auswahl den *ganzen* Newman sichtbar werden zu lassen. Mit überzeugender Sachkunde zeigt er den geschichtlichen Ort auf, den Newman innerhalb des 19. Jahrhunderts einnimmt, geht seinem Weg zur Kirche und seinem nicht leichten Weg in der Kirche nach und untersucht sein Hineinwirken in unsere Zeit. Damit ist der umfassende Rahmen geschaffen, innerhalb dessen die einzelnen Texte ihre Bedeutung und ihr Gewicht erhalten. Eine erste Gruppe von Texten bezieht sich auf Newmans Weg zum Glauben; drei weitere Textgruppen wollen die Eigenart seines philosophischen und theologischen Denkens und seiner Spiritualität deutlich machen. Den Schluß bilden seine berühmten Betrachtungen und Gebete. Die Zeittafel, die Bibliographie und der Quellennachweis am Schluß helfen zu einer leichteren Erschließung des reichen Inhaltes. Wer diese „Summa Newmaniana“ durchgelesen hat, hat wirklich den ganzen Newman kennengelernt und weiß jetzt aus eigener Erfahrung um die weiten Dimensionen dieses einzigartigen Geistes. — Ganz anders ist die Anlage des von *D. Gorce* vorgelegten Florilegiums. G. weiß wie L. um die erdrückende Fülle des Newmanschen Erbes. Aber er will gar nicht erst den Versuch wagen, den ganzen Newman „en miniature“ einzufangen. Er

will im Ablauf einzelner Themen das Typische und Einmalige an Newman sichtbar machen. So gruppiert er die Texte um 17 Leitideen: Die Unsichtbare Welt, Gott, die Engel, die Schrift, die Kirche, die Väter, die Religion, der Christ, der Glaube, die Sünde, die Entsagung, das Gebet usw. Es geht, wie man sieht, um Newman als Christ und homo spiritualis, nicht so sehr um den Philosophen und Theologen. Gerade in der Weise, wie er als Christ „existiert“ hat, bleibt Newman allen nachfolgenden Generationen Vorbild und Mahnung. Das herausgearbeitet zu haben, ist der besondere Reiz der von G. vorgelegten Anthologie. B a c h t

2. Geschichte der Theologie

Aurelius Augustinus, *Der Lehrer. De magistro liber unus*. In deutscher Sprache v. C. J. Perl. 8^o (XXVIII und 101 S.) Paderborn 1959, Schöningh. 7.40 DM. — Dieser neue Bd. der „deutschen Augustinusausgabe“ enthält als Titelbild eine gute Wiedergabe des bekannten ältesten Augustinusbildnisses aus der alten Bibliothek des Lateran. Nach dem Inhaltsverzeichnis folgt eine Wiedergabe der ersten Seite eines Codex der Wiener Nationalbibliothek aus dem 12. Jahrh., die den Textanfang der hier — wie auch anderswo — „De magisterio“ genannten Schrift enthält. Das Vorwort des Übersetzers berichtet sodann über die Umstände der Entstehung der Schrift und gibt eine Würdigung ihres Inhalts. Die sich anschließende Übersetzung legt den Text von Migne zugrunde. Es folgen noch wertvolle Anmerkungen, eine kurze Bibliographie und ein Register. — Die Übersetzung ist getreu, flüssig und angenehm lesbar. Wenn, wie es in dieser Schrift häufig vorkommt, Aussagen über lateinische Wörter (in „materialer Supposition“) gemacht werden, wäre es wohl richtiger gewesen, die betreffenden Wörter lateinisch stehenzulassen und in Klammern ihre deutsche Bedeutung anzugeben, nicht umgekehrt. Ähnlich müßten in Kap. 13, n. 44 (75) die lateinischen Wörter „pietas“ und „fides“ stehenbleiben, weil nur so die klangliche Verwechslung begreiflich ist; vorher wäre „pietas“ wohl besser mit „Pietät“ als mit „Frömmigkeit“ übersetzt worden, weil so die Verwandtschaft der Bedeutung mit „Barmherzigkeit“ eher hervortritt; zu der Bedeutungsfülle des Wortes „pietas“ bei Augustinus könnte *De civ. Dei* 10, 1 n. 3 verglichen werden. — Das Vorwort legt mit Recht das Hauptgewicht auf die letzten Kapitel, in denen die eigentliche These des Buches zum Ausdruck kommt: „Alles, was von außen als ‚Lehre‘ an das Ohr des Menschen dringt, mahnt ihn bloß, regt ihn bloß an, die ‚von innen her unsern Geist regierende Wahrheit‘ zu befragen und von ihr die Kraft zu beziehen, mit der der denkende Mensch sein Urteil fällt“ (XXIII). Es wäre aber auch interessant gewesen, die sprachphilosophischen Erörterungen der ersten zwei Drittel mit der mittelalterlichen Sprachlogik, besonders der Suppositionslehre, und der modernen Sprachanalyse zu vergleichen. de Vries

Die althochdeutsche Benediktinerregel des Cod. Sang. 916. Herausgegeben von *Ursula Daab* (Altdeutsche Textbibliothek, 50). 8^o (304 S.) Tübingen 1959, Niemeyer. 14.— DM. — Über E. von Steinmeyers Ausgabe (1916) hinaus wird der Text der Hs. dieses wichtigen Sprachdenkmals des Altelemanischen mit manchen Verbesserungen vorgelegt, zum Vergleich wird der lateinische Text mitabgedruckt (7—94). Für das althochdeutsche Glossar (99—253) konnte sich D. auf ihre Dissertation (Hermaea 24 1929) stützen, für den lateinischen Text auf Traubes Arbeiten und die Ausgaben der Regel von C. Butler, Linderbauer und Steidle. Zum Inhalt und der geistesgeschichtlichen Einordnung wäre hinzuweisen z. B. auf DSAM I 1377 und Stammler-Langosch, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* V 79—84. Fischer

Durant, W., *Das Zeitalter des Glaubens. Eine Kulturgeschichte des christlichen, islamischen und jüdischen Mittelalters von Konstantin bis Dante* (Kulturgeschichte der Menschheit, 4). 2. Aufl. gr. 8^o (1212 S., 32 Tafeln und 3 Karten). Bern 1956, Francke (engl. Ausg. New York 1950). 39.50 DM. — Wenn der Verlag das ge-

waltige Werk des Verf., dessen abschließender Band über das Zeitalter der Vernunft vor dem Erscheinen steht, innerhalb kurzer Zeit vergriffen sieht und eine im Text ungekürzte, in der Ausstattung einfachere Ausgabe (als 2. Auflage) herausbringen kann, so spricht das für ein erstaunliches und überaus begrüßenswertes Interesse weiter Schichten der abendländischen gebildeten Welt für die Vergangenheit, für die Wurzeln und Tradition ihres geistigen Besitzes. Ähnlich wird man wohl auch die hohen Auflageziffern der Bücher von Daniel-Rops in Frankreich werten dürfen. Es gehört zu dem Versuch einer solchen Synthese, wie die Kulturgeschichte der Menschheit sie darstellt, ein erstaunlicher Mut, der vielleicht nur noch in der Neuen Welt zu Hause sein kann. Von dort kam ja auch Latourettes vielbändige Missionsgeschichte der christlichen Kirche. Obgleich der Verf. dankenswerterweise nicht spart mit Mitteilungen, die er den Quellen selbst entnahm, kann man sich des Eindrucks doch nicht erwehren, als seien nicht die Quellen, sondern die — nicht immer beste oder jüngste — Sekundärliteratur das eigentliche Werkzeug in der Hand des Geschichtsschreibers gewesen. In großen Abschnitten schildert er die Kultur von Byzanz (19—176), des Islams (177—378), der Juden (379—454), um dann dem christlichen Mittelalter die beiden übrigen Kapitel (Frühmittelalter 455—620 und Hohes Mittelalter 621—1140) zu widmen. Verf. bemüht sich, seiner Absicht, so vollständig und gerecht wie möglich zu berichten, wirklich zu entsprechen, doch macht er von vornherein die kluge Einschränkung: soweit die Befangenheit in Vorurteilen es zulasse (5). Leider geht diese Befangenheit weiter als man von einem Autor, der die Gerechtigkeit zuerst als Leitsatz seiner Arbeit herausstellt, erwarten könnte. Es wäre indes ein aussichtsloses Unterfangen, den ungezählten schiefen und darum eben nicht „rechten“ Urteilen die notwendige Ausrichtung ins Lot hinein geben zu wollen. Was an sachlichen Irrtümern anfällt, wird wohl vielfach der benützten Literatur als Verantwortung zugerechnet werden müssen. Der Wert dieses Bandes liegt einmal bei der breiten Darstellung der islamischen und jüdischen Kultur des behandelten Zeitraums, auch darin, daß in der Zusammenschau der vier entscheidenden Faktoren (Byzanz, Islam, Judentum und lateinische Christenheit) ein sehr umfassendes und das Gewicht der jeweiligen Beiträge besser verteilendes Bild dieser Epoche entsteht. Um dieses Ergebnis willen wird der Fachmann gern die Mängel mit in Kauf nehmen, nur müssen wir bedauern, daß dank der weiten Publizität, die das Werk auch dank seiner lebendigen Darstellungsweise und dem Reichtum seiner Ausstattung gewonnen hat, vielfach, wenn nicht in den meisten Fällen, die Leser jenes warnende Wort des Vorworts, von der Befangenheit des Verfassers in Vorurteilen, sehr bald werden vergessen haben und unter dem Eindruck der erdrückenden Fülle des Materials wie auch der meisterlichen Gebärde des Verf., dessen Stellungnahme zu Problemen und Personen sich zu eigen machen. Für den bereits orientierten und kritischen Leser aber bleibt das Werk eine gute Orientierung und durch den Zwang der Auseinandersetzung mit dem Autor auch eine sehr anregende Lektüre. — Der 3. Bd. wurde besprochen in Schol 26 (1951) 284 f.

W o l t e r

Schreiber, G., Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 11). gr. 8^o (283 S.) Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag. 23.— DM. — Wenn man das *Schriftenverzeichnis Georg Schreibers* aufmerksam durchsieht, so wie es in 2. Auflage von Rudolf Morsey 1958 als Manuskript in Münster (Westf.) in Druck gegeben wurde, werden einem alsbald die Quellbezirke erkennbar, bei deren Erschließung dem Verf. das religiöse Brauchtum des Volkes als wichtiges Forschungsfeld ins Bewußtsein trat. Es war die kirchlich-monastische Welt des 12. Jahrhunderts, vorab im Raum der „Gallia christiana“. Volkstum und Kirche stehen, wie Verf. in seinem Beitrag zur Festschrift Michael Gamper „Südtirol in Not und Bewährung“ (1955), S. 133—144, ausführte, in enger Verbindung. Die Völker werden von der Heilsbotschaft der Kirche erfaßt, erst im Bezirk des Mittelmeers, dann in der ganzen Weite der germanischen Welt. Ein „Prozeß weit ausladender Sakralisierung“ (139) erfaßt den gesamten Lebensraum des Volkes, die Landschaft, die Gesellschaft, Familie, Sippe und Stamm, den Kreislauf des Lebens, der Arbeit, der Erholung, der frommen Hingabe an Gott. Für die „Arbeit“ hat Verf. das mehrfach vor allem im Hinblick auf den Bergbau heraus-

gestellt, so in der anregenden Studie über „Alpine Bergwerkskultur. Bergleute zwischen Graubünden und Tirol in den letzten vier Jahrhunderten“ (Innsbruck 1956, Universitätsverlag Wagner). Wieviel auf dem Gebiet dieser Forschungsrichtung noch zu tun ist, hat Verf. für die verschiedenen Teilfragen (Frömmigkeit, Bruderschaften, Berufsstände) deutlich gemacht, als er in dem von Leo Brandt zusammengestellten und herausgegebenen Programm: „Aufgaben deutscher Forschung“ (Köln und Opladen 1956) auf S. 10—23 die kirchengeschichtlichen Forschungsaufgaben skizzierte. Daß dabei nicht etwa die Forschung eines Landes sich isolieren darf, sondern Hand in Hand mit der gelehrten Untersuchung der Nachbarn voranzugehen habe, mag selbstverständlich sein; wie sich das aber konkret vollzieht, mag man in dem Erinnerungsbuch des Verf. nachlesen, das er 1956 unter dem Titel „Deutschland und Österreich. Deutsche Begegnungen mit Österreichs Wissenschaft und Kultur“ in Köln/Graz bei Böhlau hat erscheinen lassen. Die Kapitel über Volkskunde (nr. 5), Barockforschung (nr. 7), Türkenmotiv (nr. 10), Volkskundliche Fahrten (nr. 20) sind besonders bezeichnend. Seinen schon 1910 einsetzenden und erscheinenden Werken hat nun Verf. das uns hier zur Rezension vorliegende Buch über die Wochentage beigefügt. Es ist durchaus noch keine Zusammenfassung der erstaunlichen Lebensarbeit (allein schon auf diesem einen Teilgebiet) des Verf., wenn es auch nur hat geschrieben werden können, weil die Sammler- und Untersuchungstätigkeit eines halben Jahrhunderts voraufging. Wie immer geht eine Reihe anregender Kapitel über den Stand der Forschung, die Quellenkunde, der eigentlichen Darstellung voraus (13—35). Diese Kapitel sind mit ihrer kritischen Wertung des von anderen Gelehrten von nobler Gesinnung erfüllt, welche begreifen läßt, daß Verf. für die „universitas litterarum“ nicht nur mahnende Worte kennt, sondern das Programm einer solchen „universitas“ gleichsam vorzuleben sich angelegen sein läßt. Die Wochentage im einzelnen, vorab natürlich der Sonntag (37—88), werden von der Liturgie (und Theologie), vom Brauchtum, von der Legende her, wie der Titel der Arbeit es will, im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes gesehen, wobei indes die ostkirchliche Erlebnissphäre eigentlich nur anhangsweise (wie beim Freitag [204 ff.] und Samstag [219 ff.]) einbezogen wird, beim Dienstag und Montag bleibt sie anscheinend ganz unergiebig. Sehr viel reicher erweisen sich die westlichen Quellen, aus denen ein geradezu überraschend vielfältiger Fluß von Aussagen hergeleitet wird, wie etwa zum Montag (89—121). Es wird das Totengedächtnis am Montag geschildert, wodurch dieser Tag dann gern in Beziehung gebracht erscheint zu den Armen Seelen. Die Peinen der Armen Seelen beginnen nämlich (nach der auch ihnen zugestandenen Sonntagsruhe) am Montag wieder, wie der Volksglaube es will. Die Engelmesse am Montag ist dem zugeordnet, insofern die Engel als Seelengeleiter gemeint sind. Die Meßstiftungen des Mittelalters, zumal in den Städten, sehen neben dem eigentlichen Jahrgedächtnis die Messe am Montag vor. Wie denn die mittelalterlichen Bruderschaften in ihren Satzungen vielfach den Montag als Totentag betonen. Die Pfarrbücher der Zeit bestätigen das oft genug. Der Montag nach den Kirchweihfesten gehört bis heute an vielen Orten noch dem Totendienst. Die Jesuiten haben bis in ihre Andachtsliteratur (Wilhelm Nakatenus) diesem Brauch Rechnung getragen. Für Westfalen bringt Verf. aus intimer Kenntnis noch manches neue Material. Ohne mit diesem Überblick auch nur annähernd ein volles Bild von dem gebotenen Reichtum der Motive geben zu wollen, möchten wir — für die übrigen Wochentage wird in gleicher Weise gearbeitet — mit ihm angedeutet haben, wie wertvoll und anregend das Buch ist für die Forscher auf dem Gebiet der Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte, um nur das zu nennen, was hier besonders interessiert. Das Verzeichnis des Schrifttums (245—257), in dem mehr als zwei volle Seiten die zum Thema führenden Arbeiten des Verf. selbst bringen und damit nochmals seine hohe Kompetenz herausstellen, wie auch das sorgfältig angelegte Sachregister (259—283), seien besonders erwähnt, weil sie den Instrumentarwert des Buches für die Forschung erhöhen.

Wolter

Abel
Cantor, N. F., Church, Kingship, and Lay Investiture in England (1089 bis 1135) (Princeton Studies in History, 10), 8^o (XIV und 349 S.) Princeton 1958, Princeton University Press. 6.—Doll. — Neben den Quellenausgaben und der gewaltigen Sekundärliteratur, die sich mit dem Investiturstreit im Raum des Reiches be-

schäftigen, nimmt sich der bisherige Ertrag wissenschaftlicher Forschung für Frankreich und England mehr als bescheiden aus. Für Frankreich besitzen wir seit 1955 die „Studien zum Investiturproblem in Frankreich“ von A. Becker, für England jetzt das vorliegende, ausgezeichnet gearbeitete Werk. Es kann sich darauf berufen, daß die englische Phase der welthistorisch so bedeutsamen Auseinandersetzung zwischen dem Reformpapsttum des 11./12. Jahrhunderts und den weltlichen Mächten bisher monographisch überhaupt noch nicht angegangen wurde. H. Böhmer glaubte in seinem bekannten Buch „Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert“ (Leipzig 1899) die Frage auf nur fünf Seiten erledigen zu können. Seitdem haben die Editionen der „Regesta Regum Anglo-Normannorum“ (H. W. C. Davis) und der „Papsturkunden in England“ (W. Holtzmann) eingesetzt wie auch die kritische Ausgabe der Werke Anselms von Canterbury (F. S. Schmitt). Unsere Kenntnis der Bedeutung des kanonischen Rechtes in England hat Z. N. Brooke gefördert. Deshalb lag es nahe, daß die Böhmersche Skizze endlich eine gründliche Ausarbeitung finden würde, die Verf. in dem vorliegenden Buch mit überzeugender Kraft der Analyse und erfreulicher Klarheit der Synthese geleistet hat. Die zentrale Gestalt der Streitigkeiten zwischen dem anglo-normannischen Königtum und der gregorianischen Reform ist Anselm von Canterbury, in dessen erzbischöfliche Zeit (1093—1109) die entscheidenden Phasen der Auseinandersetzung gehören, die dann mit dem „Konkordat“ von 1107 einen Abschluß findet. Deutlich zu unterscheiden ist dabei die Regierungszeit Wilhelms II. Rufus mit dem 1. Exil Anselms und die Herrschaft seines Bruders, Heinrichs I. (1100—1135), während der, nach anfänglicher Zusammenarbeit des Erzbischofs mit dem neuen Herrn, für Anselm ein 2. Exil, schließlich aber die endgültige Aussöhnung der beiden Exponenten von Regnum und Sacerdotium sich anbahnt. In sorgfältiger Wertung aller bisher schon bereitgestellten historischen Erkenntnisse zum Zentralproblem und seinen „personae dramatis“ geht Verf. bedächtig den chronologisch vorgezeichneten Weg seiner Untersuchung, nicht ohne vorher (Kap. 1, S. 3—41) wichtige Voraussetzungen dazu geschaffen zu haben. Er berichtet nämlich von den Ursprüngen des normannischen Systems der Zusammengehörigkeit von Staat und Kirche, von der Kirchenpolitik Wilhelms des Eroberers in Zusammenarbeit mit Lanfranc und auch vom englischen Episkopat, in den hinein der neugewählte Erzbischof Anselm 1093 gestellt wird und dessen Eigenart untersucht wird (offenbar angeregt durch die methodisch so ausgezeichnete Studie von D. Knowles „The Episcopal Colleagues of Archbishop Thomas Becket“, Cambridge 1951). Wir wollen den Gang der Untersuchung hier nicht im einzelnen wiederzugeben versuchen, sondern nur hinweisen auf das — manchmal überraschend — Neue in den Thesen des Verf. Zunächst kehrt er in der Frage nach der Verfasserschaft der Traktate des sogenannten Anonymus von York zurück zu der ursprünglichen These H. Böhmers, die dieser bei Gelegenheit einer Teilausgabe der Traktate in den *Libelli de lite* (III, 642—687) vorgetragen hatte: Erzbischof Gerhard v. York — vor allem gegen G. H. Williams, der 1951 in seinem Buch „The Norman Anonymous of 1100 A. D.“ für Erzbischof Wilhelm Bona Anima v. Rouen als Verfasser plädiert hatte — soll der Autor sein. Wichtig erscheint uns, daß der Anteil Ivos v. Chartres beim Zustandekommen des englischen „Konkordats“ fast auf ein Nichts eingeschränkt wird, während es bisher unbestrittene Meinung der Gelehrten (E. Bernheim, F. Liebermann, A. Fliche, A. L. Poole, J. Leclercq, G. H. Williams, K. Hampe, A. Becker und selbst E. H. Kantorowicz — dieser noch 1957 in seinem außerordentlich reichen Werk „The King's Two Bodies“ —) gewesen war, daß Ivo v. Chartres die rettende Formel gefunden habe, welche die Kompromisse von 1107 in London und von 1122 in Worms ermöglichte. Verf. macht sich die Arbeit nicht leicht und bleibt in der Kritik der von ihm korrigierten Thesen von vornehmer Sachlichkeit. Entscheidend für ihn ist, daß Ivo nie einen Unterschied zwischen Investitur und „homagium“ gesehen hat, wie er für das Übereinkommen von London (1107) entscheidend wurde (214). Mit seinem Unterschied von bischöflicher Weihe, bischöflichem Amt und der vom König zu erwartenden Übertragung des „temporale“ sei weder der in England noch lebendigen Auffassung vom sakralen Charakter des Königtums Rechnung getragen, noch das feudalrechtlich so entscheidende Moment des „homagium“, des von einem Geistlichen (Bischof oder Abt) einem Laien (König oder Fürsten) zu leistenden Lehnseides, berücksichtigt. Neu ist auch die sorgfältig weitergeführte Darstellung der englischen Verhältnisse unter Heinrichs I. Regierung, die entgegen der

etwas summarischen Auffassung von R. W. Southern (zitiert in Anm. 1, S. 274) viel Licht auf eine Entwicklung wirft, die Southern „extremely obscure“ nannte. Schließlich macht Verf. mit seinen Darlegungen auch jenen Übergang vom sakralen zum „säkularisierten“ Königtum deutlicher, wie er teils durch die theologische Klärung des Sakramentsbegriffs im hohen Mittelalter, teils durch die Scheidung (nicht Trennung oder Verfeindlichung) der geistlichen und weltlichen Gewalt, wie der Investiturstreit sie entwickelte, sich vollzog. Hier sei verwiesen auf die wertvolle Beigabe, die das Buch mit den Reproduktionen der Buchmalereien aus dem 12. und 13. Jahrhundert erhielt, auf denen die Krönungen St. Edmunds, Heinrichs I., Stephans, Edwards II., wie auch die Salbung Edwards des Bekenners dargestellt werden. Verfügt dazu (139—146) den Kommentar. Eine Reihe Druckfehler fügen dem sonst mit großer Sorgfalt gesetzten Buch einen geringen Schaden zu (statt Wigorniensis steht: Wignorniesis (XIII), oft werden Akzente und Doppelpunkte ausgelassen wie bei Jaffé oder Löwenfeld (XIII), A. Le Prévost (XIV), Titel von Büchern mandhal unvollständig wiedergegeben wie etwa H. Tillmann, Die päpstlichen Legaten in England (bis zur Beendigung der Legations Gualas, 1218), wo die fehlenden Worte immerhin etwas aussagen. Die Studi Gregoriani sind bereits über die vom Verf. (9) bekannten 4 auf 5 Bände angewachsen. Der bekannte Verfasser Hauk (Kirchengeschichte Deutschlands) hieß Albert mit Vornamen, was hier (19, Anm. 47) mit K. abgekürzt wird. Abt Majolus hat (20, Anm. 57) das i bzw. j in seinem Namen verloren. Bei den *Analecta Boll.* (20, Anm. 60) möchte man gern wissen, welchem Jahr der 22. Band angehört, der benutzt wurde. Aus „a mulierum reprobata conversatione“ wird 41, Anm. 138: „e mulierum reprobata conversatione“. Auf 50 würden wir den Ausdruck „general councils“ im 2. Abschnitt gern vermieden sehen, weil er leicht, als „terminus technicus“ für ökumenische Synode, mißverstanden werden könnte. In 59, Anm. 84 müßte es wohl heißen: W. Lühe statt H. L. Lühe und ebendort statt 1889 wohl 1898. Auf 110 spricht Verf. von der Möglichkeit, daß Anselm den Abt Lambert angeregt haben könnte, sich Cluny anzuschließen. Im allgemeinen glaubt man, daß die Gräfin von Flandern hier ihr Machtwort sprach. Zu 164 Anm. 112 könnte man noch H. Meier-Welcker, *Die Simonie im frühen Mittelalter*, *ZKirchGesch* 64 (1952/1953 61—93) anführen, wo ein Überblick über den Bedeutungswandel dieses Begriffs gegeben wird. Diese und andere ähnliche Schönheitsfehler sind wirklich nur solche und berühren nicht die wertvolle Substanz des Buches. Das Problem der Verfasserschaft der Yorker Traktate wird zwar nicht als gelöst anzusehen sein, doch verliert der Vorschlag von G. H. Williams viel von seiner Wahrscheinlichkeit. Die These, welche Ivo v. Chartres so viel von seinem Ruhm nimmt, das rettende Wort im Investiturstreit gefunden zu haben, wird wohl kaum sofort ohne jedes Bedenken angenommen werden. Allgemein aber wird man das Kapitel über die Kirchenpolitik Heinrichs I. nach 1107 als bleibenden Beitrag zu unserer Kenntnis vom 12. Jahrhundert in England begrüßen können. **W o l t e r**

Goetz, W., *Translatio Imperii*. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. gr. 8^o (VII und 400 S.) Tübingen 1958, Mohr. 43.—DM. — **V a n d e n B a a r**, A., *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts* (*Analecta Gregoriana*, 78). gr. 8^o (XXI und 153 S.) Rom 1956, Gregoriana. 2.75 Doll. — In dankenswerter, sich weit spannender Untersuchung über den für die Mediävistik so zentralen Begriff der „translatio imperii“ hat der junge Frankfurter Gelehrte Goetz vor allem jene bisher noch weniger berücksichtigten Gebiete des Problems aufgesucht, deren Erschließung aber für das volle Verständnis des Begriffs von hohem Wert ist. So behandelt er den Translationsgedanken in der Hl. Schrift (4—16), in der römischen Literatur (17—36), die Auffassungen der Völkerwanderungszeit (37 bis 61). Er setzt sich mit der viel behandelten Frage im Zusammenhang mit der Kaiserkrönung Karls d. Gr. auseinander (62—76), untersucht die Historiographie der Zeit der Ottonen, Salier und Staufer und teilt den Befund großzügig mit (77 bis 136). Er befaßt sich dann mit der bereits mehrfach gründlich aufgearbeiteten Problematik der kurialen Translationstheorie, deren Entstehung (137—156), politischen Verwertung (157—187) und kanonistischen Verarbeitung (188—198) er nachgeht und sie dann noch in der spätmittelalterlichen Historiographie aufsucht (199—213). Auch

die spätmittelalterliche Publizistik (214—236) und die Meinung der humanistischen Geschichtsschreibung (237—256) werden herangezogen. In der Geschichtsschreibung der Reformation (257—280), wo eigentlich nur Johannes Carion und Philipp Melancthon zu Wort kommen, findet sich wenig. Doch wird das Ergebnis bedeutender und anregender bei der Untersuchung des protestantischen Angriffs auf die kuriale Translationslehre (281—304), wobei die Polemik Luthers wohl kaum so ernsthaft erörtert werden sollte, wie es geschieht. Auch Melancthons Beitrag erweist sich hier als weniger belangvoll. In ihrer Auswirkung, wenn auch nicht ihrer gedanklichen Tiefe, erscheint die Meinung des Vaters der „Centurien“, Flacius Illyricus, von größerer Bedeutung. Aber auch der Gnesiolutheraner führt nach Ansicht des Verf. mit seinen Thesen „keinen Kampf der Wahrheit gegen die Lüge“, er setze vielmehr Fabel gegen Fabel (304). Die katholische Verteidigung der kuralen Translationslehre (305—327) sieht und erläutert der Verf. in Bellarmins Jugendwerk *De Translatione imperii Romani a Graecis ad Germanos adversus Matthiam Flaccium Illyricum libri tres* (1589). Die Analyse wird sauber und betont freundlich geführt. Auch der Beitrag des Caesar Baronius, dessen „*Annales ecclesiastici*“ die bekannte Antwort auf die „Magdeburger Centurien“ wurden, wird vom Verf. erörtert. Er findet sich in einem Exkurs über die päpstliche Theorie der *Translatio* monographisch gearbeitet und bedeutet nach G.' Meinung eine gelungene Ergänzung zu Bellarmins Traktat. Hundert Jahre später sieht man allerdings, daß trotz dieser Verteidigung die Theorie selbst stillschweigend von der Kirche aufgegeben wurde. Dieses Ende behandelt Verf. zunächst im katholischen (328—348) und dann im protestantischen Bereich (349—365). Mit einer geschichtstheologischen Betrachtung mittels einer kleinen Historie der Exegese des Buches Daniel (mit seinem Bild von den vier Weltreichen) beschließt Verf. (366—377) seinen ertragreichen Untersuchungsgang durch die Geistesgeschichte des Abendlandes. Vier Exkurse werden beigefügt, über den nicht historiographisch bedeutsam gewordenen, sondern theologisch gebrauchten Begriff der „*translatio religionis*“, über das Übersetzungsproblem angesichts der lateinischen Formel „*translatio imperii*“, vor allem natürlich bei den nicht-lateinischen Sprachen, über die Rolle der „*translatio imperii*“ bei der Entwicklung des Gedankens von der Volkssouveränität, schließlich noch über Rankes Verhältnis zur Idee der „*translatio*“. Statt eines Namensindex bringt der Verf. ein Quellenregister, was sich wohl rechtfertigen läßt, weil der Gesamtgang der Untersuchung, ähnlich wie bei A. Borsts großem Werk „*Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*“ (I/II, 1957/1959), von Quelle zu Quelle geht. Im Rahmen einer Anzeige kann kaum erwartet werden, daß zu der großen Vielfalt von angerührten Einzelfragen (immer natürlich in Beziehung zum Zentralthema der Arbeit) kritisch Stellung genommen werde. Verf. hat die jüngste Spezialliteratur, zu der auch das oben verzeichnete Werk von van den Baar gehört, sorgfältig durchgearbeitet und verwertet. Das Feld, das er durchschritt, ist zu gewaltig, als daß Verf. eine auch nur annähernde quantitative Vollständigkeit der anziehenden Quellen hätte anstreben wollen. Er wählte, was durchaus sinnvoll war, die charakteristischen Vertreter mit ihren besten Werken für seine Untersuchungen aus und hat, wie wir bei Bellarmin schon betonten, sicher mit nobler Sachlichkeit, wenn auch natürlich nicht jeweils aus vollster Sachkenntnis heraus, geurteilt. Wenn er etwa der klassischen Studienordnung der Gesellschaft von 1599 die Schuld dafür aufbürdet, daß „in weiten Teilen Europas die Beschäftigung mit der Geschichte fast völlig erstarb“ (337), trifft er sicher manche Linien der Entwicklung mit sicherem Urteil, doch sollte man — wie Verf. es ja auch mit Berufung auf L. Maimbourg tut — nicht außer acht lassen, daß der Beitrag der Gesellschaft Jesu zur Geschichte der Historiographie des Abendlandes wie auch vor allem zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft (Beitrag der Bollandisten) trotz allem sich sehr profiliert gibt. Wobei wir allerdings gern gestehen wollen, daß die einseitig betonte Herausstellung der spekulativen und philologischen Fächer sich für die Gesamtentwicklung der Wissenschaft im Orden — weil in sich unorganisch — als zum mindesten im Endeffekt unfruchtbar erwies. Die humanistisch sich gebende Studienordnung von 1599 gehört eben zu jenen Eulen der Minerva, die mit ihrem Flug auf den Abend warten. — Die bereits erwähnte Arbeit von van den Baar hat dem Werk von G., wie dieser dankbar erwähnt, große Hilfe geleistet. Es stammt aus der Schule des be-

kannnten römischen Mediävisten F. Kempf und wirft neues Licht nicht nur auf die methodische Sicherheit, die dort gepflegt wird, sondern auch auf den ertragreichen Versuch, zum Verständnis wichtiger Begriffe des kirchlich-politischen und kirchlich-wissenschaftlichen Gedankenbereichs des Mittelalters die systematische Literatur der Kanonisten heranzuziehen. Als Ergebnis bringt Verf. die Erkenntnis, daß die Translationslehre den Werdegang der kirchenpolitischen Auffassungen des hohen Mittelalters mehr begleitet als wesentlich bestimmt habe. Die Idee selbst wird nach 1250 ausschließlich zu einem spekulativen Begriff und soll offenbar, wie Verf. anzudeuten scheint, für die Folgezeit von diesem in einer eigenen Untersuchung aufgearbeitet werden. Hier hat G. natürlich manches vorweggenommen, indes meinen wir, daß Verf. auch darüber hinaus uns noch wesentliche Einsichten würde vermitteln können.

Wolter

vh Peltier, H., Histoire du Carmel. kl. 8^o (339 S.) Paris 1958, Éditions du Seuil. — Die Geschichte eines der großen mittelalterlichen Orden zu schreiben und seine Schicksale bis in die unmittelbare Gegenwart hinein darzustellen gehört zu besonders wagemutigen Versuchen, die heute nur selten gemacht werden. Wir besitzen keine moderne Gesamtgeschichte des Karmeliterordens, und wir können darum verstehen, daß im Vorwort der französische Provinzial der Unbeschuhten Karmeliter, Fr. André de la Croix, das Werk dankbar begrüßt. Zwar ist der Verf. selbst kein Karmelit, was überraschen mag, doch steht er dem Orden freundschaftlich nahe. Sein Buch ist aus einer Reihe von Vorträgen hervorgegangen, die er im Karmel von Amiens gehalten hat, und zwar geradezu in der Absicht, über das gesprochene Wort und die daran anknüpfende Diskussion mit den Zuhörern aus dem Orden den Weg zu finden zu einer Gesichtsdarstellung, die dem innersten Geist des Gegenstandes nahekommt, ihn objektiv erfasst und wesenstreu im historischen Bericht zur Entfaltung kommen läßt. In klarer Beschränkung seines Anliegens hat Verf. keine eigentlichen Forschungsergebnisse vorgelegt, wohl aber die reiche monographische Literatur über Fragen der Geschichte und der Spiritualität des Karmel gewissenhaft befragt und verarbeitet. Jedes Kapitel seines Buches bringt abschließend eine knappe bibliographische Notiz, die sich nicht mit einigen Namen und Buchtiteln begnügt, sondern als ein gutes Spezimen der in Frankreich gepflegten ‚bibliographie raisonnée‘ gelten kann. Diese dreizehn Kapitel umfassen eine mehr als 700jährige Geschichte. Mit kluger Zurückhaltung wird auch den legendären Ursprüngen des Ordens (die Elias-Tradition) Aufmerksamkeit zugewandt, doch spirituell interpretiert. Das ist wohl geltende Meinung des Ordens. Denn die Anfänge liegen historisch zu offensichtlich im Weltgeschehen der Kreuzzüge eingebettet, als daß weitere Schritte darüber hinaus noch gangbar wären. Jede nun folgende Epoche (der Übergang aus dem Kreuzzugsorden zum Bettelorden des 13. Jahrhunderts in Anlehnung an die Gestalten der beiden Neugründungen [OFM und OP], der mit dem Wechsel des Ordensgewandes auch einen Wandel der geistigen Physiognomie mit sich führt), die schnelle Ausbreitung in Europa um die Wende zum 14. Jahrhundert, bis in die Universitäten hinein. Zwischen dem Ideal der Kartause und dem der klassischen Bettelorden gestaltet sich die Lebensordnung des Karmel. Durch die krisenhaften Zeiten des Spätmittelalters hindurch gehalten, zerbricht der Elan der Gemeinschaft beinahe an der großen Prüfung, die das Zeitalter der Reformation keinem Orden der Kirche erspart. Doch geschieht das Wunder der Erneuerung dank der heroischen Persönlichkeiten Theresias von Ávila und des hl. Johannes vom Kreuz. Es ist bekannt, wie das goldene Zeitalter der französischen Frömmigkeit (17. Jh.) mit unter bestimmendem Einfluß der Spiritualität des Karmel sich entfalten konnte. Immer noch in Frankreich erlebt der Karmel dann die zweite Katastrophe (nach der Reformation), den Zusammenbruch in der Revolution. Eine neue, nicht gradlinig ungestörte Aufwärtsbewegung kennzeichnet das Leben des Ordens im 19. Jahrhundert, der damit teilnimmt, empfangend und gebend, an der staunenswerten Erneuerung der Gesamtkirche. Kennzeichnend für Arbeitsweise des Verf. ist die bedachtsame Art, wie er vor allem die entscheidenden Beiträge des Karmeliterordens zum traditionsverpflichteten und dennoch zugleich gegenwartsnahen Bestreben christlicher Frömmigkeit herausarbeitet, in Kontemplation und Aktion die Verwirklichung des Reiches Gottes ihrem Endziel näherzubringen.

Wolter

Gabriel, A. L., les étudiants étrangers à l'Université de Paris au XV^e siècle (Annales de l'Université de Paris 1959, 3). gr. 8^o (24 S.) Paris 1959. — Diese Arbeit ist wichtig, um das Dunkel über die Universitätsgeschichte, diesmal für das 15. Jahrhundert, weiter zu heben. Ist doch Schulart und Zusammensetzung des Lehrkörpers und der Hörer von großem Interesse für eine tiefere, innere Ideengeschichte der Zeit. Man wird daher auch diese Untersuchung sehr begrüßen, besonders da sie sich auf viel handschriftliches Material in Paris bis hin nach Köln stützt. Vor allem sind die noch fast unbearbeiteten Notizen im Liber receptorum und in den Rechnungsbüchern der verschiedenen „Nationen“ benutzt worden. Von den vier Nationen der Artistenfakultät war die englisch-deutsche die größte. Denn sie umfaßte das ganze Heilige Reich Deutscher Nation, Ungarn, Böhmen, Polen, die nordischen Länder, Schottland, Irland, England, so daß es im Liber receptorum zum Jahre 1383 mit Recht heißt: *Colares de natione nostra sunt de diversis mundi partibus*. Von 1425—1494 war deren Gesamtzahl 1618; von ihnen waren 1532 Baccalaurer, 1047 Licentiati und 914 Magistri incipientes. Davon war die Diözese Lüttich mit 828, Konstanz mit 148, S. Andreas in Schottland mit 121 vertreten. Von der Artistenfakultät gingen freilich nach diesen Büchern der Nationen nur wenige in die höheren Fakultäten über. So von den 914 Magistri incipientes in diesen Jahren nur 26 in die medizinische Fakultät. Insgesamt traten in die höheren Fakultäten 104, also nur 8 % über, von denen der größere Teil (60 %) zur Theologie weiterschritten. So versteht man, daß auch im 15. Jahrhundert noch die Statuten von Robert Courçon eingehalten werden konnten, die einen individuellen Unterricht vorschrieben: *nullus sit scolaris Parisiis qui certum magistrum non habeat*. — Die meisten Studenten von anderen Universitäten kamen damals von Köln (65), S. Andreas (42), Löwen (35), Basel (34), Heidelberg (26), Leipzig (18), Rostock (10). Paris selber sandte seine Schüler z. B. auch an die italienischen Universitäten, vor allem nach Bologna. Pariser Magistri waren etwa in Heidelberg die Vertreter der *via antiqua*, nach 1452 (dem Jahr der Aufhebung des Verbotes) auch der *via moderna*. An den neugegründeten Universitäten von Basel und Ingolstadt finden sich bald in Paris ausgebildete Lehrer, an ersterer etwa Johannes de Lapide, an letzterer der Realist Nikolaus Tintoris. Einer der berühmtesten Mitglieder der Nation, Heinrich von Langenstein, der Erneuerer der Wiener Universität, hat über das gemeinsame Leben in den Bursen das schöne Wort geschrieben: *Coniungat affectus, quos coniungit intellectus*. Auch das ist zum ideengeschichtlichen Verständnis wichtig. Denn die an der Universität gefundene persönliche Verbindung hat die Ideengemeinschaft gefördert.

Weisweiler

S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Meditationes seu Notae in evangelicas lectiones. Editionem criticam curavit Fr. Streicher S. J., P. II: Meditationes de dominicis (Societatis Jesu selecti scriptores, 3). 4^o (427 S.) Monachii 1956. Officium Salesianum. — Durch den Tod des ersten Rezensenten kann dieses Buch leider erst heute angezeigt werden. Es handelt sich um eine textkritische Ausgabe des zweiten Teiles der Predigten des hl. Petrus Canisius. Der erste Teil, während des letzten Weltkrieges bei Herder gedruckt, ist in Freiburg bei dem damaligen Luftangriff fast völlig verbrannt. Er ist jetzt in einem ausgezeichneten Manuldruck käuflich: Provinzialat, München, Kaulbachstraße 31 a. Die Predigten sind uns nun nicht nur in einer vorzüglichen textkritischen Ausgabe geschenkt, welche die beiden noch zu Lebzeiten des hl. Canisius erschienenen Editionen von 1591—1593 und 1595 berücksichtigt. Es sind auch zum erstenmal die Verbesserungen gedruckt, die Canisius für die vorbereitete 3. Auflage niedergeschrieben hat. An ihnen hat er bis zum Tod gearbeitet, der dann die Ausgabe verhinderte. Sie finden sich noch handschriftlich von seiner Hand im Archiv des Ordens. Für uns sind sie ein sprechendes Zeugnis, wie sehr dem Kirchenlehrer an diesen Predigten lag. Sie zeigen uns auch inhaltlich, in welchem Sinn er gepredigt und das Werk der katholischen Erneuerung vollzogen hat. Man findet so in diesen Predigten noch mehr als in seinen theologischen Werken eine Forschungsgrundlage für den Geist des Heiligen. Inhaltlich bringt der vorliegende 2. Band die Predigten nach Pfingsten, einige Ansprachen zur Kirchweihe, vor allem aber die zeitgeschichtlich und gegenreformatorisch wichtigen Predigten über die öffentlichen Prozessionen und die Ablässe. Eine wie große Rolle in diesen Predigten die Hl. Schrift spielt, geht nun allein aus dem sorgfältigen Verzeichnis

Gd 1531
prüfen

der Bibelstellen hervor, das St. auf S. 397—418 in Petitedruck und in drei Spalten je Seite bringt. Der Herausgeber der Katechismen des Canisius hat daher hier seinem Ordensbruder ein neues bleibendes Denkmal gesetzt und zugleich der Forschung der Reformationszeit eine gute Handhabe geboten. Weisweiler

vhd Guitton, Georges, Le Père de la Chaize, Confesseur de Louis XIV. 2 Bde. kl. 8^o (XII u. 278 S.; 287 S.) Paris 1959, Beauchesne. Frs 3000.— Der Biograph Claudes de la Colombière, des P. Adolph Petit, des hl. Johannes Franziskus Regis, des sel. Peter Faber und mancher anderer wagt mit dem vorliegenden Buch über einen der bekanntesten Vertreter jener Seelsorger, die als Hofbeichtväter keinen sonderlich guten Ruf in der Geschichte genießen, ein Unternehmen, das sich als besonders schwierig erweist. Mehr als dreißig Jahre lang (von 1675 bis 1709) war Père de la Chaize — der bekannte Friedhof in Paris trägt seinen Namen, weil Grund und Boden ein Geschenk des dankbaren Beichtkinds an die Gesellschaft Jesu war, die dort ein Landhaus errichtete, in dem der geplagte Beichtvater Erholung finden sollte von den Strapazen seines nicht gerade leichten Amtes — Berater und Seelenführer eines Mannes, der die Geschehnisse Europas ein Menschenalter lang weitgehend bestimmte. Seine Geschichte zu schreiben erscheint deshalb so schwierig, weil die Diskretion dieses klugen französischen Jesuiten keinen Einblick erlaubt in eben jene Schichten, in denen das Eigentümliche seiner Lebensarbeit sich vollzog. Indes bleibt bei der Tatsache, daß die religionspolitischen Fragen, zu denen P. de la Chaize Stellung nehmen mußte, fast alle staatspolitischen Entscheidungen der Zeit betrafen, wenn nicht bestimmten, eine kaum zu bewältigende Fülle des Stoffs dem Biographen zu Händen. Doch verbergen diese dramatischen Vorgänge mehr als daß sie uns den Anteil enthüllen, den der Königsbeichtvater an ihnen haben mußte. Aber auch so erlaubt die ausgezeichnete Darstellung des Verfassers, gestützt auf eine gute und kritische Beherrschung der zeitgenössischen Literatur sowohl wie auf eine ausgedehnte Befragung der französischen und römischen Archive, einen Blick in die Welt geschichtsmächtiger Entwicklungen, der nicht am äußeren Geschehen haftenbleiben muß, sondern eindringen kann in seelische Bereiche, ohne jemals jene Grenze zu verletzen, die das Sakrament der Beichte zieht. Da praktisch alle Probleme jenes genannten Zeitraums im Frankreich der Jansenistenkämpfe, des Gallikanismus reiner Ausformung, königlicher Beherrschung der Kirche, zumal durch die energische Personalpolitik der Krone, zur Sprache kommen, das welthistorisch so bedeutende Ereignis der Rücknahme des Edikts von Nantes (1598/1685) genau die Mitte der Amtszeit des Père de la Chaize bewegt, die fernöstlichen Missionen mit ihrer Problematik rund um den Ritenstreit und die Anfänge des heute berüchtigten Kolonialismus die Aufmerksamkeit des Beichtvaters in Anspruch nehmen, wird das Buch des Verfassers zu einem Kompendium der Staats-, Kirchen- und Kulturgeschichte der Epoche des Sonnenkönigs. Und doch verliert es darüber nicht sein eigentliches Anliegen aus der Sicht: mit sicheren Zügen zeichnet es das Bild dessen, der mit kluger Hand so oft ausweglos scheinende Situationen klärte, der im Glanz von Versailles seine Bescheidenheit zu bewahren verstand, dem selbst seine Mitbrüder das Zeugnis ausstellten, er habe mit Gradheit und Freimütigkeit sein Amt wahrgenommen. Ob ihn nicht gerade deshalb Ludwig XIV. so schätzte, der wohl wußte, wie schwer es war, vor dem absoluten Monarchen, diese Haltung charakterlicher Stärke zu bewahren. Das Urteil der Geschichte über P. de la Chaize wird, wie bei der Grauen Eminenz Richelieu, Joseph du Tremblay O. F. Min. Cap., sich immer richten nach dem Gesamturteil, das über die Epoche selbst gesprochen wird. Doch, glauben wir, hat der Verfasser das Bild des Menschen und Ordensmannes eindeutig und glaubwürdig gezeichnet, das Bild eines großangelegten Menschen und eines in seiner ehrlichen Schlichtheit imponierenden Ordensmannes.

Wolter

Veit, L. A. (†), und Lenhart, L., Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock (332 S.) Freiburg 1956, Herder. 19.80 DM. — Nach Vollendung seiner Neubearbeitung der Hergenrötherschen Kirchengeschichte von 1648 bis heute machte sich der Freiburger Kirchenhistoriker daran, die Volksfrömmigkeit der Barockzeit, vor allem in den Ländern deutscher Zunge, darzustellen. Nach seinem Tod übernahm L. Lenhart die Vollendung des Werkes, das er vielfach, vor allem

wohl durch Zeugnisse aus dem Mainzer Raum, ergänzte. Das Buch kann durchaus neben der Darstellung G. Schnürers, „Katholische Kirche in der Barockzeit“, die das Leben der ganzen Kirche, und zwar mehr die großen in die Augen fallenden Vorgänge, darstellt, bestehen. Veit-Lenhart zeigen in der Einleitung, wie die Glaubensneuerer den überlieferten Gottesdienst in Außerlichkeiten noch lange beibehalten, aus Rücksicht auf das Volk. Sie stellen dann die Grundhaltung der barocken Frömmigkeit, seine Ausdrucksformen und -mittel fest, weisen auf die zeitgenössische Kritik am Frommen des Barock hin und bestimmen abschließend die Größe und die Grenzen der Barockfrömmigkeit. — Der Bericht über die Lage der katholischen Frömmigkeit in dem ersten Reformationsjahrzehnt bietet ein sehr düsteres Bild. Doch wird vielleicht zu wenig beachtet, daß wir es mit einer Zeit der Verwirrung, nicht einem schon klar vollzogenen Abfall zu tun haben. Der Hauptinhalt des Buches ist der Versuch, die unendliche Fülle dessen, was die kirchliche Volkskunde gesammelt hat und noch sammelt, einigermaßen übersichtlich zusammenzustellen. Doch sprengt die Menge des Stoffes den Rahmen; vieles wird noch sozusagen Monat für Monat in Einzelstudien ans Licht gebracht. So darf man sich nicht wundern, daß auch ganze Gegenden und ganze Bereiche zum Teil oder fast völlig ausfallen, z. B. die volksdramatischen Gestaltungen. Die großen Städte sind genauer untersucht als das Leben auf dem Land z. B. im Umkreis der kleinen, zweit- und drittrangigen Jesuitenkollegien und Seelsorgestationen. Die wesentlichen neuen Andachten und Kultformen werden apologetisch gerechtfertigt. Die Seitenblüten der Volksfrömmigkeit mit ihren Absonderlichkeiten drängen sich vielleicht zu sehr in den Vordergrund. Ob der Wandel vom Wir zum Ich im Kirchenlied ein Zeichen für das Absinken der sprachlichen Höhe und für den Verlust an Gefühl für die Gemeinschaft der Erlösten ist, dürfte doch nicht so sicher sein. Daß eine Zeit, die so sehr auf die Versinnlichung des Religiösen drängt, dann auch leicht die magischen und abergläubischen Neigungen des Menschen weckt, ist begreiflich. Die Schrecken der Glaubensspaltung hatten überdies ein solches Erlebnis des Bösen mit sich gebracht, daß uns Hexentum und auch harmlosere Formen des Kampfes wider den Teufel und seine Macht begreiflich werden. Die Kritik an der Barockfrömmigkeit bringt eigentlich weniger zeitgenössische Zeugen als solche aus der neu aufkommenden Aufklärung. Diese berührten selbstverständlich Mißstände, aber eigentlich taten sie es aus Grundsätzen, die zwar im großen und ganzen richtig sind, aber doch mehr abgeleiteter und zusätzlicher Art sind. Genau wie das Zeitgefühl des Barock Zeitverhaftetes schuf, was von den Zeitgenossen als *die* Form der Frömmigkeit betrachtet wurde, geschah es in der Aufklärung, deren letzte Antriebe zudem viel mehr Natürliches und rein Menschliches (der nüchternen Vernunft Entsprechendes) enthielten, als es im Barock der Fall war, für den die menschliche Verbindung mit der übernatürlichen Welt selbstverständlich war. Es ist des Nachdenkens wert, daß gerade die Aufklärer gewisse liturgische Forderungen zum erstenmal erhoben, die heute wieder vertreten werden. Das Buch vermittelt die Erkenntnis, wie sehr auch die Frömmigkeit dem Wandel der Zeit und damit auch den zum Absterben letztlich verurteilten menschlichen Bemühungen ausgeliefert ist. B e c h e r

3. Theologie der Heiligen Schrift

von Rad, G., Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei, 8). 8^o (312 S.). München 1958, Kaiser. 12.—DM. — Dieser Neudruck von Arbeiten des Autors aus den letzten drei Jahrzehnten ist eine erwünschte Beigabe zu seiner Theologie des Alten Testaments, wo er häufig auf manche von ihnen verweist. Sie zeigen, wie weit ausgreifend und sorgfältig er seine Theologie vorbereitet hat, denn schon in den ältesten Arbeiten steht das theologische Interesse im Vordergrund. Fast die Hälfte der Arbeiten behandelt Fragen aus dem Bereich des Hexateuch: zunächst die Abhandlung, mit der R. vielleicht am meisten Geschichte gemacht hat, „Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch“ (9—86), dann „Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch“ (87—100), „Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes“ (101—108), „Zelt und Lade“ (109—129), „Die An-

rechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit“ (130—135), „Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens“ (136—147) und „Josephsgeschichte und ältere Chokma“ (272—280). Einige Arbeiten beziehen sich auf die Geschichtswerke: „Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel“ (148—188), „Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern“ (189—204), „Das jüdische Königsritual“ (205—213) und „Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik“ (248—261). Wenn aus dem Bereich der Psalmen, der Propheten und der Weisheit nur je eine Arbeit zu nennen ist, so ist doch zu beachten, daß in den oben eingeordneten Arbeiten oft die Beweisgänge von diesen Bereichen her geführt werden: „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen“ (225—247), „Die Stadt auf dem Berge“ (214—224) und „Hiob 38 und die altägyptische Weisheit“ (262—271). Die letzte Arbeit greift über das Alte Testament hinaus: „Die Vorgeschichte der Gattung von 1 Kor. 13, 4—7“ (281—296). Dem Buch sind verschiedene Register beigegeben (Bibelstellen, Namen und Sachen, hebräische Wörter). — Es ist darüber geklagt worden, daß R. ein so schwieriges Deutsch schreibe (Driver); bei allem Verständnis für die Schwierigkeiten, die die deutsche Sprache anderssprachigen Gelehrten stets bereiten muß, wollen wir doch gestehen, daß wir immer wieder unsere Freude haben an der behutsam-sorgfältigen Gedankenführung und der gepflegten Diktion des Autors. Seine sprachliche Meisterschaft zeigt sich auch darin, daß man bei ihm immer das Recht hat, zwischen den Zeilen zu lesen, wo seine vornehme Einstellung anderen Forschern gegenüber ihn davor zurückhielt, manche Dinge zu offen ins Wort zu fassen. So wird man in dem Aufsatz über die Geschichtstheologie in den Königsbüchern weithin nicht nur eine Ergänzung zu den Thesen M. Nochs sehen dürfen, sondern eine Auseinandersetzung und Korrektur. — In fast allen Arbeiten zeigt sich R. als der große Meister in der Handhabung der Gattungsforschung; eine besondere Freude bereitet es, daß gerade die jüngsten Untersuchungen des Buchs viel mehr als die älteren auch mit nichtbiblischem altorientalischem Vergleichsmaterial arbeiten. Es ist nur zu selbstverständlich, daß die Pioniere der theologischen Erforschung des A. T. eine gewisse Schonzeit brauchten, in der sie sich mit den neuen Fragestellungen zunächst einmal innerhalb der biblischen Texte zurechtfinden mußten; nun hat R. offensichtlich jene Souveränität gewonnen, die ihm erlaubt, den Blick auch über die Grenzen der biblischen Literatur schweifen zu lassen. Das nichtbiblische Material hat ja manche der älteren Thesen R.s glänzend bestätigt und ergänzt; so etwa können wir heute im Hintergrund des kultischen Schemas der Bundeserneuerung (Geschichte und Paränese — Gesetzesvortrag — Bundesverpflichtung — Segen und Fluch), das R. entdeckt hat, das Formular von Vasallenverträgen aus dem 2. Jahrtausend erkennen; die Dokumente und Untersuchungen, die uns das ermöglichen, waren damals, als R. seine Entdeckung machte, schon bekannt; um so größer ist seine Leistung, wenn er, ohne dieses Material zu benutzen, zu Ergebnissen kam, die sich von dorthin dann als richtig erweisen sollten.

Lohfink

Bowman, G., SVD, Des Julian von Aelclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Analecta Biblica, 9). gr. 8^o (XX und 154 S., 2 Tafeln) Rom 1958, Pont. Istituto Biblico. 2700 L.; 4.50 Doll. — „Die vorliegende Arbeit bewegt sich auf dem zweifachen Gebiet der Philologie und der Geschichte der Exegese. Diese Verbindung hat sich im Laufe der Arbeit als unumgänglich erwiesen. Denn einmal verfügt Julian über ein so persönlich geprägtes Idiom, daß er ohne eingehendes Studium seiner Sprache kaum zu verstehen ist, und andererseits ist er für einen Philologen, der in der Exegese nicht bewandert ist, schwer zu erfassen“ (Vorwort). So sind außer der Einleitung (1—23), die hauptsächlich einen Katalog der polemischen und exegetischen Werke dieses „hartnäckigen Gegners Augustins und eigentlichen Systematikers des Pelagianismus“ (1) bringt, nur die letzten drei Kapitel über Bibeltext, Hermeneutik und Exegese Julians bibelwissenschaftlich von Interesse. Julian legt seiner Erklärung die noch recht junge Vulgata zugrunde („editio quae secundum Hebraeum appellatur“), und seine Lesarten sind für die Bestimmung des ursprünglichen Vulgatatextes von einigem Interesse. Das wichtigste und umfangreichste Kapitel der Studie handelt von der Hermeneutik Julians (80—123), anhand ihrer Grundbegriffe. Ein für seine Zeit nicht selbstverständliches gutes Deuteprinzip ist, daß der Text „secundum consequentiam“

ausgelegt werden müsse, d. h. entsprechend dem näheren und weiteren Sach- und Textzusammenhang. Dadurch wird die messianische Prophetie zum Problem, weil sie gerade aus dem zeitgeschichtlich ausgerichteten Kontext herauspringt. Sie wird als „excessus“ bestimmt. Nach B. meint Julian damit „an erster Stelle einen literarischen Exkurs, aber im Hintergrund steht der Gedanke, daß auch der Prophet selber sich für einen Moment über den historischen Kontext erhebt“ (90). — Diese primär literarische Bedeutung von „excessus“ wird gegen Vaccari festgehalten, weil als Synonym öfters „excursus“ erscheint. Besonders gründlich ist die dann folgende Untersuchung der bei der Auslegung von Os 1, 10f. gebotenen Definition des Grundbegriffs der Antiochener Exegetenschule: „Theoria est autem (ut eruditus placet) in brevibus plerumque aut formis aut causis, earum rerum quae potiores sunt, considerata perceptio“ (90). Sie wird Wort für Wort erörtert. Das Ergebnis drückt sich am besten in B.s Übersetzung aus: „Theoria ist die Erfassung einer höheren Wirklichkeit durch die Betrachtung meist unbedeutender Bilder oder Ereignisse“ (108 137). Die Ausführungen über „allegoria“ schließlich sind weniger wichtig. Im ganzen zeigt sich, daß Julian oft eine Mittelstellung zwischen der Antiochener und Alexandriner Schule einnimmt. Nach dieser Diskussion über die hermeneutischen Grundbegriffe bleiben für das letzte Kapitel „Exegese“ (124—135) nur noch einige technische Einzelheiten. Julian kennt keine Textkritik; seine Ausführungen über das Hebräische stammen ausschließlich von Hieronymus, öfters via Theodor von Mopsuestia; ebenso ist alles, was er an biblischen Realien anführt, bei Hieronymus zu finden. Doch bei der Ausdeutung des biblischen Textes bietet Julian auch manchen schönen persönlichen Gedanken.

H a s p e c k e r

S m e n d, R., Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth (Beiträge z. Geschichte d. bibl. Exegese, 3). gr. 8^o (VII und 80 S.) Tübingen 1959, Mohr. 8.80 DM. — Erst während der Ausarbeitung des von der theologischen Fakultät Basel als Präsaufgabe gestellten Themas wurde dem Verf. bekannt, daß das Material bereits neuestens von E. Oswald, Jena, gründlich aufgearbeitet war (vgl. Referat in ThLitZ 82 [1957] 391 f.). Er verzichtete daraufhin auf ein eigentliches stoffgefülltes historisches Referat und zeichnete statt dessen eine knappe systematische Skizze der in der Mosesforschung dieses Zeitraumes angewandten Methoden und ihrer typischen Ergebnisse. Das ist für den Historiker wenig befriedigend; er findet wenig konkretes Material angeführt, gewinnt kein geschlossenes Bild der Auffassung bestimmter Autoren über Moses, erfährt kaum etwas über die geistigen Zusammenhänge und Entwicklungslinien in diesem Forschungsabschnitt. Aber für den Exegeten ist so ein recht anregendes und aufschlußreiches Buch entstanden, das ihn zu einer grundsätzlichen Besinnung führen kann über die Möglichkeiten und Wege zu einer kritisch vertretbaren Mosesdarstellung. Im ganzen haben die Forscher vier Hauptwege beschrieben, um die Gestalt des Moses legitim zu erreichen. Der erste und nächstliegende ist die literar- und traditionskritische Analyse und Auswertung der biblischen Quellen über Moses. Sie führte vorwiegend zu negativen Ergebnissen (S. berücksichtigt vielleicht etwas zu einseitig Autoren, die wenig Zutrauen in die Zuverlässigkeit alter Überlieferungen haben). Man griff daher meist ergänzend zu indirekten Methoden. Die beste ist gewiß die des Rückschlusses aus der nachmosaischen Zeit, für deren feste Gegebenheiten (Religion, Gesetz, Volk usw.) man eine ratio sufficiens forderte in einer überragenden Stifterpersönlichkeit. Problematischer ist der Weg der Analogie, bei dem man Moses einer bestimmten Kategorie zuordnete (Gesetzgeber, Religionsstifter usw.) und dann die diesem Typ allgemein zugeschriebenen Merkmale entweder bei der Darstellung des Moses heranzog oder wenigstens als Kriterium für den Geschichtswert der biblischen Überlieferungen benützte. Als vierter Weg wird die verstehende Gesamtschau genannt, die besonders für Bubers Darstellung charakteristisch ist. Sie ist in etwa ein notwendiges Gegengewicht gegen die auf die Einzelüberlieferung schauende und diese sezierende Quellenanalyse, ist aber stark von Intuition getragen und erhält daher leicht noch mehr schwer kontrollierbare subjektive Akzente als die anderen Methoden. Der Verf. enthält sich durchweg der eigenen Stellungnahme; nur ganz selten scheint ein eigenes Urteil durch. Im ganzen zeigt sich wohl, daß trotz so langer und intensiver geistiger Bemühung in keiner Weise ein consensus exegetarum weder in der Methode noch in den Ergebnissen erreicht ist.

H a s p e c k e r

Renckens, H., Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1—3. 8^o (268 S.) Mainz 1959, Grünewald. 13,80 DM. — In 27 kleinen abgerundeten Kapiteln behandelt der Verf., Professor der atl Exegese am Jesuitenkolleg in Maastricht, alle wichtigen Probleme der ersten drei Genesiskapitel. Das Interesse ist dabei ganz auf die theologisch erheblichen Punkte konzentriert. Vom altorientalischen Milieu, von Religionsgeschichte usw. wird nur das Nötigste geboten; ebensowenig darf man eine fortlaufende Texterklärung erwarten. Das Buch ist für weitere Kreise geschrieben, hat aber auch dem systematischen Theologen sehr viel zu sagen. Denn hier wird wohl zum erstenmal in einer Gesamtbehandlung dieser drei Kapitel mit allem traditionellen Ballast beherzt und konsequent aufgeräumt und die mit den wesentlichen Prinzipien der katholischen Schriftlehre gegebenen Interpretationsmöglichkeiten voll ausgenützt. Der Ruf nach einer derartigen Auslegung ist oft genug ergangen und in der lebendigen fachexegetischen Behandlung dieser Texte gewiß auch schon länger weithin erfüllt worden. Aber hier wird sie nun endlich allen Interessenten zugänglich gemacht und zugleich — das ist für viele Leser vielleicht das Wichtigste — grundsätzlich und systematisch begründet. Denn in den ersten drei Abschnitten seines Buches entwickelt R. zunächst die hermeneutischen Grundlagen seiner Interpretation. Darum sind diese vielleicht die wichtigsten des Buches. Leider sind sie, wenigstens in der deutschen Wiedergabe, manchmal etwas hart formuliert, aber sie treffen sachlich durchaus das Richtige, abgesehen vielleicht von einigen diskutablen Kleinigkeiten. Ausgehend vom bekannten Prinzip, daß die Bibel zugleich göttliches und menschliches, d. h. israelitisches Buch ist, steuert R. sofort die Frage nach dem Gehalt an historischer Wahrheit in den „Geschichtsbüchern“ des AT an und betont hier sehr nachdrücklich, daß Gott die Lücken der natürlichen Tradition über die Vergangenheit normalerweise nicht auffülle. Das wirft sofort die Frage auf, aus welchem Wissen Israels Darstellung der Urzeit der Welt und des Menschen schöpfe. Gott hat sich den ersten Menschen offenbart, ja, und diese haben ihr Wissen ihren Nachkommen weitergegeben. Aber bei unserer heutigen Kenntnis des vorgeschichtlichen Menschheitsweges ist nicht daran zu denken, daß dieses Wissen in irgendeinem verwertbaren Zustand bis zu Israel weitertradiert sei. Aber Israel selbst hat seit Abraham eine neue eigene Gottesoffenbarung empfangen, aus der allein seine Religion lebt, und in ihr wurzelt auch Israels Konzeption der Urgeschichte. Denn im Lichte dieser Offenbarung bzw. seiner Religion schaut Israel zurück in die Vergangenheit (vgl. Untertitel!) und baut einerseits aus überliefertem Material seines Kulturkreises, anderseits aus den Erkenntnissen einer übernatürlich erleuchteten Reflexion über seine eigene Geschichte mit Jahwe und speziell über die großen bedrängenden Lebensprobleme diese Darstellung der Urzeit zusammen als zutreffende Erklärung der Gegebenheiten seiner jetzigen Welt. Eine Realerklärung, versteht sich; aber eine solche Reflexion kann die Realitäten, auf die sie als Erklärung geführt wird, notwendig immer nur in ihrem inneren Wesen, in der Substanz der Dinge packen; nie aber kann sie zu zwingenden Aufschlüssen über die konkrete Verumständung, über das Wie und Wo der Dinge und Vorgänge kommen. Wie sich diese Konzeption nun bei der konsequenten Anwendung auf den biblischen Text auswirkt, ist der eigentliche Inhalt und das Anliegen des Buches und soll hier nicht skizziert werden. Aber es ist klar, daß es entscheidend nicht um Nuancen von Einzelinterpretationen geht, sondern um die Gesamtlinie der Deutung. Hinsichtlich der Einzelinterpretation kann man oft genug abweichender Meinung sein, auch in Punkten von beachtlichem Gewicht, aber dem Grundtenor der Auslegung kann man nur nachdrücklich zustimmen.

Hasppecker

Täubler, E., Biblische Studien. Die Epoche der Richter. Hrsg. von H. J. Zobel. gr. 8^o (XV und 320 S.) Tübingen 1958, Mohr. 33.— DM; geb. 37.— DM. — Unsere Kenntnis der Frühgeschichte der Stämme Israels in Kanaan ruht weithin noch auf so unsicheren und lückenhaften Fundamenten, daß jeder scharf und kritisch sich an den alten Berichten orientierende Versuch eines Neuverständnisses willkommen ist und auch dann ernst erwogen werden muß, wenn er angeblich sicheren, d. h. zur Zeit gängigen Auffassungen nicht immer entspricht. Dieser Art sind die Studien T.s; und man darf dem Herausgeber dankbar sein, daß er das Manuskript nach dem Tode des Verf. (1953) druckfertig machte. T. ist von Haus aus Historiker und arbeitete

zunächst vornehmlich über die klassische Antike und die nachchristliche jüdische Geschichte. Erst in den letzten Jahrzehnten konzentrierte sich sein Blick auf die vorchristliche Geschichte seines Volkes, zu der er außer dem vorliegenden Band noch mehrere unveröffentlichte Manuskripte hinterließ. Dieser kritische Blick des Geschichtsforschers für das historisch Mögliche oder Wahrscheinliche tritt bei seinen Analysen und Urteilen deutlich heraus. Er wird unterstützt durch eine genaue Kenntnis des Geländes, auf dem sich die kleinen und großen Dramen der Richterzeit abspielten. Gerade seine von konkreten geographischen Gegebenheiten ausgehenden Deutungen sind besonders instruktiv. Ein drittes Element, das seine Analysen und Deutungen prägt, ist das zähe Bemühen um ein sinnvolles Verstehen des vorliegenden hebräischen Textes des AT, ohne freilich Korrekturen grundsätzlich abzulehnen. „Zu viel Kombination, zu wenig Interpretation“ (100) charakterisiert er die meisten Forschungen über diese Epoche, gewiß nicht zu Unrecht. Literarkritisch unterscheidet er im Ri-buche Novellen, Legenden und deuteronomistisch lehrhafte Partien. Die Novelle (und dazu die Anekdote) ist das urwüchsigste, der Wirklichkeit nahestehende Dokument, das ihren Eindruck, so wie er sich beim Geschehen selbst festsetzte, wiedergibt, freilich personal zugespitzt und dramatisiert (4 f.). Dagegen ist die Legende, mit der die Novelle jetzt vielfach umkleidet und durchsetzt ist, schon Produkt einer späteren Epoche „der beginnenden Theokratisierung der großen geschichtlichen Erinnerungen“ (3) und prägt die Wirklichkeit entsprechend um. T. gruppiert seine Studien nach den Stämmen und ihren Helden; der Hauptanteil ist den kleinen galläischen und ostjordanischen Stämmen gewidmet, Juda und Simeon fallen praktisch fort. Dabei werden auch die alten Zeugnisse außerhalb des Ri-buches (Gen 49 und Dt 33) gründlich ausgewertet. Das Hauptgewicht und der Hauptwert des Buches liegt ganz eindeutig auf der geistvollen und doch vorsichtigen Analyse des Einzeltextes und Einzelereignisses. Immerhin kommt auch T. dabei nicht ohne großräumigere Kombinationen aus. So hebt sich wenigstens in kurzen Nebenbemerkungen ein bestimmtes Gesamtbild von Einwanderung und Werden der Stämme und des Volkes heraus. Alle Einwanderung geschah von Nordosten, wobei sich die Wege meist südwestlich Damaskus trennten ins Ost- und Westjordanland. Sie geschah etwa seit der frühen Amarnazeit (18 f.) in verschiedenen Schüben, etwa in folgender Reihenfolge. Zuerst die Gruppe der Südstämme: Ruben (Ost) und Simeon, Levi, Juda (West). Dann Gad (Ost) und Asser, Machir (West). Danach Isaschar und Sebulon, und schließlich der jüngste im Nordraum: Naphthali (121 f.). Benjamin, Ephraim (und später auch die Israelgruppe) kamen über den mittleren Jordan nach Mittelpalästina; Teile davon kolonisierten nordwärts und verselbständigten sich dort als Manasse, vor dessen Expansion Machir nach Gilead auswanderte. Von Sethos I bis Menephta wurden in Kriegszügen Angehörige verschiedener Stämme (wie auch Kanaanäer) nach Ägypten deportiert (unter ihnen vielleicht die ganze Israelgruppe — so wird die Menephtastele gedeutet; 16 f.). „Mit dem Ausbruch in der anarchischen Zeit nach dem Tod des Menephta, mit dem Sinai und dem mitgebrachten, in der Nähe der alten Sitze bei Sichem zentralisierten Lade-Kult hängt es zusammen, daß Israel der Name des Volkes wurde“ (17). „Wird man ihm . . . auch nicht überall folgen können, so liegt der Reiz seiner Arbeit doch eben darin, daß sie oft behandelte Fragen in neue Beleuchtung rückt und dadurch zu ihrer Klärung wesentlich beiträgt“, sagt der Herausgeber in seinem Vorwort (VI).

Haspecker

Gutbrod, K., Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuel (Botschaft des AT 11, II). 8^o (290 S.) Stuttgart 1958, Calwer-Verlag, 12.80 DM. — G. hat in der gleichen Reihe, die in ihren Kommentierungen immer die unmittelbare Verkündigung im Blick hat, bereits die Bücher Josue-Richter (vgl. Schol 28 [1953] 297) und das erste Buch Samuel („Das Buch vom König“, vgl. Schol 32 [1957] 210 f.) erklärt. Der vorliegende Band ist nach denselben Grundsätzen gearbeitet, und es gilt von ihm weithin, was zu 1 Sam gesagt wurde. Von Literarkritik und Geschichte klingt nur eben soviel an, als zur Verdeutlichung der religiösen Botschaft unbedingt erforderlich ist. Wenn davon unter gleichzeitiger Straffung des ganzen Auslegungsstils etwas mehr geboten wäre, hätte das Buch nach zwei Seiten gewonnen, ohne umfangreicher zu werden. Das Gesamtverständnis von 2 Sam wird im Titel des Buches auf eine knappe Formel gebracht: das Reich. Wohl stehe die Gestalt Davids

und sein Königtum ganz im Vordergrund des Buches. Doch sei er selbst nicht Ziel der Aussage; denn er sei nur Empfänger und Werkzeug. Die eigentliche Mitte des Buches sei Gott als der eigentliche König Israels und sein Reich. „Um seiner ewigen Pläne mit Israel und der ganzen Menschheit willen hat Gott Davids Haus dazu erwählt und bestimmt, ein beständiges Haus vor ihm zu sein“ (9). Damit ist schon deutlich, daß mit „Reich“ nicht bloß das Großreich Davids gemeint ist, sondern ebenso „das wahre Reich, das Gottes Sohn als der wahre Gesalbte . . . heraufführt“ (10). Diese Konzentration auf das Stichwort „Reich“, womit G. die Thematik von 2 Sam gegenüber 1 Sam („König“) abheben will, wirkt recht überspitzt. Glücklicherweise macht sie sich dann in der Auslegung selbst weniger bemerkbar. Hier wird durchaus die Person Davids und seine Transparenz zu Christus hin ausgiebig betrachtet. Tatsächlich geht es ja in vielen Teilen des Buches nicht so sehr um das Reich und seine Gestalt bzw. seinen Bestand, sondern ganz scharf um den König als eine Personalfrage, etwa bei der Absalongeschichte, die auch bei anderem Ausgang möglicherweise das „Reich“ ganz unangetastet gelassen hätte. Die Vorausschau auf Christus und sein Reich ist in 2 Sam gewiß zentral berechtigt und notwendig. Doch macht sich, wie mir scheint, jetzt bei G. die Neigung bemerkbar, Beziehungen zu Christus in so vielen Einzelheiten aufzufinden (vielleicht von W. Vischer beeinflusst, auf den recht oft verwiesen wird), daß es gekünstelt wirkt und jedenfalls aus dem Bereich sachgemäßer Textdeutung hinübergeht in das Gebiet freier und unverbindlicher Meditation. So etwa, wenn zu 5, 1—12 solche Gedanken entwickelt werden: Das Davidreich ist in seiner Vielschichtigkeit ein kunstreicher und komplizierter Bau. Noch schwieriger und kunstreicher ist der Bau des Reiches Christi. „Ihm obliegt es, aus Juden und Heiden Eines zu machen“ (71 f.). Oder zu 23, 8—39: „Der Glanz der Krieger Davids läßt den König . . . in seiner ganzen Herrlichkeit erstrahlen . . . Ganz anders der ‚Sohn Davids‘, der sich mit 12 ‚Jüngern‘ umgeben hat. Sie waren keine Helden . . .“ (279). Solche Ausbeutung der Einzelheiten führt dann auch dazu, die Unterschiede zwischen Christi und Davids Person und Reich so stark zu sehen, daß G. zur These kommt: „Das Wollen und Werk des Sohnes Davids, der Jesus heißt, steht in vollem, unübersehbaren Gegensatz zu dem des Ahnherrn . . . Mit seiner Art, das Reich, die Herrschaft Gottes zu gestalten, stellt Jesus — darin ganz der Richter Davids — dessen Reich und Werk in Frage“ (10 f.). Schwerlich im Sinne von 2 Sam 7!

Haspecker

Mayer, R.-Reuß, J., Die Qumranfunde und die Bibel. 8^o (168 S.) Regensburg 1959, Pustet. 10.—DM. — Dieses Gemeinschaftswerk der beiden Exegeten der Philos.-Theolog. Hochschule in Regensburg „möchte die zahlreichen Publikationen, die das Thema inzwischen unter den verschiedensten Aspekten behandelt haben, insofern ergänzen, als es die Theologie der Qumrantexte besonders im Hinblick auf ihr Verhältnis zu den Lehren der Heiligen Schriften näher untersucht“ (Vorwort). Wie so manche anderen Veröffentlichungen dieser Art ist das Büchlein aus Vorträgen erwachsen und will der Information eines breiteren Publikums dienen. Es referiert deshalb einführend kurz über die Funde von Qumran selbst (11—28), um dann die Frage des Verhältnisses und der Bedeutung Qumrans für das Alte und Neue Testament in den beiden Hauptteilen zu erörtern (31—82 83—159). Am Schluß wird eine ausreichende Auswahl einschlägiger Literatur angegeben. Die Autoren wollen betont nicht eigene Forschungsergebnisse vortragen, sondern nur über den Stand der derzeitigen Forschung und speziell über die hingehörenden bibel-theologischen Fragen informieren. Es erübrigt sich deshalb, im einzelnen auf die Ausführungen der beiden Referenten einzugehen. Ihre Berichterstattung ist ausgesprochen klar, übersichtlich, durchdacht, ausgewogen im Urteil, wo ein solches gefordert ist, und zugleich auch ausreichend ins einzelne gehend und dokumentiert, so daß das Büchlein auch Theologen als Orientierung empfohlen werden kann.

Haspecker

Kümmel, W. G., Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Orbis academicus, III, 3). gr. 8^o (VIII und 597 S.) Freiburg und München 1958, Alber. 42.—DM. — Es war ein glücklicher Gedanke, die neutestamentliche Forschung seit dem 18. Jahrhundert unter dem Gesichtspunkt einer Problemgeschichte zusammenzufassen. Nur so war es möglich, die sich vielfach gegenseitig bedingen-

den und auslösenden Fragestellungen anschaulich darzulegen. Mag auch das christliche Altertum und Mittelalter der Bibelkritik nicht ganz verschlossen gewesen sein — man denke an Origenes, Dionysius von Alexandrien und vor allem an Hieronymus —, so kann man diese Zeit doch mit einer gewissen Berechtigung als die Vorgeschichte der neutestamentlichen Wissenschaft bezeichnen. Die biblische Frage in ihrer ganzen Schärfe stellte sich erst im 18. Jahrhundert. Allerdings wird man nicht einfachhin mit dem Verf. sagen können, daß von einer wissenschaftlichen Betrachtung des Neuen Testaments erst von dem Augenblick an die Rede sein könne, „als das Neue Testament als vom Alten Testament zu trennende Größe mit geschichtlichem Interesse und ohne eine bestimmte dogmatische oder konfessionelle Bindung Gegenstand der Forschung wurde“ (3). Im Gegenteil wären manche Irrwege der neutestamentlichen Forschung vermieden worden, wenn die Forscher von der dogmatischen Seite nicht abgesehen, dabei aber alle Hilfsmittel der neuzeitlichen Wissenschaft in den Dienst ihrer Arbeit am Neuen Testament gestellt hätten, wie es auch die Päpste von Leo XIII. bis Pius XII. in ihren Rundschreiben immer wieder betont haben. Richtig ist, daß die liberale Bibelwissenschaft für die wissenschaftliche Erklärung auch des Neuen Testaments manche Anregung gegeben hat. Wenn der Verf. sagt, daß er sich bewußt auf die bleibend wichtigen und zukunftsweisenden Fragestellungen und Methoden beschränkt habe, ist das insofern richtig, als alle wirkliche Anliegen betreffen. Man wird aber nicht sagen können, daß sie auch alle zu haltbaren Ergebnissen geführt haben. Das zeigt auch schon die Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Richtungen der liberalen Bibelkritik, die der Verf. gut herausgearbeitet hat, und die Tatsache, daß die einseitige historische Behandlung des Neuen Testaments auch von vielen nicht-katholischen Exegeten abgelehnt wird. Man denke an die vor allem von *K. Barth* ausgelöste theologische Betrachtung des Neuen Testaments, mag sie auch in ihrer Einseitigkeit bei manchen Protestanten auf Ablehnung stoßen. — Es ist hier nicht möglich, auch nur einen Überblick der Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Richtungen und Forschungsmethoden zu geben, mit denen der Leser bekannt gemacht wird. Der Verf. behandelt sein Thema in 6 Kapiteln: 1. Die Vorgeschichte: Altertum und Mittelalter; Reformationszeit; 2. Die entscheidenden Anstöße: Textkritik; der englische Deismus und seine ersten Nachwirkungen; 3. Die Grundlegung der Hauptdisziplinen der neutestamentlichen Wissenschaft; 4. Die konsequent geschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments; 5. Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments; 6. Die geschichtlich-theologische Betrachtung des Neuen Testaments. Es ist ein großer Vorteil, daß die Vertreter der verschiedenen Ansichten weithin selbst zu Worte kommen. Genaue Quellenangabe in den Anmerkungen, ein Überblick über die Literatur zur Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, ein ausführlicher biographischer Anhang mit näheren Angaben über die im Verlauf der Arbeit erwähnten Forscher (560—584) und ein Verzeichnis der Personen und Sachen bilden den Abschluß der wertvollen und anregenden Arbeit. Mögen auch die neuesten Auseinandersetzungen mit *Bultmann* und seiner Forderung der Entmythologisierung des Neuen Testaments keine Berücksichtigung mehr gefunden haben, da die Bibliographie nur bis 1954 verfolgt worden ist, so ist es trotzdem sicher nicht zuviel gesagt, daß in Zukunft kein neutestamentlicher Forscher an diesem Werk vorübergehen kann. **B r i n k m a n n**

Das Neue Testament, neu übersetzt von *Fr. Sigge*. kl. 8^o (439 S.) Köln/Olten 1958, Hegener. 16.— DM. — An katholischen Übersetzungen des Neuen Testaments ist in Deutschland kein Mangel. Eine neue Übersetzung könnte darum überflüssig erscheinen, es sei denn, daß sie sich von den bisherigen in charakteristischen Zügen unterscheidet. Das trifft, jedenfalls weithin, für die vorliegende Übersetzung zu. Ein Übersetzer kann sich die Aufgabe gestellt haben, die Gedanken des Neuen Testaments in einem ansprechenden Deutsch wiederzugeben, ohne Wort für Wort zu übersetzen. Das gilt z. B. von der bekannten Übersetzung von *K. Rössch* und vor allem von der von *O. Karrer* besorgten Übersetzung. Diese Art hat den Nachteil, daß sie die Gefahr mit sich bringt, in einer Art Paraphrase mehr oder weniger die subjektive Auffassung des Übersetzers einfließen zu lassen. Darum ist es verständlich, daß andere Übersetzer bemüht waren, selbst auf Kosten eines guten und fließenden Deutsch, den Urtext möglichst wortgetreu wiederzugeben. Das war

u. a. das Anliegen der in dieser Zeitschrift angezeigten Übersetzung des Neuen Testaments von Schäfer-Adler (vgl. Schol 33 [1958] 613 f.). Das hat sich auch S. als Ziel gesteckt, und zwar so sehr, daß für gewöhnlich sogar die griechische Wortstellung beibehalten ist. So bekommt auch der Leser, der mit der griechischen Sprache nicht vertraut ist, ein ziemlich getreues Bild vom Urtext. Aber wenn schon eine wörtliche Übersetzung geboten werden soll, hätte man gewünscht, daß die Zeitstufen des griechischen Verbums genauer wiedergegeben worden wären. Dann würde z. B. Lk. 2, 15 nicht gesagt worden sein: „Und es geschah, als die Engel von ihnen weg in den Himmel gingen“, sondern, wie Adler richtig übersetzt: „gegangen waren“, und Lk. 7, 24 würde es heißen müssen: „Als aber die Boten des Johannes fortgegangen waren“, statt: „fortgingen“. Das griechische Verbum bezeichnet bekanntlich im Indikativ nicht nur die Aktionsart, sondern auch die Zeitstufe, und das gilt für gewöhnlich auch vom Partizipium, das meistens eine relative Zeitstufe zur Zeitstufe des regierenden Hauptverbums ausdrückt, es sei denn, daß beide Handlungen identisch sind, wie in der häufigen Wendung ἀποκριθεὶς εἶπεν. Die Kapitel und Verse werden nur oben auf der Seite angegeben, offenbar um dadurch das einheitliche Druckbild nicht zu stören. Dadurch wird aber das Auffinden einer bestimmten Stelle sehr erschwert. Aus demselben Grunde sind wohl auch die Kapitelüberschriften ganz unauffällig in den Text eingefügt und nur durch Großbuchstaben im Druck abgehoben. Die von H. Vogels, dessen griechische Textausgabe der Übersetzung zugrunde liegt, verfaßten Anmerkungen finden sich, wie bei Schäfer-Adler, am Schluß, sind aber viel kürzer gehalten als dort, z. B. für Mt. nur 2 Seiten in Kleindruck statt 14 Seiten bei Schäfer-Adler. Mag somit die neue Übersetzung noch nicht allen Wünschen entsprechen, so kann sie doch zweifellos dem Leser den Urtext näherbringen. Leider wird der im Verhältnis zu anderen Übersetzungen verhältnismäßig hohe Preis dem Absatz nicht förderlich sein.

Brinkmann

Wilkins, W., Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums. 8^o (XI und 178 S.) Zollikon 1958, Evangelischer Verlag. 11.80 DM. — Die Arbeit, die als Dissertation 1957 der Evangelischen Theologischen Fakultät in Basel vorgelegen hat, geht grundlegend zurück auf bisher unveröffentlichte Gedanken des Vaters des Verf., Job. Wilkins, zur Komposition des 4. Evangeliums. Der Verf. versucht, durch Literarkritik — nicht im Sinne von Quellenkritik, sondern im Sinne der Entstehungsgeschichte — den Wachstumsprozeß des Joh-Ev. unter der Hand des Evangelisten aufzuspüren. Im 1. Teil gibt er einen Überblick über die Geschichte der Literarkritik in bezug auf Joh. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es keineswegs so sicher ist, daß der 4. Evangelist *schriftliche* Quellen vor sich gehabt habe, wie Bultmann meine (6), noch sei die von diesem angenommene Vielzahl von Umstellungen nicht nur ganzer Abschnitte, sondern auch einzelner Verse und Halbverse wahrscheinlich. Der literarische Befund lasse sich dadurch erklären, daß der Evangelist — wahrscheinlich ein Apostel (173) — *selber* einen ursprünglichen Entwurf seines Evangeliums wohl zwischen 70 und 100 (172f.) nach und nach erweitert habe (6f.). Der Verf. nimmt also mit Wellhausen eine Grundschrift an, unterscheidet sich aber dadurch wesentlich von ihm, daß er die Grundschrift und das jetzige Evangelium, von einigen redaktionellen Eingriffen abgesehen, auf denselben Verfasser zurückführt. Das heutige Evangelium stehe nach ihm unter dem Gedanken des Passa. Drei Passa bilden den literarischen Rahmen, der im Evangelium ursprünglich nicht verankert, sondern sachlich und literarisch sekundär ist. Den Höhepunkt der Passionsgeschichte des 4. Evangeliums sieht W. in 19, 31—37 (Jesus, das wahre Passalam). Aber daneben gilt das „Es ist vollbracht“ (19, 30) als zweiter Höhepunkt. Die erste Grundlage des heutigen Evangeliums sei ein „Zeichenevangelium“ gewesen, das der Verf. aus sich heraus, d. h. von seiner inneren Geschlossenheit her evident zu machen sucht. Das ist der Gegenstand des 2. Teiles. Es umfaßt nach ihm 3 Hauptteile: 1. die 7 Zeichen (4 Wunder in Galiläa und 3 in Jerusalem), 2. die später für den Passarahmen verwendeten Perikopen (Tempelreinigung, Salbung, Abendmahl: Joh. 6), 3. die eigentliche Passions- und Ostergeschichte. Diese drei Hauptteile seien offensichtlich unter bestimmtem theologischem Aspekt zusammengefaßt: Die Zeichen Jesu (I) versteht nur recht, der sie begründet weiß in dem Zeichen seines Todes (II), worin Jesus sich als der wahre König Israels erweist (III). Diese Komposition des Grundevangeliums stehe offen-

sichtlich unter antidoketischem Vorzeichen, und ihr Höhepunkt sei das „Es ist vollbracht“ Jesu am Kreuze. Das Grundevangelium wurde vom Evangelisten zunächst durch Redepartien ausgebaut, wie W. im 3. Teil zu zeigen sucht. Er gibt aber selbst zu, daß sich hier keine Sicherheit erreichen läßt. Hierher rechnet er Joh. 6; 5 (7 8); 11; 12; 14, während Joh. 8, 30—59; 15, 1—16, 33 und 17, die entstehungsgeschichtlich als jüngere Komplexe zu beurteilen sein sollen, keine Anknüpfung an die Perikopen des Grundevangeliums zeigen (122). Aber ist diese Annahme wirklich notwendig? Für 15, 1—16, 33 würde sich durch eine Umstellung mit 13 und 14 eine durchaus harmonische Verbindung mit 12, 44—50 als erster Abschiedsrede ergeben, die Jesus vor den Aposteln gehalten hat, nachdem er sich nach 12, 36 vor den Nachstellungen der Juden aus Jerusalem zurückgezogen hatte (vgl. Greg 22 [1941] 503 ff., und Verbum Domini 19 [1939] 300—307). Es ist durchaus verständlich, daß er kurz darauf beim Abendmahl ähnliche Abschiedsgedanken wiederholt hat (Joh. 13 und 14), an die sich Joh. 17 organisch anschließen würde. In einem letzten Stadium hat der Evangelist nach W. das Grundevangelium zum Passionsevangelium umgestaltet, wie im 4. Teil gezeigt wird. Joh. 7, 2—10, das im Grundevangelium die Einleitung zum Jerusalemer Wirken Jesu ausgemacht und vor 5, 2 ff. gestanden habe, sei vom Evangelisten in der Passakomposition aus diesem Zusammenhang gelöst worden (131). Ist es aus dem Zusammenhang nicht eher verständlich, daß Joh. 5 ursprünglich zwischen Joh. 6 und 7 gestanden hat? Bei der Umgestaltung zum Passionsevangelium soll der Evangelist verschiedene Abschnitte eingefügt haben, um entstandene Lücken zu stopfen: die Reise nach Galiläa (3, 22—30; 4, 1 3 44—45), das Laubhüttenfest (7, 14 25—30 37—44), die Fußwaschung (13, 4—5 12—17 20; 13, 34 f.), das Gespräch mit der Samariterin (4, 4—43), Scheidung im Jüngerkreis (6, 60—71), Scheidung im Kreis der Behörde (7, 31—32 45—52; 12, 42 f.), die Abrahamskindschaft (8, 30—59), die Hirtenrede (10, 22—39), die Warnung der Jünger vor dem Betreten Judäas (11, 7—10), die Fußwaschung des Petrus (13, 6—11), die Abschiedsrede (15 und 16), das Hohepriesterliche Gebet (17), den Wettlauf zur Gruft (20, 2—10), die Erscheinungen am See Tiberias (21). Das Evangelium umfaßt in dieser Überarbeitung nach W. außer dem Eingangsteil (1, 1—2, 12) vier Hauptteile: 2, 13—5, 47; 6, 1—11, 54; 11, 55—17, 26; 18—21. Nach Joh. 21, 24 sei es wohl von dem Schülerkreis des Verfassers nach dessen Tode in Umlauf gesetzt worden. — Es ist durchaus naheliegend, daß der Evangelist sein Evangelium nicht aus einem Guß geschaffen, sondern es nach und nach ergänzt und überarbeitet hat. Dadurch würden sich manche Ungereimtheiten erklären, die den Gedankengang heute stören. Aber daß das Itinerar und der chronologische Rahmen im Sinne des 4. Evangeliums nicht historisch, sondern kerygmatisch-geschichtlich verstanden werden wollen und daß nicht einmal der Tod Jesu am 14. Nisan als historisches Datum zu werten sei (173), wird vom Verf. nicht bewiesen. Ebenso bleibt es eine unbewiesene Annahme, daß das Grundevangelium, wie die synoptische Tradition, nur *eine* Jerusalemreise Jesu gekannt habe, ganz abgesehen davon, daß auch die synoptische Tradition durchaus mehrere Reisen Jesu nach Jerusalem andeutet (vgl. z. B. Mt. 23, 37 und Lk. 13, 34). Wenn der Verf. behauptet, daß die Lieblingsjüngergeschichten zwar nicht den Vorrang des Petrus bestreiten, sich aber gegen entsprechende Ansprüche der römischen Gemeinde richten (172 f.), heißt auch das, in den Text etwas hineinlegen, was ihm völlig fernliegt. Man wird gerne zugestehen, daß der Verf. manche anregende Frage aufwirft, aber die Antwort läßt oft unbefriedigt; denn es wird vielfach nur gezeigt, wie es an sich bei der Abfassung des 4. Evangeliums hätte sein können, aber nicht, daß es so gewesen sein muß.

Brinkmann

Lachowski, J., The Concept of Redemption according to the Gospel of St. John. gr. 8^o (138 S.) Rom 1958, Angelicum. — Verf. gibt zunächst einen Überblick über alle auf die Erlösung bezüglichen Stellen im Johannesevangelium mit den bedeutendsten Kommentierungen von Barrett, Dodd, Lagrange usw. (15—37), sodann eine fortlaufende theologische Exegese (39—113) der Hauptstellen: A. Das Motiv der Erlösung ist die Liebe des Vaters in der Sendung seines Eingeborenen und Christi höchste Liebe (3, 16; 13, 1 34); er wird erhöht am Kreuz und zur Glorie und gibt Leben den Glaubenden. B. Christus ist Opferlamm für die Sünden (nach Is 53), auch das wahre Passahlamm (19, 36); „Licht“ deutet an sich noch nicht hin auf das Kreuzesopfer. C. Christus, sündelos, überwindet den Teufel (12, 31); „Welt“ ist neutral

oder böse. D. „Die Stunde“ ist die des Leidens und der Verherrlichung durch Wunder und Auferstehung. E. Das Kanazeichen deutet wohl noch nicht auf das vergossene Blut. Die Tempelreinigung ist messianisch, hohepriesterlich; der zerstörte Leib Christi ersteht wieder, sein Opfer ersetzt die des AT. „Erhöht“, wie einst die Schlange, gibt Christus Leben. 6, 51 b ist im Sinn des Opfers gemeint. Im freiwilligen Opfertod des Guten Hirten zeigt sich die Liebe des Vaters und des Sohnes — auch die Heiden sollen das Leben haben (10, 11 ff.) — ähnlich im Tode für das Volk (11, 52); im Bild des Weizenkorns erscheint die universale Fruchtbarkeit seines Todes (12, 24). Christi Erlösungswerk verherrlicht den Vater, dieser den Sohn (17, 2 ff.). Er „weht sich zum Opfer“ (17, 19; vgl. LXX) für die Jünger; der nahtlose Rock ist Priestergewand (19, 23). In der Passion hebt Johannes Freiwilligkeit (18, 6 11) und Königtum hervor (18, 37; 19, 3 19; schon 6, 15; 12, 13). Am Kreuz ist das vom Vater aufgetragene Werk „vollbracht“, alle Weissagungen sind „erfüllt“; das Blut aus der Seite weist zurück auf 6, 54 f., das Wasser auf 7, 39: kraft des Todes wird der Hl. Geist den Glaubenden gegeben. Die Auferstehung bestätigt Christi Aussagen über seine Erhöhung und ihre Wirkungen; die Vollmacht der Sündenvergebung bekräftigt den Sühnecharakter seines Todes. Die Übertragung des Oberhirtenamtes an Petrus weist zurück auf 10, 16; 11, 52. F. Der Prolog als Epitome des Erlösungsplans zeigt den Kampf der Welt, der Finsternis gegen das Licht, und als Wirkung der Erlösung das Leben in den „Gotteskindern“, analog dem des Eingebornen. — Kap. 3 (115—129) gibt die Synthese. Die Erlösung ist das Geheimnis der Liebe des Vaters und Christi zu den Menschen, aber auch des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater. Der Sohn soll die Welt nicht richten, sondern retten aus der Sklaverei der Sünde, des Teufels, der Finsternis, und soll ihr göttliches Leben geben, allen Menschen; Jesu „Stunde“ umfaßt Tod und Verherrlichung nach Gottes Willen. Die Durchführung des göttlichen Planes durchzieht das ganze Evangelium und wird gekrönt durch die Auferstehung. — In Exkursen werden Glaube (47), Licht (60), Welt (66), Leben (90) behandelt. — Die Untersuchung ist klar durchgeführt, Schritt für Schritt. Wiederholungen ließen sich bei der Anlage nicht vermeiden. Einzelnes sähe man gern noch genauer diskutiert, so ist ὁπείρ = behalf on wohl noch nicht gleich vicarious. Neben Qumran hätten auch Kerinth (Irenaeus adv. haer. 3, 11) und überhaupt die gnostische Erlösungsauffassung berücksichtigt werden sollen. Leider vermißt man deutsche Literatur außer Meinertz und den übersetzten Key words des TWB und Bultmann Theol.NT; sonst wären manche abweichende Ansichten noch zur Sprache gekommen. Die Arbeit zeigt gut die Zusammenhänge und die innere ideelle Einheit des Jo-Ev und wird besonders der Dogmatik dienen. Koester

Nauck, W., Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. 8^o (192 S.) Tübingen 1957, Mohr. — Verf. geht von der literarkritischen Arbeit an 1 Joh aus, wie sie unter anderen vor allem von Bultmann betrieben worden ist mit dem Ziel, im 1. Johannesbrief (wie im Evangelium) eine Vorlage orientalisch-agnostischer Richtung herauszuschälen, die Bultmann als „Offenbarungsrede“ charakterisiert, wovon sich die mehr homiletische Art des Briefverfassers abhebe. N. lehnt mit Büchsel, H. Braun und E. Käsemann eine Vorlage von vorchristlicher, heidnisch-agnostischer Herkunft ab (6—11). Aber er möchte doch insofern der These einer Vorlage zustimmen, als sich in einigen Abschnitten des Briefes kunstvoll gebaute Antithesenreihen abheben lassen, deren Architektonik es wahrscheinlich mache, daß sie dem Verfasser nicht sozusagen aus der Feder geflossen sind, sondern irgendwie als geformtes, kunstvolles Gebilde vorlagen. Diese Vorlage, eruiert aus 1 Joh 1, 6—10; 2, 4—11; 2, 29—3, 10, ziele durch ihre apodiktische, lapidare, ja monoton eindringliche Art der Aussage auf eine Scheidung zwischen den Sündern und den Gerechten, wobei als Kriterium der Scheidung der christliche Wandel gilt (11—26). In der Frage des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs der Antithesenreihen verweist der Verf. einerseits auf die urchristliche Taufunterweisung: „Einzelne Motive sowie Motivverbindungen, die ihren Ort in der frühchristlichen Tauftradition haben, sind vom Verfasser der Antithesen aufgenommen und verarbeitet worden“ (65). Andererseits scheinen die Antithesen von 1 Joh in einer Traditionslinie zu stehen mit den Texten im Alten Testament, worin bei Gelegenheit der Erneuerung des Bundes das unbedingte Gottesrecht verkündet wird im Sinne einer Scheidung der

Gottlosen von der Gemeinde (vgl. Deut 27, 15—26), und mit den Abschnitten im Sektenkanon der Qumrangemeinde, worin die Segnung der „Männer des Gotteslosen“ und die Verfluchung der „Männer des Beliallosen“ auch im Mittelpunkt der jährlichen Gemeindeversammlung zur Erneuerung des Sinaibundes standen. Letzteren stehen die Antithesen von 1 Joh noch besonders dadurch nahe, daß sie auch ethisch-dualistisch gefärbt sind (vgl. 26—66). Welches aber ist das Verhältnis der so gekennzeichneten „Vorlage“ zum Brief? N. hält dafür, daß beide auf denselben Verfasser zurückgehen: Der Briefschreiber selber hat früher die Antithesenreihen verfaßt. Diese Einheit des Verfassers sucht er zu zeigen durch den Nachweis, daß in den Teilen von 1 Joh, die von allen dem Briefschreiber zuerkannt werden, dieselbe Formstruktur sich findet, nur nicht so stark durchdacht wie in den Antithesen. Bei dieser Lage ist es nicht zu verwundern, daß es Stellen im Brief gibt, wo man zweifeln kann, ob sie zur Vorlage gehörten oder erst beim Schreiben des Briefes konzipiert wurden (vgl. 67—83). Aber nicht nur formal erweist sich der Brief in Einheit mit der Antithesen-Vorlage, sondern auch dadurch, daß er mit dieser in ein und derselben Traditionslinie steht: Er ist wie die Vorlage ein „Reditus ad baptismum“, insofern er die Motive der frühchristlichen Taufunterweisung aufgreift (84—98); und er kennt dieselbe Spannung zwischen dem Tun der Sünde und dem Tun der Gerechtigkeit (auch im Christen) wie die Vorlage, worin beide in einer großen Traditionslinie mit der Qumrangemeinde des Spätjudentums und mit Paulus stehen (98—122). Die Vorlage hat der Verfasser wohl erstmals an die Gemeinden gerichtet, als die Irrlehrer noch nicht von ihr geschieden waren, und zwar gerade zum Zweck der Scheidung. Später, als die Scheidung vollzogen war, nahm er die Vorlage nochmals auf und kommentierte sie, um damit die von den Irrlehrern in den Gemeinden hervorgerufene Krise vollständig zu überwinden. — Es ist klar, daß in diesem sorgfältig gearbeiteten Buch manches nur wahrscheinlich gemacht wird. Das gilt z. B. auch von der Existenz einer Vorlage, wie N. sie konzipiert. Für die Haupttendenz seines Werkes, nämlich den ganzen Johannesbrief in der jüdisch-christlichen Tradition zu verankern, verdient N. ernsteste Beachtung in Anbetracht der gründlichen Beweisführung. In einem eigenen Exkurs zu 1 Joh 5, 7 (147—182) versucht N. speziell jene Stelle vom Geist, Wasser und Blut in die jüdisch-christliche kultische Tradition einzuordnen. In einem anderen Exkurs (128—146) zeigt er gut, wie überall die Einheit des Verfassers festgehalten werden kann und kein Anlaß besteht, an redaktionelle Eingriffe zu denken. Hervorgehoben sei noch ein Grundsatz, den N. für die Erforschung der Formstruktur bei Johannes an die Hand gibt: „Nicht die Zahl der Tonsilben und die Länge der einzelnen Zeilen ist maßgebend, sondern der gedankliche Rhythmus hat als Kriterium zu gelten“ (68). Im Punkt der Vorlage möchten wir soviel zugeben, daß Johannes beim Schreiben seines Briefes gewiß auch zurückgegriffen hat auf Formulierungen, die er schon bereitliegen und öfter in der Belehrung und Ermahnung seiner Gemeinden angewandt hatte. W e n n e r

Kassing, A. Th., Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. 8^o (176 S.) Düsseldorf 1958, Patmos. 22.50 DM. — Über Apk. 12 ist in den letzten Jahren viel geschrieben worden, und nicht immer mit der nötigen Diskretion. Oft genug war allein der Wunsch ausschlaggebend, den Text für die Mariologie nutzbar zu machen und das apokalyptische Weib um jeden Preis mit Maria zu identifizieren. Um so mehr muß man dem jungen Benediktinermönch aus Maria Laach Dank wissen, daß er mit seiner Löwener Doktorarbeit die schon unerquicklich werdende Diskussion doch noch zu einem guten Ende geführt hat. Seine wohl begründete Lösung faßt er in die Worte zusammen: „Es liegt nur *ein* Sinn der Gestalt des Weibes von Apk. 12 vor, der ekklesiologische, welcher die Gottesgemeinde der ganzen Heilsgeschichte umspannt. Und der ekklesiologische Sinn *enthält* den mariologischen Sinn so, wie Maria in dieser umfassenden Heilsgemeinde ihren Platz hat“ (163). Gegen alle Versuche, einen mehrfachen Schriftsinn zu vindizieren oder je nach Bedarf von der ekklesiologischen Deutung zur mariologischen zu „springen“ (23) und umgekehrt, hält K. an den gesunden hermeneutischen Prinzipien fest, die schon *J. Sickenberger* zu Apk. 12 — leider ohne Erfolg — vorgetragen hatte. Besonders schärft K. immer wieder mit Recht ein — und das kann nach manchen Seiten hin nicht oft genug gesagt werden —, nicht mit modernen Kategorien an den Text her-

anzugehen, sondern auf die dem Apokalyptiker eigentümliche Denk- und Ausdrucksweise zu achten. Deshalb widmet er einen großen Teil seiner Arbeit dem biblischen Hintergrund und den alttestamentlichen Parallelen (97—138). Dabei kommt auch der für Apk. 12 so wichtige Qumrantext 1 QH 3, 3—18 ausführlich zur Sprache (138—146). Es zeigt sich, daß die dem Alten Testament so vertraute Bildrede vom Gottesvolk als Weib und Mutter weder als Personifikation noch als Abstraktion verstanden werden darf. Sie meint vielmehr eine reale Gegebenheit, die den einzelnen miteinschließt an seinem geschichtlichen Platz. Auf Maria und die Kirche angewandt bedeutet dies: Es handelt sich nicht um zwei isolierte Wirklichkeiten, sondern nur um die eine des Gottesvolkes, dem Maria als Mutter des Messias angehört. Der mariologische Sinn muß also innerhalb des ekklesiologischen Gesamtsinnes gesucht werden. Er ergibt sich zwanglos und „ohne jede hermeneutische Gewaltsamkeit“ in der ersten Hälfte der Vision (163). Aber auch hier stellt das „Weib“ nicht primär Maria dar, sondern die Heilsgemeinde des Alten und Neuen Testaments in ihrer messianischen Schwangerschaft. Insofern nun Maria diese göttliche Heilsschwangerschaft ausgetragen hat, kommt ihr in der Geschichte des Gottesvolkes ein zentraler und entscheidender Platz zu. „Die Geburt Jesu aus Maria ist eben seine Geburt aus der Gemeinde Gottes. Als Glied dieser Gemeinde handelt Maria das Handeln dieser Gemeinde“ (161). Darf man die Hoffnung aussprechen, daß sich die Mariologen mit dieser allein sachgemäßen Auskunft beruhigen werden und nicht wieder von neuem versuchen, aus Apk. 12 einen Tummelplatz frommer Phantasien zu machen?

Schierse

Prigent, P., *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2). 8^o (VI und 154 S.) Tübingen 1959, Mohr. 17.— DM. — Arbeiten zur Auslegungsgeschichte werden immer häufiger. Sie sind sehr nützlich, wenn sie — wie die vorliegende — objektiv informieren, ohne eine vorgefaßte Meinung aus der Tradition beweisen zu wollen. Der Verf. hat Apk. 12 ausgewählt, weil er mit diesem repräsentativen Kapitel die Auslegungsgeschichte der ganzen Offenbarung in den Blick bekommen wollte. In der Tat erhält man ein klares Bild von den einzelnen Phasen der Exegese dieses rätselhaftesten aller biblischen Bücher. Insgesamt werden an die 480 Autoren zitiert, vom Anfang des zweiten Jahrhunderts (Hippolyt) bis zum Jahre 1955. Aus neuerer Zeit fehlen die Kommentare von Karrer, Ketter, Lilje und Frey, während andere, die rein aszetischen oder poetischen Charakter haben (Claudel, H. Rahner, A. v. Speyer), genannt sind. Der katholische Leser ist dem Verf. besonders für zwei Dinge dankbar: für die ungekürzte Wiedergabe des tiefempfundenen Marienliedes, das Martin Luther zu Apk. 12 gedichtet hat (56), und für die objektive Würdigung der Jesuitenschule des 16. Jahrhunderts. Von den Werken eines Ribeira, Viegas, Alcasar, Mariana, Kircher, Cornelius a Lapide und ihrer Schüler schreibt er: „Leurs oeuvres, remarquablement érudites, brillent comme des flambeaux par la nouveauté de leur méthode, dans la nuit de l'arbitraire et l'a priori“ (77). Dagegen wird die relative Berechtigung der mariologischen Interpretation — wie sie etwa A. Kassing in seinem 1958 erschienenen, im vorhergehenden hier besprochenen Buch (mit den notwendigen Einschränkungen) herausgearbeitet hat — nicht gesehen. Das Schema eines kurzen eigenen Auslegungsversuches, der die gesicherten Ergebnisse des historischen Überblicks zusammenfaßt, schließt die Untersuchung ab. Statt eines Literaturverzeichnisses findet man einen Autorenindex, der die Auffindung des vollständigen Titels leicht ermöglicht.

Schierse

Papyrus Bodmer V: *Nativité de Marie*, publié par M. Testuz. gr. 8^o (127 S.) Cologny-Genève 1958, Bibliothèque Bodmer. 18.— sfr. — Testuz, Lehrbeauftragter an der Genfer Universität, hat durch die Herausgabe dieser gut erhaltenen Papyrushandschrift aus der Bodmer-Sammlung mit französischer Übersetzung den ältesten bisher bekannten griechischen Textzeugen des Protevangeliums des Jakobus der Forschung zugänglich gemacht. Das Schriftbild ist, einschließlich der Abkürzungen der heiligen Namen, dem Schriftbild der vor kurzem aus derselben Sammlung veröffentlichten Papyrushandschrift des Joh. (P⁶⁶) sehr ähnlich, wie aus einem beigegebenen Faksimile ersichtlich ist (vgl. Schol 32 [1957] 399—410, und 34 [1959] 304 f.). Es spricht alles dafür, daß die Handschrift, wie der Herausgeber

meint, im Laufe des 3. Jahrhunderts entstanden ist. Die bisher bekannten griechischen Handschriften dieses apokryphen Buches stammen erst aus dem 9. und 10. Jahrhundert, mit Ausnahme eines Fragments aus dem 5. bis 6. Jahrhundert. Durch ihr relatives Alter bestätigt die Handschrift, daß der schon aus anderen Handschriften bekannte kürzere Text der ältere ist. Statt der gewöhnlichen Überschrift „Protevangelium des Jakobus“ trägt die Handschrift den Titel Γενεσις Μαρίας. Αποκαλυψις Ιακωβ. Der Herausgeber macht im Anschluß an *Harnack*, *Chronologie der altchristlichen Literatur* (Leipzig 1897) 539—579, und *Michel-Peeters*, *Évangiles apocryphes* (Paris 1924) I—VIII, darauf aufmerksam, daß dieses apokryphe Evangelium, abgesehen vom Epilog (Kap. 25), wohl aus drei Quellschriften zusammengefügt ist: 1. Die Geburt und Jugendzeit Mariens (Kap. 1—16), an die sich ursprünglich wohl der Epilog (Kap. 25) angeschlossen habe, 2. Die jungfräuliche Geburt Jesu, weithin im Anschluß an Lk. 1, 1—27, mit besonderer Betonung der Jungfräulichkeit Mariens (Kap. 17—20), 3. Die Anbetung der Weisen und die apokryphe Erzählung von Zacharias (Kap. 21—24). Gegenüber der Ausgabe von Tischendorf fehlt ganz Kap. 18, 2 (ein Bericht Josephs in erster Person). In kürzerer Fassung finden sich Kap. 19, 1, und 20, 1 f. (der Bericht über die Hebamme Salome), und Kap. 21, 2 (der Bericht über die Weisen vor Herodes). Wenn die Handschrift wirklich aus dem 3. Jahrhundert stammt — und daran ist kaum zu zweifeln —, ist damit die Ansicht von Michel und Peeters widerlegt, daß der 3. Teil, die apokryphe Schrift von Zacharias, erst kurz vor dem 6. Jahrhundert entstanden sei. Das ganze Werk muß in der kürzeren Fassung Ende des 2. Jahrhunderts vorhanden gewesen sein. Es ist bekannt, daß es in der orientalischen Kirche sehr in Ansehen gestanden hat. Man kennt eine syrische, koptische, sahidische, arabische, aramäische und äthiopische Übersetzung. Im Abendland war es anscheinend nur in Überarbeitungen verbreitet, da es in einem Brief von Innozenz I. (417) verurteilt und auch im Dekret des Gelasius (6. Jahrhundert) zu den verurteilten Büchern gerechnet wurde. Erst *G. Postel* veröffentlichte 1552 in Basel eine lateinische Übersetzung nach einer griechischen Handschrift aus Konstantinopel unter dem Titel „Protevangelium des Jakobus“. — Druck und Ausstattung sind erstklassig. Ein Versehen *κρυβον* statt *κοινον* (52. Z. 7) wurde nachträglich richtiggestellt; ebenso wurde die entsprechende französische Übersetzung in „ni à une (personne) profane, ni à un (être) impure“ berichtigt. Für die Geschichte der altchristlichen Literatur bildet die Ausgabe einen wesentlichen Beitrag. Brinkmann

Kopp, C1., Die heiligen Stätten der Evangelien. 8^o (504 S. und 66 Abb.) Regensburg 1959, Pustet. 35.— DM. — Der Verf., der schon 1925/1927 für eine archäologisch-geschichtliche Arbeit „Elias und Christentum auf dem Karmel“ im Heiligen Lande geweiht hatte, ging 1936 im Auftrage der Görresgesellschaft in ihr Orientalisches Institut nach Jerusalem und schrieb dort das 1939 in Köln erschienene Werk „Grabungen und Forschungen im Heiligen Lande“. Da ihm wegen der damaligen politischen Verhältnisse die Rückkehr nach Deutschland unmöglich war, blieb er bis 1946 in Palästina, wo er im Kriege zweieinhalb Jahre interniert war. Doch ruhte auch in dieser Zeit das Studium nicht ganz, wie aus einer Reihe Veröffentlichungen aus der Zeit von 1940—1952 hervorgeht. Auf vielfachen Wunsch verfaßte er dann den vorliegenden kritischen *Reiseführer* durch die heiligen Stätten des Evangeliums und weilte zu diesem Zweck in den Wintermonaten der drei letzten Jahre wieder im Orientalischen Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem. Seine aus eigener Anschauung und eingehendem Studium der geschichtlichen Quellen gewonnene Vertrautheit mit dem Heiligen Lande befähigte ihn, die vielfach rivalisierenden Ansichten über die neutestamentliche Topographie kritisch zu überprüfen und Gesichertes von weniger Gesichertem oder gar Legendärem zu unterscheiden. Dafür können wir dem Verf. nur dankbar sein, zumal dem Leser durch die zahlreich angeführten Belege die Möglichkeit gegeben ist, jederzeit die Tragfähigkeit der Beweise zu überprüfen. Daß dabei manche „festeingewurzelte Vorurteile und zu Unrecht herrschende Meinungen“ in ihrer Haltlosigkeit aufgezeigt werden, kann der Verehrung des Christen für die heiligen Stätten keinen Eintrag tun. Das gilt z. B. in bezug auf die Stätte der Heimsuchung Mariens bei Elisabeth und der Geburt des Täufers, die schwerlich in Ain Karim gewesen sein dürfte, wenn auch eine andere sichere Stätte nicht auszumachen ist; ferner von der Lage des biblischen Emmaus, das

nach der älteren Tradition mit dem 160 Stadien von Jerusalem liegenden 'Amwäs (Nikopolis) identisch ist, während sich für Kubebe keine ältere Tradition findet; oder von der Stätte der Verurteilung Jesu, die wohl nicht in der Burg Antonia, sondern im Palast des Herodes zu suchen ist, der als Prätorium diente (421); oder von dem biblischen Kana, das man seit dem 17. Jahrhundert in Kafr Kenna finden wollte, während es in dem 9 km davon entfernten Chirbet Kāna, einem heute menschenleeren Hügel, zu suchen ist (185). Mehr als einmal bleibt bei der Lage der Quellen eine sichere Entscheidung unmöglich. In manchen Fällen gelingt es dem Verf., durch sorgfältige Auswertung biblischer und außerbiblischer Anhaltspunkte die Lage biblischer Stätten neu zu beleuchten. Bekanntlich gehen z. B. die Ansichten über die Lage der Taufstelle des hl. Johannes auseinander. Wo ist das Bethanien jenseits des Jordan (Joh. 1, 28) zu suchen? Der Verf. zeigt nun mit guten Gründen, daß die Taufstelle tatsächlich wohl in der Nähe des heutigen Johannesklosters an der schon von Origenes erwähnten Jordanfurt „Bethabara“ (bēt 'abarāh = Haus des Überganges) gelegen habe, wo die Israeliten den Jordan überschritten und wo Elias mit Elisäus hinüberging (156). Daß dort in der Nähe ein Bethanien (bēt anijjah = Haus des Bootes) gewesen sei, sei möglich, wenn es sich nicht um ein frühes Verschreiben handle. Allerdings habe Johannes schwerlich im Jordan selbst getauft, sondern etwas östlich davon bei dem Orte Sapsaphas am Bache Chorath (Kerith), wo Elias während der Dürre geweilt hatte (161 ff.). Nach der arabischen Eroberung müsse man dann die Taufstelle auf dem Westufer des Jordan lokalisiert haben, wo heute 600—700 Meter westlich vom Jordan das Johanneskloster steht. Auf dem Westufer war ja die Joh. 3, 23 erwähnte spätere Taufstelle des Johannes „Anon“ ('ēnāwān = Quellen) bei Salem, südlich von Bethsan (Skytopolis). Diese wenigen Beispiele mögen einen Begriff geben von der Bedeutung des Werkes für jeden, der sich mit der Exegese des NT zu befassen hat. Er findet hier eine anregende und zuverlässige Hilfe, zumal die beigegebenen 66 Lichtbilder ihm die behandelten heiligen Stätten sichtbar vor Augen führen.

B r i n k m a n n

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Recheis, Ath., O. S. B., Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter (Temi e Testi, 4). gr. 8^o (222 S.) 1958, Edizioni di Storia e Letteratura. — Bei der bis vor wenigen Jahren noch geringen Beachtung der Engellehre in der neueren Dogmatik und Dogmengeschichte, bei der Schwierigkeit auch der damit verbundenen Fragen, wird man eine Studie wie die genannte dankbar begrüßen, wenn sie auch thematisch und quellenmäßig begrenzt ist. Verf. geht von der Stellung der Engel in der Totenliturgie aus, um das Thema „Engel, Tod und Seelenreise“ bei Klemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Caesarea und Athanasius und schließlich bei den drei großen Kappadokiern zu untersuchen. Andere Quellen werden wenigstens zum Vergleich ausgenützt. An den Anfang ist eine Analyse des Wirkens der Engel bei der Himmelfahrt Christi nach dem Verständnis der genannten Väter gestellt (23—40). Das 2. Kap. handelt über den Todesengel, das Seelengeleit und die Einholung im Himmlischen Jerusalem (42—137). Den Abschluß bildet Kap. 3: Die Grenzwatchen des Jenseits (139—184). — Der Wert der Arbeit besteht in den sorgfältigen, textlich reich belegten Ausführungen zu den Vorstellungen der einzelnen Väter, die Angelologie und Eschatologie in gleicher Weise betreffen. Origenes steht im Mittelpunkt. Von ihm aus ist auch der Sprung von den Alexandrinern zu den Kappadokiern gerechtfertigt, wie auch schon der Zugang sich erschließt zu einer gewissen theologischen Interpretation eines Materials, das so sehr den antiken Anschauungen heidnischer oder apokrypher Herkunft, und damit auch dem Mythos, verwandt ist. Hier liegen auch die (z. T. notwendigen) Grenzen der Arbeit. — Trotz mancher Vorstudien über die religionsgeschichtliche Herkunft der Engelvorstellungen haben wir noch keine ausführliche und umfassende Untersuchung, welche den eigentlich biblisch-christlichen Bereich in den alten Engelvorstellungen

aufwiese (Verf. könnte jetzt verweisen auf die „Engel-Artikel“ von *J. Michel* im *LexThKirche* 3², in *J. B. Bauer*, *Bibeltheol. Wörterbuch*, und im *Religionswiss. Wörterbuch* von *Fr. König*; ferner „Engel“ im *Bibel-Lex.*). Die kurzen Ausführungen zu Beginn des 2. und 3. Kap., ferner S. 53 f., 61 f., 79 f., erheben nicht den Anspruch, dieses schwierige Problem zu lösen. Über die religionsgeschichtliche Fragestellung, die sogar schon *Klemens von Alexandrien* (*Strom VI 3*) gesehen hat (vgl. *R. Haubst*, *LexThKirche* 3², 868), stellt sich das andere Problem der „Entmythologisierung“ oder besser einer die alten Vorstellungen nicht ohne weiteres abwertenden, sondern auswertenden Interpretation. Wohl macht Verf. verschiedentlich Versuche einer theologischen Deutung (116 187 f., wo auf den wichtigen kosmischen Aspekt der Erlösung hingewiesen wird, was für die Engellehre auszuwerten wäre; 192 und a. a. O.). Aber er ist sich der Größe der Forderung wohl nicht im vollen Umfang bewußt. Immerhin hat ein Theologe, der sich der schweren Aufgabe einer theologischen Interpretation annehmen will, hier reiches, zuverlässig gebotenes Material. — Leider hatte Verf. nicht die Möglichkeit, die Literatur, die bei ihm mit 1953 abschließt, zu ergänzen. S. 49 fehlt der Verweis auf *Fr. König*, *Die Amesha Spentas des Awesta* und die *Erzengel* (Merk 1935). Für die Bibliographie ist nachzutragen: *H. Wey*, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus* (Winterthur 1957); *M. Ziegler*, *Engel und Dämon im Lichte der Bibel* (Zürich 1957); weitere Lit. auch bei *K. L. Schmidt*, *Lucifer als gefallene Engelmacht*: *TheolZ* (Basel) 7 (1951) 161—179. Grillmeier

Crouzel, H. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (*Théologie*, 34). gr. 8^o (287 S.) Paris 1956, Aubier. — Das Thema vom „Bilde Gottes“ bei Origenes führt thematisch wie quellenmäßig an einen beliebten Kreuzungspunkt moderner Forschung. Obwohl Cr. vorerst in dieser seiner Straßburger Dissertation nicht eine umfassende Bildlehre des Alexandriners vorlegen will, so hat er doch schon eine ausgezeichnete Vorarbeit dazu geleistet. Mit einem großen Aufwand von Kleinarbeit, wie er sonst selten „Vorgeschichten“ eines bei einem einzelnen Autor studierten Problems zuteil wird, zeichnet der Verfasser die hellenistischen (33—45), jüdischen (46—57) und christlichen (57—69) Voraussetzungen, aus denen die Bildlehre des Origenes herauswächst. Da sie, bei allen biblischen Ansätzen, vom mittleren Platonismus bestimmt wird, ist sie gekennzeichnet durch Geistigkeit, Dynamik, aber auch einen gewissen Intellektualismus, der das Willenselement zurücktreten läßt, einen Naturalismus, bei dem die Gnade zu kurz zu kommen droht, und einen Subordinatianismus, der das Abbild dem Urbild unterordnet. Verf. bemüht sich sehr, zu zeigen, wie Origenes doch von seinen christlichen Ansätzen her diesen und anderen Gefahren entgangen ist, wenn er auch ehrlich genug ist, Grenzüberschreitungen (Subordinatianismus, Seelen-Präexistenz) zuzugeben. Seine Studie reiht sich damit jenen bekannten Versuchen der Origenesdeutung an, die einer Rehabilitierung des verketzerten Alexandriners dienen sollen. Zu ihrer Wertung ist es nicht ohne Interesse, auf eine neuere französische Arbeit hinzuweisen, welche bewußt in andere Richtung geht, ohne die extreme Position von E. de Faye oder Hal Koch einzunehmen: *Marguerite Harl*, *Origène et la Fonction révélatrice du Verbe Incarné* (*Patristica Sorbonensia*, 2), Paris 1958, die öfter zur genannten Studie Cr.s Stellung nimmt (vgl. ebd. 334 f.). Diese gliedert sich in zwei große Hauptteile: 1. Christus als Bild Gottes (71—142). 2. Die Geschichte der Verwirklichung des Gottesbildes im Menschen durch Partizipation (143—255). — Gegenüber vorschnellen Unterbewertungen der Bild-Abbild-Spekulation bei Origenes vermag Cr. durch seine gründliche Arbeit vom Gegenteil zu überzeugen. Freilich mußte er seine Deutung durch ein Mosaik von unbeachteten Einzelstellen belegen. Die Bildlehre erweist sich gemäß Kol 1, 15 besonders für die Christologie des Alexandriners zentral, wie sie auch zugleich seinen Subordinatianismus mitbedingte (121). Cr. zeigt dies in seinem 1. Teil, dessen Thema (nach der Intention des Origenes) auch schon den Grund zum 2. Teil legt. Christus ist „das“ Bild Gottes, während Engel und Menschen nur „nach“ dem Bilde Gottes geschaffen sind. Christus ist aber a) unsichtbares Bild Gottes (75—128), und dies als Sohn des Vaters, der durch Zeugung hervorgeht. Cr. gibt hier eine gute Analyse dieser Zeugungslehre (83—98), bespricht die Problematik des ἁποόσιτος (98—110), in dessen Deutung Origenes von allen Vornizänern dem Nicaenum am nächsten stehe (111—121). Der

Subordinatianismus komme mehr von der Deutung des Wirkens Gottes durch den Logos. Hier beeinträchtigt die philonische Idee vom Logosmittler die sonst gewonnenen Erkenntnisse. — Christus ist aber b) das sichtbare Bild Gottes (129—142), also Bild vom Bild. Trägerin dieses Bildseins ist in erster Linie die Seele Christi, als Abbild des Logos, des Bildes des Vaters. Darin beruht ihre besondere Heilsfunktion. Im Menschen selbst, als dem Abbild des eigentlichen Bildes Gottes, des Logos (147 bis 179), sind Seele und Leib zufolge der origenistischen Seelen-Präexistenzlehre in bezug auf ihr Bildsein verschieden gewertet (148—153). In ihrem höheren Teil ist die Seele der präexistenten Geistseele (Nous) identisch (153—160). Der Leib hat für Origenes seine Würde als Tempel der Seele. Cr. verteidigt hier den übernatürlichen Charakter der Logosähnlichkeit des höchsten Seelenteils und schützt Origenes vor dem Vorwurf des Pantheismus (160—175; 175—179). Die Sündenlehre bedeutet die negative Entsprechung zu dieser Bildtheologie (181—215). Das Gottesbild ist aber nicht vernichtet, sondern nur überdeckt durch das Satansbild (Satanssohnschaft) (189—197). Origenes entwickelt hier eine Sünden-Tier-Symbolik, die Cr. als eine christlich umgebildete plotinische Seelenwanderungslehre deutet, woher sich die spätere Anklage auf Metempsychose-Lehre erkläre (Hieronymus, Justinian) (197—206). Christus allein kann die Logosebenbildlichkeit wiederherstellen, und dies in einem Reinigungsprozeß, der zur vollen „Ähnlichkeit“, d. h. der Vergöttlichung in der Ewigkeit führt. Dieser Prozeß ist Nachahmung Gottes und Christi, vom Logos selbst im Christen verwirklicht, und zwar auf dem Wege der Schau, die auch die Einsicht in die Logoi der Dinge vermittelt. — Cr. zeigt, wie moderne Themen der Imago-Lehre des Origenes gefunden und von einer solchen Bild-Theologie befruchtet werden könnten. Hier mag mit ein Grund sein, warum Marguerite Harl die vorliegende Arbeit unter die „travaux enthousiastes“ über Origenes einreicht, obwohl sie sonst den sachlichen Analysen des relativ häufig zitierten Werkes kaum widerspricht (vgl. bes. 280 f.). Mag sein, daß Cr. etwas vorsichtiger sein dürfte in der Bewertung der Menschheit Christi bei Origenes — einem Zentralpunkt sowohl seiner Untersuchung wie auch jener von Marguerite Harl. Mehr als einer Akzentverschiebung dürfte er sich aber nicht schuldig gemacht haben. Die Substanz seiner Studie hält u. E. der Kritik stand.

Grillmeier

whd — Burghardt, W. J., S. J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Studies in Christian Antiquity, 14). gr. 8° (XV u. 194 S.) Woodstock, Maryland, 1957, Woodstock College Press. — Mit der Studie B. s. ebenfalls einer Dissertation, werden wir unter demselben Thema wie in der vorhin besprochenen Arbeit von Crouzel in die klassische Zeit der alexandrinischen Theologie geführt. Sie kann sich schon auf mehrere andere Versuche stützen (VIII). Ohne eine Vorgeschichte von Cyrills Bildtheologie voranzustellen, geht B. sofort an die gestellte Aufgabe, blendet aber in jedem Kapitel in die Vergangenheit zurück. Gegenüber der mehr systematischen und dynamisch-historischen Methode Crouzels geht B. nach den wesentlichen Stichworten seiner Thematik voran. Zwei Doppel-Worte eröffnen die Reihe: a) wie verhalten sich Bild und Gleichnis (image and likeness, εἰκών und ὁμοίωσις; vgl. Gen 1, 26 f.) (1—11)? Diese Begriffe, die bei Cyrill besonders in die Trinitätslehre eingebaut sind, verraten in ihrer Fassung schon die Arbeit der vorangegangenen Kontroversen um das Nicaenum. Aller Subordinatianismus ist nun ausgeräumt. — b) Wie verhalten sich Leib und Seele als Träger der Gottebenbildlichkeit? Sind Leib und Seele je für sich, oder ist der ganze Mensch ihr Träger (12—24)? Die früheren Alexandriner lassen dem Leib nicht sein volles Recht zuteil werden. Cyrill bleibt, wenn auch mit einem gewissen Schwanken, auf dieser Linie (22 f.). Die Seele ist der Sitz der Imago. Aber von der Erlösungslehre her bringt Cyrill manche Korrekturen an. Die folgenden Kapitel schlüsseln nun das Wesen der menschlichen Gottebenbildlichkeit mehr auf (reason, freedom, dominion, sanctification, incorruptibility, sonship) (25—125). B. zeigt hier den historischen Ansatzpunkt Cyrills und seiner Vorgänger in der Fassung des Natur-Übernatur-Problems. Der Mensch ist geschaffen, um Christ zu sein; sein „Erkennen beginnt mit dem Glauben“ (PG 76, 877). (Vgl. dazu die guten Ausführungen von J. Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle Nestorienne*, Paris 1951, 229—236.) Echt griechisch ist das Verhältnis von Natur-Übernatur bei der Deutung der Freiheit und in der Willenslehre. Die natürliche Güte und Gottähnlichkeit hat hier den Vorrang.

Als Ebenbild Gottes bewährt sich dann der Mensch in der Herrschaft über die irrationale Natur. Gottes Abbild sein bedeutet die Heiligung (*ἁγιασμός*) haben, im Sinne einer ontologisch verstandenen Vergöttlichung und im Exercitium der Tugend. In dieser Fassung und Betonung geht Cyrill über seine Vorgänger hinaus. Der Unverderblichkeit (*ἀφθαρσία*), primär verwicklicht im göttlichen Leben der Seele, sekundär auch im Leiblichen, wird anderwärts dieselbe Bedeutung zugeschrieben. Mit Athanasius neigt Cyrill dazu, hier den Haupttitel der Ebenbildlichkeit zu sehen. Im Sohnesgedanken gibt er der Imago-Lehre eine besondere christologische Note. — Eine besondere Seite des Themas enthüllt die Frage nach Mann und Frau als Träger des Gottesbildes. B. geht hier auf Cyrills Psychologie und Physiologie ein, wovon letztere der griechischen Medizin besonders verpflichtet ist, wie auch persische und jüdische Einflüsse dazukommen (136). Die natürliche Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann ist aber aufgehoben in Christus, der im Mann direkt, in der Frau über den Mann die Imago Gottes ausprägt. B. bringt hier Gutes zum patristischen Frauenbild (126—140), was er auf dem Oxforder Patristischen Kongreß 1959 noch vertieft hat. — Was bedeutet die Sünde für diese Imago? Eine logisch aus Cyrills Voraussetzungen erarbeitete Lösung müßte sagen, daß diese Imago nicht einfach verloren ist, soweit ihre natürlichen Träger, Vernunft und Freiheit, in Frage kommen, wohl aber untergegangen ist, wo die übernatürlichen Titel betroffen sind: Heiligkeit, Unverderblichkeit, Sohnschaft. Von der Terminologie her aber ergibt sich, daß faktisch in Cyrill zwei Traditionen noch nicht harmonisch vereinigt sind (Irenäus-Origenes). Er schwankt zwischen der Annahme einer Zerstörung und der Idee einer Schwächung oder Verdunkelung des Bildes. Die Theologie leidet noch lange an dieser Spannung. — Christus aber bedeutet die volle Wiederherstellung des Ebenbildes nach seinen verschiedenen, bisher betrachteten Titeln, und zwar wurzelhaft in der Menschwerdung, vollkommen in seinem Kreuzesleiden und seiner Verherrlichung (160 bis 165). Ihrer werden wir schon in der Taufe zuteil. In dieser Form läßt B. seine Ergebnisse stehen, ohne nochmals einen Gesamtaufriß zu geben. Nach den nun schon ziemlich zahlreichen Studien über die Imago-Lehre der Väter (vgl. den Überblick von *Th. Camelot*: *RevScPhTh* 40 [1956] 443—471) dürften vielleicht bald die Voraussetzungen für eine Synthese geschaffen sein.

Grillmeier

80

D e d e k, J. F., *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity: A Historical Study of the Doctrine of St. Thomas* (Pont. Fac. Theol. Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissertationes 30). gr. 8° (VI und 167 S.) Mundelein 1958, Saint Mary of the Lake Seminary. — Diese Dissertation hatte ursprünglich vor, die Lehre von der „cognitio experimentalis“ der Einwohnung der Heiligsten Dreifaltigkeit in der Seele des Gerechten, von der Thomas öfters spricht, in ihrer historischen vorthomasischen Entwicklung zu zeigen, um so tiefer auch in die Lehre des hl. Thomas eindringen zu können. Auf Anregung von A. M. Landgraf wurde das Thema auch auf die Erfahrung der eingegossenen Liebe ausgedehnt, um so den ganzen Fragekomplex besser einheitlich erkennen zu können. Nur so läßt sich ja eine Lösung erzielen in der Streitfrage, ob diese Erkenntnis in der Seele eine unmittelbare ist (Gardeil) oder eine bloß mittelbare aus den Gaben der Einwohnung (Galtier), oder vielleicht eine „supradiskursive“ durch die übernatürliche Liebe, die Gott in dem Gerechten hervorruft (Garrigou-Lagrange). D. führt den Leser zum Beginn der Diskussion in die Schule des Lombarden, wozu er aber sehr weitgehend auch die meisten übrigen Theologen des 12. Jahrhunderts bis zu Praepositin zählt. Hier wird die Problemstellung schon herausgearbeitet im Anschluß an Augustins Formulierung im 4. Buch *De Trinitate*: *Tunc unicuique (filius) mittitur, cum a quoque cognoscitur*. Aber erst in der Schule Wilhelms von Auxerre (wazu auch Wilhelm von Paris, Hugo von St. Cher, Roland von Cremona und Richers Fishacre gerechnet sind) wird der Augustinustext genauer als *sapor amoris, delectationis et gustus animae* gedeutet. Dabei wird das affektive Element manchmal gegenüber dem rationalen besonders stark hervorgehoben, so daß letzteres sehr zurücktritt. In der Schule Alexanders von Hales wird diese Linie spekulativ weiterverfolgt. Dabei zeigt sich ein noch ausdrücklicherer Unterschied zwischen spekulativer Erkenntnis und der *cognitio experimentalis*. Letztere schließt auf Gottes Gegenwart aus deren Wirkungen in der Seele, besonders aus der Ruhe der Seele und der innerlichen Freude. Jedoch ist diese Er-

kenntnis nur eine unsichere (coniecturalis, coniecturae, wie Bonaventura sagt). Ob dabei auch eine gewisse unmittelbare Erkenntnis Gottes eingeschlossen ist, konnte der Verf. aus den Texten nicht mit Sicherheit bejahen oder verneinen. Sie ist jedoch sicher durch sie nicht gefordert (111). Zu ähnlichem Ergebnis führt die Durchforschung der Schriften Alberts des Gr. Dieser spricht ausdrücklich von einem „discursus“ aus den Zeichen der Einwohnung und der Gnade. D. wagt aber auch hier mit Recht nicht, eine unmittelbare experimentelle Erkenntnis immer auszuschließen. Die Gabe der Weisheit ist bei diesem ganzen Geschehen für Albert der besondere Habitus, der den Menschen zur Süßigkeit des Einwohnens Gottes führt. Daher ist die Erfahrung des Sünders von Gott eine andere als die des Gerechten; denn vom bloßen Glauben unterscheidet sich die Weisheit gerade auch experimentell: per gustum et amplius lumen. Albert stellt auch die ausdrückliche Frage: An cognitio nostra sit substantialis missio? Er antwortet wie zum Teil schon einschlußweise die früheren Theologen unter Hinweis auf die allen notwendige objektive Erkenntnismöglichkeit der Einwohnung: ut in signo cognoscibilis sit persona missa, (est necessarium). Dieses „signum“ sieht er vor allem in der gratia gratum faciens, die dem Sohn und dem Hl. Geist zugeschrieben wird. Die aktuelle cognitio experimentalis ist also nicht wesentlich immer verlangt. — Thomas selbst gebraucht den etwas abgeschwächten Ausdruck einer „cognitio quasi experimentalis“. D. sieht den Grund dafür vor allem in dem doch stark vorhandenen affektiven Element dieser Erkenntnis gegenüber der mehr sensitiven oder intellektuellen. Damit ist schon gesagt, daß sie auch für Thomas vor allem ein Erfassen Gottes durch affektive Elemente der Liebe und der geistigen Gefühle ist: inquantum (anima) complacet sibi in ea. Für Thomas aber ist dabei ein Schlußverfahren sicher grundlegend. Jedoch könne, so schließt D., eine unmittelbare oder supradiskursive Erkenntnis auf Grund der Gabe der Weisheit nicht „absolut“ ausgeschlossen werden. Aber: we have found no evidence that postulate such an interpretation“ (147). Auch das ist ein für die Wissenschaft wichtiges Ergebnis. Wichtig aber erscheint uns noch der Beitrag zu sein für den Einfluß der Gabe der Weisheit in diesen Überlegungen. Weisweiler

old — Blo m m e, R., La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle (Univ. cath. Lovaniensis, Dissertationes, series 3, 6), gr. 8^o (XII und 385 S.) Gembloux 1958, Duculot. 530.— Fr. — Eine ausgezeichnete Löwener Dissertation ist hier zum Druck gekommen. Es werden Begriff und Auffassung der Sünde in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Abaelard und seinen Schülern sowie in dem frühen Viktorinerkreis untersucht. Das Ergebnis ist in vieler Hinsicht auch für die eigentliche Dogmatik bei der damaligen engen Verbindung der Disziplinen lehrreich. Zunächst bestätigt sich, daß in dieser frühen Zeit die dogmatischen Belange den Mittelpunkt bilden. Das gilt vor allem von der *Schule Anselms von Laon*. Soweit moraltheologische Probleme berührt werden, wie etwa die Psychologie der Sünde, sind sie eingebettet in dogmatische Untersuchungen über die ontologische Struktur, sei es der Erbschuld, sei es der persönlichen Sünde (Hat sie ein Sein? usw.). Doch finden sich besonders in den vielen Einzelsentenzen der Schule, wie sie jetzt vorzüglich von O. Lottin im neuesten Band von Psychologie et Morale ediert sind, auch solche schon eigentlich moraltheologischen Inhaltes. Bei der engen Verbindung der Schule mit der Patristik hat B. gut auf die engen Verbindungen dieser stärker dogmatisch orientierten Lösungen über die Sünde mit den Vätern hingewiesen. Ich kann das noch erweitern durch den Hinweis, daß der von B. herangezogene Matthäuskommentar von Valenciennes, den O. Lottin jüngst entdeckte, nichts anderes ist als eine Abbreviation des Kommentars von Paschasius Radbertus, der ja auch seinerseits schon ganz von der Patristik abhängt. Hier liegen also deutlich die Quellen der scholastischen Lehre über die Sünde offen. Es gibt daher auch hier keinen Bruch in der Entwicklung. — *Abaelard*, dem B. die ihm zukommende große Beachtung widmet, erscheint dann als der dialektische — nicht eigentlich moraltheologische — Denker dieser Frühzeit. Sein Hauptverdienst ist die bewußte, zwar nicht neue, aber doch reflex vertiefte Erkenntnis der Konstitution der Sünde als innerer Akt. In der Art, wie B. diese Forschung vollzieht, ist ein wirklicher Fortschritt der Abaelard-Deutung erreicht worden. Vor seiner Ethik ist es vor allem das Herausstellen des Willens, das hervorzuheben ist: pec-

catum in voluntate. In der Ethik aber tritt in genauerer Unterscheidung von bleibenden vitium und der mala voluntas der consensus als das typische Element jeder schweren Sünde hervor. Auch das war nichts absolut Neues; denn sowohl Augustin wie besonders auch Anselm von Canterbury hatten auf die innerliche Wesensart der Sünde als geistige Willenstat hingewiesen, ob der Akt folge oder nicht. Abaelard aber hat das in seiner dialektischen Einseitigkeit mehr überspitzt getan, wenn er auch nicht von Widersprüchen innerhalb seines eigenen Systems und dessen Entwicklung je nach der Lage frei blieb und sich wandelte. Das scheint im Wesen der Dialektik zu liegen, wenn sie sich doch irgendwie gebunden oder angegriffen fühlt. So hat uns B. gezeigt, daß man den „Philosophen“ sehr genau in den einzelnen Werken und Stadien seiner Entwicklung und den konkreten Gegebenheiten seines Lebens durcharbeiten muß, um zu gesicherten Ergebnissen zu kommen, mögen sie dann auch noch schwanken. Interessant ist dabei, daß die sogenannten Sentenzenbücher seiner Schule alle noch der ersten Stufe vor der Ethik angehören. Deren Einfluß unterliegt nur der Comm. Cantabrigiensis, der auch sonst als der treueste Schüler Abaelards aufgedeckt wird. Auch die Schriften gegen ihn um das Konzil von Sens kennen bereits die Auffassung des consensus als Wesensstück der Sünde, sind also nach der Ethik anzusetzen. Der von H. Ostlender postulierte Liber sententiarum kann also kaum alleinige Quelle dieser Gegenschriften gewesen sein, falls er Quelle der anderen Sentenzenbücher der Schule war. Sens hat übrigens nicht die Definition Abaelards verurteilt — das ist für ihre Verbundenheit mit der Vergangenheit wichtig —, sondern nur die extremen dialektischen Ablehnungen des äußeren Aktes, der delectatio usw. als Sünde. B. zeigt aber gut, daß Abaelard auch das „Sünde“ nannte, doch nur im weiteren Sinn. Auch hier sind also gewisse Vorstufen eigentlich moral-theologischer Sicht weitergeführt, aber leider ist alles dialektisch überspitzt und damit ohne tiefere Lösung, die späterer Zeit vorbehalten blieb. — *Hugo von St. Viktor* und die Summa sententiarum finden ebenfalls mit ihrer Zeit das Wesentliche der Sünde im inneren Willensakt des Konsenses. Sie schließen aber nicht, wie Abaelard, die äußere Tat so stark davon aus, sondern sehen auch die psychologischen Zusammenhänge zwischen Wille und äußerer Tat und umgekehrt. Dabei macht sich vor allem bei Hugo der asketisch-mystische Zug stärkend und stützend gut bemerkbar. Daher bedeutet sein Werk auch hier einen wirklichen Fortschritt. Wesentlich mußte dieses Ergebnis spekulativer Arbeit sich darin zeigen, daß trotz der Bußdisziplin, die notwendig das Äußere in Betracht ziehen mußte, doch der innere Charakter der Sünde nicht litt. Auch für die Erbsündenlehre war das wichtig, die doch noch sehr mit der Konkupiszenz in Zusammenhang gebracht wurde. Die persönliche Sünde wird daher wohl als Folge der Erbschuld dargestellt, aber die Einzelsünde als freie Entscheidung deutlich abgehoben. Es konnte auf die Dauer nicht ausbleiben, daß die Begierlichkeit auch in der Erbsündenbetrachtung zurücktrat. — Damit zeigt die Arbeit konkret, wie die spekulative Betrachtung des Gegenstandes nicht zu Abwegen, sondern zur Durchdringung und so zu wertvollsten reflexen Ergebnissen des Vätergutes in einer so zentralen Frage führte. Weisweiler

Gallati, F. M., O. P., Der Mensch als Erlöser und Erlöster. Der aktive und passive Anteil des Menschen an der Erlösung. gr. 8^o (XVI und 229 S.) Wien 1958, Herder. 24.— DM. — Durchblicke durch das Gesamt der Glaubenslehre unter bestimmten Gesichtspunkten können von großer Bedeutung und Wirksamkeit sein. G. betrachtet in weitgespannten Perspektiven die Erlösung unter dem Gesichtspunkt der aktiven Teilnahme der Menschen. Einem ersten Abschnitt, der eine „Gesamtchau der christlichen Erlösung“ gibt, folgt als zweiter Abschnitt „Der passive Anteil des Menschen an der Erlösung“, was zunächst in der Sünde als Zustand der Erlösungsbedürftigkeit und dann im Vollzug der Erlösung herausgearbeitet wird. Als dritter Abschnitt folgt dann das besondere Anliegen dieser Arbeit, „Der aktive Anteil des Menschen an der Erlösung“. Im Titel des Buches ist leider diese richtige Reihenfolge der Ausführungen vertauscht und dadurch der falsche Eindruck veranlaßt, Verf. wolle der menschlichen Aktivität die Initiative geben. Diese menschliche Aktivität in der Erlösung wird mit Recht zunächst in Christus betrachtet, dann aber auch im Beitrag des einzelnen Menschen zur Verwirklichung der Erlösung und schließlich im Bemühen der Gemeinschaft gegenüber den einzelnen dargestellt. G. bie-

tet eine Darstellung, die in mancher Hinsicht ihre Reize hat. Andererseits aber wirkt sie dennoch nicht so lebensvoll, wie man von einer straffen Synthese einer so oft auseinanderfallenden Vielfalt und zudem von einem leitenden Gesichtspunkt wie dem hier gewählten erwarten könnte. Die Arbeit hinterläßt doch wohl zu sehr den Eindruck, Lehrsystem zu sein und nicht so sehr die lebendige Ganzheit eines heilsgeschichtlichen Gefüges. Der außerordentlich weit gespannte Rahmen macht auch verständlich, daß viele Aussagen nur eben gemacht oder nur angedeutet, nicht aber ausgeführt, geklärt und recht begründet werden. Das gilt nicht nur von der allzu knappen und kaum ins Innere führenden geschichtlichen Einführung. Es gilt auch für die Thesen der Darstellung selbst, bei der die Knappheit der Einzelaussagen bisweilen geradezu zu irrigem Verständnis zu führen scheint. So wird der unbeschwerte Leser den Eindruck gewinnen, die Erbsünde selbst habe weniger Schuldbarkeit als die läßliche Sünde (vgl. 36), was G. sicher nicht gemeint hat.

S e m m e l r o t h

L o t t i n, O., O. S. B., *Raison pratique et foi pratique*: EphThLov 34 (1959) 21 bis 34. — Diese wertvolle Untersuchung geht auf eine genauere Deutung des Grundverhältnisses von Glaube und Liebe im übernatürlichen Akt. Sie spricht zunächst von der verschiedenen Definition der *ratio practica* bei Thomas und Suarez. Nach letzterem ist sie eng verbunden mit dem befehlenden Willenselement, dem *imperium*: *iudicium rectum de agendis et voluntatem efficacem movendi ad illa* (De legibus I. 1 c. 5 n. 20; Lottin 23). Thomas dagegen geht von der aristotelischen Definition in der ersten Übersetzung Moerbekes aus: *Intellectus speculativus extensione fit practicus*, wie G. Queneau O. P. gezeigt hat: *Origine de la sentence „Intellectus speculativus extensione fit practicus . . .“*: RechThAncMéd 21 (1954) 309. Also durch die Ausweitung der spekulativen Erkenntnis auf das Handeln kommt es bei Thomas zur *ratio practica* in Angleichung an die *ratio gubernationis rerum in Deo*. Dabei ist natürlich auch der Wille tätig, aber doch so, daß „imperare sit actus *rationis* praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute *ratio* movet per imperium ad exercitium actus (I^a, II^{ae}, q. 17, a. 1; Lottin 26). In ähnlicher Weise sucht nun L. auch eine *Foi pratique* zu konstruieren in Gegensatz zu einer *Foi théorique*. Letztere wird „praktisch“, wenn sie sich „ausdehnt“ auf das konkrete Werk. Damit würde sie also zur Form aller Tugenden, wie die praktische Vernunft in der natürlichen Ethik die Form ist. Doch, ist nicht die Liebe die Form aller übernatürlichen Tugenden? L. löst so, daß die Liebe alle Tugenden anregt: *C'est en vertu de cette force attractive qu'elle meut la volonté à tous les actes surnaturels . . . Les actes des vertus surnaturelles ne sont donc possibles que grâce à cette causalité finale souveraine qu'exerce la charité* (34). Geleitet aber wird die Liebe von dem „praktischen“ Glauben: *La volonté ne se détermine dans tel ou tel sens que par l'influence décisive des motifs d'action, lesquels sont le fait de la foi pratique* (ebd.). Die Zustimmung zu dieser Auffassung hängt natürlich von der Gesamtauffassung des Verhältnisses Verstand—Wille ab, wie oben angedeutet.

W e i s w e i l e r

Deuringer, K., *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca* (Freiburger theologische Studien, 75). gr. 8^o (XXIV u. 228 S.) Freiburg 1959, Herder. 16. — DM. — Die hier vorgelegten Fragen werden unter mehr als einer Rücksicht ein weitgehendes Interesse beanspruchen dürfen. Sachlich gesehen, handelt es sich um die Analyse der Caritas und ihrer Anwendung, jener Tugend, die in freier Initiative, aus Liebe zu Gott und im Gehorsam gegen seinen durch die Offenbarung kundgewordenen Willen und unter dem Antrieb der Gnade dem notleidenden Mitmenschen Hilfsbereitschaft und tätige Hilfeleistung gewährt. Vom historischen Standpunkt aus wird der Blick auf eine für die Theologie zentrale Lehre der spanischen Thomistenschule im 16. Jahrhundert (an den Namen der Universität von Salamanca geknüpft) hingelenkt, die trotz mancher Einzelarbeiten noch nicht genügend erforscht und gewürdigt zu sein scheint. Der Verfasser beginnt nach einem einleitenden Kapitel mit der Auffassung des Kardinals Cajetan (12—25); er gehört zwar eigentlich nicht zu der Schule von Salamanca, verdient aber doch ohne Zweifel einen Platz am Anfang der Darstellung, weil er der Wegbereiter der thomistischen Erneuerung im 16. Jahrhundert war. Dann folgen die exakt belegten und übersichtlich gegliederten Ausführungen zu der Lehre von der Caritas bei dem Haupt der

Schule, Francisco de Vitoria (26—40), und bei seinen bedeutenderen Anhängern, Domingo de Soto (41—84), Melchior Cano (85—98), Bartolomé de Medina (99—108) und Domingo Báñez (109—127). Wenn man zu der getroffenen Auswahl einen Wunsch äußern darf, so wäre es der, daß auch die weniger hervorragenden Theologen von Salamanca, besonders Pedro de Sotomajor und Mancio de Corpore Christi, nicht nur gelegentlich einmal genannt werden, sondern auch mit ihren Ansichten kurz zu Wort kämen. Die wertvolle Zusammenfassung (128—142) hebt als Grundgedanken der Caritaslehre von Salamanca die Radikalisierung und die Individualisierung der Almosenpflicht heraus; erstere wird durch eine antikapitalistische Grundhaltung, die ihrerseits auf der wirtschaftlichen Rückständigkeit Spaniens in der damaligen Zeit und auf der spezifischen Eigenart seiner Bewohner gegründet sein soll, und durch die wesentliche Verankerung der Caritaspflicht im Naturrecht erklärt, während die Individualisierung als Folge aus den Bedenken gegen die Verstaatlichung der Armenfürsorge und aus den Forderungen einer persönlichen Begegnung von Mensch zu Mensch erscheint. Ein Anhang (143—220) bringt unedierte Kommentare zu der 32. quaestio der Secunda Secundae des hl. Thomas (von Domingo de Soto, Melchior Cano und Bartolomé de Medina). Unsere Besprechung kann nur uneingeschränkte Anerkennung für die gründliche und aufschlußreiche Arbeit aussprechen, es sei denn, daß man etwa den zeit- und volksgeschichtlichen Umständen weniger Bedeutung für die immerhin extreme Stellungnahme der Salmantiner Theologen (z. B. wird von allen, mit Ausnahme von Medina, eine Restitutionspflicht für den aus schuldhafter Verweigerung des Almosens entstandenen Schaden mindestens als probabel vertreten) beimessen wollte. Jedoch stützt sich D. auch hier auf eine durch eigene Erfahrung und durch wiederholten Rückgriff auf die einschlägige Literatur erworbene Kenntnis von Land und Leuten und zudem, was selbstredend ausschlaggebend ist, auf die formellen Äußerungen der spanischen Theologen von Salamanca. Allerdings würde seine jedenfalls auffallende These noch mehr Gewicht erhalten, wenn sie sich durch die Gegenprobe (die andersartige Lehre nicht-spanischer Autoren derselben Zeit in bezug auf das gleiche Thema) erhärten ließe. B e u m e r

Guindon, R., O. M. I., Béatitude et Théologie morale chez Saint Thomas d'Aquin. Origines — Interprétation. gr. 8^o (356 S.) Ottawa 1957, Ed. de l'Univ. d'Ottawa. 5.— Doll. — G. legt in dieser Dissertation an der theol. Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz eine Untersuchung darüber vor, inwieweit die Lehre von der Seligkeit bei Thomas seine Theologie beherrscht. In einem 1. Teil bringt er eine relativ kurze Übersicht über die Stellung der Lehre von der Seligkeit in der Theologie seit Anselm von Canterbury bis Albert d. Gr. Bereits Anselm hatte im Anschluß an Augustinus der Seligkeit einen maßgebenden Platz im Aufbau der Theologie eingeräumt: Homo ergo, qui rationalis naturae est, factus est iustus ad hoc, ut Deo fruendo beatus esset (Cur deus homo, vgl. 17). Natürlich ist hier die Seligkeit als Besitz des höchsten Gutes mit Augustin zu interpretieren, nicht als bloßer Eudämonismus. In der Folgezeit wird der Einfluß der Seligpreisungen der Bergpredigt immer deutlicher und umfassender, auch ein Zeichen, daß wir es mit urchristlicher Gesinnung des Strebens zu Gott hin zu tun haben. Trotz des gegen- teiligen Urteils von G. dürfte Abaelard dabei philosophischen Gedankengängen offener gewesen sein in seiner Art, wie sie von R. Blomme jüngst (siehe die folgende Besprechung) als Dialektik bezeichnet wurde. Doch kann von einem eigentlichen Eudämonismus heidnischer Prägung nicht gesprochen werden. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn diese Untersuchung unter Ausweitung auf weiteres Material und auf breiterer ideengemäßer Basis einmal über den Begriff der Beatitude hinaus für diese Übergangszeit aus der Patristik durchgeführt würde; es gäbe ein interessantes Kapitel der Theologiegeschichte von einer neuen Tiefensicht des Evangelium her. Seit Wilhelm von Auxerre setzt die Spekulation stärker ein und macht die Seligkeit zu einem bewußten Einteilungsprinzip der Theologie, wobei das schon lombardische „uti et frui“ zu größerer Einheit verbunden wird — immer im Hinblick auf die beseligende Schau Gottes, auf den alles Persönliche hingelenkt wird. Nur so schließt ja der Seligkeitsgedanke die ganze Fülle in sich. Typisch ist für diese Entwicklung etwa die Einleitung des Sentenzenkommentars von Alexander von Hales: Cum summa perfectio consistat in beatitudine, dividitur hoc totale opus completum se-

ohel.
also 1956

cundum ea quae faciunt ad beatitudinem. Primus liber agit de beatificante, secundus de beatificabili et suo opposito, tertius agit de dispositionibus remotis . . . , quartus de dispositionibus propinquis, scilicet de sacramentis (62). Bereits mit Albert d. Gr. beginnt der stärkere Einbau der nikomachischen Ethik des Aristoteles, der sich zunächst in vielen neuen Fragestellungen zeigt. Nun wird auch die systematische Stellung des eigentlichen Traktates De beatitudine Objekt reflexen Denkens. Abaelard hatte ihn systematisch an den Anfang, der Lombarde an das Ende als Abschluß des Weges gestellt, so auch J. de la Rochelle, während er sich z. B. bei Wilhelm von Auxerre am Schluß der Abhandlung über die Tugenden findet. Damit ist schon der verschiedene analytische oder synthetische Weg, den man beschreiten wollte, angedeutet. Bei Albert wird er mit Aristoteles Abschluß „comme la conclusion de tout l'effort de l'acquisition des vertus“ (143). — Der 2. Teil (149—333) ist ganz Thomas von Aquin gewidmet. Auch hier zeigt sich das *theologische* Grundanliegen der Seligkeit deutlich ausgesprochen. Von der Theologie aus ist Aristoteles interpretiert, nicht umgekehrt. Das Tieferliegende und göttlich Ahnende des Philosophus ist bewußt ins Christliche emporgehoben, so daß auch hier die Bergpredigt das Maßgebende bleibt seit dem Matthäuskommentar, den G. mit guten Gründen schon vor den Sentenzenkommentar setzt. Der Satz der Dedicatio bleibt für den Aquinaten maßgebend: In evangelio praecipue forma fidei catholicae traditur et totius vitae christianae (167). Das wird von B. in einem Durchgang durch die einzelnen Werke des Aquinaten deutlich belegt. *D. Odo Lottin* hat als erster Fachmann diese Interpretation anerkannt — sie gibt uns ein gutes Beispiel einer konkreten Aristoteles-Interpretation des Aquinaten —, er hat aber freilich mit Recht bemerkt, daß die metaphysische Basis zu dieser mehr psychologischen Beatitudo-Interpretation wohl stärkeren aristotelischen Einfluß einschließt: *BullThAncMéd* 8 (1958) n. 310. Weisweiler

Brinktrine, J., Die Lehre von der Mutter des Erlösers. gr. 8^o (135 S.) Paderborn 1959, Schöningh. 7.40 DM.; geb. 9.40 DM. — An die „Lehre von der Menschwerdung und Erlösung“ schließt sich in der Herausgabe der neuen Dogmatik von B. dieser schmale Band mit der Mariologie an. Er ist nach den gleichen Prinzipien gearbeitet wie die anderen bisher erschienenen Bände dieses Lehrbuches. Klarheit, Nüchternheit und solide Kenntnis der Literatur und des behandelten Stoffes kennzeichnen auch die Thesen dieses Bandes. Die drei Teile der Marienlehre behandeln die Gottesmutterchaft als Quelle aller Privilegien, dann die Privilegien im einzelnen (in bezug auf die Seele und in bezug auf den Leib), schließlich Maria und die Menschen. Schon diese Aufzählung zeigt, daß es sich nicht eigentlich um den Versuch eines organischen Aufbaues handelt, da das Quellprinzip, von dem gesprochen wird, eigentlich nur die Themen des 2. Teiles, nicht aber die des 3. Teiles begründet. Es ist auf die Feststellung eines marianischen Grundprinzips tatsächlich verzichtet. Denn so sehr auch die Gottesmutterchaft die Quelle aller marianischen „Privilegien“ ist, bleibt doch die Frage, ob nicht hinter oder in allem eine göttliche Planidee steht, die allem erst seine soteriologisch bestimmte Einheit gibt, die also auch das Thema „Maria und wir Menschen“ organisch mit den „Privilegien“ Mariens verbinden könnte. — In einigen Punkten würde man eine eingehendere Auseinandersetzung mit den zwar zitierten, aber nicht immer eingehend besprochenen gegensätzlichen Auffassungen wünschen. Auch die Anwendung mancher biblischer Texte bedürfte einer Behandlung, die den Interpretationen moderner, auch katholischer Exegese mehr gerecht wird, so z. B. die marianische Interpretation des Protoevangeliums, die als *sensus literalis* keineswegs das Gefallen der heutigen Exegese findet.

Semmlroth

Bertetto, D., S. D. B., Maria Madre Universale, Mariologia (Nuovo corso di teologia cattolica, 5). 8^o (791 S.) Firenze 1958, Libreria Editrice Fiorentina. 2800.— Lire. — Eine neue, reichhaltige Mariologie in italienischer Sprache liegt hier vor. Alle einschlägigen Themen (Vorherbestimmung, göttliche Mutterchaft, beständige Jungfräulichkeit, Sündenreinheit, Heiligkeit, Mitwirkung beim Erlösungswerk, geistige Mutterchaft, Tod, leibliche Aufnahme in den Himmel, Königtum, Verehrung) sind ausführlich behandelt. Die Literaturangaben bieten wertvolle Hilfe, obschon sie die Erzeugnisse aus dem Bereich der romanischen Sprachen bevorzugen (die Theorie Mitterers in bezug auf die *virginitas in partu* hätte wenigstens er-

wähnt werden sollen, noch mehr die Ansichten einiger deutscher Mariologen wie H. M. Köster, K. Rahner, O. Semmelroth u. a. über die allgemeine Gnadenvermittlung). Im großen und ganzen hält sich der Verf. auf einer gemäßigten Linie, die weder der Kritik noch des frommen Sinnes ermangelt. Gut ist, daß in kontroversierten Fragen die verschiedenen Auffassungen klar gegenübergestellt werden, wobei das Urteil manchmal dem Leser überlassen wird. Ab und zu hätte freilich ein Kapitel kürzer gefaßt werden können, so z. B. das über den angeblichen Gebrauch der Vernunft bei Maria vom Augenblick der Empfängnis an (mit Berufung auf *A. Martinelli*, *Disquisitio de usu rationis de primo instanti conceptionis* B. V. Mariae, Rom 1950). Dagegen empfehlen sich die jeweils gegebenen Hinweise auf den Glauben der Ostkirche und auch die längeren Ausführungen über die Mariologie der letzten Päpste (allerdings wäre dabei eine grundsätzliche Erklärung zu dem recht unterschiedlichen theologischen Wert derartiger Papstworte nicht unangebracht gewesen). Einige historische Ungenauigkeiten machen sich leider übel bemerkbar: So wird das *Mariale* anfangs noch als echte Albertusschrift zitiert, doch erst später erfährt der Leser nebenbei, daß Zweifel erhoben worden sind (die Unechtheit ist doch heute wohl schon entschieden); Bernhard von Clairvaux wird als Verteidiger der leiblichen Aufnahme Mariens angeführt (649 f.), was schon deswegen nicht angeht, weil die ältere Zisterzienserschule erst allmählich für ein derartiges Privileg der Gottesmutter eingetreten ist; das Fest der *assumptio* im Westen ist ohne eigentlichen Beweis (die hier beigebrachten Worte aus der Ansprache Papst Pius' XII. nach der Definition entscheiden nicht die historische Frage) als Fest der *leiblichen* Aufnahme Mariens gewertet (651); bei dem interessanten Thema „La scienza della Vergine“ möchte man nur ungern ein Eingehen auf die Entwicklung innerhalb der Theologie vermissen (399—406), und vor dem in diesem Zusammenhang genannten Dionysius dem Kartäuser verdienten sicherlich Bonaventura und Engelbert von Admont eine Erwähnung. Gewiß sind das Kleinigkeiten, aber ihre Berichtigung würde die praktische Brauchbarkeit des in vielen Stücken ausgezeichneten Werkes merklich erhöhen.

Beumer

Marian Studies 9 (1958), Proceedings of the Ninth National Convention of The Mariological Society of America held in Dayton (Ohio) on January 2 and 3, 1958. 80 (147 S.) Paterson (New Jersey) 1958, The Mariological Society of America. — Die wissenschaftlichen Vorträge, die auf dem nordamerikanischen Mariologenkongreß von 1958 gehalten wurden und die nunmehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden, lauten: *J. F. Sweeney S. J.*, Theological considerations on the Mary-Church Analogy (31—51), wesentlich fußend auf den richtungweisenden Ausführungen von *C. Vollert S. J.* (Mary and the Church, in: *Mariology*, ed. by *J. B. Carol O. F. M.*, II [Milwaukee 1957] 550—595); *F. L. B. Cunningham O. P.*, The relationship between Mary and the Church in medieval thought (52—78), eine übersichtliche Zusammenfassung der reichen Ergebnisse von *H. Barré C. S. Sp.* (Marie et l'Église, Du vénérable Bède à saint Albert le Grand, in: *Bulletin de la société française d'Études Marianales* 9 [1951] 63—87); *B. J. Le Frois S. V. D.*, The Mary-Church Analogy in the Apocalypse (79—106), eine gute Arbeit, die sich aber auf den exegetischen Standpunkt (mit Einschluß des Evangeliums und der drei letzten Kapitel der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes) beschränkt; *C. Vollert S. J.*, The Mary-Church Analogy in its relationship to the fundamental principle of *Mariology* (107—128), eine kritische Auseinandersetzung mit *O. Semmelroth S. J.* (Urbild der Kirche, Würzburg 1954) und *H. M. Köster* (Die Magd des Herrn, Limburg 1954), denen das traditionelle Fundamentalprinzip der Mariologie, nämlich die göttliche Mutterschaft Mariens, entgegengehalten wird. Zumal die letzte Untersuchung zeigt eine ungewöhnliche Vertrautheit mit der positiven und mit der spekulativen Seite des schwierigen Problems. Eine dort zitierte Darlegung von *D. Fernández C. M. F.* (Maria y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana: *Estudios Marianos* 18 [1957] 89) konnten wir leider selber nicht einsehen.

Beumer

Tellechea Idigoras, J. I., La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado S. J. con la Sorbona (Victoriensia, 7), gr. 8^o (XIII und 448 S.) Vitoria 1958, Editorial del Seminario. — Der durch seine Schriftkommentare rühm-

lich bekannte spanische Jesuit Joh. Maldonat (Maldonado) wirkte anfangs, seit 1564, als Professor in Paris, und zwar an dem neugegründeten Collegium Claromontanum. Vor allem wegen seiner etwas zurückhaltenden Ansicht über die Unbefleckte Empfängnis Mariens geriet er in Schwierigkeiten mit der Sorbonne, die diese Lehre unter Berufung auf das Konzil von Basel als gallikanischen Artikel verteidigte. Der Verf. bemüht sich in der vorliegenden Arbeit (Dissertation der Gregoriana in Rom) um eine endgültige Klarstellung. Der 1. Abschnitt (17—168) ist historischer Art und dürfte wohl nur für eine begrenzte Sparte der Kirchengeschichte größeres Interesse haben. Wir erfahren von der Pariser Lehrtätigkeit Maldonats, von seiner 1574 dort gehaltenen Vorlesung *De Beata Virgine*, von dem Eingreifen der Sorbonne, des Bischofs von Paris, des päpstlichen Nuntius, des Jesuitengenerals usw. und schließlich von der Abberufung des Beschuldigten, die aber nur erfolgte, um den gefährdeten Frieden zu sichern. Der 2. Teil (171—285) trägt den Titel „*Estudio dogmatico*“ und legt im einzelnen dar, was Maldonat über die Unbefleckte Empfängnis gelehrt hat, welche Prinzipien ihn dabei leiteten und woher er die Beweise nahm (Schrift, Väter, Liturgie, kirchliche Entscheidungen). Danach vertritt er die erst später definierte Wahrheit als *sententia probabilior*, verwahrt sich aber auch dagegen, ihr die Qualifikation „*de fide*“ zu geben. Seine Haltung war also durchaus korrekt, allerdings teilt der Verf. am Schluß dieses Abschnittes (285) eine Äußerung des P. Edmund Hayo an den General mit, derzufolge Maldonat gegen seine innere Überzeugung, nur um die ruhige Entwicklung des Ordens in Frankreich nicht zu stören, so gelehrt habe. Sicher ist es berechtigt, wie der Verf. es tut, diesem ganz singulären Zeugnis gegen die wiederholten und entschiedenen und spontanen Erklärungen Maldonats selber (wie z. B. in dem später verfaßten *Matthäuskommentar*) nicht allzuviel Gewicht beizumessen. Durchaus wertvoll ist der Einblick, der uns in die theologische Arbeitsweise Maldonats geboten wird. Wir sehen einen kritischen Geist am Werke, der mit „*originalidad y modernidad*“ (283) vorangeht, die Beweise aus Schrift und Tradition genauestens untersucht und neue Fragestellungen (z. B. die nach dem *debitum peccati originalis*) aufwirft. Der 3. Teil (289—440) bringt als Anhang eine Reihe von unedierten Texten und Dokumenten. — Der Leistung des Verf. gebührt alle Anerkennung, sie ist gründlich und aufschlußreich. Nur würde sie noch mehr zur Geltung kommen, wenn sie sich größerer Kürze befleißigt hätte.

Beumer

what
 La maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie. T. I—II (Société Canadienne d'Études Mariales, Journées d'Études: Université de Sherbrooke 19—20 octobre 1956, Université d'Ottawa 28—29 septembre 1957). 8^o (180 und 186 S.) Éditions de l'Université d'Ottawa 1958. 3.— Doll. — Das Thema der beiden Tagungen der Société Canadienne d'Études Mariales war dasselbe: die geistige Mutterschaft Mariens. Die dort gehaltenen Vorträge, sowohl die der „*séances d'études*“ als auch die der „*séances publiques*“, liegen nunmehr gedruckt vor. Die erste Tagung von 1956 bot außer einer „*Introduction à l'étude de la maternité spirituelle*“ von *M. Bélanger O. M. I.* (1—42) hauptsächlich historische Arbeiten: *H.-M. Guindon S. M. M.*, *La maternité spirituelle dans les documents pontificaux (43—64)*, *W. Sebastian O. F. M.*, *Maternité spirituelle et Incarnation selon la doctrine des Pères grecs (65—80)* und *E. Lamirande O. M. I.*, *Le rôle de Marie à l'égard des hommes d'après Adam de Perseigne (81—121)*. Man hätte unter dieser Rücksicht etwas mehr erwarten dürfen, zumal da die Studie über die griechischen Väter recht kurz ausgefallen ist. Eine Entschädigung bietet die wertvolle „*Bibliographie sur la maternité spirituelle de Marie*“ (157—172) von *E. Lamirande O. M. I.* — Die zweite Tagung von 1957 hatte die Aufgabe der systematischen Mariologie übernommen. Größeres Interesse werden die vier Vorträge der Studiensitzungen beanspruchen: *L.-M. Simon O. M. I.*, *La maternité spirituelle de la très Sainte Vierge (1—70)*, *P.-E. Charbonneau C. S. C.*, *Maternité divine et maternité spirituelle (71 bis 96)*, *E. Lamirande O. M. I.*, *La maternité spirituelle de Marie et la maternité de l'Église (97—134)*, und *Ch. Balić O. F. M.*, *Autour du thème: Marie et l'Église (135—148)*. Am meisten Beachtung verdient der Beitrag von *Lamirande*, der einen ausgezeichneten Überblick über die in Schrift und Tradition gegebenen positiven

Grundlagen (mit reichen Literaturangaben) und über die spekulative Durchdringung der Theologie verschafft; gerade der 2. Teil ist hervorragend, weil er die kritische Sicht mit aufbauender Synthese verbindet.

Beumer

Liturgisch Woordenboek. Samengesteld onder redactie van L. Brinkhoff, G. C. Laudy, A. Verbeul, Th. Vismans. Aflevering 2 (Brevier — Durandus). gr. 8^o (320 Sp.) Roermond 1959, Rom. 8.50 fl. — Die 2. (von 8 vorgesehenen) Lieferungen ist im angekündigten Abstand von einem halben Jahr auf die 1. herausgekommen. Es ist zum Beginn viel Lobendes gesagt worden (vgl. auch Schol 34 [1959] 628 f.), und diese erste Fortsetzung erhärtet die Berechtigung. Es wird gründlich gearbeitet (z. B. beanspruchen die „Tauf“-Stichworte 40 Spalten); die Nomenklatur ist umsichtig zusammengestellt (einem nicht ganz selbstverständlichen Stichwort wie „Konzilienliturgie“ ist eine Spalte gewidmet); mit dem Willen zum Dienst an der liturgischen Erneuerung ist es ernst: nahezu 10 Spalten über „tätige Teilnahme“! — Bei Stichproben ist einiges aufgefallen, was vielleicht der Verbesserung bedürftig ist. Sp. 480: Th. Cranmar; wenn diese Schreibweise zu rechtfertigen sein sollte, ist sie doch die durchaus nicht gebräuchliche. Sp. 482: das Datum des Konzils von Chalcedon ist nicht 453. Sp. 515: H. J. Denzinger war kein Jesuit. Druckfehler in der Bibliographie eines Lexikons können recht ärgerlich empfunden werden, z. B. Sp. 598 B. Reicke (nicht: Reiche); Sp. 638 A. Rodewyk (nicht: Rodewijk); Sp. 351: im Artikel „Canones Hippolyti“ vermißt man Verweis und Berücksichtigung von: B. Botte, L'origine des canons d'Hippolyte, Mélanges en l'honneur de M. Andrieu, Strasbourg 1956, 53—63. Schließlich noch eine Bemerkung in eigener Sache: in Sp. 601 wird meine Ansicht hinsichtlich der Rezitierung von Symbol und Vaterunser im Tauford nicht richtig gebracht. In der Deutung habe ich mich (vgl. Stenzel, Die Taufe, 277 f.) für Übergabe entschieden, nicht für Rückgabe, wie es hier heißt.

Stenzel

Vagaggini, C., Il senso teologico della liturgia. gr. 8^o (780 S.) Rom 1958, Edizioni Paoline, 3200.— Lire. — Ein halbes Jahr nach dem Erscheinen erwies sich diese zweite Auflage als notwendig — Bestätigung genug für das, was an Lob allenthalben und reichlich laut wurde. Vgl. auch die Besprechung Schol 33 (1958) 628 f.; darum hier nur eben noch der Hinweis. Man hat sich um einige drucktechnische Verbesserungen bemüht, man hat acht schöne ganzseitige Tafeln eingefügt. Die Bibliographie ist sorgfältig nachgetragen. Aber die erfreulichste Bereicherung sind zwei nach „Namen“ und „Sachen“ aufgeschlüsselte Register; denn angesichts des mit Informationen vollbeladenen Buches waren diese zusammen 40 Seiten ein dringender Wunsch.

Stenzel

Schillebeeckx, E. H., De Christusontmoeting als sacrament van de godsontmoeting. 8^o (169 S.) Antwerpen 1958, 't Groeit. 105.— Fr. — Man wird nicht sagen können, daß dieses Büchlein den erwarteten 2. Teil von „De sacramentele heilseconomie“ ersetzt. Aber es ist schon sehr tröstlich (im Vorwort) zu hören, daß der Autor sich der Erwartung bewußt ist und sich weiterhin vor die Aufgabe gestellt weiß, deren Abschluß durch mancherlei Abhaltungen (zu denen auch die Übernahme einer Professur an der Kath. Universität zu Nijmegen zu rechnen ist) noch hinausgezögert wird. So des Charakters der „Abschlagzahlung“ versichert, ist man dann um so mehr geneigt, das kleinere Buch auch in sich zu schätzen. Seine Eigenart: Skizze; schon Gesagtes resumierend und noch zu Sagendes im Aufriß bringend. Und zwar werden mit Vorzug die spekulativen Linien gebracht, unter Beschränkung des positiven Unterbaus auf das unbedingt Notwendige. Wohltuend macht sich die Herkunft bemerkbar: Niederschlag von Vorlesungen am Löwener „Hoger Instituut voor Godsdienstwetenschappen“, wo nicht nur Theologen Hörer sind; das zwingt zum Mühen um eine möglichst untechnische Sprache und wird so zweifellos den Wunsch des Autors fördern, ein breiteres Laienpublikum anzusprechen. So bleibt nicht theoretische Beteuerung, was als Anliegen der Schrift nachdrücklich betont wird: für ein Leben aus den Sakramenten Hilfe zu leisten — konkret: der liturgischen Erneuerung dogmatisches Rüstzeug an die Hand zu geben. Nicht also, als ginge die kleine, jedoch außerordentlich dichte Schrift stoffmäßig über die in „De sacramentis in genere“ verhandelten Fragenkreise hinaus; ein traktatgewohnter

Blick erkennt unschwer die einzelnen Abschnitte wieder. Angezielt ist Synthese, hin auf das eine, während Kultmysterium des Christus totus, Caput et corpus — für dessen angemessene Grundlegung nicht weniger weit zurückgegangen werden darf als bis zum innergöttlichen Leben der Dreifaltigkeit, dessen Hervorgänge und Sendungen das fleischgewordene Wort als ursakramentale Wirklichkeit verstehen lassen. Über die Kirche, den irdischen Herrenleib, führt die Linie dann zur siebenfältigen Brechung der kyrialen „mysteria carnis“ in den sacramenta separata. — Es ist ärgerlich, so nur dürftig resumieren zu können. Gewiß, es sind die nun schon klassischen Themengruppen von De sacramentis in genere, und sie sind es doch wieder so nicht, als bräuchte ein einigermaßen versierter Leser sich keiner überraschenden neuen Lichter zu versehen! Der berühmte Text Leos d. Gr. („quod conspicuum erat in Christo . . .“) wird ja nun schon allenthalben zitiert; aber von da bis zum Aufweis, wie sehr die mysteria carnis, gipfelnd im Geschehen von Ostern und Pfingsten (sie selbst! nicht etwa eine formale Verdienstlichkeit . . .) in den Sakramenten der Kirche aufgehoben und wirkmächtige Präsenz sind, ist doch noch ein Schritt, ein Schritt, zu dem ganz sicher der Nachweis gehört, wie nicht nur herrscherlicher Befehl des „Sohnes Gottes in Kraft“ in den Sakramenten kirchlich-geschichtliche Wirklichkeit wird, sondern auch sein Gehorsam, sein Flehen (Hebr. 5, 8; 7, 25): so erst wird einsichtig, wie die sakramentale Begegnung die Christusgleichgestaltung in ganzer Breite deckt und es z. B. keine Gnadenlehre geben darf, die sich nicht ganz innerlich von den Sakramenten abkünftig weiß. Noch einmal: leidigerweise pflegen zusammenfassende Andeutungen das Gesagte mit einem Anstrich von Gemeinplätzigkeit zu versehen. Dem kann nur die Lektüre abhelfen, und sie sei nachdrücklich empfohlen. Stenzel

Stenzel, A. S. J., Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie (Forschungen zur Geschichte der Theologie des innerkirchlichen Lebens, 7—8). gr. 8^o (319 S.) Innsbruck 1958, F. Rauch. 125.— Sch. — Die vorliegende Untersuchung dient einem aktuellen Interesse, nämlich einer Neugestaltung des kirchlichen Taufritus. Nach den Grundsätzen der Schule J. A. Jungmanns soll dafür in einer historischen Untersuchung der Boden bereitet werden, indem die ursprünglichen Entwürfe dieses Ritus und ihre Motivierung wieder erkennbar gemacht werden sollen. Wir wollen versuchen, diese von dem engeren Bereich der Liturgik durchwegs positiv gewertete Studie mehr vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus zu würdigen, wenn damit auch nicht der ersten Intention des Werkes entsprochen wird. — Die Studie setzt mit den Aussagen des NTs über das Taufverfahren ein und zeichnet dann die Entwicklung bis zu Hippolyts Kirchenordnung (13—52). Die Frage des trinitarischen oder christologischen Taufbekenntnisses steht hier im Vordergrund. Man braucht nicht zu betonen, daß in diesen Ausführungen das Werden des christologisch-trinitarischen Glaubens von seinem „Sitz im (liturgischen) Leben“ her beschrieben und eine einseitig lehrhafte Betrachtung überboten ist. Das Taufritual selbst war zu Anfang sehr einfach: ein Glaubensbekenntnis, aufgefaßt als Verpflichtung auf Christus!, und eine dreifache Untertauchung (als Besiegelung eben dieses Paktes auf Christus, so daß andere Ideen, wie der Kampf gegen den Satan, zurücktreten, obwohl die Sache da ist: 38/40). Gegenüber Justin (46—52), zu dessen Zeit noch kein eigentliches Katechumenat als Institution zu erweisen ist, und Tertullian, der auch noch ein rituell wenig entwickeltes Stadium der Tauf liturgie bezeugt (wobei seine Schriften die Beschreibung des Zeremoniells nicht zum eigentlichen Thema haben), verrät Hippolyts Kirchenordnung eine sprunghafte Entwicklung: Handauflegung, Exorzismen, Salbungen, Ex- und Insufflation sind jetzt Bestandteile eines genau umschriebenen Rituals (55—76). Dieses ist beherrscht vom Gedanken des Bundes, der Angelobung und der Absage, und zwar im Rahmen des „Zwei-Wege-Schemas“. Dann wird zuerst die Entwicklung der einzelnen Riten im Osten geschildert (Taufbekenntnis, Absage an Satan, Zusage, Taufakt und -formel, Riten nach der Taufe, Riten des Katechumenats). Die Quellen sind die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts (77—164). Von da wendet sich die Studie der Entwicklung der einzelnen Riten im Westen zu (165—197), insbesondere dem Skrutinienritus (199—240); sie schwenkt damit ausschließlich auf den römischen Ritus ein, dessen innere Entwicklung kurz gezeichnet wird (210—218). Von seiner endgültigen Verfestigung her im Taufordo

(als praktisch kontinuierlich vollzogenem Zeremoniell von Taufvorbereitung und -spendung) (241—308) kritisiert der Verf. endlich die heutige Kinder- und Erwachsenentaufe und macht Vorschläge zu einer Neugestaltung (294—308). — Einige dogmengeschichtliche Bemerkungen zu dieser an ausgezeichneten Beobachtungen reichen Studie sind am meisten bei der Frühzeit des Taufritus angebracht. Was von der gegenwärtigen Ausrichtung der Dogmengeschichtsschreibung her besonders interessiert, ist die starke Verbindung des frühen Taufrituals zu jüdischen Elementen. St. sieht sie vor allem über die Zwei-Wege-Lehre gegeben, die er mit Recht sehr betont. Die Beziehungen sind wohl noch um ein gutes Stück reicher, als der Verf. andeutet. Didache und Barnabasbrief als Hauptzeugen gehen nämlich auf einen jüdischen Katechismus zurück, in dessen Zentrum die Zwei-Wege-Lehre steht (vgl. dazu die wichtige Studie von A. Seeberg. Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Leipzig 1908, zur anderen S. 81 erwähnten hinzu; zum Barnabasbrief vgl. G. Schille, Zur urchristlichen Tauflehre: ZNtWiss 49 [1958] 31—52). Der Verf. zieht von da aus mit Recht die Linien zu den Exorzismen, insofern die mit der Zwei-Wege-Lehre verwandte Zwei-Geister-Lehre ins Spiel gebracht wird (vgl. 78). Sie hatte z. B. auch in der Qumransekte ihren Platz (Manuale disciplinae III, 13 — IV, 26; vgl. Th. H. Gaster, The Scriptures of the Dead Sea Sect in English Translation, London 1957, 53—56). Dabei ist der Sektenbrauch beachtenswert, daß am Abschluß des Unterrichts über die „beiden Geister (Wege)“ beim Eintritt in die Gemeinschaft ein feierlicher Eid geleistet werden mußte, der auf das Gesetz des Moses verpflichtete und die Absage an die Söhne der Finsternis bedeutete (vgl. ebd. V, 7—20; Gaster 57 f.). Die nicht einfach übernehmende, sondern überbietende christliche Entsprechung wäre die Zusage an Christus und die Absage an Satan (beides also konkret personal gefaßt, nicht bloß als Bindung an ein Gesetz; in beiden aber doch eine „Zusage“, die St. sehr betont). Nach J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, Paris 1957, 78 f., wären vom Judentum her neben der Verwendung des Wassers als solchem auch noch die Salbung mit Öl und die Überreichung des Salzes vorgegeben, wovon letzteres übrigens auch zum Ritual der Bundesschließung gehören konnte. Diese Beziehungen wären näher zu untersuchen. (Der Verweis Daniélous auf Ps.-Clem. Hom. XI, 34, 1, ed. B. Rehm, Berlin 1953, 171 für das Salz beruht wohl auf einer Fehlinterpretation; zum Ganzen der Beziehung der christlichen Wassertaufe zur jüdischen Proselytentaufe vgl. neben der S. 20 genannten Literatur noch H. H. Schaeder: Gnomon 5 [1929] 353—370.) St. eröffnet hier weitere Perspektiven. Von der christlichen Geistesgeschichte her ist nämlich die starke Judaisierung der christlichen Lehrverkündigung bekannt, die besonders im Kampf mit der Gnosis einsetzte. Zeitlich fällt diese ziemlich mit der von St. beobachteten judaistisch bedingten Bereicherung des Taufrituals zusammen. Diese Verbindung wäre einer Beachtung wert (vgl. St. 78). Von ihr her würde einerseits die Herkunft des Taufritus aus judaistischen Elementen noch stärkere Beweiskraft erlangen, andererseits die Judaisierung des Frühchristentums nicht wie bisher vor allem im Lehrhaften gesucht. Die dem Frühkatholizismus darob vorgeworfene „Nomisierung“ wäre durch eine Verbindung mit dem Ritual-Sakramentalen in gewisser Hinsicht paralytisiert, wobei der rechte Sakramentsbegriff vorauszusetzen ist (vgl. Schol 31 [1956] 576 f. zu L. Goppelt). Die Deutung zudem des Taufritus aus hellenistischer Mysteriensymbolik würde für die Frühzeit noch stärker als bisher zurückgedrängt. — Zur „Taufe im Namen Jesu“ sei hinzugefügt (zu St. 86): Fulgentius, Contra Fabianum, fragm. 37 (PL 65, 831—32), der sich über die Gültigkeit derselben nicht eindeutig genug auszusprechen wagt, zeigt immerhin, daß noch im 6. Jahrhundert die Erinnerung daran lebendig war. Für die Frühcholastik wären — als Brücke zum angeführten Petrus Lombardus hin — noch beachtenswert die sog. Sententiae Anselmi (ed. Fr. Bliemetzrieder 113—115) und die Sententiae divinae paginae (ebd. 45).

Grillmeier

Schlette, H. R., Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor: ZKathTh 81 (1959) 67—100 163—210. — Das Letzte der Eucharistielehre des Viktoriners sieht Sch. mit Recht in ihrer heilsgeschichtlichen Deutung. Wie für Hugo Christi Reich sich in den Sakramenten durch alle drei Heilsordnungen hindurchsetzt, die dem Herrn vorangehen oder ihm folgen, so bildet die Eucharistie zweifellos *das* Sakrament seines Reiches; denn in ihm als der Fortsetzung seines Leidens ist die Grundlage aller

Heiligung und Erlösungsgnade eingeschlossen, mit der Christus durch die Zeiten geht und Erlösung spendet. Das hat Sch. sehr gut gezeigt. Daher kommt Hugo so stark auf die wahre Gegenwart Christi in der Dreiteilung des Sakramentes als *species*, *veritas* und *virtus* zu sprechen, um dadurch in der „*veritas*“ die Grundstärke und Begründung der weitgreifenden Wirkkraft der Eucharistie herausstellen zu können. Daher auch die enge Verbindung mit dem Opfer und der Kirche als Trägerin der Sakramente in ihrer Heilskraft. Von dort geht auch Hugos Gedanke aus, daß wir zwar Christus in der Taufe eingegliedert werden (*incorporamur*), aber in der Eucharistie belebt sind (*vivificamur*). Mit Recht wendet sich der Verf. dagegen, daß die Eingliederung der Taufe eine „tote“ sei und nur im Glauben sich vollziehe. Aber in der Eucharistie wird doch der Vollsinn der Verlebendigung in der Liebe, die Christi Opfertod frei sich vollziehen ließ, in der Hostia deutlich sichtbar und vollzogen, so daß der ontologische Ausdruck „*vivificamur*“ durchaus berechtigt erscheint. Das trägt dazu bei, daß der Mystiker Hugo gerade bei diesem Sakrament (und dem damit verbundenen Ordo) stark auf die Liebe hinweist, mit der dieses Sakrament bereits empfangen werden muß. Dennoch ist der Charakter des Sakramentes voll gewahrt im Vollzug als „wirkursächliches“ Hervorbringen der Gegenwart bzw. des Verstärkens der liebevollen Verbindung — das sei als Ergänzung zu S. 199 und auch S. 96 oben beigefügt. Denn einer der die Eucharistie als Zentrum christlichen Heilslebens hervorhebenden Texte sagt: *Alibi quod manducatur, incorporatur. Quando autem caro Christi manducatur, non quod manducatur, sed qui manducat ei, quem manducat, incorporatur. Idcirco voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret* (De sacr. II 8, 5; PL 176, 465; vgl. zur Problematik: Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, 126 ff.). So wird die „*participatio*“ in der Vollendung im Jenseits, als Endzweck, der hier im heilsgeschichtlichen Werken der Eucharistie beginnt, gut herausgestellt, wie es der Kommentar in des Ps.-Dionysius Coelestis Hierarchia, aus dem ein guter Teil der Eucharistielehre Hugos von ihm in sein Hauptwerk *De sacramentis* übernommen wurde, schon nahelegt. Freilich wird das augustinische Erbe dabei ebenso sichtbar, wenn Hugo diese Teilnahme in „Glaube“ und „Liebe“ so hervorhebt, daß es manchmal scheinen könnte, als ob das *opus operatum* des Sakramentes darunter Schaden gelitten habe. Weisweiler

Durig, W., *Pietas liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie.* 80 (244 S.) Regensburg 1958, Pustet. 18.— DM., geb. 21.— DM. — Es ist nicht die erste vom Verf. vorgelegte Studie zur Begriffswelt der Liturgie. Kaum angebracht also, eigens einmal öfter auf die Sicherheit in der Methode und auf die verlässliche Breite im verarbeiteten Material hinzuweisen: immer wird zugrundegelegt, was die philologische Forschung für den außerchristlichen Gebrauch bereitgestellt hat; dann wird der christliche Gebrauch erhoben, von der lateinischen Bibel über die Väter hin zur Verwendung in der abendländischen Liturgie lateinischer Sprache. — Drei große Abschnitte gliedern den reichen Stoff: *pietas erga Deum* — *pietas erga hominem* — *pietas Dei*. Wer unbefangenen seinen heutigen Frömmigkeitsbegriff mitbringt und von der Lektüre nur eben Bestätigung, Vertiefung und Bereicherung erwartet, wird bereits im 1. Teil zu einschneidenden Korrekturen gezwungen. Was dank häufigen Gebrauchs bei Cicero, Vergil u. a. schon im vorchristlichen Raum nicht zu übersehen war, wird auch von den christlichen Schriftstellern — besonders für Ambrosius und Augustinus ist es ein bevorzugtes Wort — übernommen: die grundlegende Füllung nämlich vom Kultischen her (womit die dem Vollzug gebührende Innerlichkeit nicht nur nicht gelehnet, sondern vielmehr mitgesagt sein soll). Die bleibt diesem Terminus, bis der frankiskanische Einschlag die vorwiegend „*pietistische*“ Färbung der individuellen, zuerst innerlichen Frömmigkeit einträgt. Im 2. Abschnitt — *pietas* im zwischenmenschlichen Bereich — bestätigt sich dieser Grundansatz: auch hier zuerst das pflichtgemäße Nachziehen der vorgegebenen, im Rahmen der alten *familia sakralen* Strukturen — dann erst all das, was aus der *caritas diffusa in cordibus nostris* erfließen mag. Hier wäre dann auch festzustellen, daß der „*Pietät*“ in diesem Bereich der Charakter einer aus überindividuellen Gegebenheiten stammenden Anforderung bis heute nicht ganz abhanden gekommen ist. Sehr aufschlußreich sind im 3. Teil die Ausführungen über die *pietas* als Eigenschaft Gottes. Als fruchtbar erweist sich der

Einstieg vom Kaiserkult her, wo *pius/pietas* maßgebliche Aussagen für die Beziehung des Herrschers zu seinen Untertanen sind. Es wird nachgewiesen, in welchem großen Ausmaß gerade die Liturgie von dieser Bereitstellung Gebrauch gemacht hat, um in ihr Gottesbild die Züge des souverain in seiner Gnädigkeit sich herabneigenden Gottes einzuzichnen. Die in den liturgischen Anreden durchschlagende Majestätsphraseologie, die Heilands- und Kyriostheologie bedienen sich ausgiebig dieses Wortgefäßes. — Es sei noch eben der Hinweis gebracht, daß in Abgrenzung und Vergleich viel Erhellendes von benachbarten Begriffen gesagt wird als da sind *caritas, dilectio, clementia, officium, conversatio, iustitia, maiestas* u. a. m. Zweifelsohne also eine sehr gefüllte Studie, der hoffentlich auch ein formender Einfluß auf die Praxis nicht versagt bleiben wird; zeigt sie doch, wie wenig „kultische“ Frömmigkeit und persönliche Gottinnigkeit nebeneinander laufen, sondern in Wurzel und Ziel eins sind.

Stenzel

Kähler, E., Studien zum *Te Deum* und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche. gr. 8^o (166 S.) Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. 13.80 DM. — Der viel verhandelte Gegenstand wird neu angepackt: Von den biblischen und liturgischen Quellen her soll eine inhaltliche Klärung erreicht und der liturgische Ort des *Te Deums* näher bestimmt werden. Die Frage der Autorschaft wird nur nebenbei berührt, insofern nämlich die Konvergenz vornehmlich der liturgischen Hinweise auf Spanien (als Mitte zwischen Nordafrika und Gallien, denen gegenüber eine genaue Abgrenzung immer schwierig ist) die von Morin und Burn vorgetragene Vermutung für Dazien als Entstehungsort — mit Nicetas v. Remesiana als wahrscheinlichem Autor — nicht eben aussichtsreich zu machen scheint. Den 1. Teil des Hymnus, der unverkennbar durch das Dreimalheilig von Isaias 6 bestimmt ist, läßt K. mit „*Salvum fac . . .*“ (= Ps. 27 [28] 9) aufhören. Für seine inhaltliche Bestimmung schließt er sich an die These von Cagin an: alles weise auf Abkunft von einer Osterpräfa­tion hin. Osterlicher Kontext — dieses Stichwort soll sich nun auch am zweiten, christologischen Teil bewähren. Im Rückgriff auf eine bereits synagogale und nachher altchristliche liturgische Tradition der Verse 7—10 von Ps. 24 (23) wird dieser Teil als Triumphgesang zu Ehren des Auferstandenen erkannt. Deutet man dann die Schlußverse als Fürbitten für die Neugetauften (und bleibt also auch hier im österlichen Bereich), scheinen alle Fäden sehr bereitwillig zusammenzulaufen und als den einen liturgischen Ort des *Te Deums* die Ostervigil auszuweisen. Und zwar sei der 1. Teil *Illatio*, die christologische Weiterführung *Sanctus* bzw. *Post-Sanctus* . . . — Man wird dem Verf. dieser ungemein belesenen Studie nicht vorwerfen können, sich in der Häufung von Hinweisen zugunsten dieser Auslegung etwas geschenkt zu haben. Die sich scheinbar so gefügig anbietende Einordnung wird aber trotzdem wie ein Findling anmuten, der einigermaßen erratisch im Gelände der noch spärlich umschriebenen Meßliturgie des ausgehenden 4. Jahrhunderts — so die Datierung, die K. erschließt — zu liegen kommt. Diese Reserven sollen in keiner Weise dem fruchtbaren Beitrag Abtrag tun, der besonders für den christologischen Teil aus der Auswertung der Motive des sieghaften *Descensus* erwächst. Ein interessantes Kapitel über „Das *Te Deum* bei Luther“ beschließt das wertvolle Buch.

Stenzel

Piolanti, A., Il mistero della comunione dei santi nella rivelazione e nella teologia. gr. 8^o (XIV und 810 S.) Rom-Paris-Tournai-New York 1957, Desclée. 3500.— Lire. — Wenn man weiß, daß wir die bisherigen Auslassungen über die *sanctorum communio* zumeist den Symbolforschern verdanken, die diesem Artikel im Rahmen der Gesamtbehandlung des Symbols den entsprechenden Raum zuwiesen, dann ist man mit Recht erstaunt über ein so umfängliches Buch und auf seinen Inhalt gespannt. Zwei große Teile gliedern: die *sanctorum communio* in den Quellen Schrift und Tradition (1—345) — die *sanctorum communio* in der Theologie (349 bis 794). Nach einem einleitenden Kapitel über Ort und Zeit der Einfügung dieses Artikels in das apostolische Glaubensbekenntnis und über seinen Sinn im Zusammenhang des Ganzen hebt das weitausladende Verhör der Quellen an (AT und NT, Väter des Ostens und des Westens, von Clemens von Rom bis zu Johannes Damascenus); wer in Zukunft über die Stichworte „Gemeinschaft, Kollektiv, Solidarität“ usw. zu arbeiten hat, wird klugerweise nicht an diesem imposanten Dossier vorbeir-

gehen. Andererseits wird man nicht leugnen können, daß man für ein Mehr an theologie- und geistesgeschichtlicher Einordnung sehr dankbar wäre. Es sei hingewiesen auf die Art, wie *Geiselmann* (Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers, 56—106) dies eben für die *sanctorum communio* vorbildlich getan hat. Dieser gewichtige Beitrag wird in der Bibliographie ebenso vermißt wie *W. Elert*, Abendland und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. — Im 2. Teil wird der Entwurf einer theologischen Synthese geboten. Hinsichtlich der *sanctorum communio* wird gehandelt über deren Grundlagen (Gott Quelle, Christus Zentrum, Geist Belebender, Hierarchie Wirklicher, Gnade/Liebe Formalursachen, Eucharistie Symbol und Wirklichkeit) — über deren Güter (von Christus her: Sakramente; von der Kirche her: ihr Gottesdienst; von den Gläubigen her: Verdienst, Genugtuung, Ablass) — über deren Nutznießer (die Kirche in ihren drei Schichten, zunächst in sich gesehen und dann in ihren Wechselbeziehungen). Auch hier ist zu sagen: hinsichtlich der Texte (vornehmlich der mittelalterlichen Theologen) eine Fundgrube! Was dann die Ausführungen angeht: man ist im großen ganzen voll Einverständnis; das Stichwort des Werkes erweist sich als ausgezeichnetes, sehr zentral in Offenbarung und darum auch Theologie verankertes *verbum abbreviatum*. Allerdings bleibt eine gelinde Enttäuschung kaum erspart: man hat auch nach 400 Seiten nicht den Eindruck, als käme von diesem Artikel neues, eigenständiges Licht — über das hinaus, das von recht verstandener Christologie, Gnadenlehre, Ekklesiologie usw. schon ausgeht. Es bleibt: man hat es durch eine zweifellos sehr geeignete Sammellinse geführt, wofür man dankbar ist; und: die vorliegende große Arbeitsleistung wird Ausgangspunkt werden. Denn es ist noch ein Stück Weg zu gehen! An so manchen Stellen des Buches fühlt man sich so gar nicht behaglich . . . Die nachreformatorische Ekklesiologie hat ihre Einseitigkeiten gehabt, gewiß; aber das ist kein Grund, hinter ihr zurückzubleiben und mit ihrem heilsanstaltlichen Element so schwer zurechtzukommen. Die so ausführlich zu Wort kommenden mittelalterlichen Theologen dürfen nicht dazu verleiten, heute noch die *caritas* zum ausschließlichen Band der Kirche zu machen (488 ff.); tatsächlich gehört denn auch die Beantwortung der von daher aufdrängenden Fragen (konkret: von den Sündern in der Kirche) zum Unbefriedigendsten im ganzen Buch (500 ff.). Vielleicht auch, daß hier gleich ein Preis dafür bezahlt werden muß, daß (u. E. zu Unrecht) das Grundverständnis von *sanctorum* nicht von *sancta*, sondern von *sancti* hergeleitet wird. Über die finale Zuordnung dieser beiden Sachverhalte kann kein Zweifel sein. Daß aber die in diesem Werk bezogene Stellung eine reichlich mühsame Option ist (gegen den „Heiligen“-Begriff der Schrift, gegen ihr *Metalepsis*-Schema, gegen das Verständnis der alten Liturgie, schließlich auch gegen den überreich zitierten Gewährsmann Thomas), ist gar nicht zu verkennen, man vgl. 357 370 372. Daß ein so versierter Theologe wie Piolanti den S. 370 gebrachten Grund (in der menschlichen Gesellschaft wäre es doch auch so, daß die Vereinigung der Individuen zur Gemeinschaft vor ihrer Gütergemeinschaft sei) wirklich für stichhaltig hielt, können wir nicht gut zugeben. Vielleicht liegt die Begründung für die so ausgefallene Entscheidung in der instinktiven Scheu, einen „Real“-aspekt einem „personalen“ vorzuordnen? Das hieße dann aber doch verkennen, daß die „real“ vorgegebenen Güter nie apersonale „Sachen“ sind! — Das Buch hat seine großen Verdienste. Es müßte seltsam zugehen, wenn man an einer Pionierarbeit keine Ausstellungen mehr machen könnte. Sie auszusprechen hat der Verf. im Vorwort eigens eingeladen.

Stenzel