

## Aufsätze und Bücher

### 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie.

Kolping, A., Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. 8<sup>o</sup> (191 S.) Münster 1960, Regensburg. 14.80 DM. — Der Verf. macht uns den Wert seiner Arbeit deutlich, wenn er im Vorwort sagt: „Seit jener theologischen Enzyklopädie, die 1935 der Freiburger Jakob Bilz geschrieben hat, ist ein Versuch der Einführung in das Studium der katholischen Theologie im deutschen Sprachbereich nicht mehr unternommen worden“ (allerdings hätte aus der Zwischenzeit erwähnt werden können: J. Brinktrine, Einleitung in die Dogmatik, Paderborn 1951). Die Schwierigkeiten sind damit aufgezeigt, daß in gedrängter Kürze den angehenden Theologen eine erste Orientierung geboten werden soll, die wirklich praktisch brauchbar ist und ohne billige Verallgemeinerungen und ohne Vorwegnahme aus dem Stoff der einzelnen Disziplinen in das gesamte Wissensgebiet einführt. K. will den richtigen Mittelweg einschlagen, der sowohl das „zu viel“ als auch das „zu wenig“ bei der Auswahl an Gedanken und Literatur vermeidet. Der 1. Teil, „Geschichtsbezogenheit der Theologie“ (21—88), hinterläßt den besten Eindruck; zumal das Kapitel über die Theologie in ihrem Verhältnis zur geschichtsgebundenen Offenbarung ist ausgezeichnet, weil es ein neues, aber unentbehrliches Thema mutig aufgreift und klar durchzuführen versteht (nur gegenüber dem vorbelasteten Terminus „mythische Aussageform“ möchten wir Bedenken anmelden). Auch die anschließend gegebene Geschichte der Theologie im Überblick empfiehlt sich, obschon man dort einige Namen vermissen (z. B. den Heinrichs von Gent) und andere als überflüssig ansehen kann (z. B. Lupus Servatus). Der 2. Teil, „Begriff der wissenschaftlichen katholischen Theologie“ (89—115), will uns weniger gefallen; denn wir meinen, daß hier ein näheres Eingehen auf die Glaubensanalyse noch nicht angebracht ist und daß auch die Frage nach dem Gegenstand des Glaubens (ob nur formell geoffenbarte Wahrheiten oder darüber hinaus ebenfalls das virtuelle darin Enthaltene) noch nicht entschieden zu werden braucht (jedenfalls sollte eine allgemein gehaltene Einleitung die Möglichkeit einer skotistisch gefaßten Theologie wenigstens grundsätzlich offenlassen); andererseits kommt u. E. der grundlegende Offenbarungsbegriff etwas zu kurz, und die Stellung der Exegese innerhalb der Gesamtheologie könnte wohl ausführlicher berücksichtigt sein. Dagegen befriedigt wieder der 3. Teil, „Studium der Theologie“ (141—167), mit seinen recht praktischen Ratschlägen in jeder Hinsicht, nicht weniger die am Schluß gebotene Zusammenfassung der wichtigeren theologischen Literatur (169—175) und der von F. Stegmüller verfaßte Anhang, „Ziele und Wege der Seminararbeit“ (177—191). Leider fehlt zum Ganzen ein Autorenregister, das in einem Buch, das auch zum Nachschlagen dienen muß, kaum entbehrt werden kann.

Beumer

Reinisch, L. (Hrsg.), Theologie heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks. 8<sup>o</sup> (X u. 210 S.) München 1959, Beck. 7.80 DM. — Mehr noch als Phänomen als durch seinen Inhalt — der aber durchaus bedeutsam ist — muß dieses Buch und die ihm zugrunde liegende Sendereihe erstaunlich und erfreulich wirken. Daß eine Rundfunkanstalt theologische Vorträge mit solchen Anforderungen an die geistige Mitarbeit in einer, wenn auch als Sonderprogramm gesendeten Reihe ihren Hörern darbieten kann; wenn sie zudem auf diese Reihe ein Echo erhielt, das zur Veröffentlichung in Buchform reizte, dann muß das als erfreuliches Phänomen registriert werden. Gewiß ist nicht zu leugnen, daß eine solche Reihe ihre zwei Seiten hat. Echte theologische Arbeit so vorzulegen, daß sie einem Publikum, dem es doch um die Deutung des Lebens von einer vertieften Glaubenserkenntnis her gehen dürfte, annehmbar wird, bringt fast notwendig einen gewissen Zwiespalt mit sich. Theologie muß auch in einer solchen Weise der Darbietung sich selbst ernst nehmen. Andererseits muß sie hier auf jenen Apparat an spezialisierter Fachlichkeit verzichten,

der ihre Arbeit wie die jeder Fachwissenschaft oft so ungenießbar macht. Vielleicht aber wirkt eine solche Notwendigkeit unter Umständen auch zu einer Besinnung und Korrektur, die gerade der Theologie gut tut. Denn gerade sie darf doch nicht vergessen, daß sie der Gestaltung des Lebens aus dem christlichen Glauben dienen muß, selbst wenn sie noch so ernst Wissenschaft zu sein hat. — Am Anfang steht die Deutung dessen, was Glauben heißt. *E. Wolf* bekennt sich zu jener Neubesinnung, die den Glaubensbegriff im protestantischen Bereich aus seiner Einseitigkeit befreit hat und die nun wieder bereit ist, den Glauben auch vom Gegenstand her und auch als intellektuellen Akt zu verstehen. *H. Fries* seinerseits zeigt, daß der katholische Glaubensbegriff nicht jener Überintellektualisierung verfallen ist, die man ihm oft nachsagt, und daß die Theologie heute die ganzheitlich existentielle Sicht des Glaubens wiedergewinnt. — Zum bewegenden Problem der „Entmythologisierung“ der christlichen Botschaft zeigt *G. Bornkamm* das Grundanliegen dieser Bultmannschen These, die Botschaft der Bibel nicht auf bloß ideelle, zeitlose religiöse und moralische Aussagen zu reduzieren, sondern die Geschichtlichkeit des Heilswirkens Gottes zu betonen. Dem Nichtkenner wird hier allerdings Recht und Grenze der Entmythologisierung nicht allzu deutlich. Das geschieht klarer im katholischen Beitrag von *J. R. Geiselmann*, in dem das Anliegen und seine Berechtigung klar erkennbar, aber auch seine Grenze deutlich genug abgesteckt wird. Es wird sogar die Entmythologisierung als etwas aufgezeigt, was es in der katholischen Glaubensverkündigung immer wieder gibt; als Beispiel erscheint die Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit. — Ein Beitrag von *K. Schubert* über die Handschriftenfunde am Roten Meer bietet einen guten Einblick in das Gefundene und räumt sehr sachlich mit einer Reihe von vorschnellen Behauptungen auf, die an diesem Beispiel wieder einmal die Fragwürdigkeit wissenschaftlicher Hypothesen deutlich gemacht haben. — Es folgen zwei Beiträge zum Thema Natur und Gnade, von denen der protestantische (*K. G. Steck*) zeigt, wie wenig fruchtbar eine gar zu sehr vom Sich-Absetzen gegen die andere Konfession bestimmte Theologie bleibt. Der katholische Beitrag von *K. Rahner S. J.* zeigt denn auch, daß Steck ihn mißversteht mit seiner Gleichsetzung von übernatürlichem Existential und Gnade. — Zum Thema Kirche und Amt gibt *H. Rückert* einen begrußenswerten Einblick in die veränderte geschichtliche Situation und die Bedeutung, die sie für die Neubesinnung des Protestantismus auf die Ekklesiologie gehabt hat, während *O. Karrer* die katholische Auffassung vom geistlichen Amt als Zugleich von Unabdingbarkeit und dienender Relativität herausarbeitet. — *H. U. v. Balthasar* richtet den Blick auf die gewonnene christozentrische Sicht der Letzten Dinge, während *P. Overhage S. J.* aus reicher Sachkenntnis die Möglichkeit aufzeigt, die These von der Evolution der Organismen nicht nur mit dem christlichen Schöpfungsglauben zu vereinbaren, sondern diesen in seiner Ausrichtung auf den Menschen dadurch konkretisiert zu sehen. — Es folgt noch ein Beitrag von *Kl. v. Bismarck* über Christentum und Politik, der geeignet ist, einer etwas kurzschlüssigen Anwendung grundsätzlicher Aussagen auf die Frage der Atombewaffnung, die im 1. Beitrag geschah, korrigierende Gesichtspunkte an die Seite zu stellen. — Den Abschluß bilden zwei Beiträge zur Frage nach der Einheit der Kirche und der Vielgestalt der Konfessionen (*R. Stählin* und *M. Schmaus*).

S e m m e l r o t h

*Busenbender, W., O. F. M., Die Welt als Chance des Glaubens. 8<sup>o</sup> (194 S.)* Frankfurt 1959, Knecht. 7.80 DM. — Dieses Buch will wohl nicht eigentlich „gelesen“ werden. Es verlangt Meditation und erschließt nur dem Geduldigen seinen Wert und Gehalt. Nicht als ob das Buch langweilig geschrieben wäre. Aber die Abfolge der Gedanken schreitet zuwenig in merklichen, rhythmischen und daher zum Trittassen zwingenden Schritten voran, als daß es im oberflächlichen Lesen erschlossen werden könnte. Und die Aussageweise des Verf. hüllt zudem seine Gedanken in eine Art Nebel, manches bleibt Andeutung und Behauptung, deren Begründung man nachdenkend prüfen muß. Der Verf. wird nicht meinen, daß die Zahl der seinem Buch zu wünschenden Leser allzu groß sein wird. Wer aber in der rechten Weise in die vorgelegten Gedanken eintaucht, findet sich recht belohnt. — B. deutet das Verhältnis des Menschen zur Welt im Begriff der *Versuchung*, dem er eine eigenartige Deutung gibt. Die Versuchung ist jenes dem Entzündungsvorgang im menschlichen Organismus vergleichbare Ereignis, in dem das Eigene des Menschen sich mit dem

Fremden der Welt auseinandersetzt, dabei das Gültige assimilierend und aneignend, das Ungültige ausscheidend. Mit beidem geschieht dabei etwas, mit der Welt sowohl wie mit dem Menschen selbst. Diese Chance kann verpaßt werden und wurde verpaßt. Das kann dann nicht in Restauration aufgeholt werden, sondern nur im neuen Ansatz an dem Punkt der verpaßten Chance. Wenn B. allerdings die in seinem Sinn verstandene Versuchung von der Verführung unterscheidet, so kann man vielleicht doch fragen, ob sein Versuchungsbegriff dem biblischen Sinn dieses Wortes ganz gerecht wird. In der Schrift scheint Versuchung realistischer die „Allergie“ des Menschen im gefallenem Zustand gegenüber der Welt zu meinen. B. dagegen — diesen Eindruck erweckt sein Buch einigermaßen — scheint das Verhältnis von Mensch und Welt in einer Weise positiv und weltfreudig zu verstehen, die gewinnen könnte und ergänzt würde, wenn das johanneisch-paulinische „Welt“-verständnis eigens untersucht und mit dem Gesamttenor des Buches in ausdrückliche Abstimmung gebracht würde.

S e m m e l r o t h

Schäfer, F. M., Es ist Licht genug. Gespräche über den Glauben und seine vergessene Tiefe. 8<sup>o</sup> (307 S.) Innsbruck-Wien-München 1959, Tyrolia. 13.80 DM. — Die Fragen, um die es in diesem Buch geht, sind die ewig-uralten. Aber der Mensch, der sie stellt, weil er sich von ihnen bedrängt und bedroht sieht, ist neu. Es ist der Mensch hic et nunc, der nicht weniger recht hat, sich zu Wort zu melden, als der Mensch vergangener Generationen. Die Bereitschaft, sich diesen heute anstehenden Fragen zu stellen und für sie eine der heutigen Generation zugängliche Sprache und Darstellung zu finden, ist der besondere Reiz des Buches. Verf. hat dafür das genus litterarium des Drehbuches gewählt: Jedes Thema wird innerhalb eines Gespräches abgehandelt, an dem gewöhnlich eine ganze Anzahl von Personen beteiligt ist. Es ist dabei für das Verständnis des jeweiligen Dialoges und seiner Ideenführung sehr wichtig, sich die Regiebemerkungen zu Eingang jedes Kapitels gut in Erinnerung zu halten. Denn schließlich kann es nicht unwichtig sein, wenn die Gesprächspartner beispielsweise Seelsorger und Theologen oder der Religionslehrer und seine widerpenstige Klasse Europäer und Ausländer sind. Im allgemeinen ist die jeweilige Gesprächssituation auch durchaus glaubwürdig durchgehalten, allerdings möchte man bisweilen — um dieser Glaubwürdigkeit willen — den Theologen bzw. Seelsorgern weniger „Unfehlbarkeit“ wünschen. — Themenstellung wie Grundton der Durchführung offenbaren sich schon in den Überschriften der einzelnen Kapitel: „Hat der Mensch von heute Religion?“, ein Gespräch zwischen einem jungen Mann, einer Studentin und einem Doktor theol., das vor bzw. in einem Universitätsgebäude beginnt und im Auto schließt (9—30). „Es gibt Krankheit, die Krankheit und keine Schuld ist“: der Dialog kreist in der Praxis eines Nervenarztes zwischen einem Arzt, einem Theologen und einem Patienten (31—41). „Sagen Sie, Doktor, was ist das Gute? Was das Böse?“, ein Freilichtgespräch zwischen einem jungen Bildhauer und einem katholischen Geistlichen. „Et respice finem“: dieses Mal ein Zwiegespräch zwischen einem katholischen Seelsorger und einer Frau in Trauerkleidung; es geht um die christliche Deutung des Todes. — Theologisch weiß sich der Verf., der Laie ist, vor allem dem Schrifttum von K. Rahner verpflichtet (7). Er hat sich ihm anvertraut, weil er in ihm die so dringend notwendige Synthese eines „tiefen Verständnisses für die Lage des heutigen Menschen und sein Lebensgefühl“ und der „Kraft eines kirchlichen Bewußtseins“ gefunden hat, „das es nach langem heute erst wieder in Ansätzen gibt“ (7). — Der Verlag hat dem Buch eine sehr geschmackvolle Ausstattung mitgegeben. Es wird vielen Suchenden, zumal innerhalb der jungen Generation, gute Dienste leisten können.

B a c h t

Pfleger, K., Kundschafter der Existenztiefe. 2. Aufl. 8<sup>o</sup> (288 S.) Frankfurt 1960, Knecht. 12.80 DM. — Zu denen, die in der Gegenwart in das Wesen eines Menschen eindringen, vor allem dank langer Kontemplation und wiederholter Bemühung, gehört Pf. Er ist überdies ein Meister der Sprache. Das macht dieses Buch, in dem er sechs Gestalten der jüngsten Vergangenheit, nämlich S. Weil, M. Picard, P. Wüst, P. Claudel, G. Bernanos und R. Schneider, zu erfassen sucht, wertvoll. Pf. sucht es nicht von einer Warte zu begreifen, die außerhalb dieser Denker und Dichter oder über ihnen steht. Er will sie aus sich selbst verstehen. Nur bei S. Weil und — andeutungsweise — bei R. Schneider stellt er sich die Frage, ob ihre

Auffassungen mit der Lehre der katholischen Kirche übereinstimmen. Aber auch wenn er dies bei S. Weil verneinen muß, so sucht er doch in erster Linie sie aus sich selbst aufzubauen. Es wäre auch eine andere Weise der Betrachtung möglich, die auf die Grenzen und Einseitigkeiten aufmerksam machte; aber gerade die tiefgründige Bemühung von Pf. läßt deutlich werden, wie leicht ein solcher Versuch zu Kurzschlüssen führen kann. Daß die sechs Kundschafter der Existenztiefe alle, selbst P. Claudel, an ihrer Zeit gelitten haben, daß sie mit dem uns umgebenden Nihilismus — es gibt auch einen Nihilismus der Oberflächlichkeit in Menschen, die Katholiken sein wollen — gerungen haben, ist in der geistigen (oder soll man sie ungeistig nennen?) Haltung der Gegenwart begründet. Wir dürfen an den Abgründen, die hier aufgerissen werden, nicht vorbeigehen. Doch wird Pf. gewiß nicht behaupten, daß die schlichte Frömmigkeit einfacher, ja einfältiger Menschen wertlos sei. Schließlich ist es Gott, der die Gaben austeilte und die Lebenswege bestimmt und der darum auch allein das gerechte Urteil spricht und den Rang zuweist. B e c h e r

v o n B a l t h a s a r, H. U., Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. kl. 8<sup>o</sup> (129 S.) Köln u. Olten 1958, Hegner. 9.80 DM. — Das Vorwort dieses sehr aktuellen Buches stellt die Tatsache heraus, daß „nirgends . . . eine unendlichere, unabsehbare Wüste von Schweigen sich ausdehnt als . . . an dem Orte, wo das eine, erwählte Volk Gottes, die Mitte der Weltgeschichte, sich zu sich selber verhält als Alter und Neuer Bund“. Christen und Juden „leben seit Jahrtausenden aneinander vorbei, ohne sich in die Augen zu blicken“. Aber gleichwohl bleiben sie sich — und schicksalhaft aneinander gebunden. M. Buber hat zuletzt noch in dem Buch „Zwei Glaubensweisen“ den Versuch unternommen, die Möglichkeit eines Dialogs abzumessen. Trotz seines harten „Unmöglich“ will v. Balthasar, unter Zugrundelegung des reichen Schrifttums Bubers, versuchen, das Gespräch aufzunehmen. Das Buch hebt an mit einem Kapitel über Bubers „Gestalt und Werk“. Es geht darin weniger um die biographischen Daten als um die innere Physiognomie dieses Mannes, der wirklich zu den „Gründergestalten unserer Zeit“ gehört: ineins Religionsphilosoph, Anthropologe, genialer Übersetzer der Bibel, Erneuerer der chassidischen Überlieferung und Theologe des heutigen Judentums, vertritt er „Wesen und Art des jüdischen Menschen als solchen“ und versteht es, „seinen Platz quer durch allen blindwütigen Judenhaß zu halten“ (11). B. will uns Buber als Exponenten und Deuter eines verinnerlichten Judentums erschließen, das ebensowohl von der Treue zur Überlieferung wie von der Freiheit gegenüber ihren zeitbedingten Verengungen lebt. Die Zwiesprache, um die es hier also geht, meint letztlich nicht Buber allein, sondern die Sache, die er vertritt. Diese „Sache“ kann aber den Christen eigentlich nicht fremd sein. Sie brauchen nur der „Stimme des Ursprungs“ (17—32) zu lauschen, um zu erkennen, wie unlösbar sie mit Israel verbunden sind. Im Verlauf seiner Analysen führt Balthasar deshalb nicht nur in ein tieferes Verständnis israelitischer Geistigkeit hinein, sondern läßt auf diesem Hintergrund auch das spezifisch Christliche ganz neu sehen. So etwa, wenn er in dem Kapitel „Das Prophetische“ das unauflösbare Zueinander des Institutionellen (zu dem ebenso das Petrusamt wie die Schrift gehört) und des Prophetisch-Charismatischen herausarbeitet, oder wenn er (im Abschnitt „Das Sakramentale“) die das Prophetische bindende und konkretisierende Funktion der „Verleiblichung“ aufweist — hüben wie drüben. Von hier aus vermag er dann auch Israels Verhältnis zu den Völkern (72—94) und seine bleibende Sendung mit neuer Eindringlichkeit zu zeigen. Das Buch verdient eindringliches Studium und weite Verbreitung. B a c h t

S a n t o s H e r n á n d e z, A., S. J., Iglesias de Oriente, Puntos específicos de su teología (Bibliotheca Comillensis). 8<sup>o</sup> (541 S.) Santander 1959, Editorial Sal Terrae. 85.— Pes. — Das vorliegende Werk bietet in einer bisher wohl noch nicht erreichten Vollendung eine ausgedehnte und doch sich nicht in Einzelheiten verlierende Zusammenschau über die Kirchen des Ostens und ihre spezifische Theologie. Die Literaturangaben, bei jedem Kapitel und am Schluß des Buches, sind reichhaltig und erstrecken sich auf alle Sprachgebiete (bei den deutschen Titeln sind leider einige unschöne Druckfehler stehen geblieben). Wenn man bei der Fülle des Gebotenen etwas vermissen könnte, so wäre das am ehesten ein stärkeres Eingehen auf die historische Entwicklung der verschiedenen Riten, da diese nur kurz (49—60)

in ihrem jetzigen Zustand beschrieben werden. Aber sonst wird der anspruchsvolle Leser durchaus zufriedengestellt, besonders in der gediegenen Einleitung zur Geschichte des Schismas (23—47) und erst recht in den vielen Abschnitten, die den charakteristischen Kontroverspunkten gewidmet sind. Ausdrücklich werden angeführt: Die Quellen der Theologie (107—117), Der Primat (119—167), Das „Filioque“ (169—210), Eucharistie (212—238), Die Immaculata (239—290; hier ist auch die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel mit-entbezogen), Die Letzten Dinge (291—312). Die Kapitel am Schluß des Buches befassen sich mit den auch von der Orthodoxie als häretische Gemeinschaften betrachteten Kirchen (Nestorianer, Monophysiten usw.) und mit der Unionsfrage, wie diese in der Vergangenheit und in der Gegenwart sich darstellt. Für die Lage bei uns in Deutschland verweist der Verf. auf seine eigene Arbeit „Protestantes y católicos en contacto en Alemania“ (Sal Terrae 1957, 32—34). Bezüglich der Zukunft verlangt er Optimismus, Gebet, Liebe, Studium und Anpassung im Apostolat. — Eine deutsche Übersetzung des Werkes würde sich ohne Zweifel lohnen. Beumer

oo — Desroches, A., Jugement pratique et Jugement spéculatif chez l'Écrivain inspiré. gr. 8<sup>o</sup> (149 S.) Ottawa 1958, Éditions de l'Université d'Ottawa. 4.— Doll. — Die Unsicherheit, die sich in unseren Tagen bisweilen auch bei katholischen Autoren in der Auslegung der Heiligen Schrift zeigt, dürfte jedenfalls zum Teil ihren Grund darin haben, daß man sich nicht hinreichend klar ist über das Wesen der Inspiration. So ist es durchaus zu begrüßen, daß der Verf. der vorliegenden Doktorarbeit am „Angelicum“ in Rom als Teilfrage den Einfluß Gottes auf das praktische und das spekulative Urteil des Hagiographen im Lichte der Lehre des hl. Thomas untersucht. Man wird dem Verf. gerne beipflichten, daß die Ausführungen des hl. Thomas über die Prophetie für das richtige Verständnis des Wesens der Schriftinspiration von ausschlaggebender Bedeutung sind und in der heutigen katholischen Exegese auch als solche gewertet werden. Es mag richtig sein, daß vor ihm kein Autor *ausdrücklich* die Notwendigkeit des unter Anregung des Heiligen Geistes gefällten Urteils als formellen Bestandteils des Charismas der Inspiration betont hat (17), aber einschlußweise findet sich diese Tatsache schon bei den Vätern in der absoluten Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift und dem werkzeuglichen Charakter der Hagiographen unter Ablehnung einer mantischen Inspiration doch klar ausgesprochen. Übrigens betont auch D., daß zwei Gedankengänge Thomas zu der grundlegenden Rolle des inspirierten Urteils geführt haben, die Instrumentalität, die der Lehre von der Prophetie zugrunde liegt, und der intellektuelle Charakter des Charismas der Inspiration (23 f.). Er gibt zu, daß Thomas sich wenig um die Schriftinspiration gekümmert, sondern vor allem die prophetische Inspiration im Auge gehabt habe (29), aber man mache heute die Lehre des hl. Thomas über das Licht des Urteils mit Recht für die Schriftinspiration geltend (36). In der Zeit nach der Scholastik heben sich nach D. zwei Hauptströmungen ab, als deren Hauptvertreter er Bañez und Lessius betrachtet und die in der Grundeinstellung des Thomismus und Molinismus begründet seien. Wenn in diesem Zusammenhang gesagt wird, Lessius und nach ihm die Exegeten der folgenden drei Jahrhunderte hätten es an der Achtung vor der katholischen Überlieferung fehlen lassen und hätten leichtfertig die Prinzipien preisgegeben, die ihnen allein einen wirklichen Fortschritt ermöglicht hätten (17), dann ist dieser Vorwurf in dieser Allgemeinheit unberechtigt. Richtig ist, daß man in unseren Tagen unter dem Einfluß der Lehre des hl. Thomas von der werkzeuglichen Ursächlichkeit die von Kardinal Franzelin, Chr. Pesch u. a. vertretene Realinspiration fast allgemein aufgegeben hat und sich zur psychologischen Verbalinspiration bekennt, so daß man mit Augustinus sagt: „Deus per hominem more hominum loquitur“ (21). Aber daß Lessius und seine Nachfolger die Hagiographen nicht als Werkzeuge Gottes betrachtet oder den inspirierenden Einfluß Gottes auf das Urteil aus Furcht, damit den Unterschied zwischen Inspiration und Offenbarung zu verwischen, nicht gehalten hätten (45 ff.), entspricht nicht der Wirklichkeit. Mit Recht wird der göttliche Einfluß sowohl auf das praktische wie auf das spekulative Urteil des Hagiographen betont, wie ihn übrigens die kirchlichen Verlautbarungen von dem Rundschreiben Leos XIII. *Providentissimus Deus* an eindeutig voraussetzen. Dabei mag man neben dem „iudicium simpliciter speculativum“ und „simpliciter practi-

cum“ noch ein „iudicium secundum quid practicum bzw. speculativum“ unterscheiden (79). Leider hat der Verf. seine Untersuchungen im wesentlichen auf das rein Spekulative beschränkt. Dabei werden in der Wiedergabe anderer Ansichten nicht selten sachliche Gegensätze konstruiert, wo es sich meiner Ansicht nach nur um mehr oder weniger verschiedene Gesichtspunkte handelt. Wenn z. B. gesagt wird, Franzelin vertrete eine nebengeordnete Ursächlichkeit, indem er den göttlichen und den menschlichen Verfasser unwiderruflich getrennt habe (65), dann steht das im klaren Widerspruch mit der 3. These Franzelins, wo es ausdrücklich heißt, daß die Inspiration „in charismate gratis dato illustrationis et motionis“ besteht, durch das der Mensch „tamquam causa instrumentalis sub actione causae principalis consilium divinum exequeretur infallibili veracitate“. Wenn Franzelin in diesem Zusammenhang bezüglich der „verba materialia“ nur eine „assistentia“ und keine „inspiratio“ voraussetzt, soll sachlich damit offenbar nur gesagt sein, daß die äußere Form in erster Linie durch die Eigenart des betreffenden menschlichen Verfassers bedingt ist, was ja auch die Vertreter der psychologischen Verbalinspiration zugeben, nicht aber, daß der menschliche Verfasser dabei nicht als Werkzeug Gottes gehandelt habe. Es ist ja die Eigenart jeder werkzeuglichen Ursache, daß sie zwar eine Eigenwirkung hat, die aber nur dann in Erscheinung tritt, wenn sie von der Hauptursache als Werkzeug gebraucht wird. Es trifft auch nicht einfach zu, daß das Vatikanum vom Begriff der Inspiration ausgeht und von dort zum Begriff „Deus auctor“ kommt (70), sondern das Vatikanum gibt als Grund für die Heiligkeit der Bücher des AT und NT und ihren verbindlichen Charakter (Kanonizität) ihren göttlichen Ursprung an, der darin besteht, daß Gott sie durch den Heiligen Geist nicht nur irgendwie, sondern in einer solchen Weise inspiriert hat, daß er dadurch ihr Urheber geworden ist. Also nicht jede Inspiration macht Gott schon zum Urheber, noch kann Gott nur durch eine Inspiration Urheber der Bücher des AT und NT werden, sondern beide Begriffe sind in Verbindung miteinander ins Auge zu fassen, um das Wesen der Inspiration zu verstehen. Diese Tatsache ist in der bekannten Auseinandersetzung zwischen Franzelin und Zanecchia wohl nicht genügend beachtet worden. Der Verf. betont zum Schluß, es sei nicht seine Absicht gewesen, die bisherigen Ergebnisse umzustößeln, sondern sie in den Augen der traditionellen Theologie annehmbar zu machen (139). Damit hat er die Tragweite seiner Arbeit wohl richtig eingeschätzt. Eigentlich neue Gesichtspunkte werden kaum herausgestellt. Man kann sich fragen, ob es notwendig war, allgemein Bekanntes zum Teil so ausführlich zu wiederholen. Doch hat ja auch eine systematische Zusammenstellung verschiedener Ansichten und ihre Würdigung immerhin als solche ihren Wert. **B r i n k m a n n**

Lauras, A., S. J., Saint Léon le Grand et la Tradition: *RechScRel* 48 (1960) 166—184. — Ein Doppelheft zum fünfzigjährigen Bestehen der bekannten theologischen Zeitschrift der französischen Jesuiten bringt eine Reihe wertvoller Beiträge, von denen wir den genannten herausgreifen. Er ist dem Traditionsproblem bei Leo dem Großen gewidmet. Der Verf. zeigt an Hand der Texte, daß Leo zwar keinen merklichen Fortschritt über Tertullian hinaus erzielt hat, sich dafür aber durch den Vorzug klarer Formulierungen und einer einheitlichen, innerlich zusammenhängenden Theorie auszeichnet. Was das Verhältnis von Schrift, Überlieferung und Kirche angeht, so gilt das Urteil: „L'enseignement de l'Eglise ne forme ainsi qu'un seul tout inséparable dans lequel il serait vain et faux de distinguer entre l'écriture, Tradition et canons conciliaires“ (184). Im übrigen verstehe es Leo, mit der starken Bindung an die Theologie der Vorzeit ein lebendiges Bewußtsein ihres Inhaltes und dessen Werte zu verbinden. Eine Anmerkung (168, 6) notiert den häufigen Gebrauch der beiden Worte „tradere“ und „traditio“ und führt Klage gegen die unvollständigen Angaben bei M. M. Mueller (*The Vocabulary of Pope St. Leo the Great*, Washington 1943). L. wird mit seiner Arbeit, die selbstredend durch ähnliche Untersuchungen ergänzt und weitergeführt werden muß, dazu verhelfen, daß der patristische Traditionsbegriff die schon seit langem notwendige Klärung erfährt.

**B e u m e r**

Stakemeier, E., Das Konzil von Trient über die Tradition: *Catholica* 14 (1960) 34—48. — In engem Anschluß an eine Untersuchung von H. Holstein S. J.

(La tradition d'après le Concile de Trente: *RechScRel* 47 [1959] 367—390) gibt St. einen ausgezeichneten Überblick über das aktuelle Thema und zieht auch die von J. R. Geiselman hervor gehobene Problematik mit herein. Klar und deutlich wird betont: „Die Heilige Schrift ist nicht die einzige Quelle, durch welche uns die geoffenbarte Heilswahrheit zukommt. Angesichts des reformatorischen sola-scriptura-Prinzips . . . stellt das Konzil fest, daß es in der Kirche eine apostolische Tradition gibt“ (45). Als Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Glaubensquellen zueinander hören wir: „Erfolgreich und bedeutsam für die endgültige Formulierung war der Vorstoß des Servitengenerals Bonuccio gegen den Satz des Entwurfes: *veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus*“ (42), und ferner: „Das Problem, in welcher Beziehung die mündliche Überlieferung zur inspirierten Schrift steht, ist vom Konzil nicht direkt behandelt worden“ (47). Der Verf. selbst schlägt dann eine Lösung vor, welche der von Scheeben nahekommt. — Vielleicht ist dem Einwurf Bonuccios noch allzuviel Bedeutung für die Gestalt des endgültigen Dekretes eingeräumt, wie es sich kaum aus den Konzilsakten beweisen läßt. Auch möchten wir gerne genauer unterschieden sehen, warum das Tridentinum von einer näheren Erklärung des Verhältnisses von Schrift und Tradition „abgesehen“ hat (vgl. 43, Anm. 28); ist das bewußt geschehen, namentlich wegen des Einspruches von Bonuccio (so Geiselman und anscheinend St.), oder einfach aus dem Grunde, weil ein solches Problem in seiner Vordringlichkeit der Gesamtheit der Konzilsväter noch nicht gestellt war?

Beumer

Rambaldi, G., S. J., *In libris scriptis et sine scripto traditionibus*, La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino O. F. M. Conv.: *Ant* 35 (1960) 88—94. — Wie das Dekret der vierten Sitzung des Konzils von Trient über Schrift und Tradition gedeutet werden soll, haben zunächst die Akten, dann aber auch die Ansichten der Konzilsteilnehmer zu entscheiden. R. lenkt dankenswerterweise die Aufmerksamkeit auf einen von ihnen, der später seine Auffassung in einem Buche niedergelegt hat: Giovanni Antonio Delfino (*De tractandis in concilio oecumenico, et qualiter, et in quem finem Patres ea disserere conveniat*, Rom 1561). Dieser vertritt grundsätzlich die These, daß ein Dogma aus dem Gotteswort abzuleiten sei, aber auf doppelte Weise, aus Schrift und Tradition (*Quia vero non solum in scripturis, at etiam in Ecclesiasticis traditionibus continetur verbum Dei . . . propterea utroque modo nempe scripturis, et traditionibus confirmari possunt dogmata*). Er beruft sich hierfür auf die vierte Sitzung des Tridentinum: *Ac itidem sciemus Tridentinum Concilium optime statuisset, ut scripturas canonicas, et Ecclesiasticas traditiones pari pietatis affectu recipiamus*. Ja die Kirche kann nach ihm über den Inhalt der Schrift hinausgehen: *Quin etiam, ut certiore esse intelligamus auctoritatem Ecclesiae, quam scripturarum, non verita est Ecclesia interdum contrafacere, ac habetur in scripturis; et interdum praeter scripturas*. Höchst interessant ist es, daß Delfino die auf dem Konzil verwendeten Texte aus Ps.-Dionysius und Basilius ausgerechnet in der Formulierung „partim — partim“ zitiert, die bekanntlich den endgültigen Definitionsworten nicht mehr angehört. Obwohl uns keine offizielle Interpretation des Konzils vorgelegt wird, wie R. richtig sagt, läßt sich doch — selbstverständlich mit anderen Dokumenten zusammen — ein vorsichtiger Rückschluß auf dessen Lehre ziehen.

Beumer

Kirche und Überlieferung. Herausgegeben von J. Betz und H. Fries. gr. 8° (380 S.) Freiburg-Basel-Wien 1960, Herder. 32.80 DM. — Zum 70. Geburtstag des besonders um die Erforschung der Tübinger Schule verdienten Prof. J. R. Geiselman erschien diese reichhaltige Festschrift. Wir erwähnen hier zunächst kurz die Beiträge, die mit dem Hauptthema „Kirche und Überlieferung“ nur lose verbunden sind: J. Betz, *Christus — petra* — Petrus (1—21; eine exegetische Studie zu den genannten Begriffen mit einer guten Übersicht über den heutigen Stand der Diskussion); J. Daniélou S. J., *Das Leben, das am Holze hängt* (22—34; die Deutung von Deut 28, 26 in der althristlichen Katechese); K. Rahner S. J., *Virginitas in partu* (52—80; ein Versuch, im wesentlichen die Ansicht von A. Mitterer patristisch zu begründen, wohl im Anschluß an eine ungedruckte Dissertation von W. Zauner, und zugleich einen „Modellfall“ der Dogmenentwicklung zu konstruieren); L. Scheff-

*czyk*, Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung (90—118; eine ausgezeichnete Einführung in eine an und für sich historische Frage, deren Wert für eine theologische Gesamtkonzeption noch dazu nachgewiesen wird); *A. Grillmeier S. J.*, Vom Symbolum zur Summa (119 bis 169; im großen und ganzen eine Vertiefung und Erweiterung des von demselben Verf. veröffentlichten Aufsatzes „Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum und die Summa sententiarum“ in: Schol 34 [1959] 526—565); *F. X. Arnold*, Subjekt und Gestalt christlicher Liturgie (235—265; pastoral-theologische Überlegungen zur praktischen Gestaltung des Gottesdienstes vom Standpunkt der Dogmatik und der Liturgie); *H. Fries*, Aspekte der Kirche heute (288—310; aktuelle Gesichtspunkte der Ekklesiologie durch den Willen der Kirche zu sich selbst, zum Wesentlichen und zur Mitte, zur Verleiblichung in Raum und Zeit, zur Elastizität und zur Freiheit, zur Bereitschaft für den Ruf der Katholizität, zur Solidarität mit der Welt und deren Schicksal und endlich zum Einsatz für die universelle Aufgabe, was dann noch in der ökumenischen Tendenz, der Besinnung auf die heilsgeschichtliche Situation und Existenz und in der Betonung der Dienstleistung gezeigt wird); *O. Karrer*, Spiritualität und Dogma in ökumenischer Fragestellung (311—329; trotz einiger gewagter Formulierungen ein wertvoller Einblick in die heute möglichen Versuche, die Christenheit wieder zu einen); *E. H. Fischer*, Theologieprofessor, theologische Fakultät und Kirche (330—366; das akademische Lehramt der katholischen Theologie im Rahmen des deutschen Konkordatsrechtes); *W. Kasper*, Das Schrifttum von Professor Dr. Joseph Rupert Geiselmann (367—371). — Anschließend sei etwas mehr auf die Beiträge eingegangen, die ausdrücklich das Thema „Kirche und Überlieferung“ behandeln. *G. Söll S. D. B.* schreibt über „Die Anfänge mariologischer Tradition“ (35—51) und wägt die Faktoren gegeneinander ab, die an der Gestaltung des kirchlichen Marienbildes mitgearbeitet haben, die den Evangelien vorgelagerte mariologische Überlieferung, die biblischen Marien Texte und schließlich auch die apokryphen Berichte; der heilsgeschichtlichen Schau Mariens wird anscheinend weniger Bedeutung zuerkannt. *F. Hofmann* greift ein geschichtliches und doch auch aktuelles Thema auf: „Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus“ (81—89); danach hat der hl. Kirchenlehrer in seinen antidonatistischen und antipelagianischen Schriften des öfteren die Tragweite der Konzilien zumal für eine notwendige Entscheidung in Glaubensstreitigkeiten — das Musterbeispiel liefert die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe — herausgestellt. Sehr aufschlußreich ist die Arbeit von *Y. M. J. Congar O. P.* „Traditio und sacra doctrina bei Thomas von Aquin“ (170 bis 210); wir erfahren hier zunächst, an welchen Stellen der hl. Thomas überhaupt von „traditio“ spricht (es sind deren doch mehr, als man von vorneherein erwartet hätte), dann werden ähnlich die verwandten Begriffe „doctrina“ und „sacra doctrina“ und deren Weitergabe geklärt; das Ergebnis hebt hervor: „Thomas spricht von mündlichen apostolischen Traditionen in der Weise, wie alle Welt zu seiner Zeit davon spricht, ... es handelt sich vorzugsweise um Kultbräuche und liturgische Gewohnheiten“ (203 f.), aber das heutige Problem kennt er nicht als solches, nur in der großen Konzeption der „Heilslehre“ und der „heiligen Überlieferung“, wobei die Etappen der Entfaltung sichtbar werden (Veritas prima, Revelatio prophetis et Apostolis facta, Sacra Scriptura, Definition des Glaubens durch die Konzilien, Auslegung der Heiligen Schrift, Verteidigung und Erläuterung der Offenbarungswahrheiten durch die Väter und weiterhin durch die Theologen). „Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent“ heißt das von *M. Schmaus* gewählte Thema (211—234); mit Recht ist der Ton auf die Unausgeglichenheit Heinrichs gelegt, aber es hätte doch dabei gesagt werden sollen, daß schon früher die entscheidenden Punkte hervorgehoben worden sind (vgl.: Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität; Schol 25 [1950] 40—72, bes. 51 ff.); auch läßt sich heutzutage nicht mehr gut die seitenlange Wiedergabe (217—234) aus der Summa Heinrichs mit der „relativen Seltenheit der Druckausgabe“ (211, Anm. 1) begründen, da doch der Neudruck des Franciscan Institute St. Bonaventure (1953) vorliegt. *M. D. Chenu O. P.* untersucht „Tradition und Soziologie des Glaubens“ (266—275); jene wird nach ihm den ersten Nutzen einer Anwendung der Soziologie der Gemeinschaft haben, weil „die Tradition genau der bleibende Ausdruck des Glaubensbewußtseins in der Kontinuität



der Kirche als Gemeinschaft ist“ (269) und gegen einen „monophysitischen“ Irrweg durch die Soziologie als homogenes Mittel, das letztlich in der Struktur der Glaubenserkenntnis seine Wurzeln hat, gesichert wird. B. Häring bespricht „Tradition und Anpassung im Licht des Geheimnisses der Inkarnation“ (276—287); die durch das immer neue Eingehen der kirchlichen Verfassung und Verkündigung in sie sich wandelnde menschliche Gesellschaft ist in Beziehung gesetzt zur Wissenssoziologie, wobei der Moraltheologie die Stellung eines Sonderfalles zukommen soll. — So vermittelt die Festschrift ein lebendiges Bild der vielfältigen Problematik von heute. Die Kontroverse Geiselman — Lennerz wird allerdings kaum gestreift; nur Rahner widmet ihr in seinem Aufsatz (62 f.) eine längere Anmerkung, die jedoch die neuesten Erkenntnisse nicht einbezieht. B e u m e r

S p e r l, A., Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, 15). 8<sup>o</sup> (204 S.) München 1959, Kaiser. 13.50 DM. — Seit mindestens sechzig Jahren ist das tragende Problem der Melanchthonforschung, wie der Einfluß der Bewegungen des Humanismus und der Reformation auf das Denken des Mannes bestimmt werden kann, der wie kaum ein zweiter Anteil an beiden hatte. S. benutzt als Ausgangspunkt das Traditionsverständnis Melanchthons, das seine geistige Entwicklung mit ihren unterschiedlichen Phasen treffend widerspiegelt. Nach streng historischem Maßstab und mit ausführlichen Textbelegen wird uns das gezeigt. Das 1. Kap. untersucht Melanchthons Stellung zur Tradition vor der Begegnung mit Luther und entdeckt seine ursprüngliche, zwischen Altem und Neuem vermittelnde Haltung sowie eine erste Traditionskritik auf dem Boden des Humanismus (19—44). Im 2. Kap. ist sein Weg vom Humanismus zur Reformation gezeichnet, der eine Umbildung seines Traditionsverständnisses unter dem Einfluß Luthers mit sich brachte und als Ergebnis die zwischen humanistischer und reformatorischer Anschauung stehende Lehre von der Vergegenwärtigung der Offenbarung aufwies (45—140). Das 3. Kap. wendet sich dem auf Grund der Theorie vom duplex regimen neu gefaßten Traditionsverständnis Melanchthons zu, das die humanistische Hochschätzung der Antike wieder mehr hervorhob (141—170). Das letzte Kap. legt endlich die wachsende Bedeutung der altkirchlichen Tradition vor, die zunächst im Abendmahlstreit mit Luther greifbar wurde und dann sich während des Augsburger Reichstages besonders in der Frage nach der reichsrechtlichen Anerkennung der Reformation auswirken sollte (171 bis 198). — Eine eingehende Kritik wäre nur vom Boden einer wirklichen Vertrautheit mit den Schriften Melanchthons möglich. So viel kann jedoch gesagt werden, daß die Untersuchung durchaus den Eindruck einer ersten und historisch exakten Arbeit erweckt; nur möchte uns der Ton, mit dem S. anderen Auffassungen entgegentritt (z. B. der von F. W. Kantzenbach, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Reformation, Stuttgart 1957), nicht gefallen. Es sei indes hier gestattet, unsere im eigentlichen Sinne kritischen Bemerkungen auf zwei Punkte zu beschränken. Der erste betrifft den Ursprung des Schriftprinzips bei Luther, von dem Melanchthon abhängig ist. Der Verf. legt bei seiner diesbezüglichen Ausführung (45—47) u. E. zuviel Wert auf den Einfluß des Occamismus, und das Wort Luthers an seinen Lehrer J. Trutvetter (9. Mai 1518) „Solis canonicis libris deberi fidem, ceteris omnibus iudicium“ kann noch katholisch verstanden werden; überdies sollte in diesem Zusammenhang neben F. Kropatschek auch neuere Literatur zitiert werden, selbst wenn sie nicht protestantisch ist (z. B.: A. van Leuwen O. F. M., L'Église règle de foi dans les écrits de Guillaume d'Occam; EphThLov 11 [1934] 249 ff.). Zum zweiten finden wir es eigenartig, daß S. für die letzte Periode in der Entwicklung Melanchthons keine Hinwendung zu der katholischen Ansicht von Tradition und Kirche erblicken will; mögen da auch noch tiefgreifende Unterschiede bestehen, so lassen sich doch die objektiven Ähnlichkeiten nicht übersehen, zumal da Melanchthon nicht nur die Überlieferung der alten Kirche, sondern auch die Zuständigkeit des Urteils der „Erfahrenen, Frommen und Gelehrten“ (198) in Glaubenssachen anerkennt. Ohne jeden Zweifel können wir Katholiken eher mit Melanchthon als mit Luther ein aussichtsvolles Gespräch anknüpfen. B e u m e r

Schultze, B., S. J., Heilige Schrift und Überlieferung in Verbindung mit dem ökumenischen Konzil in der Lehre der byzantinisch-slawischen Theologie: Ostkirchliche Studien 9 (1960) 3—25. — In erweiterter Form gibt der Aufsatz den Vortrag wieder, den der Verf. am 18. August 1959 in Niederaltaich anlässlich der „Tage der geistlichen Einkehr für evangelische und katholische Christen“ gehalten hat. Wir erfahren zunächst von der Stellungnahme der katholischen Theologen zu dem Thema, daß sie einmütig die vorherrschende Auffassung des Ostens in dem Bekenntnis von zwei Offenbarungsquellen sehen und nur in der Frage auseinandergelangen, ob die Theorie einer einzigen Quelle auch heute noch Anhänger im Osten habe. Wichtiger ist für uns die Lehre der östlichen Theologen selber, und zwar über die Bedeutung von Heiliger Schrift und Überlieferung in der Kirche und über ihre Beziehungen zu einem ökumenischen Konzil. Sch. stützt sich hier vor allem auf die Veröffentlichungen des ersten Kongresses für orthodoxe Theologie zu Athen vom Jahre 1936 (Procès-Verbaux . . . publiés par les soins du Président Prof. H. S. Alivisatos, Athen 1939). Danach betrachtet die östliche Anschauung sowohl Schrift als auch Tradition als Quellen der Offenbarung und die Definitionen der sieben ersten Konzilien zusammen mit der einhelligen Lehre der heiligen Väter als Denkmäler der Tradition. Die Meinungsverschiedenheiten beziehen sich auf das nähere Verhältnis der beiden Quellen, ob die Schrift Kriterium für das Urteil über die Tradition sei oder umgekehrt und ob alle geoffenbarten Wahrheiten in der Bibel ständen. Der Verf. schließt mit den Worten: „Die Auffassung einiger östlicher Theologen aber, daß die Tradition nichts anderes enthalte als die Prinzipien der Schriftauslegung, verengt u. E. zu sehr den Begriff der Tradition und entspricht auch nicht der gesamten oder wenigstens überwiegenden östlichen theologischen Überlieferung.“ Ein aktuelles Thema, mit großer Sachkenntnis und in klarer Darstellung geboten.

Beumer

Rahner, K., S. J., Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae, 5), gr. 8<sup>o</sup> (148 S.) Freiburg i. B. 1958, Herder. 8.40 DM. — Man geht wohl nicht fehl mit der Feststellung, daß das in diesem Heft der Quaestiones disputatae behandelte Thema dem Verf. besonders am Herzen liegt. In manchen anderen Arbeiten hat er das gezeigt. Nur wer die wesentlichen Zusammenhänge nicht recht sieht, kann sich darüber wundern, daß ein Theologe, der sich in besonderer Weise auch dem sakramentalen Geheimnis der kirchlichen Institutionen zugewendet hat, mit gleicher Eindringlichkeit die Bedeutung des einzelnen in der Heilsordnung herausstellt. Die Kirche ist als von Christus gestiftetes Sakrament des Heils zwar dem einzelnen vorgeordnet, aber sie ist kein Kollektiv, in dem der einzelne verschwindet. Und der Mensch ist in der Erlösungsordnung nicht in dem Sinne einzelner, daß die Heilsbedeutung der Kirche durch seine individuellen Entscheidungen begründet würde. — Von den drei in diesem Heft vereinigten Arbeiten gibt die mittlere eigentlich den Tenor an, dem auch die erste und dritte dienen. In ausgezeichneten Darlegungen wird das charismatische Element in der Kirche besprochen, das die institutionelle Wirklichkeit lebendig durchdringt und durchwaltet als Zeugnis für den eigentlichen Sinn und die göttliche Lebenskraft der gesellschaftlich sichtbaren Kirche. — Die beiden Arbeiten, die dieses grundlegende Thema umrahmen, gehören als eine Weise der konkreten Verwirklichung des Charismatischen eng zusammen. Wir möchten die dritte Arbeit zunächst ins Auge fassen, „die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“. Es geht um die Frage, wie der Mensch (in der „Wahl“ der Exerzitien, was aber darüber hinaus bei allen sittlichen Entscheidungen bedeutsam ist) erkennen könne, was Gott hier und jetzt von ihm will. R. setzt voraus, daß es sich nach Ignatius in diesen Entscheidungen nicht um die bloße Anwendung der allgemeinen Sittennormen auf einen einzelnen Fall, um die nur negative Eingrenzung eines Allgemeinen handelt. Gott tue vielmehr in einer Art individueller „Inspiration“ seinen Willen in der hier und jetzt gemeinten Einzelhaftigkeit kund. Dann drängt die Frage, wie diese göttlichen Einzelantriebe erkannt werden können. Nicht daraus, daß ein Gegenstand gut ist, erkenne man seine Herkunft von Gott, sondern gerade umgekehrt: Die Tatsache, daß der Antrieb von Gott kommt, verbürgt seine Gutheit. Aus dem vielen, das R. an sachlicher Kritik gegenüber traditionellen Auffassungen und an reicher Vertiefung bietet, sei hier nur referiert, wie

er sich die Erkenntnis der existentiellen göttlichen Antriebe denkt. Der Mensch erfährt Gott in ungegenständlicher Weise. Es ist die „rein gegenstandslose Helle des getrösteten, jedes Angebbare übersteigenden Sich-genommen-Seins des ganzen Daseins in die Liebe Gottes hinein“, also nicht nur „die Getröstetheit angesichts eines bestimmten Gegenstandes kategorialer Art“ (119). Mit dieser Urtröstung konfrontiert der Mensch den Wahlgegenstand und erfährt, ob beide Phänomene innerlich zusammenklingen, kongruent sind. — Mit diesen Ausführungen hängt nun der Gegenstand des ersten Aufsatzes „Prinzipien und Imperative“ eng zusammen. Imperative unterscheidet R. von Prinzipien, die als allgemeine Wesenssätze die Struktur eines Seienden aussagen und entsprechend der dynamischen Natur und dem Daseinsrecht dieses Seienden in Forderungen und Maximen übersetzt werden können. Ein Imperativ dagegen bestimmt nicht nur den Fall, die Eingrenzung des Allgemeinen, sondern hat eine inhaltliche Positivität und Individualität. Da aber der Mensch als geistig-personales Dasein mehr ist als der Schnittpunkt allgemeiner Wahrheiten und Sätze, deshalb kann seine Existenz in einem Imperativ angerufen werden, der wesentlich verschieden ist von den Sollensprinzipien, die sich aus den allgemeinen Wahrheiten ergeben. R. hält es für nötig, daß „die mehr doktrinäre Verkündigung der Prinzipien gepaart sein sollte mit einer Proklamation von Imperativen“ (28). Wer sich die Gedanken des vorhin besprochenen dritten Aufsatzes zu eigen gemacht hat, wird dieser Forderung aufgeschlossen sein. Andererseits ist ein Unterschied nicht zu verkennen, der die Gedanken R.s über die Imperative nicht mehr ganz so unmittelbar einleuchtend sein läßt wie die über die existentielle Erkenntnis. Da nämlich handelte es sich um den Anruf Gottes an den einzelnen Menschen in einer einzelnen Situation. Die Imperative dagegen greifen über den je einzelnen Menschen hinaus und rufen die Menschengemeinschaft einer bestimmten Zeit an. Dadurch entsteht die Frage, wie weit solche Imperative, die nun einmal zwischen den allgemeinen verpflichtenden Prinzipien und dem einzelnen, ebenso verpflichtenden Anruf Gottes an den einzelnen stehen, verpflichtenden Charakter haben können.

S e m m e l r o t h

B a c k e s, I., Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bunde: TrierThZ 67 (1960) 111—117. — Den Anlaß zu diesem Aufsatz bildet die (vielleicht allzu scharfe) Kritik an dem Buch von H. Schauf, *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses*, Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J., Freiburg 1959 (siehe oben unter Besprechungen). Wir möchten hier nur das positive Anliegen des Verf. herausgreifen, der sich fragt, „ob mit dem Ausdruck ‚Volk Gottes‘ Mißverständnisse unlösbar verknüpft sind, als ob mit ihm der Kirche eine sektenhafte demokratische Verfassung zugeschrieben werde, oder ob durch ihn die Kirche zu einer biologischen oder sonst welthaften Größe herabgewürdigt werde“ (112). Mit Recht ist das von B. verneint. Wertvoll sind auch die übersichtlichen Hinweise auf den Gebrauch des Ausdruckes „Volk Gottes“ in der römischen Liturgie und die Andeutungen der dadurch hergestellten Verbindungslinien zwischen theologischer Systematik und heilsgeschichtlichem Denken. Man kann dem Verf. nur beipflichten, wenn er abschließend feststellt: „Die Bezeichnung ‚Volk Gottes im Neuen Bunde‘ erinnert uns also nicht nur an die gesamte Heilsgeschichte, sondern gestattet, das Wesen der Kirche und die Eigenschaften, die aus dem Wesen fließen, theologisch zu erfassen“ (116). Was man allenfalls vermissen könnte, wäre bloß das eine: Es gibt auch einen einseitigen Gebrauch des Wortes, der einen Gegensatz zu der Charakterisierung der Kirche als Leib Christi konstruieren will, und dieser einseitige Gebrauch ist, zumal nach der Enzyklika *Mystici Corporis*, abzulehnen. B e u m e r

M a l m b e r g, F., S. J., Ein Leib — ein Geist. Vom Mysterium der Kirche. gr. 8<sup>o</sup> (342 S.) Freiburg - Basel - Wien 1960, Herder. 24.80 DM. — Die hier vorgelegten Betrachtungen und Ausblicke über den Leib Christi, der die Kirche ist, über Christi Heiligen Geist, der diesen Leib beseelt, und über die Einheit dieses Leibes mit seinem gottmenschlichen Haupt durch die Kraft desselben Heiligen Geistes zeichnen sich aus wegen ihrer spekulativen theologischen Tiefe und Selbständigkeit, mit der der Verf. die gesamte Problematik des Themas beherrscht. Exegese und Dogmatik kommen in beinahe gleichen Teilen zu ihrem Recht. Der 1. Teil (13—109) will die theologische Interpretation der anerkannten Glaubens-

gegebenheit liefern, daß die Kirche der Leib Christi ist. Der Heilige Geist Christi als das unerschaffene, transzendent-immanente Prinzip der geheimnisvollen Lebenseinheit zwischen Christus und den Menschen bildet den Gegenstand des 2. Teiles (113—218). Daran angeschlossen ist der Versuch, tiefer in die Art und Weise der Verbindung zwischen Christus und seinem mystischen Leib einzudringen (223—311). Als Anhang folgt zum Schluß eine Studie scholastisch-theologischer Glaubensinterpretation „Ipsa assumptione creatur“ (315—333). Der Leser kann den mitunter recht schwierigen, aber doch äußerst klaren und immer anregenden Gedankengängen gut folgen und wird besonders an der objektiven und vornehmlich sich zurückhaltenden Kritik aktueller Theorien Gefallen finden. Namentlich möchten wir zustimmen, wenn u. a. gegen die von M. D. Koster O. P. übertrieben betonte Idee von der Kirche als dem Volke Gottes oder gegen die Annahme einer geschaffenen Seele im Leibe Christi (zusätzlich zu der ungeschaffenen Seele) Stellung genommen wird. Auch das befriedigt uns, daß die Inkarnation den Namen „Fundament der kirchlichen Einheit“ und nicht den der Kirche selber oder einer Schicht an ihr erhält. Auf der anderen Seite stehen einige noch unerfüllte desiderata. So ist das Problem „Außerhalb der Kirche kein Heil“ absichtlich nicht angeschnitten und ausgearbeitet, wegen seiner Weitläufigkeit, wie das Vorwort sagt (7), und ähnlich kann man eine ausdrückliche Antwort auf die Frage nach der kirchlichen Gliedschaft vermissen (nur einige Andeutungen 204 206 f. 215 f. 298 f.). Gewiß muß es einem Autor anheimgestellt bleiben, wie weit er die Grenzen seines Themas ziehen will, aber es handelt sich hier doch wohl unverkennbar um Kernpunkte der Ekklesiologie. Den nötigen Raum hätte vielleicht die Tilgung bzw. Kürzung der recht langen Darlegungen über den dogmatischen Wert und die innere Struktur der Enzyklika *Mystici Corporis* (43—54), mit denen wir übrigens übereinstimmen, oder die Auslassung des Kap. „Etwas über die Lehre vom mystischen Leibe Christi außerhalb des Katholizismus, Emil Brunner und Martin Luther“ (55—69), das ohnehin sich begreiflicherweise auf zwei Vertreter des Protestantismus beschränkt, schaffen können. Leider liegt der deutschen Übersetzung (von *Ruth Elisabeth*) das holländische Original (*Één Lichaam en één Geest*, Utrecht 1958) zugrunde, dessen Vorwort bereits am 1. Adventssonntag 1957 geschrieben wurde. Die inzwischen erschienenen Arbeiten sind nicht nachgetragen. Wenn letzteres geschehen wäre, hätte zumal das Kap. „Die Theologie des 19. Jahrhunderts und das heutige Kirchenbewußtsein“ (16—24) gewonnen; wir denken hier an die Vorbereitung der Tübinger Schule durch Thomassin und an den Einfluß, den gerade Schrader auf das Schema *propositum de Ecclesia* des Vatikanischen Konzils ausgeübt hat (siehe die bekannten Werke von P. Nordhuis und H. Schauf). Jedoch soll darüber der Dank nicht vergessen sein, der ohne jeden Zweifel dem Verf. für seine lichtvollen und tiefgründigen Ausführungen gebührt.

Beumer

Dejaifve, G., S. J., *Le Premier des évêques: NouvRevThéol* 92 (1960) 561 bis 579. — Wenn das Zweite Vatikanische Konzil kein Unionskonzil werden sollte, dann wird es wohl, was die dogmatischen Beschlüsse angeht, die Beziehungen zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt genauer zu bestimmen haben. Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich kurz, aber treffend mit diesem Thema. Nachdem zu Beginn auf den Primat des Papstes als das schwere Hindernis („*Petra scandali*“) für die Wiedervereinigung hingewiesen worden ist, folgen die Ausführungen über „Vatikanisches Konzil und Primat“, „Primat und Einheit“, „Primat und Apostolkollegium“, „Wesen des apostolischen Primates“ und „Jurisdiktion der Bischöfe“. Bei dem letzten Punkte wird mit Umsicht die These vertreten, daß die orthodoxen Bischöfe trotz der Trennung von Rom doch ihre Jurisdiktion behalten hätten (vielleicht wäre hier für die geschichtlichen Belange ein Bezug auf die Arbeiten von W. de Vries S. J. angebracht gewesen). Texte aus den Akten des Ersten Vatikanischen Konzils werden allenthalben zur Illustration des Gesagten verwandt. D. schließt mit den Worten: „Après avoir rappelé, dans un précédent Concile, les droits stricts et inaliénables de la Primauté pontificale, il reste au Magistère de l'Église, dans le prochain Concile, une tâche ardue et délicate: mettre mieux en lumière leur finalité et les obligations qui y sont inhérentes, en révélant en elle le mystère de la „communio“ qui préside aux échanges de la Hiérarchie ecclésiastique comme de la Hiérarchie céleste“ (579).

Beumer

Weber, O., Karl Barths kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I, 1 bis IV, 2. 3., erweit. Aufl. 8<sup>o</sup> (282 S.) Neukirchen 1957, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 17.25 DM; geb. 19.50 DM. — Das Buch ist ein „Führer“ durch die Dogmatik K. Barths. Es ist keine Auseinandersetzung, sondern eine unkritische Wiedergabe (K. Barth sagt, der Verf. hätte ihn verstanden [5]). Mit dem Weitererscheinen der Bände der kirchlichen Dogmatik ist auch dieser Führer in jeweils erweiterter Auflage erschienen. Wer Band für Band ganz gelesen hat, weiß den Wert einer solchen Hilfe zu schätzen. Dabei ist die Gefahr, sich aus Bequemlichkeit die Lektüre der kirchlichen Dogmatik selber zu schenken, unseres Erachtens weniger groß, als sie von Barth veranschlagt wird (6). Denn bei der Breite, mit der K. Barth schreibt, wird der tragende Grund und werden die unter der Oberfläche vorhandenen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Bänden und Paragraphen der kirchlichen Dogmatik oft undeutlich. W. läßt sie durch seine zwar ausführliche, aber doch straffe Zusammenfassung viel deutlicher hervortreten; infolgedessen wirken sie auch stärker. Und warum sollte man nicht manchmal statt zum Undeutlichen zu dem, was deutlich ist, greifen, zumal wenn die breitere Ausführung im Vergleich zur kürzeren Wiedergabe keine neuen Gesichtspunkte hinzufügt? — In einem solchen Überblick werden auch die Unterscheidungslehren besser sichtbar. Vgl. z. B. die entschiedene Ablehnung einer natürlichen Theologie (55—58) (wobei es weder Barth noch W. bewußt wird, daß eine solche Ablehnung folgerichtig zur Leugnung des Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf führt), die Verneinung der natürlichen Ethik (77 ff.), die scharfe Polemik gegen jede amtlich „kanalisierte“ apostolische Sukzession (die nur als eine „exemplarische“ zugegeben werden kann) (237), gewisse Thesen seiner theologischen Ethik (wobei Barth grundsätzlich jede Kasuistik als „Verletzung des göttlichen Geheimnisses im ethischen Ereignis“ verdammt [155], dann aber u. a. die einzelnen Möglichkeiten gewaltsamer Tötung und ihre Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit bespricht [174 ff.] — NB: Ist das etwas anderes als „Kasuistik“?!): Beziehung zwischen Mann und Frau Grundform der Mitmenschlichkeit (daher männliche und weibliche Orden klarer Ungehorsam!) (163), Ehe keinem besonderen Zweck unterworfen, auch nicht dem der Kindererzeugung (165), kirchliche Trauung weder biblisch noch sachlich gefordert (168), Geburtenkontrolle im ehelichen Verkehr erlaubt, wenn ohne schlechtes Gewissen und mit Einverständnis beider (169), nach der Scheidung bei zweiter Ehe Trauung nicht grundsätzlich zu verweigern (166) usw. — Man muß also dem Verf. des einführenden Berichtes dankbar sein, daß er zur Klärung beiträgt. In der äußeren Anlage könnte die Übersichtlichkeit noch vervollkommnet werden, z. B. durch eine noch mehr ins einzelne durchgeführte und auch im Druck stärker hervorgehobene Gliederung, durch Beifügung eines Stichwörterverzeichnisses usw.

Loosen

Neuausgaben der Reformatoren: D. M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. 11. Bd. 1.—2. Hälfte. 4<sup>o</sup> (IX u 576 S.; CXLVIII u. 400 S. mit 8 Tafeln) Weimar 1960, Böhlau. je 58.— DM; subskr. 46.40 DM. — Jean Calvin, Commentaires sur le Nouveau Testament. tom. IV: Epître aux Romains. gr. 8<sup>o</sup> (381 S.) Genf [1960]. Labor et Fides. — In Fortsetzung früherer Anzeigen der neuen Ausgaben von Werken der Reformatoren (vgl. zuletzt Schol 34 [1959] 586 ff.) kann heute zunächst ein weiterer Doppelband der Weimarer Luther-Ausgabe angezeigt werden. Die Serie „Deutsche Bibel“ bringt in ihrem 11. Band die Übersetzung des Prophetenteils des Alten Testaments. Der erste Teilband druckt die drei Großen Propheten Jesaja, Jeremia und Hesekiel, der zweite neben Daniel die 12 Kleinen Propheten. Wie immer ist auf der linken Textseite der älteste Lutherdruck gegeben und auf der rechten die letzte Ausgabe zu Lebzeiten des Reformators von 1545. Für Jeremia und Hesekiel wie für die Kleinen Propheten ist als ältester Druck die Gesamtausgabe von 1532 gewählt, für Jesaja und Daniel der frühere Separatdruck von 1528 bzw. 1530. Zwar ist auch die Übersetzung von Jona, Habakuk und Secharja wie der beiden Hesekielkapitel 38 und 39 schon 1526 bis 1530 gedruckt worden. Doch hat sich hier die jetzige Ausgabe auf den Gesamtdruck von 1532 beschränkt, weil diese Frühdrucke bereits in der Weimarer Ausgabe Bd. 19, 23, 30 II veröffentlicht wurden. Im Apparat findet man die Änderungen der weiteren Ausgaben von 1534—1646 angegeben, so daß man gut über die innere Entwicklung der Übersetzungen und ihre Veränderungen durch Luther selbst in den

verschiedenen Drucken unterrichtet wird. Ein weiterer Apparat gibt auch diesmal wieder die Deutung der schwierigen alten deutschen Ausdrücke, was nicht nur für Nichtdeutsche wichtig ist. Dem Herausgeber *H. Volz* gelang es, Photokopien vom Original des Widmungsbriefes Luthers an den sächsischen Kurprinzen Johann Friedrich (früher Stadtbibl. in Königsberg, jetzt Staatl. Leninbibl. Moskau) und vom bisher nur schlecht publizierten Bruchstück der Niederschrift der Hoseaübersetzung (früher Stadtarchiv Schweidnitz, jetzt Universitätsbibl. Breslau) zu erhalten und im Anhang des 2. Teilbandes zu veröffentlichen. In einer eingehenden Einführung, die sich im 2. Teilband findet, hat V. außerdem eine systematische und historisch zusammenfassende Darstellung der Entwicklung der einzelnen Phasen der Übersetzung und der Drucklegungen gegeben, so daß man für diese Entwicklung nicht nur auf die Hinweise im Apparat angewiesen ist. Sehr interessant ist dabei die Untersuchung über den Einfluß, den die gerade entstehende Übersetzung auf andere gleichzeitige Äußerungen oder Werke Luthers ausgeübt hat. Man findet in ihnen einen deutlichen Niederschlag von der Übersetzungstätigkeit her und damit einen Beweis, wie sehr sie Luther innerlich beschäftigte. Das belegt auch das Ergebnis der Forschung von V. über die Quellen der Übersetzung. Die „Wormser Propheten“ waren ja schon 1527 als erste Übersetzung erschienen. V. stellt nun fest, daß Luther diese wohl benutzt hat. An einer Stelle nennt er sie auch ausdrücklich. Jedoch ist die Benutzung immer nur ganz kurz; meist bezieht sie sich auf einzelne Worte oder Ausdrücke, nie auf ganze größere Sätze oder Abschnitte. Vielfach sind es gerade schwierige hebräische Stellen, an denen Luther sie beigezogen hat — ein Zeichen, wie der Reformator um den rechten Ausdruck rang. Also ein Doppelband, der würdig der Weimarer Ausgabe — auch in dem Druck — ist. — Auch von den exegetischen Werken *Calvins* ist eine Neuausgabe gerade herausgekommen. Es handelt sich um den Druck des 4. Bandes der neustamentlichen Kommentare Calvins, die Erklärung zum wichtigen Römerbrief. Die Edition ist vom Verlag Labor et Fides in gleicher Weise für weitere Kreise gedacht wie die von uns schon angezeigte vierbändige Ausgabe der *Institution chrétienne* (vgl. Schol a. a. O.). Sie wurde von *J. M. Nicole* unter Mitwirkung von *P. Marcel* und *M. Révavaud* hergestellt. Auch diesmal findet man in den zwar kurzen Anmerkungen gute Hinweise auf die Institution, die Quellen und hie und da auf den lateinischen Text, wo es für das Verständnis des französischen gut ist. Wiederum machen eingehende Inhaltsverzeichnisse — vor allem ein Sachweiser —, die gerade bei einem Kommentar wichtig sind, das Werk für die Benutzung geeigneter. Auch hier sind Druck und Ausstattung sehr gut.

Weisweiler

## 2. Geschichte der Theologie

*Maier*, Fr. Gg., Augustin und das antike Rom (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 39). gr. 8<sup>o</sup> (221 S.) Stuttgart u. Köln 1955. 18.— DM. — Die Studie, die wegen des Ablebens eines vorgesehenen Rezensenten verspätet zur Besprechung kommt, ist ein weiterer Versuch zu einem vertieften Verständnis von Augustins großem Werk *De civitate Dei*. Im 1. Kap. umschreibt Verf. sein Problem, nämlich Augustins Stellung zu Rom zu bestimmen. Darin liege nicht nur die Frage nach der Deutung der römischen Geschichte durch Augustin, sondern zugleich die nach seinem Urteil „über das Römertum als Lebensform“ und nach „der Stellung zum Romgedanken heidnischer wie christlicher Prägung“ (11). Damit ist zugleich die Frage nach Augustins Beurteilung antiker Kultur, ja letztlich des heidnischen und christlichen Humanismus gestellt (vgl. Kap. 13, 206 ff.). Verf. geht dabei hauptsächlich von *De civitate Dei* aus, ist sich aber bewußt, daß gerade für eine volle Klärung der Frage nach dem Humanismus das Gesamtwerk Augustins heranzuziehen wäre (15) (vgl. unsere Rezension zu *M. Testard, Saint Augustin et Cicéron: Schol 34 [1959] 374—377*). Kap. 2—5 sind vorbereitender Art. Zuerst wird versucht, in Kürze Augustins Stellung zur antiken Bildung zu umreißen (17—36). Das Ergebnis ist hier die Feststellung einer schwebenden Haltung zwischen Anerkennung und Kritik. Im 3. Kap. wird Augustins erste Stellungnahme zu Rom in historisch-politischer Sicht, und zwar aus den Schriften um das Jahr 400 erarbeitet (36—42).

Kap. 4 schildert die Wirkung der politischen Ereignisse um die Eroberung Roms (410) auf Augustin, und dies auf dem Hintergrund der bis dahin bei Christen und Heiden gegebenen Romverherrlichung (43—68). Das 5. Kap. behandelt den Brief an Marcellinus (ep. 138), einen höheren Reichsbeamten. Wir gewinnen hier einen Einblick in das damalige Romgespräch (Schuld des Christentums am Fall Roms) und Augustins Lösung (69—75). Verf. sieht in diesem Brief, der doch in seiner Haltung zu Rom und dessen staatlichem Ordnungswert relativ positiv ist und die Pflichten der Christen gegenüber dem Reich und deren Anteil an seiner Erhaltung betont, nicht den vollen Ausdruck der augustiniischen Einstellung. Er weist hin auf die auch schon in diesem Brief sichtbar werdenden anderen Linien. — In Kap. 6—11 verfolgt Verf. anhand von *De civitate Dei* Augustins Stellung zu Rom: Nach allgemeinen Bemerkungen zum Gesamtwerk (76—83) entwickelt er nach Buch I—III Augustins Kritik der römischen Geschichte (84—116). Kap. 8 bietet den Inhalt von Buch IV (*Imperiale Kriege und Imperium*) und von Buch V (Gott als Herrscher über die Geschichte und die römische *virtus*; römische Tugend und wahre Sittlichkeit) (117 bis 145). Das 9. Kap. behandelt unter dem Motto *civitas Dei — civitas terrena* Buch XI—XV (145—167). Im 10. Kap. (Rom in der Weltgeschichte) erscheint kurz Augustins Geschichtsauffassung nach Buch XV—XVII und die Stellung Roms in der Geschichte der *civitas terrena* nach Buch XVIII (168—182). Unter dem Titel „*pax Romana* und *pax caelestis*“ kommt im 11. Kap. das XIX. Buch zur Sprache (182 bis 195); zugleich wird eine Zusammenfassung des bisher aus *De civitate Dei* Erarbeiteten gegeben (195—198). Verf. findet: „Zwischen Gemeinde und Reich, Christentum und säkularer Ordnung gibt es im letzten keine Verbindung“ (195). Damit stehe Augustinus in seinem Jahrhundert allein und gegen die Reichstheologie eines Origenes, Eusebii und Orosius, nehme aber auch nicht einfachhin die apokalyptische Romfeindschaft eines Hippolyt und Tertullian wieder auf. „Augustin kennt keine notwendige Vorbereitung der evangelischen Verkündigung durch die *pax Romana*, keine Ermöglichung des christlichen Glaubens durch den Monarchismus des Imperiums, keine Überführung römischer Werte in christliche. Er verkündigt das genaue Gegenteil: Rom ist . . . das *caput civitatis terrena*, das der Gemeinde Gottes feindlich gegenübersteht und in seiner verkehrten Ordnung auf ewig von ihr getrennt ist“ (198). — Das 12. Kap. schildert Augustins Reaktion auf den Zusammenbruch des Imperiums in Afrika (198—206). Das Schlußkapitel greift zurück auf das in der Problemstellung genannte und allem schließlich zugrunde liegende Verhältnis von Christentum und Humanismus, und dies aus der Sicht des Romproblems (206 bis 214). — Aus dem Ganzen könnte man den Eindruck gewinnen, Augustins Haltung gegenüber Rom, staatlicher Ordnung, antiker Bildung, heidnischer Philosophie sei einseitig negativ: Verf. stellt selbst in seinem letzten Kapitel fest, daß dennoch bei Augustinus ein gewisser, freilich mehr zum Negativen hinneigender, aber theoretisch unentschiedener „Schwebezustand“ gegeben sei, der nur im persönlichen Glauben seine Lösung finde. Sicher ist richtig, daß sich in Augustin keinerlei Ansatz zu einem Staatskirchentum findet, auch daß das Mittelalter ihn häufig mißverstanden hat. Schließlich darf man auch die spätere Lösung dieser Frage, wie sie von Thomas an in der christlichen Staatsethik sich findet, nicht in Augustinus hineinlesen (vgl. 14 f. mit Anm. 11). Andererseits aber scheint uns Verf. einem ähnlichen Fehler fast zu verfallen, daß er nämlich den „Schwebezustand“ Augustins nicht wirklich aufrechterhält, sondern zu sehr nach der negativen Seite hin tendieren läßt. Die positiven Linien hätten stärker gezeichnet werden können. In der Deutung des Briefes an Marcellinus sind sie vom Verf. vielleicht sogar etwas unterdrückt. Dies wird deutlicher an der ganz parallelen Frage nach Augustins Stellung zur antiken Literatur (vgl. das erwähnte Werk von M. Testard) und Philosophie (vgl. den Einfluß Plotins und dessen Lösung des Problems des Übels etc.). — So scheint uns schon in der Problemstellung des Verf. das Geleise etwas schief gelegt zu sein. Die Romidee enthält mehrere Momente: einmal staatliche Ordnung, Gehorsam, Recht, Pax, Pietas; religiöse Bedeutsamkeit des Staates sodann; schließlich als konkrete Formen in der Antike die heidnische Staatsvergottung und den christlichen „Eusebianismus“. Augustin trennt diese Elemente nicht. Er kann dies so wenig, wie er Natur und Übernatur, Ratio und Fides scheiden kann. Sowenig aber Augustin darob zum Ontologen und Fideisten wird, so wenig lehnt er auch *grundsätzlich* die natürlichen Werte des Staates und des römischen Imperiums ab. Man darf einen frühen

Autor weder auf die positive noch auf die negative Seite einer späteren Distinktion festlegen oder zu sehr hintendieren lassen, sofern dies nicht einfachhin feststeht. Es ist bedauerlich, daß in dem wertvollen Werk die nach 1953 erschienene Literatur nicht voll eingearbeitet werden konnte.

Grillmeier

O'Meara, J. J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*. 8<sup>o</sup> (II u. 184 S.) Paris 1959, *Études Augustiniennes*. 1900.—Fr.—Im vorliegenden Werk haben wir eine literargeschichtliche Studie mit bedeutsamen Ergebnissen zum Verhältnis des hl. Augustin zu Porphyrius. Es geht um den Nachweis, daß das von Augustin in *De civ. Dei* X 29 u. 32 unter dem Titel *De regressu animae* zitierte porphyrianische Werk identisch ist mit der Schrift über die Orakel (*περι τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*), bzw. mit einem Teil davon. Der 1. Teil der Arbeit nimmt Stellung zum bisherigen Stand der Forschung (Wolff und Kroll) und entwickelt die Gründe für die obengenannte Identität (4—46), und zwar durch Untersuchung von Titel, Absicht und Datierung der zur Frage stehenden Schrift(en). Der 2. Teil (47—93) stellt nun im einzelnen dar, was aus Augustins *De civ. Dei* XIX 23; XX 24; XVIII 53—54; XXII 25—28 sowie aus *De consensu evangelistarum* und dem *Sermo* 241, 7 über die porphyrianische Schrift über die Orakel erhoben werden kann. Daraus gewinnt Verf. bedeutend umfassendere Kenntnis von der Zielsetzung der genannten porphyrianischen Schrift, als sie aus den von Wolff gesammelten Fragmenten bisher zu entnehmen war. Im 3. Teil (95—148) wird aus *De civ. Dei* X das, was hier als Inhalt von *De regressu animae* erscheint, dargestellt und mit dem Ergebnis von Teil 1 und 2 verglichen. Die in Frage stehende Identität ist durchaus einsichtig gemacht. Das Ergebnis wird in einem Anhang (149—176) durch Anwendung auf weitere augustinische Texte erhärtet. So ergibt sich die Bedeutung der antiken Philosophie, hier des Porphyrius, für Augustinus von neuem, da, wie im Verlauf der Darstellung ersichtlich ist, Augustinus sich nicht nur mit dem Neuplatoniker auseinandersetzt, sondern auch von ihm beeinflusst wird. Verf. hält sogar die hier behandelte porphyrianische Schrift für den platonischen Text, der am meisten Einfluß auf Augustins Bekehrung hatte.

Grillmeier

Krause, W., *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*. 8<sup>o</sup> (320 S.) Wien 1958, Herder. 28.—DM.—Das Werk verdankt sein Entstehen dem Interesse eines Gymnasialprofessors und Vertreters der klassischen Philologie an den Zitaten aus der heidnischen Literatur, die sich bei den frühchristlichen Schriftstellern finden. Im 1. Kap. gibt Verf. eine kurze Übersicht über den Inhalt der christlichen Werke, die er behandeln will (13—33). Das 2. Kap. sucht einen Aufriß der verschiedenen Problemkreise zu geben, die in der frühchristlichen Zeit zur Sprache kommen (34—44). Die Vorwürfe der Heiden und Juden gegen die Christen bilden den Inhalt des 3. Kap. (45—50). In diesem ganzen 1. Teil bietet Verf. nichts Neues, wohl aber z. T. Veraltetes und Vereinfachtes — eine Gefahr, der er auch sonst nicht immer entgeht. Im 2. Teil bringt K. zunächst einen „Entwurf einer allgemeinen Theorie des Zitats“ (4. Kap., 51—58). Obwohl Verf. außer dem direkten auch das indirekte und das Inhaltszitat (die beiden letzteren freilich als den weniger idealen Fall, 129) berücksichtigt, scheint doch damit nicht der richtige Einstieg in die Frage nach dem Zitat überhaupt wie in das Problem des Verhältnisses von heidnischer und frühchristlicher Literatur gefunden zu sein. Ist doch das Zitat nur ein besonderer Fall von geistiger Beeinflussung überhaupt. So kann es auch nur selber in Verbindung mit den anderen Formen geistiger Abhängigkeit, die nicht mehr als Zitat bezeichnet werden können, wohl aber literarisch greifbar sind, in seiner Relevanz gewertet werden. Von hier aus erklären sich verschiedene Kurzschlüsse und Fehlteile der weiteren Ausführungen. In den beiden nächsten Kap. dieses Teiles stellt Verf. die allgemeine Einstellung der griechischen (59—88) und der lateinischen (89—123) Autoren zur heidnischen Literatur dar. Die den beiden Kap. angefügten Zusammenfassungen bieten wohl eine in gewisser Hinsicht brauchbare schematische Übersicht, gehen aber in ihren Folgerungen über die Prämissen hinaus und vereinfachen allzusehr. Dasselbe Urteil, positiv wie negativ, gilt für das 7. Kap., das eine „Statistik der direkten Zitate in der frühchristlichen Literatur“ bringt (124—130), wie auch für das 8. Kap., das die Zitate in chronologischer Ord-



nung bietet (131—141). Dieses letzte Kap. leistet aber manche praktische Hilfe zum Auffinden des hier besprochenen Zitatenschatzes. Der letzte Teil des Werkes bringt in vier Kapiteln eine Einzelbehandlung der direkten Zitate aus der *römischen* Literatur bei den lateinischen Vätern der ersten drei Jahrhunderte: bei Minucius Felix (142—152), bei Tertullian (153—174), Arnobius (175—178) und Laktanz (179—254). Hierin liegt der Wert des Buches, besonders was Laktanz anbetrifft. Denn bei diesem Autor findet sich eine so große Zahl von Zitaten (375), daß sich von diesem Material aus gesichertere Schlüsse erlauben. Für die anderen Schriftsteller, besonders die nicht aufscheinenden (weil sie nicht direkt zitieren, etwa Cyprian!), gelten unsere oben gemachten grundsätzlichen Bedenken.

Grillmeier

*Uhd*  
 S. Leandri Hispalensis De institutione virginum et contemptu mundi. Nova recensio cum decem capitulis ineditis. Edidit et prolegomenis instruxit P. Angelus C. Vega O. S. A. (Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteres et mediæ aevi, 16—17). gr. 8<sup>o</sup> (138 S.) Escorial 1948, Typis augustinianis monasterii. — Verf. stellte in dieser uns jetzt erst zugesandten Schrift fest, daß neben der gedruckten Überlieferung (vgl. z. B. PL 72), die sich auch handschriftlich in drei Codd. in Madrid und Paris findet, eine andere existiert, die vor allem in Cod. I 13 (saec. 9) der Bibliothek des Eskorial ihren frühesten Zeugen hat. Einige andere Madrider Handschriften sind von ihr abhängig. So stellt sich die Frage, ob diese zweite Überlieferungsreihe, die um zehn Kapitel umfangreicher ist, das ursprüngliche Werk darstellt oder eine Erweiterung des gedruckten Textes ist. Es handelt sich um zehn Kapitel, die, wie die ganze Schrift, Eigenschaften der Jungfrauen beschreiben: Ut verecunda sit virgo, Ut non sit virgo superba, Ut humilis sit virgo . . . Schon das frühe Alter der Handschrift des Eskorial ist wichtig, da die kürzere Überlieferung erst aus Handschriften des 11. Jahrhunderts bekannt ist. Die Handschrift des Eskorial kennt zudem in ihren Schriftzitaten noch einen frühen wisigothischen Einschlag, was also auch für das Alter ihres Textes spricht. Sprache und Inhalt der zehn zusätzlichen Kapitel passen zudem sehr gut zu dem bisher allein bekannten kürzeren Text. So findet sich in diesem schon eine Aufzählung der jungfräulichen Tugenden. Von diesen werden aber im kürzeren Text nicht alle besprochen, während die fehlenden sich in der längeren Überlieferung finden. Man könnte freilich sagen, daß ein Bearbeiter sie vielleicht gerade deshalb beigefügt habe. Dagegen spricht jedoch, daß auf S. 102 der jetzigen neuen Edition mitten im Satz die kürzere Überlieferung aufhört, während die längere ganz selbstverständlich den Satz vervollständigt. Es scheint jedoch auch im neugefundenen Text noch ein Quatern ausgefallen zu sein. Etwas schwierig wird die Annahme Vegas, daß der neue umfangreichere Text das Ursprüngliche ist, nur dadurch, daß Kap. 13 De abstinentia virginum sich auch in der kürzeren Redaktion findet, nicht aber das folgende 14. Ut virgo alias non detrahat. Man müßte also annehmen, daß dieses Kap. noch zusätzlich ausfiel in der Kürzung, die sonst nur im Zusammenhang kürzte: Schluß von Kap. 3—12. (Bei Kap. 11 und 12 fehlen in der Neuedition am Beginn die Sternlein, die den neuen Zusatz kennzeichnen sollen.) — Verf. gibt auch einen guten Überblick über den Menschen Leander und sein Werk, wobei u. a. seine enge Beziehung zu Gregor d. Gr. in einem eigenen Kap. (El amigo) zur Sprache kommt. Die sicher echte Homilie Leanders De triumpho Ecclesiae in concilio III Toletano habita ist beigefügt und auch in einem Anhang der unsichere Sermo in natali S. Vincentii Martyris gedruckt, so daß wir das ganze bekannte Schriftum Leanders zusammen finden, wenn auch in einer noch nicht voll textkritischen Edition.

Weisweiler

Büttner, Th.; Werner, E., Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 2). 8<sup>o</sup> (IX u. 141 S.) Berlin 1959, Akademie-Verlag. 19.50 DM. — In der neuesten wieder lebhaft geführten Diskussion über Wesen und Wirkung der Circumcellionen (vgl. H.-J. Diesner, Die Circumcellionen von Hippo Regius: ThLitZ 85 [1960] 497—508) schaltet sich mit B. auch die ostdeutsche Forschung ein. Die Verf. möchten „die gesamte Materie neu durcharbeiten“ und durch Hinzuziehung einiger neuer Gesichtspunkte und Zusammenhänge eine bessere Durchdringung des Stoffes erreichen (1). Leider sind die neuen Gesichtspunkte alt, denn sie stammen von Engels und Marx. Ihnen

gemäß werden die Circumcellionen als sozial-religiöse Bewegung dargestellt (1—72), weil nach Engels „es im Wesen des Feudalismus gelegen habe, daß jeder Kampf gegen ihn eine religiöse Verkleidung annehmen, sich in erster Linie gegen die Kirche richten mußte“. Zu begrüßen ist die Quellen- und Literaturübersicht (2—7), weil die jüngsten Beiträge zum Problem von englischer und französischer Seite stammen und hier dem deutschen Sprachraum angezeigt werden. Auch die Bemerkungen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage der weströmischen Provinzen im 3. und 4. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung Nordafrikas sind nützlich, weil sie die Fortschritte der Forschung mitteilen (8—20). Daß Verf. in ihrem Exkurs zum frühen Mönchtum (35—40) den wirtschaftlich-sozialen Ursachen für das Entstehen des Mönchtums den Primat einräumen, mußte man bei ihren Voraussetzungen erwarten, sie trifft damit aber nicht den historischen Sachverhalt. Die Berufung auf Friedrich Engels' Charakterisierung des mittelalterlichen Asketismus (S. 35 Anm. 166) hätte sich die Verf. sparen dürfen, denn Engels kannte vom Mittelalter und seinem Mönchtum wohl kaum genug, um sich zu einer treffenden Charakterisierung berufen fühlen zu dürfen. Seltsam nimmt sich bei einer solchen Verhaftung an veraltete und überdies nicht zuständige) Autoritäten das souveräne Wort der Verf. über „gefühlbetonte Urteile katholischer Ordensforschung“ aus (39). Daß sich Verf., nicht zu unserer, wohl aber offenbar zu ihrer Überraschung, in ihren Ergebnissen bestätigt sieht durch eine russische Arbeit des G. G. Diligenskij (71), die „völlig unabhängig von ihrer eigenen geschrieben wurde“, bestätigt nur noch einmal, wie unfruchtbar für den wirklichen Fortschritt der Forschung die sklavische Unterwürfigkeit unter sachfremde Autoritäten ist, denen man sich in einem Akt irrationaler, wir möchten nicht sagen: emotionaler, Gläubigkeit ausliefert. — Der andere Beitrag des Buches stammt von W., jetzt Ordinarius für mittelalterliche Geschichte an der Universität Leipzig, der sich bereits mit mehreren Arbeiten über die Ketzerbewegungen des gregorianischen Zeitalters als Fachmann ausgewiesen hat. Seine Nachrichten über die böhmischen „Adamiten“ in religionshistorischer Sicht (73—141) beginnen zwar auch mit der im Osten offenbar unumgänglichen Reverenz vor Engels (75), wobei das Zitat aus dessen Brief an Mehring (14. 7. 1893) insofern etwas unglücklich gewählt ist, als es im Grunde nur ein törichter Wortschwall ist. Verf. weist mit der guten Kenntnis auch entlegener Quellen, die zu seinen besten Qualitäten gehört, die Existenz jener antinomistischen Gruppe innerhalb des schwärmerischen Taboritentums nach, die, in der exaltiertesten Form einer fehlgeleiteten Endzeiterwartung eine paradisiische Vollendung gleichsam vorwegnehmend, diese aber völlig mißverstehend, sich ungebundensten Formen des Zusammenlebens überläßt. Entgegen der Meinung tschechisch-nationalistischer Historiker hält Verf. die Einflüsse westlicher Schwärmergruppen für unbestreitbar (Pikarden). Von diesen gibt er in seiner phänomenologischen Skizze der Ketzerei des „Freien Geistes“ (93—116) ein gutes und fesselndes Bild. Der Hinweis auf S. 104, daß die Leute aus den unteren Klassen die zahlreichsten Anhänger waren, soll wohl wieder einmal insinuieren, daß es hier um sozialrevolutionäre Bewegung in religiösem Gewand gehe. Daß die unteren Klassen vom Anbeginn der Welt bis zu deren Ende die zahlreicheren sind, ist unbestreitbar, daß jede Bewegung, die sich an die Gesamtheit des Volkes wendet, aus ihnen zahlreichere Anhänger ziehen wird als auf den höheren und notwendig zahlenmäßig geringeren Schichten, liegt darum so nahe, daß man eigentlich nicht darauf hinweisen sollte. Wie man also — nicht nur hier — mit solchem Zahlenspiel sozialistische Thesen erhärten könnte, bleibt unbefangenen Forschern uneinsichtig. Daß religiös motivierte Sozialkritik (104) nur von unten aufsteige, ist gleichfalls eine unhistorische Annahme, wie denn auch — mindestens nach katholischer Auffassung — religiöser Sinn und echte Kritik an sozialer Ungerechtigkeit so organisch ineinandergreifen, daß man das eine nicht als Drapierung des anderen ansehen sollte. Wenn die marxistischen Autoritäten, denen zuliebe solche Maßstäbe angelegt werden, sich hätten frei machen können von ihrem zeitgenössisch bedingten Vorurteil gegenüber der Ganzheitsauffassung katholischen Weltverständnisses, wäre ihnen vielleicht die Unrichtigkeit einer solchen schlicht behaupteten Diastase von Glaubens- und Gesellschaftsordnung aufgegangen. Doch sollte man in der Gegenwart, bei besserer Kenntnis der Vergangenheit, nicht um wissenschaftsfremder Verpflichtungen willen sich einer solchen Einsicht entziehen. Verf. beherrscht die Literatur zu seinem Problemkreis in ausgezeichneter Vollständigkeit, und seine Auseinandersetzung mit ihr

zu verfolgen, bereitet (unter Absehung der genannten Schatten) ein intellektuelles Vergnügen. Seine Ergebnisse sind überraschend. Die „Expropriierten“ sind nicht etwa sozialrevolutionär, wie man erwarten sollte, sondern reaktionär. Und darüber hinaus meint Verf., ein solch reaktionärer Charakter sei allen Sekten in der Endkonsequenz eigen (108). Vielfach handelt es sich um Landstreicher, Räuber, Betrüger, fornicatores, „religiös radikalisiertes Treibholz“ (ebd.). — Wir sind dem Verf. dankbar für den Nachweis der weiten Verbreitung der Ketzerei „durch unterirdische Kanäle“ auch bis nach Böhmen hinein. Sie ist eben das Gegenbild der universalen Kirche. Wie diese in ihren äußeren Lebensformen von den Völkern, die ihre lebendigen Glieder sind, ein jeweilig unterschiedliches Gepräge erhält, so auch die Sekten, wie Verf es für die extreme taboritische Linke, die sich in den Adamiten repräsentiert, nachweist.

Wolter

Bühler, C. F., *The University and the Press in Fifteenth-Century Bologna* (Texts and Studies in the History of mediaeval Education, 7). 8<sup>o</sup> (109 S.) Notre Dame, Indiana 1958, The Mediaeval Institute. — In erweiterter Form und mit den vollständigen Listen der Wiegendrucke, soweit sie noch nachweisbar sind, die von 47 Bologneser Druckereien herausgebracht wurden, versehen, legt Verf. einen am Mediaeval Institute der Notre-Dame-Universität gehaltenen Vortrag (20. 1. 1958) vor. Eine Liste der Drucker, ein Index der Autoren und der Titel ihrer Werke sowie jener Drucke, die zwar datiert, aber ohne Hinweis auf den Drucker erschienen, schließlich noch der undatierten Werke ergänzen den Apparat. Zu verdanken ist die Entwicklung des Druckereiwesens in Bologna der Initiative von drei Männern, die am 25. Oktober 1470 sich vertraglich zur Errichtung von drei Druckereien verpflichteten. Der Bologneser Professor Annibale Malpigli, ein reicher Bürger der Stadt, Balthasar Azzoguidi, und ein höfischer Humanist, Francesco dal Pozzo, repräsentierten Regierung, Bürgerschaft und Universität, verbunden zur Förderung eines Kulturunternehmens, das allen in gleicher Weise, bevorzugt indes der Universität, zugute kommen sollte. Verf. entwickelt im folgenden die Wünsche und Pläne wie auch ihre Realisierung im 15. Jahrhundert. Mehr als fünfhundert Drucke konnten erstellt werden; 26 % davon fallen, wie bei Bologna zu erwarten war, in das Gebiet der Rechtskunde, 22 % in das der übrigen Wissenschaften, 13 % waren lateinische Humanistenwerke, nur 7 % eigentliche theologische Arbeiten, während der Rest sich auf italienisch verfaßte Andachts- und Unterhaltungsbücher verteilt. Bemerkenswert mag sein, daß weit über die Hälfte (63 %) von zeitgenössischen Autoren erstellt wurden (deren Mehrheit als wissenschaftlich und literarisch mittelmäßig vom Verf. charakterisiert erscheint). Ebenso bemerkenswert ist die Tatsache, daß von den 47 namhaft gemachten Druckereien 24 schon nach der Herausgabe des ersten Druckes ihren Betrieb wieder einstellten. Mehr als die Hälfte aller Bologneser Inkunabeln wurde von insgesamt nur fünf Firmen gedruckt, also schon findet man die Konzentration der Produktion in wenigen finanz- und organisationstüchtigen Händen. Die Ausführungen und Hinweise des Verf. sind ein dankenswerter Beitrag zur Kulturgeschichte des ausgehenden 15. Jahrhunderts.

Wolter

*Uda* de Dalmases, C., S. J., *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis*. Vol. III. *Narrationes scriptae ab anno 1574 ad initium saeculi XVII.* (Monumenta historica Societatis Jesus, 85). 8<sup>o</sup> (XXXVI u. 866 S.) Rom 1960, Selbstverlag der Mon. hist. S. J. — Im Rahmen der Monumenta historica Societatis Jesu erschienen innerhalb der series Ignatiana 1904 und 1918 zwei Bände „Scripta de sancto Ignatio“. Sie sind nach dem 2. Weltkrieg neu bearbeitet worden, vielfach erweitert und allen Ansprüchen bester Editionsmethoden genügend. D. war schon beim 1. Band dieser Edition, welche jetzt den Titel *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola* trägt, zusammen mit D. F. Zapico und P. Leturia, beteiligt (1943), den 2. Band (1951) hat er allein herausgebracht wie auch den vorliegenden abschließenden 3. Band. In ihm bringt er Schriften, deren Abfassungszeit nach 1574 liegt, die aber z. T. noch von Zeitgenossen des Heiligen stammen, z. T. von Autoren, die nach Zeugnissen von Zeitgenossen schreiben bzw. sich kritisch der bereits festliegenden Tradition bedienen. Einen bedeutenden Anteil haben an den 63 mitgeteilten Schriften die *Inedita*, darunter der *Dialogus* des P. Edmund Auger und das

interessante Promptuarium des P. Gregor Rosephius, eine Sammlung von Merksprüchen und Anekdoten, die allerdings nur zum geringen Teil Ignatius selbst betreffen. Da der Editor klugerweise den Titel dieses Bandes erweitert hat, über Ignatius hinaus auch die Anfänge der Gesellschaft Jesu einbeziehend, kann man die Großzügigkeit der Mitteilung dieser Inedita nur begrüßen. Rosephius, der von 1563—1566 in Rom Theologie studierte, war ein genauer Beobachter und scheute sich nicht, ein Salzkörnchen Ironie beizumischen (Mon. 29, 151, S. 516: Praxis etiam n. B. Patris est: si vis iuvare proximum, intelligat charitatem quam erga illius salutem habes, et accomoda te illius colloquiis, et semper applices suaviter. Hoc intelligendum etiam de Fratibus nostris, qui fere semper loquuntur de rebus suis. Tunc te insinues illis). Die Edition ist hervorragend gearbeitet. In der Einleitung zu jedem mitgeteilten Stück wird über die handschriftliche Überlieferung, bisherige Bibliographie, den Verfasser, die Zeit der Niederschrift, die Begründung, warum es mitgeteilt wird, genauestens gehandelt. Der Anmerkungsapparat ist von gepflegtester Vollständigkeit, kein Name bleibt ungeklärt, kein Problem ohne Erläuterung, dazu jeweils weiterweisende bibliographische Notizen. Dankenswert auch die als Anhänge mitgeteilten Stücke 50—63 mit dem Diarium der Generalsresidenz (1546 bis Mai 1547), das vor allem Ausgang und Eingang der Korrespondenz notiert. Dazu auch Mitteilungen aus den wichtigeren Briefen. Ein guter Index (Personen, Sachen und Orte) erschließt dem Benutzer die Fülle des Mitgeteilten. Als ergänzenden vierten Band kündigt D. noch eine kritische zweisprachige Edition der Vita S. Ignatii des P. Ribadeneyra an, der auch die bekannten, bereits in den oben erwähnten „Scripta de S. Ignatio“ veröffentlichten Censurae beigegeben werden sollen, die aber aus noch unedierten Handschriften bereichert werden. Damit wird diese Serie der Monumenta Ignatiana und diese selbst insgesamt den krönenden Abschluß erhalten.

Wolter

Ank w i c z - K l e e h o v e n, H., Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian, Gelehrter und Diplomat zur Zeit Kaiser Maximilians I. 8<sup>o</sup> (XI u. 344 S.) Graz-Köln 1959, Böhlau. 24.80 DM. — Johannes Spießheimer aus Schweinfurt am Main (1473—1529), neben Konrad Celtis der bedeutendste Humanist in Wien, hatte in Leipzig studiert, an der Würzburger Domschule ein Jahr lang neben Petrus Popon gearbeitet und war dann nach Wien gezogen, wo er schnell Bedeutung gewann und an der Universität führend tätig war (1500 Rektorat). König Maximilian krönte ihn (1493) zum Dichter. Eine reiche literarische Tätigkeit und vielfacher Dienst als Diplomat Maximilians und König Ferdinands füllten sein Leben. Verf. legt als Frucht einer mehr als halbjährhundertlangen Beschäftigung (seine Dissertation [1906] hatte bereits Cuspinians Leben zum Gegenstand) eine umfassende Darstellung dieses Humanistenlebens vor, der eine quellenkritische Untersuchung der Werke Cuspinians beigegeben erscheint. Zuvor hatte Verf. den Briefwechsel Cuspinians (1933) und das als verloren geltende und von ihm aufgefundene Tagebuch (1909) wie auch in den Documenta Cuspiniana (1957) urkundliche und literarische Bausteine zu einer Monographie über den Wiener Humanisten herausgegeben. Auf Grund all dieser Vorarbeiten, die eine umfassende Kenntnis der in Frage kommenden Archivalbestände von Paris bis Wien ermöglichte, erstellt Verf. seine überzeugende und in viele Richtungen hin anregende Biographie, in der nicht nur die „Hauptphasen des Wiener Humanismus“ erhellt werden, sondern auch „die oft sehr verschlungenen Pfade der Habsburgisch-Jagellonischen Heirats- und Grenzlandpolitik“ abgeschrieben werden (XI). Kirchengeschichtlich bedeutsam sind unter den Werken Cuspinians vor allem seine „caesares“ in ihren mittelalterlichen Partien. Sie wurden, wie die meisten Schriften, postum gedruckt (1539 f.) und als einzige auch ins Deutsche übersetzt (von Kaspar Hedio). Die Liste ihrer Quellen (309—322) erweist eine erstaunliche Vertrautheit des Humanisten mit der — sonst von den Humanisten nicht gerade geschätzten — mittelalterlichen Historiographie (von Einhard über Regino von Prüm zu Otto von Freising und Vincenz v. Beauvais), wobei allerdings etwas unterschiedslos Wertvolles neben Fragwürdigem verwertet wurde, offenbar alles nur eben Erreichbare heranziehend und einarbeitend. Neben der Kaisergeschichte, in der sich die Biographien Friedrichs III. und Maximilians I. als besonders gelungene Partien hervorheben, hat Cuspinian noch weitere geschichtliche Werke vollenden können, die „Consules“ und die „Austria“, u. a. eine Geschichte

des Hauses Habsburg. Nicht auf direktem Weg kam Cuspinian zur Geschichtsschreibung, sondern, wie die Grundhaltung des Humanismus es nahelegte, über die klassische Philologie (darin in etwa der modernen Patristik verwandt). Er bleibt ein imponierender Zeuge für den Universalismus der humanistischen Geisteshaltung und in seiner Treue zum katholischen Glauben in der tumultuarischen Frühzeit der Reformation auch ein Beweis dafür, daß ein überlegener Geist sein Urteil jenseits allen emotionalen Wirbels auch damals richtig zu bilden verstand. Es ist vielleicht bezeichnend, daß Luther in der bekannten Nacht zwischen den beiden entscheidenden Tagen vor dem Reichstag zu Worms (17./18. April 1521) einen werbenden Brief an Cuspinian richtete, der unbeantwortet blieb. „Aus diesem Tumulte“ schrieb Luther; es wird wohl nicht der einzige Brief gewesen sein, der in dieser Nacht, die der Reformator nach den gängigen Biographien im Gebet zugebracht haben soll, zustande kam (200—204).

Wolter

Dickmann, F., Der Westfälische Friede. gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 619 S.) Münster 1959, Aschendorff. 57.— DM. — Die lebhaft geführte Diskussion um Periodisierung in der Geschichte hat des öfteren vorgeschlagen, das Jahr 1648 als den Beginn der Neuzeit anzusehen. Verfassungsgeschichtlich und auch konfessionsgeschichtlich läßt sich das durchaus rechtfertigen, so daß für zwei abendländisch wichtige Entwicklungslinien hier eine deutliche Zäsur bemerkt werden kann. Nicht nur für Deutschland, sondern für nahezu alle führenden Staaten des europäischen Westens bedeutet der Friedensschluß in Münster und Osnabrück einen Ausdruck tiefgreifenden Wandels ihrer geschichtlichen Entwicklung, wie denn auch die Kirche in diesem historischen Moment erkennen muß — am unbeachtet bleibenden Protest der Kurie gegen Einzelmaßnahmen des Vertragswerks —, daß in ihrem Verhältnis zu den Mächten des staatlichen Lebens sich Wesentliches verändert. Es ist das Verdienst des Verf., erstmalig eine zusammenfassende Darstellung der Geschehnisse um und auf dem Kongreß in den beiden westfälischen Städten gegeben zu haben, ohne damit eine abschließend endgültige Verarbeitung aller bisher vorliegender Einzeluntersuchungen oder gar des gesamten Quellenmaterials, soweit es bereits ediert ist oder noch in den Archiven ruht, vorlegen zu wollen. Für die eigentlichen Friedensverhandlungen von 1645 bis 1648 benutzte er die Archive in Wien, Paris und Stockholm, also die Akten der drei Hauptsignatarmächte. Sehr aufschlußreich sind die einleitenden Bemerkungen über den Westfälischen Frieden im Urteil der Nachwelt. Zunächst und für lange brachte er in der Meinung der folgenden Generationen eine Zeit der Gerechtigkeit, Versöhnung, des Friedens; ganz Deutschland empfand ihn und die durch ihn geschaffene Ordnung als gerecht und wohltätig. Nur vereinzelte katholische Stimmen waren kritisch. Erst das nationalistische 19. Jahrhundert urteilte anders (G. Droysen als tonangebend zu sehen), der Friede habe das europäische Gleichgewicht auf die Ohnmacht Deutschlands gründen wollen, die Schuld daran trügen die österreichischen Habsburger. Die österreichisch-katholische Geschichtsschreibung machte die mangelnde Reichsgesinnung der deutschen Fürsten verantwortlich. Man war sich einig in der Verurteilung des Friedens. Erst die Zeit nach der Katastrophe von 1945, so meint der Verf., habe eine objektivere Würdigung ermöglicht. Sie ist das Ergebnis des vorliegenden gewichtigen Bandes. Kirchengeschichtlich wertvoll sind die Ausführungen des Verf. zur Vorgeschichte des Krieges (9—58), beginnend mit der Darstellung des Kampfes um den Religionsfrieden in Deutschland und endend damit, daß die gewaltige Auseinandersetzung schließlich doch zu einem blutigen Ringen der großen europäischen Mächte um die Hegemonie im Abendland geworden ist. Im 1. Teil werden die Friedensverhandlungen und Präliminarverträge untersucht, die dem eigentlichen Friedenskongreß vorausgingen (in der Zeit des schwedischen Krieges 1630—1635, der päpstliche Vermittlungsversuch bei Eintritt Frankreichs in den Krieg, die Verhandlungen in Hamburg, Frankfurt, Nürnberg und Regensburg 1640 bis 1643). Nach Ausführungen über Berufung und Stimmrecht der Reichsstände folgt das diesen Teil abschließende, kulturgeschichtlich ertragreiche Kapitel über den Kongreß selbst, seine Schauplätze, die Persönlichkeiten der Gesandten, ihren Aufwand, die Korruption, das Zeremoniell und die Verhandlungsformen (59—215). Der 2. Teil berichtet von den eigentlichen Verhandlungen zwischen Frankreich, Schweden, Spanien und dem Reich über die Gebietsabtretungen (216—324), der

3. Teil von den deutschen Fragen vor allem nach der Reichsverfassung, bei denen die kirchlichen Streitfragen (u. a. die Anerkennung der Calvinisten als dritter Religionspartei im Reich) hier besonders interessieren; aber auch die Rolle der Kurie und ihrer Vertreter auf dem Kongreß (325—493). Nach fast hundert Jahren Streit um die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens kommt man in Münster/Osnabrück in zwei Jahren zu einer Verständigung. Verf. sagt mit Recht, die Politik habe einen solchen Ausgleich energisch gefordert, und damit sei plötzlich offenbar geworden, daß die kirchlichen Belange nicht mehr den Primat besaßen, sondern sich den Ansprüchen der Staatsräson beugen mußten (bzw. bereits zu beugen gelernt hatten). Frankreich, die Habsburger und Bayern wünschten den Frieden zwischen Katholiken und Protestanten. Der Papst und die unnachgiebigen Katholiken waren in die Defensive gedrängt, der Nuntius Chigi erbat und erhielt von der Kurie die Ermächtigung zu einem öffentlichen Protest gegen den Frieden (1645). Die schwierigen Religionsverhandlungen kamen mehrmals zum Stillstand, scheiterten sogar förmlich im Sommer 1647. Erst als Bayern sich mit dem Kaiser wieder zusammenfand, die Kurfürsten von Mainz und Köln, die Bischöfe von Bamberg und Würzburg sich den beiden führenden katholischen Mächten anschlossen und alle bereit waren, den Protestanten entgegenzukommen, ließ sich ein Übereinkommen absehen. Hier griff der Nuntius Chigi ein und teilte den katholischen Ständen seine Protestermächtigung mit. Weihnachten 1647 also ist der eigentliche Zeitpunkt des päpstlichen Protestes, der als öffentlicher Einspruch der Kurie allerdings erst lange Zeit nach dem Friedensschluß publiziert worden ist. Geholfen hat dieser Schritt des Nuntius allerdings nicht. Die Haltung der katholischen Reichsfürsten und des deutschen Episkopates war eine kaum verhüllte Absage an die Politik der Kurie (457). Schon der spanisch-niederländische Friedensvertrag, der Mai 1646 ratifiziert wurde, opferte katholische Landesteile und erlaubte protestantische Religionsausübung; auch hier protestierte Chigi vergebens. Die Mächte hatten sich, wie später beim deutschen Frieden, durch eine Antiprotestklausel salviert. Der Westfälische Friede, für die staatliche Entwicklung Deutschlands und das Kaisertum eine verhängnisvolle Entscheidung, ist für die Gesamtgeschichte der abendländischen Welt eine entscheidende Wende geworden. Der Universalismus des Mittelalters erscheint abgelöst durch das gleichberechtigte Nebeneinander staatlicher Mächte, an die Stelle weithin noch ungeschriebenen Rechtes für weite Gebiete des Staats-, Völker- und Kirchenrechts trat ein Vertragswerk, das man als das Grundgesetz des neuen Europa bezeichnen kann (495). Für die verlorene alte wird eine neue, tragfähige, wenn auch nicht in allem vollkommene Ordnung geschaffen. Dieses abschließende Urteil des Verf. darf man wohl gelten lassen. Seiner Darstellungskraft ist es gelungen, die ungeheuer komplizierten Vorgänge der Münster-Osnabrückschen Verhandlungen so zu beleuchten, daß immer zugleich die Grundlinien der politischen und ideologischen Auseinandersetzungen sichtbar bleiben. Dabei berührt die vornehme Objektivität der Sprache, die der kritischen Distanz des Forschers vor dem Gegenstand entspricht, besonders angenehm. Sie läßt dabei doch die innere Teilnahme des Verf. an der folgenreichen Dynamik der Kongreßgeschneise verspüren.

Wolter

Chadwick, O., From Bossuet to Newman. The Idea of doctrinal development. 8<sup>o</sup> (XI u. 254 S.) Cambridge 1957, University Press. 25.— Sh. — Newmans klassischer Essay on the development of christian doctrine (1845), den er kurz nach der Konversion als deren Rechtfertigung herausbrachte und noch 1878 in 3. Auflage, ohne wesentliche Änderungen, drucken ließ, wird vom Verf. in seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang untersucht. Dabei dominiert die Spannung zwischen Erhaltung und Fortschritt, Permanenz und Wandel, Einmaligkeit („Semper eadem“) und Vielfalt der Erscheinung, Statik des Glaubens und Dynamik der Tradition, kurz die aktuelle Problematik theologischer Besinnung auf das Wesen von Tradition überhaupt. Dabei wird der entscheidende Beitrag Newmans in seinem Begriff der Entwicklung (development) gesehen, was keineswegs mit dem fragwürdigen Optimismus des aufgeklärten Fortschrittsglaubens etwas zu tun hat noch auch mit dem naturalistischen Organismusbegriff der Romantik (obwohl Newman über Möhler davon Kenntnis hat). Zeitlich umspannt das Buch die Jahre zwischen 1. (1845) und 3. (1878) Auflage des Essays, wobei für uns vor allem das 8. Kap.

wichtig ist, nämlich der Bericht über Newmans Begegnung mit Perrone und Passaglia in Rom (1846 f.). Trotz aller Schwierigkeiten dieses Aufenthalts (die u. a. auch durch die Verschiedenheit des angelsächsischen und italienischen Temperaments der Gesprächspartner, ebenso indes durch die unerschütterliche Selbstsicherheit der römischen Professoren und ihren begrenzten geistigen Horizont bedingt waren) brachte er für Newman wichtige Ergebnisse, wie etwa seine gründlichere Kenntnisnahme der scholastischen Autoren von Thomas bis De Lugo. Eben bei Suárez und Lugo meinte er die Ansätze seiner eigenen Auffassung am deutlichsten finden zu können. Im übrigen schiedens Perrone und er als Freunde, Passaglias stürmische Lebensart ließ keine wirkliche innere Kontaktnahme oder gar dauerndes Einvernehmen zustande kommen. Passaglia gehörte zu den nicht gerade seltenen Vertretern seines Standes, denen es nicht gegeben ist, zu hören, zu begreifen, aufzunehmen, was der lebendige theologische Gesprächspartner heranträgt. Er war wie viele ein Meister des Monologs. Das Buch des Verf. bedeutet mit seinen vielen klugen Analysen von Männern und Meinungen, von geistesgeschichtlichen Abhängigkeiten und Zäsuren einen wertvollen Beitrag zu der gegenwärtigen Diskussion über Wesen, Reichweite und Dynamik der Tradition in der Kirche.

Wolter

Newman, J. H., Predigten Bd. 9: Predigten zu Tagesfragen. Übersetzt von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 8<sup>o</sup> (446 S.) Stuttgart 1958, Schwabenverlag. 20.— DM; subskr. 18.— DM. — Schon bei der Neuausgabe des englischen Originals dieses Predigtbandes (1869) hatte der Herausgeber W. J. Copeland auf die Besonderheit der hier zusammengefaßten Predigten gegenüber den „Pfarr- und Volkspredigten“ hingewiesen. Tatsächlich schimmert im vorliegenden Band der zeitgeschichtliche Hintergrund und die Absicht auf Aktualität viel stärker hindurch. Insofern kommt ihnen für die „Biographie“ Newmans eine viel größere Bedeutung zu als etwa den „Pfarrpredigten“. Immerhin bleibt diese Transparenz des Persönlichen auch jetzt sehr verhalten. Das gilt sogar noch von der berühmten Predigt, in welcher Newman nach langen Jahren schmerzlichen Ringens um Licht und Rat von seiner Gemeinde in Littlemore bei Oxford Abschied nahm. Man muß diese Blätter, zumal die Schlußworte (431—446), einmal auf sich wirken lassen. Dann ahnt man etwas von der Tiefe und Lauterkeit, von der Herzlichkeit und dabei doch so zuchtvollen Distanz dieses Mannes, der wie wenige das Ideal eines christlichen „gentleman“ verwirklicht hat. Zugleich erkennt man die Mitte seiner Spiritualität, die am eindeutigsten in dem Satz sich ausspricht, mit dem der Band schließt: „... den Willen Gottes erkennen und allezeit bereit sein, ihn zu erfüllen.“ Im übrigen zeugt der Band von der erstaunlichen Weiträumigkeit der Interessen und Anliegen, denen Newman als Seelsorger und Prediger sich öffnete, aber ebenso von der einmaligen Fähigkeit, alles Tagesgeschehen auf eine höhere Ebene emporzuheben und im Licht der Ewigkeit zu sehen. Sicherlich wird die Art, wie er dabei Bibelstellen einstreut und miteinander verknüpft, nicht in allem unserem Geschmack entsprechen. Aber auf jeden Fall ist die Intensität, mit welcher Newman in der Bibel beider Testamente lebt und aus ihr alle Probleme zu klären sucht, auch für uns vorbildlich. Wer diese Predigtbände, welche die Benediktiner von Weingarten seit längerem in einer so vorzüglichen Übersetzung und Ausstattung herausbringen, zur Hand nähme, um sich unmittelbare Anregungen und „Hilfen“ für seine eigenen Predigten zu erhoffen, würde rasch enttäuscht werden. Aber wer Muße und Kraft für Assimilation und Umsetzung mitbringt, die freilich nur der geduldgigen Meditation geschenkt wird, kann hier reichen Gewinn machen.

Bacht

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Calwer Bibellexikon, 5. Bearbeitung hrsg. mit K. Gutbrod und R. Küchlich von Th. Schlatter. 1. und 2. Lieferung, gr. 8<sup>o</sup> (576 Spalten) Stuttgart 1959 bis 1960, Calwer Verlag. Subskr. je Lieferung 7.50 DM. — Das Gesamtwerk soll 5 Lieferungen zu je etwa 280 Spalten umfassen und im Sommer 1961 fertig vorliegen. Die ersten beiden Lieferungen (A—J) erschienen termingerecht. Die Ent-

wicklung der orientalistischen, biblischen und theologischen Forschung seit dem Erscheinen der letzten Ausgabe (1924) forderte eine so durchgreifende Neubearbeitung, daß die Neuauflage praktisch ein neues Werk ist. Es wird von einem Stab von etwa 30 Mitarbeitern getragen, der sich jetzt, im Unterschied zu dem früher größeren Anteil von Pfarrern, ganz überwiegend aus Fachleuten der theologischen Fakultäten und Predigerseminare zusammensetzt. Das kommt nicht nur der Kompetenz und ruhigen Sachlichkeit der Beiträge zugute, sondern auch dem knappen und durchsichtigen Stil, durch den sich diese neue Bearbeitung auszeichnet. Alle Beiträge sind jetzt signiert. Das Werk richtet sich an einen weiten Leserkreis, vom praktischen Theologen bis zum einfachen Bibelleser. Um es handlich und erschwinglich zu halten, waren manche Beschränkungen nötig. So wurden seltene biblische Namen ohne besondere Bedeutung nicht aufgenommen, biblische Belegstellen nur in Auswahl aufgeführt, Karten und Illustrationen unter Hinweis auf das reiche Angebot an Bildbänden usw. auf wenige Zeichenskizzen beschränkt. Ebenso wurde auf Literaturangaben fast ganz verzichtet; praktisch sind nur bei den Artikeln über die einzelnen biblischen Bücher einige Kommentare genannt (entweder nur protestantische oder dazu auch katholische — je nach Bearbeiter des Artikels, wie es scheint). Ferner sind die kleineren Artikel über biblische Realien (Namen, Orte, Geräte usw.) sehr knapp gehalten, so daß etwa auf Ausgrabungsergebnisse kaum eingegangen wird; dagegen sind größere Themen dieser Art recht eingehend behandelt, etwa Ägypten, Assur, Babylon, Israel, Ausgrabungen in Palästina, Altar, Ackerbau usw. Der geistige Standort des Lexikons ist, wie beim ganzen Schaffen des Calver Verlags, eine gesunde Verbindung von gläubiger Bibeltreue und besonnener Offenheit für Ergebnisse der kritischen Forschung. So möchte es zunächst „in der Bibel das Zeugnis der Offenbarung des lebendigen Gottes sichtbar machen; es möchte aber zugleich für alle geschichtlichen Fragen offen sein, die mit dem Werden der Bibel und mit dem Geschehen, von dem sie berichtet, gegeben sind und denen sich keiner verschließen kann, dem an einem rechten Verstehen gelegen ist“. So wird das geschichtliche „Werden der Bibel“ in den Einleitungsartikeln in die einzelnen geschichtlichen Bücher offen und kritisch dargelegt (stets wird aber auch die Theologie oder religiöse Botschaft des Buches mitbehandelt). Darüber hinaus finden sich gut orientierende Sonderartikel über Probleme und Ergebnisse der literarischen Arbeit an der Bibel, z. B. „Formen und Gattungen“, „Gesetz“ und „Gesetzgebung“ im AT, „Historisch-kritische Forschung“, „Geschichtsschreibung im AT“. Ebenso ist die Haltung zu den biblischen Berichten über die Früh- und Vorgeschichte Israels besonnen kritisch (vgl. „Israel“, „Auszug“), manchmal auch überraschend positiv („Abraham“, „Elias“). Das Hauptinteresse des Lexikons bleibt aber eindeutig auf den religiös-theologischen Gehalt der Bibel gerichtet. Der weitaus größte Teil der umfangreicheren Beiträge ist ihm gewidmet. Es liegt bereits eine ganze Reihe wichtiger Artikel vor (Abendmahl, Apostel, Ehe, Eid, Endzeit, Fleisch, Geist, Gerechtigkeit, Glauben, Heiligkeit usw.). Ohne auf einzelnes einzugehen, darf gesagt werden, daß sie durchweg sehr gut gearbeitet sind und sich zumeist auf die positive Darlegung der biblischen Botschaft und ihre allernächste theologische Deutung beschränken. So sind die Aussagen, von denen der katholische Leser sich klar distanzieren müßte, relativ selten und nie polemisch (höchstens, wenn Dekan i. R. Joh. Hermann einmal von Weihen, Opfer, Priestertum usw. etwas streitbar als den „Rekonstruktionsversuchen der Kirche nach AT-lichem Muster“ spricht, denen die Reformation sich mit Recht widersetzt habe, Sp. 483). Einige Artikel sind allerdings recht mager und verraten, daß die Bearbeiter zu manchen Themen und Fragen keinen vollen Zugang finden konnten (etwa Amt, Beichte, Brüder Jesu, Gelübde), oder sie sind, wohl mit Rücksicht auf die verschiedenen Richtungen im Protestantismus, recht unbestimmt und vage (Chiliasmus, oder etwa die Vereinbarkeit des biblischen Berichts von der Erschaffung des Menschen und der Tiere mit den Thesen der Paläontologie). Im ganzen darf man jedenfalls feststellen, daß bei diesen beiden Lieferungen auch bei eingehender Lektüre der erfreuliche Eindruck gemeinsamen biblischen Glaubensgutes ganz weit überwiegt.

Haspecker

Alt, A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 3, hrsg. M. Noth, gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 496 S.) München 1959, Beck. 31.— DM; geb. 35.— DM. — Zu Bd. 1 u. 2 vgl. Schol 29 (1954) 293 f. Bd. 3 enthält Abhandlungen der letzten Lebens-



jahre (A. starb am 24. April 1956) und Ergänzendes aus der von Bd. 1 u. 2 umspannten Zeit. Da A. die Abfassung eigentlicher Bücher ablehnte, waren diese Sammelbände eine Notwendigkeit. Auch sie umfassen erst etwa die Hälfte seiner Veröffentlichungen. Der Rest ist allerdings z. T. zeitgebundener, z. T. technischer. Die Register (im 2. u. 3. Bd.), die gründlich gearbeitet sind, schließen dem Spezialisten die in den 3 Bdn. gesammelten Arbeiten oft erst richtig auf. Für jeden Alttestamentler und Orientalisten werden sie auf lange Zeit zum unentbehrlichen Werkzeug gehören, denn A. war, nach dem Wort seines großen Gegenspielers Albright, „the greatest biblical historian of his time“ (JBL 75 [1956] 169). Der Herausgeber denkt im Vorwort noch an einen „weiteren Leserkreis“ (V). Damit meint er wohl vor allem die Theologen. Tatsächlich muß man jedem Theologen die Lektüre des einleitenden Aufsatzes über den „Rhythmus der Geschichte Syriens und Palästinas im Altertum“ 1944 (1—19), des anderen über „Jerusalems Aufstieg“ 1925 (243—257) oder der letzten Arbeiten A.s über die Königszeit dringend empfehlen — und vielleicht noch einiges mehr. Anderes dagegen (gerade im 3. Bd.) kann man dem Nichtfachmann kaum zumuten. Wer sich nicht den forschungsgeschichtlichen Hintergrund einzelner Beiträge und zugleich den heute erreichten Stand unserer Erkenntnisse in den betreffenden Fragen genau vergegenwärtigen kann, ist in Gefahr (ohne jede Schuld A.s), bisweilen eher irregeleitet zu werden. Manchmal wird dem Nichtspezialisten die Spiegelung der Ansichten A.s in den zusammenfassenden Werken neuerer Autoren (etwa M. Noths „Geschichte Israels“ und — auch! — J. Brights „History of Israel“ [Chicago 1959]) mehr zu empfehlen sein als A.s Spezialuntersuchungen. Die Pietät hat dem Herausgeber wohl auch etwas zu große Zurückhaltung in der Zufügung von helfenden Hinweisen auferlegt. So möchte man z. B. S. 43—47 einen Hinweis auf S. 72—98 wünschen (wo A. seine Ansicht stark korrigiert); S. 214 u. S. 232, wo A. eine revidierte Publikation der „sudschīn-Stele“ fordert, würde man gern lesen, daß A. Dupont-Sommer diesen Wunsch inzwischen glänzend erfüllt hat (ferner, daß man die neuere Literatur unter dem Stichwort *safira* [Enc. Isl.: *safirā*] zu suchen hat). Beide Hinweise wären sogar von den S. VI genannten Prinzipien her gefordert. — Nun zum reichen Inhalt des 3. Bds.! Der einleitende Aufsatz (vgl. oben) fragt nach den inneren Gesetzen der Geschichte Palästinas und Syriens, der folgende, „Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum“ 1936 (20—48), nach den Kategorien, mit denen sie zu erfassen ist (Rasse, Sprachgruppe, Volk, Staat? Man vermißt Religion!). Wegen der grundsätzlichen Anliegen behalten diese Arbeiten trotz veralteter Einzelaufstellungen hohen Wert. Eine Reihe von Artikeln sind Beiträge zur Auswertung neu veröffentlichter Quellen: Der Ächtungstexte Serie Sethe, 1927 (49—56), Serie Posener, 1941 (57—71), einiger akkadischer Rechtsurkunden auf Ugarit, 1947 (141—157), der von Thureau-Dangin veröffentlichten Amarna-Briefe, 1924 (158—175), und der *safirā*-Inschriften (vgl. oben), 1934 (214—232). Durch die vielen neuen Funde wurde die Aufmerksamkeit A.s in seinen letzten Jahren wieder stark auf das 2. Jahrtausend gelenkt. Als bedeutendste Arbeit entstand: „Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht“, 1954 (72—98); seitdem ist zu diesem Problem nur ein fragwürdiges Buch von Z. Mayani erschienen, so daß A.s Darstellung heute noch maßgebend ist (die H. sind die semitische Herrensicht Palästinas, nicht ein hurritisch-indogermanisches Eroberervolk aus dem Norden); A. ist eher zu zurückhaltend als zu kühn (vgl. die gründliche Besprechung RA 50 [1956] 191—199 [J. Koenig]). Weitere Arbeiten über die politische Geschichte des 2. Jahrhunderts behandeln „Hethitische und ägyptische Herrschaftsordnung in unterworfenen Gebieten“, 1949 (99—106), „Das Stützpunktsystem der Pharaonen an der phönikischen Küste und im syrischen Binnenland“, 1950 (107—140) und „Die Deltaresidenz der Ramessiden“, 1954 (176—185). Für den Theologen interessanter sind die Forschungen zum kanaanäischen Beamtentum des 2. Jahrtausends („Menschen ohne Namen“, 1950 [198—213] und „Hohe Beamte in Ugarit“, 1953 [186—197]). Denn die hier untersuchten Institutionen wurden in der atl.lichen Königszeit übernommen. Die Belehnung der königlichen Beamenschaft mit königlichem Landbesitz muß in Juda und Israel, wo altisraelitisches und kanaanäisches Grundrecht nebeneinander existierten, zu speziellen Problemen, originellen Lösungsversuchen und schließlich zu den von den Propheten gegeißelten Mißständen geführt haben. A. untersucht das in den Aufsätzen über den „Anteil

des Königiums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda“, 1955 (348—372) und „Micha 2, 1—5 ΠΗΣ ΑΝΑΔΑΣΜΟΣ in Juda“, 1955 (373—381). Auf der gleichen Linie liegt die These der Abhandlung über den „Stadtstaat Samaria“, 1954 (258—302): ein institutionelles Nebeneinander von israelitischem und kanaanischem Staatssystem unter der Omridynastie in Israel. Albright, de Vaux, Wright und Bright haben sie abgelehnt. Aber die vorhergenannten Forschungen geben ihr einen guten Hintergrund, und der Ablauf der Jehu-Revolution (2 Kön 9 f.) ist durch sie zum erstenmal juristisch verständlich gemacht. Daher wird man die Existenz eines Stadtstaates Samaria und das Ringen der zwei Systeme miteinander annehmen dürfen; zweifelhaft bleiben dagegen: die rein kanaanäische Besiedelung Samarias, die Doppelung der Hauptstädte und die dem Baalstempel in Samaria zugeteilte Aufgabe. Letzteres führt auch zu einigen Bedenken gegenüber den „Archäologischen Fragen zur Baugeschichte von Jerusalem und Samaria in der israelitischen Königszeit“, 1955/56 (303—325). Dieses Thema leitet zu anderen archäologischen, geographischen und topographischen Untersuchungen über, die nicht einzeln aufgezählt seien (326—347 382—472). In „Zelte und Hütten“, 1950 (233—242), weist A. nach, daß das Heerlager der Königszeit aus Hütten bestand; das ist wichtig für den Festgedanken des Laubhüttenfests (Verbindung zum Motivkreis des Heiligen Kriegs).

Lohfink

Schedl, Cl., Geschichte des Alten Testaments. 3. Bd.: Das goldene Zeitalter Davids. 8<sup>o</sup> (497 S., 6 Karten) Innsbruck 1959, Tyrolia. 25.—DM. — Dieser 3. Band des Werkes von Sch. behandelt zunächst in vier großen Abschnitten den Ablauf der Geschichte Israels vom Auftreten Samuels bis zur vollzogenen Reichstrennung nach dem Tode Salomons: Samuel, der letzte Richter (5—50), das Königtum Sauls (mit der Geschichte Davids bis zum Tode Sauls, 51—176), das Großreich Davids (177 bis 299), Salomon in all seiner Herrlichkeit (mit Anhang: zur Chronologie des geeinten Reiches, 301—414). Ein 5. Abschnitt bespricht unter dem Titel „das goldene Zeitalter der hebräischen Literatur“ (415—491) die Bücher der Psalmen, der Sprüche und das Hohelied. Von diesen wird allerdings nicht behauptet, daß sie in dieser Zeit entstanden sind, sondern nur, daß ihre Wurzeln bis auf David und Salomon zurückreichen; es werden auch keine bestimmten Psalmen namhaft gemacht, die von David verfaßt sein sollen. Für den Gesamtcharakter des Bandes, dessen Darstellung sich wie in den früheren treu dem Gang der biblischen Erzählung anschließt und diese in der Hauptsache zusammenordnend, illustrierend, deutend und auswertend nacherzählt, kann auf die Besprechung der ersten beiden Bände verwiesen werden (Schol 33 [1958] 295 f.). Jedoch sei sogleich anerkennend festgestellt, daß die dort vorgebrachten Desiderata im vorliegenden Band weithin erfüllt sind. Die Darbietung des Stoffes ist jetzt exakt und sauber; Zitate und Quellen sind sorgfältig gekennzeichnet (S. 308 wird irrtümlich behauptet oder wenigstens der Eindruck erweckt, als ob M. Noth auch für das dt. Geschichtswerk die Quellen J und E zugrunde lege, was bekanntlich nicht der Fall ist). Die literarkritischen Probleme werden viel aufgeschlossener verhandelt und dabei auch die theologischen Schwierigkeiten, die sich für einen weniger geschulten Leser hinsichtlich der Inspiration usw. ergeben können, ausreichend beantwortet (vgl. etwa die Einleitungen in die Samuel-, Königs- und Chronikbücher, 41—50 303—314). Im ganzen ist dieser Band viel selbständiger und gründlicher gearbeitet als der vorausgehende. In seiner Kombination von Einleitungswissenschaft, Geschichtsdarstellung und Textkommentierung stellt er ein allseitiges Handbuch über diese große Epoche Israels dar, das unbedingt empfohlen werden kann. Wenn es seiner Zielsetzung nach auch für weitere Kreise bestimmt ist, so ist darin doch so viel neueste Forschung, besonders aus dem letzten Jahrzehnt, kondensiert, daß auch der Fachmann gern zu diesem bequemen Auskunftsmittel greifen wird.

Haspecker

Lamparter, H., Das Buch der Psalmen II. Psalm 73—150 (Botschaft des AT, 15). 8<sup>o</sup> (400 S.) Stuttgart 1959, Calwer Verlag. 14.50 DM. — Ein Jahr nach Erscheinen des 1. Bandes (vgl. Schol 34 [1959] 578—580) kann L. diesen abschließenden 2. Teil seiner Psalmenerklärung vorlegen. Das ganze Werk ist offensichtlich in einem Zug gearbeitet und wirkt wie aus einem Guß. Besonders erfreulich ist es, festzustellen, daß die Kraft und Farbigkeit der Auslegung ohne merkliche Ermüdung

bis zum Schluß durchgehalten ist. Damit ist freilich nicht gesagt, daß alle Psalmen gleich intensiv und ansprechend behandelt sind. Als ganz auf den praktischen religiösen Gebrauch, auf die geistliche Aneignung der Psalmen als Gebetstexte ausgerichtete Auslegung beschränkt sie sich nicht auf rein sachliche und nüchterne exegetische Erläuterungen, sondern bringt eher gut ausgeführte Betrachtungspunkte. Solche sind immer ein Stück persönliches religiöses Bekenntnis, das bestimmte Akzente der eigenen Theologie und Frömmigkeit verrät. Wo ein Psalmtext diesen entgegenkommt, erhält daher die Auslegung eine spürbare persönliche Wärme und Intensität (z. B. Ps 90 103 126 127), während sie bei manchen anderen distanzierter wirkt. In der Erklärung jedes Psalms sind jeweils mehrere Verse zu einer Art Sinnstrophe zusammengenommen und durch markante Stichworte im Kursivdruck herausgehoben, die die innere Gedankenbewegung des Psalms einprägsam festhalten sollen. Gewiß sind einer solchen Disponierung bei vielen Psalmen enge Grenzen gezogen, und nicht jede ist sachentsprechend (z. B. Ps 103). Doch im ganzen sind sie gut durchdacht und sorgfältig formuliert und treffen meist glücklich die zentralen religiösen Aussagen des Psalms. Als vorzügliche Hilfe für den praktischen Gebrauch werden sie sicher sehr begrüßt. — Am Schluß des Bandes ist ein recht lesenswerter Epilog beigefügt (Nachlese, 384—400), eine warmherzige Apologie der Psalmen als Gebete des christlichen Menschen. Er spricht zunächst von der Herrlichkeit der Psalmen, die in der Dichte der Gotteswirklichkeit, die uns in ihnen entgegentritt, und in der geistigen Weite der Texte, die den ganzen inneren und äußeren Raum der Menschenwirklichkeit vor Gott bringen, gesehen wird. Als Schwierigkeiten, die der christliche Beter in den Psalmen findet, werden zunächst die Feind- und Vergeltungspsalmen genannt und theologisch beleuchtet, dann die scharfe und anscheinend endgültige Kluft zwischen Gerechten und Sündern in den Psalmen und schließlich ihr altisraelitisches Milieu, das uns immer wieder an den konkreten Heilsweg Gottes mit den Menschen erinnern soll — *salus ex Judaeis*. Weniger überzeugend ist der letzte Abschnitt über die „Zeugnis kraft und Leuchtkraft der Psalmen für die Gemeinde Jesu Christi“. Denn hier wird hauptsächlich festgestellt, in welchen Punkten die Psalmen noch nicht die Höhe der christlichen Haltung erreicht haben. Daß sich damit die bewegte und wachsende Geschichte des Gottesreiches in Erinnerung bringe, ist eine richtige, aber nicht gerade den Beter befriedigende Auskunft, der das, was ihn selbst und das heutige Gottesvolk bewegt, zu Gott aussprechen möchte.

H a s p e c k e r

Uled  
 Van der Ploeg, J., (Herausgeber): *La Secte de Qumran et les Origines du Christianisme (Recherches Bibliques, 4)*. 8<sup>o</sup> (244 S.) Bruges-Paris 1959, Desclée de Brouwer. 180 bFr. — Dieser Sammelband enthält mit zwei Ausnahmen (v. d. Ploeg und Betz) die Referate der 9. Löwener Bibeltagung 1957, die unter dem Gesamtthema Qumran stand. Alle sind hier französisch wiedergegeben und konzentrieren sich keineswegs ausschließlich auf die Frage Qumran und Christentum. *J. van der Ploeg* bringt zunächst einen umfangreichen kritischen Bericht über wichtigste Qumranliteratur von 1952—1956 (11—84). Er ist nach Sachgebieten aufgegliedert und so recht gut geeignet, einen knappen und zuverlässigen Überblick über die Strömungen und Ergebnisse der Qumranforschung in diesen Jahren zu vermitteln. Es folgen zwei Untersuchungen zu dem von Avigad und Yadin herausgegebenen Genesis Apokryphon. *G. Lambert* bringt eine allgemeine Beschreibung der Rolle und knappe Inhaltsanalyse der einzelnen Kolumnen (85—107), auf Grund deren er das Werk als eine erweiternde Kompilation aus dem Jubiläenbuch und anderen Quellen bestimmt; *J. Coppens* (109—112) referiert kritisch über drei zeitgeschichtliche Anspielungen, die F. Altheim (*Philologia sacra*, Tübingen 1958, 49—55) und andere in dem Werk zu erkennen glaubten. In den nächsten drei Beiträgen berichten Autoren zusammenfassend über Fragen, die sie inzwischen in größeren bekannten Monographien behandelt haben: *A. Jaubert* über den Kalender von Qumran (113—120), *A. S. van der Woude* über die Messiasvorstellungen der Qumrangemeinde (121—134), *F. Nötscher* über Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran (135 bis 148). Drei weitere Studien wenden sich der Religiosität der Qumransekte zu. *J. Coppens* umreißt kurz einige Grundzüge der Frömmigkeit der Hymnen von Qumran (149—161): völlige Abhängigkeit von Gott, Erschrecken vor seiner Majestät und doch vertrauensvolle Hingabe an seine Gnade und Bundestreue. Ziel des reli-

giösen Strebens ist der Besitz der Erkenntnis (im gnostischen Sinn) und die Gemeinschaft mit den Engeln. Was letzteres bedeutet, wird aus der Studie von *D. Barthélemy* über die Heiligkeit in Qumran und im NT klar (203—216; deutsch in *FreibZPhTh* 6 [1959] 249—263: Essenische und christliche Heiligkeit im Lichte der Handschriften vom Toten Meer). Der qumranische Weg der Heiligkeit umfaßt drei Etappen: 1. Umkehr („accueillir la grâce de la conversion par un engagement de fidélité à la loi de Moïse selon les coutumes de la communauté essénienne“), 2. Absonderung („se séparer d’Israël et du Temple profanés pour constituer une communauté-temple qui, jusqu’à la consommation des temps, restera comme une citadelle de fidélité isolée dans l’empire de l’impiété“), 3. Vereinigung („s’unir dès maintenant par l’ascèse purificatrice en une communion éternelle de louange avec les anges qui sont les vrais ministres du culte divin“) (211). Davon läßt sich dann die Heiligkeitslehre des NT markant abheben. Das Vollkommenheitsideal der Angleichung an die Engel als wahre Diener des göttlichen Kultes weist direkt auf die Frage nach der Stellung der Qumrangemeinde zu Kult und Opferdienst. Sie wird von *O. Betz* in einer besonders inhaltreichen und sorgfältigen Untersuchung aufgenommen, die auch die antiken Quellen über das Essenertum reichlich beizieht (*Le Ministère cultuel dans la Secte de Qumran et dans le Christianisme primitif*, 163—202). Auf sie kann hier nur verwiesen werden. Die beiden letzten Beiträge stellen ebenfalls ausdrücklich die Frage nach dem Verhältnis Qumran—Christentum: *J. Schmitt*, *L’organisation de l’Église primitive et Qumran*, 217—231, und *L. Cerfaux*, *Influence de Qumran sur le Nouveau Testament*, 233—244. Beides sind oft und vielseitig verhandelte Themen, zu denen hier keine bemerkenswerten neuen Gesichtspunkte sichtbar werden.

H a s p e c k e r

Baltensweiler, H., *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 33). 8<sup>o</sup> (150 S.) Zürich 1959, Zwingli-Verlag. 18.—DM. — Der Untertitel dieser von *O. Cullmann* inspirierten Monographie zur Verklärungsgeschichte gibt zu verstehen, daß es dem Verf. um die Rekonstruktion eines historischen Ereignisses im Leben Jesu geht, von dem aus die synoptischen Berichte in allen Einzelzügen folgerichtig erklärt werden können. Einleitend referiert B. im Anschluß an die Münchener Preisarbeiten von *J. Höller* und *J. Blinzler* (1937) über die zahlreichen bisherigen Deutungsversuche und bespricht anschließend das 1947 erschienene Buch „*Jésus transfiguré*“ von *H. Riesenfeld* (9—18). Er wendet sich hier — wie schon gleich im Vorwort — gegen das Bestreben der neuzeitlichen Exegese, dem Verklärungsbericht jede historische Grundlage absprechen zu wollen. Der 1. Teil (21—36) untersucht die Quellen. Den Berichten der Apokryphen (Johannesakten Kap. 90—91; Petrusakten Kap. 20; Akhmîmfragment 4—20) kommt kein selbständiger Quellenwert zu. Für 2 Petr 1, 16—18 nimmt B. mit *Cullmann* an, daß überhaupt nicht die Verklärung, sondern eine sonst nicht bekannte Auferstehungsvision des Petrus gemeint sei (26 f.). So bleibt als ursprüngliche Quelle nur der Markusbericht, den B. in zwei Teilstücke 9, 2—10 und 11—13 zerlegt. Die Verse 11—13 sind ad vocem *Elia* angefügt und stammen aus theologischer Reflexion der Gemeinde. Das eigentliche Verklärungsereignis beschränkt sich auf Mk 9, 2—8, weil das Schweigegebot (9, 10) zumindest formal ein Zusatz des Evangelisten ist. In der Erzählung selbst beobachtet B. einen deutlichen Wechsel des Subjekts und damit eine Verschiebung der Blickrichtung. Am Beginn ist Jesus der allein Handelnde, am Schluß „sind es die Jünger, die das Gesetz des Handelns an sich gerissen haben“ (34). Zuerst beziehe sich das Ereignis auf Jesus allein, die Jünger seien nur Zuschauer und Randfiguren. Der synoptische Bericht habe aber immer mehr die Jünger in den Mittelpunkt gerückt, so daß nun der Eindruck entsteht, als sei die Verklärung ihretwegen erfolgt. Auf dieser (recht fragwürdigen) Unterscheidung baut B. seine Interpretation auf und müht sich vor allem, das Jesus selbst betreffende historische Geschehen herauszuschälen. Dies geschieht im 2. Teil (37—97), der zu folgendem Ergebnis kommt: Die Verklärung hat zur Zeit des Laubbüttenfestes, wahrscheinlich an seinem siebten Tage (vgl. Joh 7, 37), stattgefunden, da zelotisch-messianische Erwartungen ihren Höhepunkt zu erreichen pflegten. Weil nun „das Zelotenideal für Jesus die eigentliche Versuchung war“ (58), wie B. seinem Lehrer *Cullmann* nachschreibt, befand sich Jesus zur Zeit des Laubbüttenfestes in schwerer Anfechtung. Ähnlich wie in Gethsemane, wo Jesus ebenfalls

gegen die Versuchung kämpfen mußte, „seine Messiasrolle als eine politische aufzufassen“ (wieder Zitat aus Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, 1956, 27), werden die drei Jünger mitgenommen, um mit ihrer Hilfe die Stunde der Anfechtung zu bestehen. Bei der Verklärung handelte es sich nicht um eine Metamorphose im Vollsinn, sondern um die Bekleidung Jesu mit himmlisch weißen Gewändern. Dadurch sollte Jesus seiner unmittelbaren Gottesgemeinschaft, seiner Verwurzelung in der himmlischen Welt wieder aufs neue gewiß werden. Den gleichen Zweck hatte das Erscheinen von Elia mit Mose. Die beiden Gestalten haben Jesus über seinen Messiasberuf im Sinne des leidenden Menschensohns belehrt und ihn aufgefordert, dem politisch-zelotischen Messiasideal zu entsagen. Auch die Erscheinung der Wolke sollte Jesus von der Nähe und Gegenwart Gottes überzeugen, wenn sie nicht einfach als natürlicher Abschluß der Szene zu verstehen ist, um „den beiden Gestalten einen würdigen Abgang zu sichern“ (85). Ein Exkurs widerlegt (wohl mit Recht) die beliebten Theorien, es handle sich in Mk 9 um eine vordatierte Ostergeschichte oder um eine Vision Jesu bzw. seiner Jünger. — Der 3. Teil (98—133) wendet sich wieder den synoptischen Berichten zu und zeigt, was die Evangelien aus dem „ursprünglichen Geschehen“ gemacht haben. Die neue Akzentuierung wird besonders an der Wolkenstimme deutlich, die sich ausschließlich an die Jünger richtet und der Geschichte einen anderen Höhepunkt gibt. B. deutet den Titel „Sohn Gottes“ im Sinne der funktionalistischen Christologie Cullmanns und kann so eine Übereinstimmung zwischen dem ursprünglichen Erlebnis Jesu und dem Glauben der Jünger an seine Gottverbundenheit feststellen. An- und abschließend werden die verschiedenen Motive und Besonderheiten besprochen, mit denen Markus, Matthäus und Lukas die Verklärungsgeschichte ausgestattet haben (Unverständnis der Jünger; Inthronisation des Messias; Schweigegebot; „Herrlichkeit Gottes“; Jesus als göttlicher Herr und Lehrer). — Wir haben den Inhalt der Arbeit so ausführlich wiedergegeben, nicht weil wir sie exegetisch oder theologisch für besonders bedeutsam halten: was sie Richtiges sagt, findet man bereits bei Lohmeyer und Riesenfeld. Vielmehr schien es uns wichtig — abgesehen von dem Interesse, das die Verklärungsgeschichte immer beanspruchen wird —, auf das bestürzende Come back der erzlberalen Leben-Jesu-Forschung aufmerksam zu machen, das in dieser Studie unter der Ägide Cullmanns unbedenklich gefeiert wird. Man fühlt sich an den Anfang des Jahrhunderts versetzt, nur das Wunder wird nicht mehr ganz so naiv rationalisiert — was eigentlich mit und an Jesus geschehen sein soll, läßt B. trotz aller strahlenden Weiße der Gewänder im dunklen —, und der Stil ist etwas weniger sentimental, als ihn unsere Großväter liebten. Aber am Historizismus und der Neigung zu psychologischer Ausmalung hat sich nichts geändert. Wie ehemals wird mit „wissenschaftlicher Gründlichkeit“ aus dem Evangelium eine Jesus-Story herausdestilliert, wobei die Sicherheit der Behauptungen im umgekehrten Verhältnis zur Stärke der Argumente steht. Gewiß müssen wir immer wieder vom Text der Evangelien auf den historischen Jesus zurückfragen, aber dies sollte doch nach so vielen Fehldeutungen der liberalen Schule mit größerer Behutsamkeit und tieferem theologischen Verständnis geschehen.

Schierse

Schnackenburg, R., *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*. 80 (XVI u. 255 S.) Freiburg 1959, Herder. 21.50 DM. — Die eschatologische Verkündigung Jesu steht heute wieder im Mittelpunkt der Diskussion. An ihr entscheidet sich die Frage nach dem historischen Jesus, was er gewollt und was er von sich gehalten hat. Auf katholischer Seite hat man früher meist Gottesherrschaft und Kirche in eins gesetzt. Dieser kirchengeschichtlichen Deutung stellt Schn. die „progressiv-heilsgeschichtliche Deutung“ gegenüber als „neuere katholische Auffassung“: „Die letzte (eschatologische) Zeit hat noch einen Anfang und ein Ende. Die Gottesherrschaft ist mit Jesus gekommen, aber erst als anfängliches Heil, das noch seiner Vollendung harret. Die Zwischenzeit oder ‚vorletzte‘ Zeit (O. Cullmann) ist wirkliche Heilszeit, Zeit der Kirche und ihres Wirkens im Dienste der kommenden vollendeten Gottesherrschaft. Doch läßt sich die Gottesherrschaft weder mit der Kirche identifizieren noch im irdisch-geschichtlichen Bereich ansiedeln, sondern wirkt nur in der Kirche und mit der Kirche in diesen hinein“ (78). Der Verf. trägt seine Argumente mit solch gründlicher Sachkenntnis und gewinnender Bescheidenheit ohne jede Polemik vor, daß sich auch anders Urteilende gern zu weiterführendem Gespräch

(vgl. VIII) bereiftinden werden. So dürfte etwa zu fragen sein, ob die „progressiv-heilsgeschichtliche Deutung“, die ja im wesentlichen der lukanischen Konzeption entspricht, auf Jesus selbst zurückgeht? Es ist sicher nicht zu bestreiten, daß diese Auffassung dem Denken Jesu weit näher kommt als eine naive kirchengeschichtliche Interpretation. Ob sie aber den innersten Kern der Gottesreichsbotschaft trifft, möchten wir noch bezweifeln. Vielleicht müßte man noch stärker die sachlich-inhaltlichen Kategorien der Gottesherrschaft betonen und den Akzent vom Begriff „Herrschaft“ oder „Reich“ auf das erste Wort „Gottes“ verlegen. Auch die Eschatologie Jesu ist in erster Linie Theologie, Verkündigung Gottes. Aber diese Überlegungen sind in keiner Weise als Kritik gedacht, sie wollen nur zeigen, wie sehr das Buch dazu anregt, sich um ein tieferes Verständnis Jesu und seines Evangeliums zu bemühen. Der Verf. bekennt im Vorwort, sein Versuch sei „aus der Liebe zur Kirche“ erwachsen (VIII), und man wird es ihm glauben, auch wenn er den Apologeten die Arbeit nicht immer erleichtert: „Die Wahrheitsliebe verpflichtet ihn, keine apologetischen Scheinkünste zu treiben“ (135). Er verzichtet deshalb lieber auf eine glatte Antwort, als bequeme, aber falsche Lösungen zu bieten (besonders § 16. Die Frage der Naherwartung). Trotzdem hinterläßt das Buch keine Unsicherheit oder Bedenken. Der Leser lernt an Hand einer sauberen historisch-kritischen Methode unterscheiden zwischen Gewißheiten und dem, was problematisch bleibt. Er spürt aus der ungebrochenen Gläubigkeit des Autors, daß alle Rätsel der Jesus-Überlieferung den machtvollen Glanz der anbrechenden Gottesherrschaft nicht verdunkeln können. — Zum Schluß macht Schn. einige beherzigenswerte Vorschläge zur theologischen Sprachregelung (247 f.). Schon um dieses kurzen Abschnittes willen lohnt es sich, dem neuen Werk des unermüdlchen „Schriftgelehrten, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13, 52), die verdiente Aufmerksamkeit zu widmen. Schierse

VandenBussche, H., *Le Discours d'Adieu de Jésus*. 8<sup>o</sup> (160 S.). Traduit du néerlandais par dom C. Charlier et P. Goidts. Éditions Casterman — Éditions Maredsous 1959. 69.— bFr. — Diese französische Übersetzung des in holländischer Sprache verfaßten Kommentars zu den Abschiedsreden des Herrn umfaßt die Kap. 13—17 des Johannesevangeliums. Verf. bietet eine für weitere Kreise bestimmte Auslegung in vier Abschnitten: das Vorspiel (13, 1—30), die erste Abschiedsrede (13, 31—14, 31), die zweite Abschiedsrede (15, 1—16, 33), das hohepriesterliche Gebet (17, 1—26). Der Übersichtlichkeit dient eine Aufteilung in kleine Sinnabschnitte, die dann jeweils kommentiert werden. Dem Zweck des Buches entsprechend, ist auf eingehende Diskussion verschiedener Auslegungsmöglichkeiten verzichtet worden. Es wird aber positiv reiche und tiefe Erklärung geboten. In der Fußwaschung sieht Verf. nicht eine Reinigungsgnade, noch ein Symbol der Taufe oder Eucharistie, sondern ein Symbol der dem Heile der Welt dienenden Selbsthingabe Christi am folgenden Tage und überhaupt der christlichen Liebe und demütigen Hingabe im Dienst füreinander. Wer dieses für Christus und die Seinen geltende Gesetz nicht anerkennt oder gelten lassen will, kann mit Jesus keine Gemeinschaft haben in seinem Reiche. Daher der Ernst der Worte Jesu an Petrus. V. 10 wird der kürzere Text gewählt. Ob nicht doch auch der Gedanke an die wesentliche Reinigung mitschwingt, insofern als die v. 10 behauptete Reinheit der Jünger die im Symbol der Fußwaschung erscheinende Selbsthingabe des Herrn voraussetzt? Vorausgeschickt wird dem Kommentar ein Kapitel über den allgemeinen Charakter der Abschiedsreden: Sie sind nicht eine systematische Sammlung abstrakter Lehrsätze, sondern ein geistiges Testament, das man nicht ablösen kann vom Leben des Herrn und seinem dramatischen Ende. Sie sind Ausdruck einer „réalité vécue“, „commentaire anticipé des derniers événements de la vie de Jésus“. Die reiche Theologie der Abschiedsreden gründet auf den Gegebenheiten des Christuseschehens, wie sie in der urchristlichen Gemeinschaft tradiert wurden. Das vierte Evangelium reflektiert über die Bedeutung dieser Ereignisse. Diese Beurteilung ist um so natürlicher, als die traditionelle These von der Autorschaft des Apostels Johannes wieder an Ansehen gewinnt (vgl. 20). Man kann unmöglich klar scheiden zwischen ipsissima vox Christi und dem Echo, das sie in der Seele des Jüngers gefunden hat. Aber könnte der Herr damals etwas anderes gesagt oder getan haben, als was Beziehung hatte zu seinem Tod und zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt? Allen

Versuchen, eine angebliche ursprüngliche Ordnung der Abschiedsreden wiederherzustellen, steht Verf. ablehnend gegenüber. Johannes hat eben einfach drei Ausführungen nebeneinandergestellt, die mehr oder weniger dasselbe Thema abwandeln, die bei aller Anerkennung der persönlichen Reflexion des Evangelisten und der Formkraft der urchristlichen Liturgie doch die intimste Selbstoffenbarung Christi wiedergeben.

W e n n e m e r

Corell, A., *Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St John*. 8<sup>o</sup> (X u. 240 S.) London 1958, S. P. C. K. 25.— sh. — Das Buch ist die Übersetzung einer schwedischen Arbeit, die bereits 1950 im Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm, erschien (vgl. Schol 27 [1952] 298 f.). Im 1956 geschriebenen Vorwort zur englischen Ausgabe und in der reichhaltigen Bibliographie (213—237) sind die wichtigsten Veröffentlichungen der letzten Jahre zum JohEv mit aufgenommen. Sie haben, wie der Verf. bekennt (IX), seine Ansichten in keinem wesentlichen Punkt zu ändern vermocht. Tatsächlich hat die Untersuchung den Vorzug, von den modischen Schwankungen der Exegese weitgehend unabhängig zu sein, wenn man von der in schwedischen Arbeiten anscheinend unentbehrlichen „King ideology“ und ihrem „ritual pattern“ (17 f.) absieht. Sie stützt sich fast ausschließlich auf eigene Beobachtungen am Text, was auch durch den wohlthuenden Verzicht auf gelehrte Anmerkungen zum Ausdruck kommt. Inhalt und Absicht sind im Untertitel enthalten: Eschatologie und Kirche bilden den wirklichen Hintergrund des vierten Evangeliums. Man kann Joh nur verstehen, wenn man die Eigenart und gegenseitige Bezogenheit dieser beiden Grundwirklichkeiten beachtet. Nach dem in das Problem einführenden 1. Kap. (1—11) entfaltet das 2. die Lehre des Johannesevangeliums von der Kirche (12—43). In erfreulichem Gegensatz zu all den modernen Versuchen, aus Joh einen Anwalt freikirchlicher, individualistischer Frömmigkeit zu machen, zeigt C. überzeugend, wie das Evangelium nicht ohne kirchliche Gemeinschaft und ihre Funktionen („ministry“, Mission, Bekenntnis, Kult) gedacht werden kann. Freilich geht es bei Joh nicht um die äußeren, menschlichen Verhältnisse der Kirche, sondern um ihre Beziehungen zum auferstandenen und erhöhten Herrn. Er ist der erste und einzige Amtsträger, Apostel und Diakon. Sein Tod und seine Auferstehung begründen die Kirche und ihren Dienst, so aber, daß der Auferstandene ihr König, Hirt und Weinstock bleibt. In diesem Zusammenhang bringt C. eine sehr beachtliche, neue Erklärung der Thomasperikope (Joh 20, 19—29): Sie will den Wert des apostolischen Auferstehungszeugnisses unterstreichen, das in der Kirche an die Stelle der Ostererscheinungen getreten ist. Ein eigenes Kapitel (44—78) widmet der Verf. den liturgischen Interessen des Evangeliums, besonders den engen Beziehungen zum jüdischen Kult. Der kritische Leser wird hier manche Entdeckungen etwas nüchterner beurteilen. Zu den wertvollsten Erkenntnissen über das Wesen der johanneischen Eschatologie kommt das 4. Kap. (79—112). Der Evangelist sieht die endzeitlichen Hoffnungen der Juden und Heiden, ihre Mythen und Riten, erfüllt in Christus. Die realisierte Eschatologie schließt aber die futurische nicht aus, Parusie, Auferstehung und Gericht. Beide Gesichtspunkte verbinden sich in dem johanneischen Kirchenbewußtsein: Die Kirche ist auf der einen Seite Projektion des irdischen Lebens Jesu und damit wie dieses Erfüllung alttestamentlicher und heidnischer Erwartungen, auf der anderen Seite ist sie Antizipation der ewigen Vollendung. Mit Hilfe der neu gewonnenen Einsichten untersucht dann das 5. Kap. die theologischen Hauptbegriffe des Evangeliums (λόγος, ρήματα σημεῖα, ἔργα, πίστις, ζωή, χάρις, δόξα, χαρά, εἰρήνη, ἀλήθεια, κρίσις). Der Bibeltheologe findet hier lehrreiche, kurze Zusammenstellungen und übersichtliche Dispositionen, hervorragend geeignetes Material für Vorlesungen und Predigten. Ein Sonderkapitel (166—200) beschäftigt sich ausführlich mit der Erwählungsidee im vierten Evangelium. Auch diese Vorstellung ist schon sehr früh, wie C. an der Auslegungsgeschichte zeigt, individualistisch mißdeutet worden und hat so das Johannesevangelium in die spekulativen Kämpfe um Freiheit und Vorherbestimmung mit hineingezogen. Man wird dem Verf. weithin zustimmen, wenn er demgegenüber die ekklesiologische, im AT wurzelnde Grundstruktur des Erwählungsgedankens hervorhebt. Das Schlußkapitel „Consummatum est“ faßt noch einmal die Ergebnisse nachdrücklich zusammen. Erstaunlich katholisch klingen Sätze wie: „Only in the Church is there the possibility of faith“ ... „No one has more strongly than St John

underlined the truly Christian saying: *extra ecclesiam nulla salus*\* (202). In der rätselhaften Gestalt des Liebesjüngers hat sich, wie C. zu erkennen meint, die Kirche selbst dargestellt, als Augen- und Glaubenszeuge der Erhöhung Jesu und seines Fortwirkens in der Welt (204 f.). — Trotz mancher Einseitigkeiten und eines gewissen Mangels an kritischem Sinn ein wirklich reifer und bereichernder Beitrag zum Verständnis des vierten Evangeliums!

Schierse

Wikenhauser, A., Die Offenbarung des Johannes, übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament, 9). 3., verb. Aufl. 8<sup>0</sup> (171 S.) Regensburg 1959, Pustet. 7.80 DM; geb. 9.80 DM. — Da die vorliegende Neuauflage sich im wesentlichen mit der ersten, 1947 erschienenen deckt — die Zunahme der Seiten um 28 ist eine Folge des größeren Druckes —, gilt die damalige Würdigung in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 24 [1949] 612 f.) auch heute noch. Bei der Literatúrauswahl sind einige neuere Werke nachgetragen. Der auffälligste Unterschied zur 1. Aufl. zeigt sich in der Stellungnahme des Verf. zu der Ansicht, daß die Apk nicht vom Apostel Johannes verfaßt sein kann. Während er in der 1. Aufl. sagt, daß einzelne neuere Schrifterklärer kritischer Richtung einen vom Apostel Johannes verschiedenen Presbyter gleichen Namens oder einen gänzlich unbekanntem Träger dieses Namens ohne durchschlagende Gründe für den Verfasser der Apk halten (17), heißt es jetzt nicht mehr, daß ihre Gründe nicht durchschlagend sind, sondern vielmehr: „Es kann nicht geleugnet werden, daß der traditionellen Annahme der Verfasserleichheit (der Johannesschriften) beachtenswerte Gründe entgegenstehen“ (14). Als solche werden angeführt: 1. daß der Verfasser der Apk mit dem gesamten Urchristentum die Ämter der Apostel und der (urchristlichen) Propheten streng auseinandehält, seine Person aber dem Kreis der Propheten eingliedert, während er von den Aposteln in 3. Person spricht; 2. die starken Unterschiede in Sprache und Stil zwischen dem 4. Evangelium und Apk; 3. vor allem der große Unterschied in bezug auf den Gedankengehalt und die Begriffswelt der beiden Schriften. W. meint, eine wirklich befriedigende Erklärung der tiefgreifenden Differenzen zwischen Apk und den übrigen johanneischen Schriften gebe es bei der Annahme, daß sie von ein und demselben Verfasser stammen, nicht, obgleich er zugibt, daß die katholischen Gelehrten fast allgemein der Ansicht sind, an der Abfassung der Apk durch den Apostel Johannes festhalten zu müssen, mögen auch einzelne von ihnen betonen, daß die Verfasserfrage keine Glaubensfrage ist. Er selbst scheint der Zuweisung der Apk an einen Schüler des Apostels Johannes nicht abgeneigt zu sein (14 ff.). — Aber selbst wenn es bei der Annahme ein und desselben Verfassers bisher keine wirklich befriedigende Erklärung der tiefgreifenden Differenzen zwischen Apk und den übrigen johanneischen Schriften gibt, bleibt das einmütige Zeugnis der Tradition bestehen, das auch die Apk dem Apostel Johannes zuschreibt, den ja auch W. nach wie vor für den Verfasser des 4. Evangeliums hält, mag auch die Verfasserfrage keine Glaubensfrage sein.

Brinkmann

Kuss, O., Der Römerbrief. Zweite Lieferung (Röm 6, 11—8, 19). 8<sup>0</sup> (VII u. 624 S.) Regensburg 1959, Pustet. 13.50 DM. — In einer Vorbemerkung erläutert K. noch einmal die hermeneutischen Prinzipien seines in mancher Hinsicht eigenwilligen Römerbriefkommentars (vgl. Schol 33 [1958] 617 f.). Man versteht jetzt besser, warum die Exkurse „mit voller Absicht sehr ausführlich gehalten“ sind: „in dem Nebeneinander und Ineinander von Einzelexegese und thematischer Darstellung soll das Ganze paulinischen Glaubens und Denkens zur Darstellung kommen“ (V). Tatsächlich werden wir in und mit diesem großangelegten Kommentar eine Theologie der paulinischen Hauptbriefe besitzen, die sich durch eine Reihe von Vorzügen empfiehlt. Sie kann auf eine selbstgewählte (und darum oft willkürliche) Systematik verzichten, weil sie sich organisch aus den Hauptgedanken des Römerbriefs entwickelt; sie läßt die Texte weitgehend selbst zu Wort kommen und zwingt dem Leser keine (leicht)fertigen Lösungen auf; sie vermeidet nach Möglichkeit bibelfremde Kategorien und hütet sich, mehr zu behaupten, als das Pauluswort hergibt. Manchmal scheint diese lobenswerte exegetische Redlichkeit allerdings etwas in Skrupulosität auszuarten, wenn der Leser immer wieder nur vor möglichen Gefahren gewarnt wird, während er auf das angekündigte „sachgemäße Verständnis“



wartet (z. B. 378 f.). Angesichts des enormen Umfangs der Exkurse und der in ihnen verarbeiteten Stofffülle wäre man wirklich für eine genauere Gliederung — durch vorangestellte Inhaltsangabe oder durch Seitentitel — dankbar gewesen. Ein Kommentar dient nicht zuletzt auch als Nachschlagewerk, und es ist von der „Mitarbeit des Lesers“ (III) etwas viel verlangt, wenn er sich erst durch 50 und mehr Seiten durcharbeiten soll, um das Gesuchte zu finden. Vielleicht kann die noch ausstehende 3. Lieferung dem Mangel durch ein gutes Register abhelfen. Schi e r s e

Pr ü m m, K., S. J., Die Botschaft des Römerbriefes. Ihr Aufbau und Gegenwartswert. 8<sup>o</sup> (239 S.) Freiburg 1960, Herder. 14.80 DM. — Dieses wertvolle Buch zum Römerbrief will keinen eigentlichen Kommentar geben, der Vers für Vers dem Text nachgeht und so den ganzen Brief bis in alle Einzelheiten erklärt. Verf. liegt es vielmehr daran, zu zeigen, wie das zentrale Mysterium des Christentums im Römerbrief in fortschreitender Entfaltung Ausdruck gefunden hat, wobei nach der ersten Ankündigung in 1, 3—4 und 1, 16—17 vor allem 3, 21—31; 5, 6—21 und 8, 1 ff. die Linie der in die Tiefe vorstoßenden Darstellung angeben. Überall spürt man das Bestreben, den Zusammenhängen nachzugehen, die Verbindungslinien der einzelnen Teile bloßzulegen, die heilsgeschichtlich und theologisch bedeutsamen Gedanken des Apostels herauszustellen. Das Buch ist für einen weiteren Kreis gedacht, verzichtet daher auf gelehrtes Beiwerk, ist aber durchaus aus der Kenntnis der wissenschaftlichen Arbeit am Römerbrief und aus eigener hingebender Forschung in der Theologie des Apostels entstanden. Verf. zeichnet sich durch ein sehr eigenständiges, unabhängiges Urteil aus, wagt die Probleme, welche die Exegese an die Hand gibt, theologisch zu durchleuchten; auf Grund seiner früheren Arbeiten auf dem Gebiet der antiken Kultur und Religionsgeschichte vermag er in einschlägigen Fragen, die der Brief aufwirft, ein gesichertes Urteil abzugeben. In der Stellenangabe der Schriftzitate hat sich mancher Irrtum eingeschlichen; bei einer Neuauflage wäre eine genaue Durchsicht unter dieser Rücksicht notwendig. Nach dem Durchblick durch den ganzen Brief fügt Verf. noch drei Kapitel an, in denen er rückblickend Ergebnisse sammelt, die zum großen Teil für moderne Fragestellungen in der Exegese bedeutsam sind. Hingewiesen sei vor allem auf die Darstellung des Apostolates, wie es im Bewußtsein des Paulus erscheint und von ihm als historische Tatsache bezeugt wird. Danach ist „das Bild der ihren Glauben demokratisch bestimmenden Gemeinde eine Chimäre. Aber auch der Typ von Führern, die letztlich eigenmächtig, wenn auch unter dem Zwang von Zeitideen, in ihr gearbeitet haben sollen, ist ein modernes Traumbild“ (190). Lehrreich ist auch die Stellungnahme zu der modernen Beurteilung der paulinischen Erlösungsbotschaft als einer gnostischen Deutung des voraufliegenden Kerygmas (229—239); ferner die Bemerkung des Verfassers über die Vereinbarkeit von Gesichtsperspektive und eschatologischer Erwartung im Denken des Apostels (225—228).

W e n n e m e r

Wil c k e n s, U., Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 und 2 (Beiträge zur historischen Theologie, 26). gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 299 S.) Tübingen 1959, Mohr. 28.70 DM. — Man hat bisher meist ohne nähere Begründung vorausgesetzt, daß Paulus in 1 Kor 1—4 gegen philosophisch-schöngestige Neigungen der korinthischen Gemeinde polemisiere, und dabei auf den alexandrinisch gebildeten Apollos verwiesen, der im gleichen Zusammenhang als Haupt einer Partei genannt wird. Vorliegende Untersuchung — eine bei G. Bornkamm gearbeitete Heidelberger Dissertation — möchte zeigen, daß diese Annahme nicht stimmt. Die Entscheidung fällt bereits im ersten exegetischen Teil. Der Verf. geht von der merkwürdigen Verknüpfung verschiedener Themen in 1 Kor. 1—4 aus und fragt nach dem inneren Zusammenhang zwischen Parteiungen, Weisheitslehre und Verkündigung des Kreuzes. In äußerst scharfsinniger Analyse erhellt W. den *theologischen Hintergrund* der Kontroverse. Man findet das Ergebnis der Exegese noch einmal kurz zusammengefaßt am Beginn des religionsgeschichtlichen Teils (97 ff.; vgl. auch 210 ff.). Danach haben die Korinther eine vom gnostischen Mythos des erlösten Erlösers geprägte Christologie gepflegt. Dieser gnostische Erlöser ist auch als Sophia bezeichnet worden. Als „Weisheit Gottes“ hat Christus nach seinem Abstieg jetzt wieder den jenseitigen pneumatischen Bereich der oberen

Welt erreicht. Wer als „erkennender“ Pneumatiker an der „Weisheit Gottes“ wesensmäßigen Anteil hat, gilt nach dem Urteil der Korinther als „weise“. Deshalb werden die sichtbaren Erweise des Pneumatikertums (Glossolie u. ä.) besonders geschätzt. Für die Verkündigung des Kreuzes ist in dieser gnostischen Konzeption kein Raum mehr, es wird „entleert“ (1 Kor 1, 17). Zentrum der paulinischen Heilspredigt ist dagegen nicht der Erhöhte, sondern der Gekreuzigte. Vom Kreuz her versteht der Apostel auch die korinthischen Begriffe „Weisheit“ und „weise“, die dadurch einen radikal gegensätzlichen Sinn erhalten. Das Pneuma und die Dynamis des Gekreuzigten erweisen sich in Torheit und Schwachheit. Etwas komplizierter erklärt W., wie es zur Gruppenbildung in Korinth kam. Die Taufe wurde als Mysterienhandlung verstanden, die den Getauften eng und für immer an seinen Täufer band. Zugleich meinte man, durch die Taufe das Ende samt dem Gericht bereits im Rücken zu haben und eine „transeschatologische“ Existenz führen zu können (17). Auch diese überspannten Anschauungen fügen sich gut in das von W. rekonstruierte Bild gnostischen Pneumatikertums ein. — Der 2. Teil (97—213) versucht den *religionsgeschichtlichen* Nachweis für eine korinthische Sophia-Lehre zu führen. Ausgehend von späten gnostischen Sophiaspekulationen, bahnt sich der Verf. mühsam einen Weg zurück über Philo in das Spätjudentum und ins Urchristentum (Lk 11, 49 ff.; Mt 23, 34 ff. 37 ff.; Mt 11, 16—19; Mt 11, 25—30; Joh. 1, 1 ff.; Kol. 1, 15 ff.; Eph 3, 9 f.; Hebr 1, 1 ff. u. a.). Die religionsgeschichtliche Möglichkeit einer von jüdisch-gnostischen Kreisen getragenen Weisheits-Christologie in Korinth scheint damit gesichert zu sein. Der Verf. könnte also seine Aufgabe als gelöst betrachten, doch geht er in den beiden letzten Abschnitten (214—224 225—270) noch einen Schritt weiter (oder zurück?), um die gewonnenen Erkenntnisse auf eine möglichst breite Basis zu stellen. Er konfrontiert die paulinische Kreuzestheologie mit dem stoischen Schulsystem als repräsentativstem Beispiel weltlicher Weisheitslehre — und kommt zu dem Schluß, „seine (d. h. des Apostels) Polemik gegen die korinthische Gemeinde und ihre Sophia-Christologie läßt sich sachlich legitim ebenso als Polemik gegen eine etwaige stoisierende Logos-Christologie verstehen“ (270). Man hat allerdings ein wenig den Eindruck, als wolle W. mit diesem letzten Teil jene Leser zufriedenstellen, die sich den schwankenden Kombinationen gnostischer Theologoumena nicht gern anvertrauen. Die Bedenken gegen eine so ausgeprägte Sophialehre in Korinth sind ja nicht nur historischer Art, sie rühren auch von der „unbegreiflichen“ (vgl. 85) Argumentationsweise des Apostels her: Auf der einen Seite redet Paulus wie ein Gnostiker, dann wieder wendet er sich scharf gegen die Konsequenzen eines solchen Denkens. Das Ergebnis aber ist „eine auffallende Unklarheit“ (87; vgl. 93). — Wenn also die Hauptthese dieser gescheiten und gründlichen Dissertation auch problematisch bleibt, man dankt dem Autor für die reiche exegetische und religionsgeschichtliche Belehrung.

Schiere

Roux, H., Les Épîtres pastorales. Commentaire de I et II Timothée et Tite. 8<sup>0</sup> (198 S.) Genève 1959, Labor et Fides. — Zu diesem praktisch-seelsorglichen Kommentar des reformierten Pfarrers hat P. Bonnard ein Vorwort geschrieben. Darin werden kurz die Einleitungsfragen behandelt, mit denen sich der Kommentar kaum abgibt. Bonnard vertritt die Fragmentenhypothese und möchte in den Häretikern Essener oder vom Essenismus angesteckte Christen erkennen (8 ff.). Das Vorwort weist ferner auf die aktuelle Bedeutung der Pastoralbriefe für das ökumenische Gespräch hin. In seiner eigenen „Introduction“ hat der Verf. mit wenigen Worten die Briefe charakterisiert und die Absicht des Kommentars erläutert: „Qu'il s'agisse, avec I Timothée, de l'ordre et de la discipline ecclésiastique, avec II Timothée de la nature et de la transmission du ministère évangélique, ou avec Tite, du fondement de l'éthique chrétienne, nous avons avant tout cherché dans le texte lui-même ce qui pouvait éclairer la compréhension christologique des problèmes relatifs à l'Eglise, à sa mission et au comportement des chrétiens dans le monde“ (13). Das wissenschaftliche Rüstzeug hat sich R. aus dem großen Kommentar von P. Spicq geborgt, wie dankbar vermerkt wird (14). Die Auslegung bekundet ein besonderes Interesse an den beiden Fragen, die im heutigen Protestantismus noch genauso umkämpft sind wie zur Zeit der Pastoralbriefe: Worin besteht die Apostolizität der Kirche? und: Wie verhält sich die Kirche zur Welt? Man spürt aus

den oft bewegenden Worten des reformierten Seelsorgers das ehrliche Bemühen, Begriffen wie „apostolische Sukzession“, „Tradition“, „Bischofsamt“, „Orthodoxie“, „Kirchenzucht“ ihren neutestamentlichen Sinn zu geben. Aber ebenso leidenschaftlich reagiert der Verf. gegen alles, was ihm die Reinheit des Evangeliums zu gefährden scheint: selbstherrliche Autonomie des Amtes (51 ff.), Verwechslung der christlichen Ethik mit moralphilosophischem Tugendideal (26 179 f.), Mißverständnis der Handauflegung als eines menschlichen Instrumentes, mit dessen Hilfe Gottes Freiheit eingeschränkt und der Heilige Geist verfügbar wird (116 ff.). Ernst und Tiefe der theologischen Aussage sichern dem Kommentar auch in der wissenschaftlich-exegetischen Literatur einen gebührenden Platz.

Schieferse

Strauss, G., Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 1). 8<sup>o</sup> (VI u. 159 S.) Tübingen 1959, Mohr. 12.— DM. — In den päpstlichen Bibel-Enzykliken sind die katholischen Exegeten immer wieder ermahnt worden, der patristischen Schriftauslegung gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Leider wissen wir aber über das weite Gebiet der Väterexegese immer noch viel zu wenig und verbinden mit diesem Begriff dann oft Vorstellungen, die mehr aus der Enge des vergangenen Jahrhunderts als aus der Väterzeit stammen. Monographien, wie die vorliegende, sind deshalb dringend erwünscht, und man muß den Herausgebern der „Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik“ — zu denen auch Prof. H. Schelkle, Tübingen, gehört — dankbar sein, daß sie Arbeiten dieser Forschungsrichtung zu fördern bereit sind. Allerdings hätte man sich gewünscht, daß die erste Studie der Reihe in formaler Hinsicht etwas besser geglückt wäre. Dem Verf. ist es nicht ganz gelungen, seinen zugegebenermaßen sehr spröden Stoff klar zu disponieren und faßlich darzubieten. Hauptschuld hat der oft sehr schwerfällige und an die Grenzen des grammatisch Vertretbaren gehende Stil des Autors. Manche Sätze sind auch nach mehrmaligem Lesen kaum zu verstehen. Der Mangel an Gewandtheit im Ausdruck wird jedoch aufgewogen durch die spekulative Fähigkeit, den verschlungenen Pfaden augustinischer Erkenntnislehre geduldig zu folgen. Dies geschieht vor allem im 1. Abschnitt, der die Rolle der Schrift im Ganzen des augustinischen Denkens aufzeigt, in den entwickelten Zusammenhängen von Glauben, Wissen, Schauen, Erkennen und Lieben. „Für den Schriftgebrauch Augustins im besonderen“, stellt S. zusammenfassend fest, „ergibt sich daraus: Wenn die gläubige Annahme des biblischen Zeugnisses den Menschen Gott immer näher bringen soll, der Bezug zwischen Gott und der Seele jedoch durch die Liebe gewährleistet wird, die im Maß ihres Fortschreitens den Glauben als zeitlich-unvollkommene Erkenntnisweise hinter sich läßt, so kann der Heiligen Schrift in diesem Prozeß nur eine vorläufige, graduell verschiedene, instrumentale, letztlich pädagogische Bedeutung zukommen. Ihre Auslegung hat dann so vor sich zu gehen, daß in jedem ihrer Sätze hinter der oft undeutlichen Gestalt vergänglicher Zeichen der ewige Gehalt aufgesucht wird, von dem man im Vorhinein weiß, daß er der Auferbauung jenes Gott und die Seele Umgreifenden, der Liebe, dienen wird“ (42 f.). Im 2. Abschnitt behandelt S. die Ansichten Augustins über Irrtumslosigkeit, Kanon, Inspiration, Glaubensregel, Verhältnis vom AT zum NT. Hier taucht immer wieder das Problem auf: „Wie verhält sich die eine, ewige Wahrheit zu der vielfältigen zeitlichen Gestalt in der Schrift, und wie gelangt man von dieser zu jener“ (68)? Augustin löst den Dualismus zeitlich-ewig mit der Annahme einer zeitlich fortschreitenden Offenbarung (dispensatio temporalis), deren Ort die Kirche darstellt. Ihre Glaubensregel ist Norm jeglicher Schriftauslegung, weil die Kirche der ewigen Wahrheit teilhaftig ist. Der Verf. hat aber wohl kaum Recht, wenn er behauptet, daß nach Augustin die Kirche „über die Heilige Schrift hinaus auch jetzt noch Offenbarung empfängt“ (63). Im 3. und 4. Abschnitt kommen die hermeneutischen Regeln zur Sprache, die Augustin mehr theoretisch als praktisch (76) für die Schriftauslegung aufgestellt hat. Die Hereinnahme von Hilfsmitteln aus dem wissenschaftlichen Schulbetrieb seiner Zeit, der Grammatik und Rhetorik, ist bereits von Marrou, Grabmann u. a. als Verdienst Augustins gerühmt worden, so daß sich S. weitgehend auf diese Forschungen stützen kann. Darüber hinaus versucht S. zu erklären, warum Augustin trotz seiner theoretischen Aufstellungen immer wieder die Exegese „ad litteram“ sehr rasch verläßt und die allegorische Inter-

pretation bevorzugt. Er nennt als Gründe die augustinische Sprachphilosophie (77 f.) und den Charakter der Schrift als Offenbarungsgeschehen. „Sie ist also eine Größe, der letztlich keine Methode adäquat sein kann, die von dieser ihrer Sonderstellung absieht“ (79). Der 5. Abschnitt zeigt schließlich kurz am Beispiel der Trinitätspekulation die untergeordnete Bedeutung des Schriftbeweises als bloßer Illustration bereits vorgeworfener spekulativer Erkenntnisse. — Die Arbeit informiert nicht nur sehr gründlich über das Schriftverständnis Augustins, sie regt auch an, über aktuelle Probleme heutiger Hermeneutik nachzudenken. Das Hauptproblem ist bei Augustin wie heute die Beziehung zwischen Offenbarung und allgemeiner Metaphysik. Der Verf. macht sich die Lösung sicher zu einfach, wenn er den Versuch Augustins, „das Reden Gottes in seiner Offenbarung auf dem Hintergrund einer allgemeinen Metaphysik zu verstehen“, grundsätzlich ablehnt und dafür Luther als einen aufmerksameren Hörer des Gotteswortes preist (147 f.). Nicht die Metaphysik als solche ist schuld, daß Augustin die Schrift in fremden Kategorien auslegt, sondern speziell sein dualistisch-platonisierendes Denken, dessen Unterscheidungen von „ewig — zeitlich“, „unendlich — endlich“ doch gerade durch die Inkarnation „exemplarisch aufgehoben“ wurden, wie S. an anderer Stelle (63) richtig bemerkt. Ohne eine metaphysische Dimension, die das Gotteswort erst in seiner absoluten Seinsmächtigkeit aufleuchten läßt, endet die Bibelwissenschaft im Historizismus oder in fader Erbaulichkeit. Freilich müssen die philosophischen Begriffe zu Gefäßen werden, die sich dem Inhalt der Offenbarung anpassen und nicht umgekehrt. Wir stehen hier wieder vor der alten Frage nach der Analogie des Seins, verschärft durch den Einbruch übernatürlichen, rein gnadenhaften Geschehens, das, völlig unerwartet und neu, doch den Zusammenhang mit der Schöpfung nicht preisgibt, ihn vielmehr erst wahrhaftig herstellt. Insofern bleibt das Bemühen Augustins um einen Ausgleich zwischen Schriftwort und Metaphysik nach wie vor höchst aktuell. — Eine andere Frage betrifft die Auffassung Augustins über die unbedingte Irrtumslosigkeit der Schrift. Das Studium der Zusammenhänge, in denen diese Lehre bei Augustin steht (vgl. 44—47), müßte uns etwas vorsichtiger werden lassen in der Verwendung seiner Zitate für den Inspirationstraktat. Ohne Zweifel hat Augustin „die ‚Göttlichkeit‘ der Heiligen Schrift auf Kosten ihrer ‚Menschlichkeit‘ überbetont“ (63) und ihr auch in literarisch-historischer Hinsicht eine qualitative Andersartigkeit zugeschrieben, die sich aus theologischen Gründen so nicht halten läßt (Doketismus!). Was Augustin sicherstellen wollte, die absolute Autorität der Schrift als Weg zur *summa veritas*, war in seiner erkenntnistheoretischen Konzeption kaum anders zu erreichen als durch Beeinträchtigung ihres echt historischen Charakters zugunsten einer idealen Geschichtlichkeit. Die heutige Hermeneutik kann sich zur absoluten Ineranz der Schrift bekennen, ohne die Folgerungen auf sich nehmen zu müssen, an denen Augustin als Exeget immer wieder gescheitert ist — trotz des „nahezu unermesslichen Gedankenreichtums seiner Schriftauslegung“ (148).

Schiefer

Holl, A., Augustins Bergpredigtexegese. Nach seinem Frühwerk *De sermone Domini in monte libri duo*. gr. 8<sup>o</sup> (74 S.) Wien 1960, Herder. 8.80 DM. — Die Broschüre befaßt sich mit den zwei Büchern Augustins *De Sermone Domini in monte* (393—396), bietet also nicht — wie der Haupttitel mißverstanden werden könnte — eine Gesamtdarstellung aller augustinischen Aussagen zur Bergpredigt. Infolgedessen widmet der Autor seine Aufmerksamkeit auch mehr den formalen als den inhaltlichen Gesichtspunkten des Kommentars. Von den knapp 56 Textseiten gelten fast die Hälfte textkritischen Fragen (15—35): wie Augustin im allgemeinen als Textkritiker zu beurteilen sei, welche Sprachkenntnisse er besessen, ob er sich mit Problemen der Einleitungswissenschaft beschäftigt hat und welche Textgestalt ihm für sein Werk über die Bergpredigt vorlag. Obwohl der Verf. im Vorwort und in der Einführung (13) sowie noch einmal auf S. 29 betont, „daß unsere Untersuchungen deswegen nur Vorläufigkeit beanspruchen dürfen, weil der Maurinertext, vor allem der in SM (= *De sermo Domini in monte libri duo*) zitierte Schrifttext noch einer neuen kritischen Ausgabe bedarf“, hat er sich doch große Mühe gemacht, die Abweichungen von der *Vulgata*, *Itala*, *Afra* usw. genau auszuzählen. Der 2. Teil wendet sich dann der Interpretation zu, wobei zunächst die Voraussetzungen, der Bildungsgang und das geistige Klima, kurz behandelt werden. Hierauf folgen sehr

ins einzelne gehende Ausführungen über die hermeneutischen Prinzipien Augustins (40—58). Mit Hilfe eines etwas merkwürdigen Abkürzungssystems (42) wird jeweils angegeben, welche Auslegungsmethode vorliegt, wo Augustin den Literarsinn und wo er die Allegorie bevorzugt. Anschließend zählt H. die von Augustin zur Erklärung herangezogenen Schriftstellen auf, um das Prinzip „Schrift erklärt sich durch Schrift“ zu exemplifizieren (54 ff.). Auf den letzten Seiten (58—65) erfahren wir etwas über das System, das Augustin seiner Bergpredigtexegese zugrunde legte. Er hat die sieben Seligpreisungen zum Gliederungsprinzip gemacht und sie sowohl mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes wie mit den sieben Vater-Unser-Bitten in Parallele gestellt. Abschließend nennt H. noch einige Stellen, an denen Augustin eine „theologische Exegese“ bietet und weist kurz auf die Bedeutung seines Kommentars für die Mystik hin. — Wenn der Leser nach dem Zweck dieser sehr fleißigen Arbeit fragt, die so stark im rein Formalen steckenbleibt, dann geben ihm die als „Ergebnis“ formulierten Schlußsätze wohl am besten Auskunft: „Das Frühwerk Augustins über die Bergpredigt zeichnet sich durch ein ausgewogenes Verhältnis zwischen exegetischer Genauigkeit und theologischer Tiefe aus; gemessen an dem wissenschaftlichen Standard seiner Zeit, wird man ihm auch den wissenschaftlichen Wert nicht absprechen können“ (66). Von der hier klar ausgesprochenen apologetischen Zielsetzung aus ist verständlich, warum H. die Exegese Augustins immer wieder auch vor dem Forum neuzeitlicher Kritik zu retten sucht. — Anm. 4 auf Seite 58 f. (Schlußsatz) ist aber wohl doch nur scherzhaft gemeint? — Unverständlich aber bleibt, warum H. seine Schulthese nicht einer wissenschaftlichen Zeitschrift anvertraut hat. Die Veröffentlichung unter dem anspruchsvollen und leicht irreführenden Titel „Augustins Bergpredigtexegese“ dürfte alle jene schrifthungrigen Leser enttäuschen, die vom großen Kirchenlehrer eine Hilfe zum Verständnis sachlicher Probleme erwarten und denen in dieser Untersuchung mehr Steine als Brot gereicht werden.

Schierse

Rollero, P., La „Expositio evangelii secundum Lucam“ di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana (Università di Torino: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia Vol. X, Fasc. 4). gr. 8<sup>o</sup> (159 S.) Torino 1958, S. p. A. Stabilimento tipografico editoriale. 1200.— L. — Der gelehrte Verf. untersucht in dieser vorbildlich angelegten Arbeit den Einfluß, den der Lukaskommentar des hl. Ambrosius auf die Schriften des hl. Augustin, besonders seine Exegese der Evangelien, ausgeübt hat. Aus der Einleitung, die den Stand der wissenschaftlichen Diskussion skizziert, erfährt man, daß die Studie durch die Forschungen B. Altaners zur augustiniischen Quellenbenützung angeregt wurde (6). Es werden dann die Gründe aufgeführt, die im Vorhinein vermuten lassen, daß der ambrosianische Kommentar für die Exegese Augustins von größter Bedeutung war. In der Tat wird Ambrosius von Augustin (nach Cyprian) am häufigsten zitiert, und von den etwa 213 Ambrosiuszitenen betreffen 77 den Lukaskommentar (12). Der Einfluß geht aber weit darüber hinaus; denn Augustin pflegt nach literarischem Brauch antiker (und mancher heutiger) Schriftsteller seine Quellen nicht zu nennen oder nur sehr vage Hinweise zu geben. So bedarf es eines genauen Vergleichs, der noch durch den Umstand erschwert wird, daß Augustin bei aller Abhängigkeit niemals seine Originalität verloren hat. Die daraufhin geprüften Schriften sind: De sermone Domini in monte (leider hat A. Holl in seiner oben besprochenen Arbeit von dieser Untersuchung keine Notiz genommen; sonst hätte sich ein etwas anderes Bild von der augustiniischen Bergpredigtexegese ergeben); Quaestionum evangeliorum libri II; De consensu evangelistarum; Tractatus in Iohannis evangelium; mehrere Predigten. Ein ausführlicher Index stellt die Parallelen zusammen und gibt in einer dritten Spalte auch noch die Quellen an, aus denen Ambrosius seine Exegese geschöpft hat (141—147). Vielfach spielt nämlich Ambrosius für Augustin nur die Rolle des Vermittlers zu den griechischen Vätern. Die Studie leistet damit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der patristischen Schriftauslegung überhaupt und kann als Modell für ähnliche, sehr wünschenswerte Untersuchungen dienen.

Schierse

## 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Zimara, C., S. M. B., Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus: FreibThZ 6 (1959) 271—299 361—394. — Z. hat bereits über die Eigenart des göttlichen Vorwissens bei Augustinus 1954 gehandelt (vgl. Schol 30 [1955] 618 f.). Er kam zum Ergebnis, daß bei Augustinus das Vorwissen nicht, wie es gewöhnlich heute gedeutet wird, in der ewigen Gegenwart Gottes, sondern stärker in seinen bleibenden „rationes aeternae“ begründet ist. Augustinus wollte so gegen den Manichäismus die Unveränderlichkeit Gottes herausarbeiten. Nun wird die Frage fortgeführt: Gibt es in Gott nur „rationes aeternae“ der tatsächlich geschaffenen Welt oder auch aller möglichen Welten? Die Untersuchung ist wieder an Hand vieler Textbelege durchgeführt. Sie kommt zum Ergebnis, daß die „rationes aeternae“ bei dem Kirchenvater nur die Gründe der bestehenden Welt umfassen, und setzt sich so in Gegensatz zu der seit Bonaventura und Thomas klassischen Interpretation Augustins: „Gott ist das Wesen, von dem man sagen könnte, daß es besser als jedes andere Geistwesen eben sofort alles weiß, was es will, ohne einer Überlegung nach menschlicher Art zu bedürfen“ (391). Oder: „Fertige Ideen möglicher, nie wirklicher Geschöpfe haben in Augustins Gottesbild keinen Sinn“ (ebd.). Der wesenhafte Grund dieser Auffassung liegt in der engen Verbindung des „rationes aeternae“ mit Gottes Willen. Sie schließen nicht nur ein intellektuelles Element ein, sondern auch den Willen, die potestas. Mit beidem sind sie im göttlichen Verbum vereint, wozu Augustinus mit Vorliebe 1 Kor 1, 24 heranzieht, wo Christus „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ genannt ist (376). Ähnlich ist auch seine Auffassung von der lex aeterna mit Gottes Willen aufs engste verbunden. Die beiden klassischen Stellen, die bereits Bonaventura für die Gegenansicht nennt in De div. quaestionibus 83 q. 46 (Omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur, sind Inhalt der rationes aeternae) und De Trin. 6, 10, 11 (das göttliche Wort ist vollkommen „plenum omnium rationum viventium“), sucht Z. anders zu deuten: das „plenum“ ist indefinit gemeint, wie aus anderen Stellen folgt; das „potest“ oriri im Gegensatz zu oritur als Umfang des Wissens Gottes ist kein Gegensatz, sondern bezeichnet, ähnlich wie die rationes seminales oder die materia informis, den Urgrund des Werdens: aus dem „potest“ oriri wird das oritur. Gott erkennt also alles schon im Urgrund. — Wenn damit auch nicht alle Schwierigkeiten der Deutung behoben sind, so hat Z. sicher sehr gut das starke „Ineinanderspiel“ von Gottes Vorwissen und Wollen herausgearbeitet, wie die Titelüberschrift es gut angibt. Manche übersehen Gedanken sind nun stärker in den Vordergrund getreten, als es bisher der Fall war. Das „unum“ ist sicher bei Augustinus das Entscheidende in den beiden Grundeigenschaften Gottes. So hat die Frühscholastik bereits in der Anselmschule bei den Berliner Sentenzen von einer „voluntas creatrix“ gesprochen (vgl. Schol 34 [1959] 350, worauf Z. 395 hinweist). Damit dürfte sie wirklich den Sinn des Kirchenvaters in der engen Verbindung von ratio aeterna und voluntas getroffen haben. Das ist natürlich für das Gottesbild Augustins nicht unwesentlich und gibt auch heute noch Anregung.

Weisweiler

Bessarion Nicaenus, Oratio dogmatica de unione. Ex autographis manuscriptis critice edidit, introductione, notis, indicibus instruxit E. Candal S. J. (Conc. Florentinum. Documenta et scriptores. Series B, vol. VII, fasc. 1). 4<sup>o</sup> (XCII u. 98 S.) Romae 1958, Pont. Inst. orient. stud. 6000.— L. oder 10.— Doll. — In einer eingehenden Einführung legt C. zunächst die Umstände dar, unter denen die berühmte Konzilsrede des Kardinals Bessarion über den Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohn, das „Filioque“, gehalten wurde. Es war die kritischste Situation von Florenz, gerade als die Griechen auf den Druck des Kaisers die Verhandlungen als zwecklos abbrechen wollten. Bessarion war zu Beginn des Konzils in Ferrara noch ein Gegner der katholischen Lehre gewesen und hatte das auch deutlich gesagt. Aber schon in den dortigen letzten Sitzungen und dann vor allem in Florenz zeigte sich ein Schwanken, das in Florenz selbst durch das eingehendere Studium der griechischen und lateinischen Väter dazu führte, daß er eine Übereinstimmung in den Lehren des Orients und Okzidents in den Zeiten vor Photius feststellte. In seiner großen Rede legte er diese Ergebnisse vor. In der Einleitung werden zunächst die

Prinzipien der Auslegung der Vätertradition entwickelt. Die Väterlehre muß eine sein, wie die Kirche eine ist. Alle haben „uno eodemque Spiritu“ gesprochen. Daher muß man annehmen, daß sie nicht Verschiedenes gelehrt haben, selbst wenn es zunächst äußerlich so den Anschein hat. Unsere Aufgabe ist es, die innere Einheit herauszuarbeiten. Dabei muß man vom Klaren ausgehen und zum Schwierigeren fortschreiten. Der Hauptteil der Rede untersucht nun historisch die Frage nach dieser gemeinsamen Grundlehre der Väterzeit. Die Rede ist außerordentlich fein gegliedert und logisch aufgebaut. Ausgegangen wird von einer mehr philosophischen Untersuchung, daß die Partikel „per“ in der Formel „ex Patre per Filium“ wirklich eine Ursächlichkeit aussagt. Es wird dann gezeigt, daß diese Formel auf die ewige Prozession des Heiligen Geistes angewandt wurde und nicht nur auf das Schenken der Gnaden des Vaters durch Christus in Ihm an uns. Bewiesen wird anschließend, daß ähnliche Ursächlichkeit auch die andere gebräuchliche Formel aussagt: „ex Patre et ex Filio“. Dasselbe tun auch ähnliche Ausdrücke, die von den griechischen Vätern angewandt wurden, wie „ex Filio prodire“, „emanare“, „profluere“. Am Schluß wird, wenn leider auch nur kurz, da die Stellen selbst auf dem Konzil oft genannt wurden, auch auf die ähnlich sprechenden lateinischen Väter hingewiesen, die das gleiche lehrten. — Es ist sicher, daß diese Rede einen außerordentlichen Eindruck machte und langsam die endgültige Wende auf dem Konzil brachte. Schon am nächsten Tag war die griechische Kommission zum erstenmal gespalten. Einige Wochen später hat dann Bessarion noch einmal gesprochen und dabei die Wende erreicht. C. glaubt, daß es eine Zeitlang gedauert habe, bis der volle Erfolg eintrat, weil der Kardinal wegen der Länge der ersten Rede die lateinischen Väterausdrücke nur kurz erwähnt habe, so daß die Griechen auf dem Konzil die Gleichheit der Lehre von dieser Seite aus noch nachprüfen mußten. Vielleicht lag aber gerade darin eine Tat der Vorsehung, die ein echtes Eindringen in die Väterworte an die Hand eines persönlichen, eingehenden Studiums wollte. Bessarion war dabei der große Führer und Vermittler. — C. hat die einzelnen, von Bessarion angeführten griechischen Väterzeugnisse auf Echtheit und Interpretation hin genau geprüft. Der Edition selbst liegen die beiden griechischen Autographe von Venedig und auch das Autograph der lateinischen Übersetzung, die der Kardinal selbst anfertigte, zugrunde. Wir sind also nun wirklich in der Lage, Bedeutung und Text der Rede sehen zu können — bei der Vorbereitung des neuen Konzils auch deshalb ein opus grande. Weisweiler

*Dim: 80*  
 Robertus S. Teresia a Jesu infante, O.C.D., De habitibus animam trinitati assimilantibus. gr. 8<sup>o</sup> (124 S.) Romae 1958, Angelicum. — Der in sich abgeschlossene Teildruck der Dissertation am römischen Angelicum: De inhabitatione Ss. Trinitatis doctrina S. Thomae in scripto super sententiis, handelt über die heute viel diskutierte Frage der Einigung der Seele mit Gott. Zwei neuere Arbeiten haben bereits diese Lehre bei Thomas untersucht und sie zugleich auf ihre Quellen hin darzustellen versucht: *L. Chambat*, Présence et Union — Les missions des Persones de la Sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin, Wandrille 1945, und *L. B. Cunningham*, St. Thomas' doctrine on the Divine Indwelling in the light of the scholastic tradition, Dubuque 1955. Der erstere glaubt eine Abhängigkeit von Albert d. Gr., der letztere von Bonaventura feststellen zu können. Über ein Teilproblem, die experimentelle Erkenntnis dieser Einwohnung in uns, handelte vor kurzem, auch im Rahmen der Umwelt und Vorwelt des Aquinaten, *J. F. Dedek*, Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity: An historical study of the doctrine of St. Thomas, Mundelein 1958 (vgl. Schol 35 [1960] 307 f.). In Gegensatz zu diesen Arbeiten beschränkt sich die hier zu besprechende Arbeit auf den Sentenzenkommentar des Heiligen. Das hat gewiß den Vorteil, daß wir über die Lehre des jüngeren Aquinaten genauer unterrichtet werden. Jedoch mußten wichtige Fragen, wie etwa die der Appropriation der Einwohnung an den Heiligen Geist bzw. der persönlichen Einwohnung einzelner göttlicher Personen, über die Thomas im Sentenzenkommentar weniger spricht, offenbleiben oder konnten wenigstens einer definitiven Lösung nicht zugeführt werden. Ist der Heilige doch gerade auch im Sentenzenkommentar als junger Gelehrter naturgemäß von seiner Zeit abhängiger als später. Aber es bleibt, mit dieser Einengung, doch interessant, was der junge Thomas lehrte. Deutlich ist zunächst, daß die Gnade nicht Wirkursache der Einwohnung ist, sondern als deren

Formalursache angesehen wird. Denn Thomas sagt I. 2 q. 26 ausdrücklich: *Cum enim ponatur gratia esse coniungens animam fini ultimo, hoc non potest intelligi nisi vel per modum formae vel per modum efficientis. Si per modum efficientis, sic oporteret aliquam substantiam creatam esse mediam inter animam et deum, quae eam deo coniungeret; et sic anima non immediate a deo gratificaretur . . . Unde gratia dicitur recreare formaliter (57). Diese unmittelbare Verbindung in der Seele mit Gott ist also mit der Gnade gegeben. Dabei hebt der Verf. gut und stark die Aktivität dieser Verähnlichung hervor. Sie ist nach Thomas ein wirkliches, aktives Hinführen zur immer größeren Ähnlichkeit mit Gott bis zum endgültigen Ziel in der ewigen Gottschau. Das ist in einem Schlußabschnitt gut zusammengefaßt unter der bezeichnenden Überschrift: *De inhabitatione per operationes supernaturales animae*. Es scheint, daß gerade in dieser Herausstellung die Bedeutung des Buches liegt. Neben der Verähnlichung mit Gott in Verbindung mit der heiligmachenden Gnade als Formalursache sind eigene Kapitel auch der Wirksamkeit der Liebe und der Weisheit gewidmet. Dabei sieht der Verf. in diesen Habitibus eine besondere Beziehung zum Sohn bzw. Heiligen Geist. Es ist zwar keine eigentlich persönliche Einwohnung dieser göttlichen Personen, aber doch mehr als eine bloße Appropriation. Er glaubt, Beziehungen zu den actus notionales sehen zu dürfen, was ja gut zu der Auffassung der aktiven Teilnahme in der Seele paßt: *actus notionales magis indicant processiones seu operationes secundum quas procedunt termini immanentes distincti in unitate essentiae divinae (120)*. Da Thomas freilich im Sentenzenkommentar nicht ausdrücklich darüber spricht, wäre die Richtigkeit dieser Deutung noch aus den anderen Schriften des Heiligen und aus der Zeitliteratur zu erweisen.*

Weisweiler

Wetter, Fr., *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottschau (Analecta Gregoriana, 92)*. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 236 S.) Romae 1958, Pont. Univ. Gregoriana. 2000.—L.—Benedikt XII. hatte als Kardinal J. Fournier auf Bitten seines Onkels Johannes XXII. sein großes Werk *De statu animarum ante generale iudicium* verfaßt, das uns in der *Bibl. Vaticana, Vat. lat. 4006 f. 16—225<sup>v</sup>* noch ganz nach der Edition, die Benedikt als Papst noch machte, überliefert ist. Auf Grund dieser Handschrift bietet W. einen genauen Einblick in die dort auch behandelte Teilfrage nach dem Wachsen der Gottschau nach dem jüngsten Gericht. Die Ansicht Johannes' XXII. hatte offenbar dazu angeregt. Deutlich setzte sich Benedikt bereits damals als Kardinal von der Meinung seines Onkels ab, der diese Schau ja erst dann beginnen ließ. Aber er kam bei der Forschung doch zu dem Ergebnis, daß nach dem Gericht nicht nur eine extensive Verstärkung der Schau durch die Beteiligung des Leibes stattfindet, wie sie der spätere Thomas gelehrt hat. Auch intensiv schenkt sich Gott der Seele mehr, so daß dadurch auch eine umfassendere Kenntnis Gottes möglich wird. Vorher sah die Seele in Gott noch nicht alle Verdienste der Menschen und vor allem nicht die Gründe der Vorausbestimmung. Da sie auch das in der späteren Gottschau erkennt, wird natürlich ihre Verbundenheit mit Gott in der Liebe intensiv größer. Das ist ebenfalls deshalb der Fall, weil nach der Verbindung mit dem Leib die ganze Aufmerksamkeit der Seele auf Gott gerichtet ist, da die Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Körper die Seele nicht mehr von Gott abzieht. Ein kurzer Überblick am Schluß über die anderen Deutungen der Vorzeit zeigt Benedikts Stellung dogmengeschichtlich. Hier ist von W. benutzt die bisher ungedruckte Dissertation der Gregoriana von *F. Padelino, L'aumento intensivo della beatitudine (1946)*, neben *N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Freiburg 1954 (vgl. Schol 30 [1955] 312 f.)*. Der jüngere Thomas hatte sich zunächst mit Augustinus für ein intensives Wachstum eingesetzt. Aber in der *S. th.* hat er das abgelehnt, da dies Verlangen der vom Leib noch getrennten Seele schon vorher durch die Gottschau ganz gestillt sei, so daß die Vereinigung mit dem Leib nichts zur Seligkeit beitragen könne. Demgegenüber hatte Bonaventura bemerkt, daß die Seele nach der Verbindung mit dem Leib verlange und somit die Seligkeit erst nachher ganz erfüllt sei, so daß die Seele sich nun erst voll Gott hingeben könne. Man sieht, wie das ganze Problem stark anthropologisch orientiert ist. Das Verhältnis Leib-Seele führt hier in seiner verschiedenen Auffassung zu anderen Lösungen. Benedikt hat zu der seinigen stark die Tradition herangezogen. Er benutzt dazu die



bisher verlorene Zusammenstellung, die Johannes XXII. für seine Ansicht aus Patristik und Scholastik zusammenstellen ließ, so genau, daß sie uns in der Diskussion des Werkes Benedikts XII. in Rede und Gegenrede wieder erstet. Die Tradition schien ihm also für ein intensives Wachstum nach dem Jüngsten Gericht zu sprechen. Bemerkenswert ist noch ein anderer innerer Grund, den Benedikt anführt. Erst nach dem Jüngsten Gericht ist mit der gesamten Schöpfung auch die Kirche vollendet, und der Gläubige wird so bis dahin ebenfalls mit seiner persönlichen Vollendung warten müssen. Corpus Christi mysticum und persönliche volle Seligkeit sind also nach Benedikt aufs engste verbunden. Auch hier zeigt sich so wieder bei einer Einzelfrage, wie sehr diese Zeit theologisch tieferer Gesamtschau noch verbunden ist, aus der sie ihre Lösungen sucht.

Weisweiler

Fortin, E. L., A. A., Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident. 8<sup>o</sup> (209 S.) Paris 1959, Études Augustiniennes. 2000.— Fr. — Mit Recht betont Verf. die Wichtigkeit der patristischen Lehre von der menschlichen Seele und das Fehlen einer zusammenfassenden Studie darüber. Seine eigene Arbeit, die von De statu animae des Priesters Claudianus Mamertus aus die Beziehung zwischen Christentum und Philosophie des 5. Jahrhunderts beleuchtet, erweist die Nützlichkeit dieser Thematik. Auch die Geistesgeschichte der so weithin verachteten Epoche nach 450, die als Zeit des Verfalls besonders im Bereich der westlichen Theologie gilt, gewinnt neues Relief. Dafür mußte zunächst die Gestalt des Claudianus selber deutlicher gezeichnet werden, der gewöhnlich nur als schulmeisternder Nachahmer des hl. Augustinus angesehen wurde. Tatsächlich ist seiner Theologie eine gewisse Selbständigkeit auch gegenüber Augustinus eigen. Sie gewinnt ein besonderes Interesse durch ihre direkte Beziehung zu Porphyrius und dem Neuplatonismus überhaupt. Wenn auch unmittelbar ausgegangen wird von dem Gegensatz zwischen Claudianus Mamertus und Faustus von Riez, einem der Vertreter des Traduzianismus und der Lehre von der Körperlichkeit der Seele, so greift die Studie doch weit über diese Kontroverse hinaus. Wertvoll ist schon die Einleitung (15—42), welche den geschichtlichen Hintergrund und das politisch-geistige Leben des südostgallischen Raumes im 5. Jahrhundert umreißt. Dort vollzog sich eine Renaissance der Antike, was zu grundsätzlichen Auseinandersetzungen über Christentum und heidnische Philosophie und Kultur führte, weil sich die südgallischen Mönche, unter ihnen Faustus von Riez, gegen die neue Bewegung stellten. Claudianus bezieht hier eine offenere Position, was — je nach Einstellung — seine Beliebtheit wie auch die Abneigung gegen ihn bei den Schriftstellern bis zum 13. Jahrhundert hin erklärt. Von da ab läßt die Liebe zum Aristotelismus den Neuplatoniker Mamertus vergessen. — Das 1. Kap. stellt die Lehre des *Faustus von Riez* über die Seele dar (43—74). Deren Grundeinstellung ist zusammengesetzt aus der Abwehrhaltung gegenüber einer Kulturreligion und der Furcht vor Häresie, die häufig aus der Beschäftigung mit der heidnischen Philosophie erwachse. Beides ist verbunden mit einer ausschließlichen Betonung der Heiligen Schrift. So kommt Faustus zu den bekannten Folgerungen von der Körperlichkeit der Seele, während die Unkörperlichkeit Gott allein vorbehalten wird. Kap. 2 und 3 (75—110 110—162) stellen nun die Lehre des *Claudianus* in seiner Abhängigkeit vom Neuplatonismus dar. Es geht zunächst um den Beweis der Existenz, das Wesen und die „Göttlichkeit“ der geistigen Seele, die aber mit Augustinus im eigentlichen Sinn abgelehnt wird: Die Seele ist zwar Gott am nächsten, aber doch Zwischenwesen (mediocimum). Eine ähnliche Reaktion läßt sich nach dem Verf. auch bei den späten Platonikern gegen Plotin feststellen (98 f.). Sie ist wohl als Rückgriff auf genuin platonisches und akademisches Schulgut zu erklären. Im folgenden wird die Einheit von Leib und Seele bei Claudianus und seinen Quellen behandelt. Dieser Abschnitt ist dogmengeschichtlich sehr bedeutsam, da es um Vorfragen auch der Christologie bei der bekannten Bedeutung des Leib-Seele-Vergleiches im 4. und 5. Jahrhundert geht. Verf. geht zunächst von Augustins Seelenlehre (ep. 137) aus, vergleicht sie mit der des Nemesius und Priscian und stellt fest, daß bei allen dreien die gleiche Grundauffassung gegeben ist: Im Gegensatz zur Stoa und in etwa zur Akademie entwickeln sie neben der Parathesis und Synchysis eine dritte Art der Vereinigung zweier Substanzen, nämlich eine solche, in der die beiden Bestandteile zwar in innige

Beziehung treten und eine Einheit bilden, aber dennoch ihr eigenes Wesen wahren (ἀμικτος, ἀσύγχυτος ἕνωσις). Dies wird angewandt auf das Verhältnis von Leib und Seele. Man sieht ohne weiteres die Bedeutung dieser Lösung für die Christologie (124 f.; vgl. Schol 34 [1959] 310 f.). Verf. stellt die Quellen dieser Lehre im Neuplatonismus fest. Dieselbe Untersuchung wird durchgeführt für die bedeutsame Lehre von der Seele als dem „Ort des Körpers“ (anima continens corpus), in der Frage der Trennung von Leib und Seele und in dem ganzen Problemkreis von „Fall und Wiederaufstieg“ der Seele. F. zeigt in all diesen Punkten die plotinischen und porphyrianischen Elemente bei Claudianus. Das 4. Kap. (163—172) bespricht einige Formalfragen der claudianischen Darstellung. Als Ergebnis stellt sich heraus, daß bei Mamertus eine Unbefangenheit gegenüber der heidnischen Philosophie gegeben ist, die der Westen zu seiner Zeit noch nicht kannte, im Osten aber schon lange vorhanden war. Ein Anhang behandelt den Begriff der Paideia bei Aristoteles. Bei der Bedeutung, die Claudianus bis zur Zeit der Hochscholastik hat, und bei der Inferferenz der hier behandelten Fragen mit beinahe allen großen Problemkreisen der Patristik ist der Wert dieser Studie zur Genüge erwiesen. Grillmeier

Kinder, E., Die Erbsünde. 8<sup>o</sup> (148 S.) Stuttgart 1959, Schwabenverlag. 5,50 DM. — Der Titel gibt nicht den ganzen Inhalt dieser Schrift an: er bezieht sich auf den gewichtigsten Beitrag, ein auf einer Tagung der „Sammlung“ in Lochmühle (Taanus), 1958, gehaltenes Referat. Das von katholischer Seite dazu gehaltene Korreferat (*A. Brandenburg*) ist, auf Thesenform verdichtet, beigegeben. Dann folgt eine sehr interessante Diskussion (*P. Brunner, H. Asmussen, H. Fries*) über das von der „Sammlung“ herausgegebene Buch „Katholische Reformation“. Das am 1. Mai 1958 erlassene Manifest der „Sammlung“ beschließt das Buch und kehrt so zum Gegenstand des einführenden Geleitwortes von *H. Asmussen* zurück, der über den heutigen konkreten theologischen und praktischen Standort der „Sammlung“ berichtet. — Aus dieser Zusammenstellung schon ersieht man: Hier ist Gespräch, Darlegung zur Kenntnisaufnahme und Auseinandersetzung, und niemand wird erwarten, daß man den katholischen Beitrag anders vertrete als K. den seinen: bedachtsam und ohne alle Polemik, aber von der unverkürzten Breite der eigenen Position her (die bei K. die der lutherischen Bekenntnisschriften ist, unter öfterer klarer Abhebung gegen die Auffassung Zwinglis und seiner Nachfahren). Man weiß um die Unterschiede (und es hat darum keinen Witz, sie hier anzuführen). Nur meint man, daß sie häufig genug das Kleingeld gewesen sind, mit dem einigermaßen billige Polemik bestritten worden ist, und daß es darum an der Zeit sei, sie verantwortlich neu auf ihren Kurswert zu untersuchen. Die Art, wie das hier geschieht, berechtigt zu Hoffnungen. Stenzel

Rozemond, Keetja, Soeur de Grandchamp, La christologie de Saint Jean Damascène (*Studia patristica et byzantina*, 8). gr. 8<sup>o</sup> (IV u. 117 S.) Ettal 1959, Buch- und Kunstverlag Ettal. 17.— DM. — Es liegt hier die erste eigentliche Fachuntersuchung über die Christologie des Damaszeners vor. Sie geht sehr gut von der Soteriologie aus. Denn alle christologischen Darlegungen des Johannes gründen in seinem soteriologischen Anliegen. So wird von Beginn an eine Reihe falscher Auslegungen, z. B. Harnacks und auch Seebergs, die doketische oder monophysitische Tendenzen vermuteten, ausgeschlossen. Denn die Soteriologie des Damaszeners zeigt deutlich, einen wie großen — auch systematisch gesehen — Wert er auf eine echte Menschheit Christi legt. Nur so konnte seine Grundidee verwirklicht werden, daß Christus den gefallenen Menschen in dessen eigener Natur erlöste und wieder in der seinen emporhob. Dazu gehörte auch eine Heilung des menschlichen Ungehorsams durch den vollendeten, dauernden Gehorsam des Gottmenschen ebenso wie die Heilung der menschlichen Fehler durch die entgegengesetzten Tugenden des Herrn. So hat Christus nicht nur den Reichtum des Himmels mit der Armut auf Erden verbunden, sondern stieg auch in den Abgrund des Menschenseins bis hinein in seine Schwachheit. Freilich hat das alles bei Johannes eine eigene Färbung, welche die Mißverständnisse auslöste. R. benutzt zu deren Kennzeichnung den Ausdruck des Werkes von *G. V. Florovsky* über den Damaszener (Paris 1933) von einer „christologie asymétrique“ (16 ff.). Damit ist innerhalb der Zwei-Naturen-Lehre von Chal-

cedon die auch sonst in dieser Zeit (vgl. Ps.-Cyrill, De Trinitate) vertretene besondere Betonung des göttlichen Elementes in ihr gekennzeichnet. An einer Reihe von Einzelfragen wie der Enhypostase, der „Vergöttlichung“ der menschlichen Natur Christi, der innigsten Verbindung seiner beiden Naturen (perichoresis, wie Johannes sie nennt), der Anbetung des Fleisches Christi, der Erkenntnis der menschlichen Seele, der Verlassenheit, des Todes, der Glorie wird diesem Problem gut nachgegangen. Überall zeigt sich, wie sehr — der Heiligen Schrift entsprechend — das „Göttliche“ der Vereinigung überwiegt und dadurch ein *systematischer* Schritt über Chalcedon hinaus getan ist. Es wird sicher z. B. das Wissen Christi infolge dieser Betonung des Göttlichen aber auch überschätzt — das sei gegen R. gesagt. Auf der anderen Seite aber bleibt die Erniedrigung der Natur in den zwei Willen und den beiden Energien bis zum „*cri d'abandon*“ bestehen, unserer Willen. Ja die ganze Menschwerdung und Erlösungstat wird dadurch einzigartig groß, da das Göttliche in ihnen in allem Menschlichen stark durchscheint und z. B. auch den Tod am Kreuz verkürzt. Das ganz Andere der Liebestat des Herrn erscheint so klar. Damit ist eine andere Eigenart der Christologie des Damaszeners angerührt, der R. im 3. Kapitel nachgeht, nachdem sie im 2. noch die enge Verbindung des Johannes mit der griechischen Tradition untersucht hat: Seine Christusauffassung ist wesentlich religiös fundiert. Das zeigt die Verfasserin an einer großen Auswahl von Predigten, Gesängen, Oden, die uns durch das ganze Leben des Herrn in Auswahl führen. Herrlich tief sind etwa die Gesänge zur Krippe, die Predigten zum Palmsonntag oder vom Karsamstag als Tag der Demut, des Schweigens, aber auch des Ruhmes Gottes. So hat R. mitten in den vielen Einzelzügen und auch den mancherlei Übernahmen aus der vergangenen griechischen Patristik, die das Werk des Damaszeners kennzeichnen — und von R. vielleicht ein wenig unterschätzt sind, um das persönlich Neue bei ihm deutlicher erscheinen zu lassen —, doch seine echte Eigenart gut gekennzeichnet. Er ist gewiß kein großer Systematiker, aber er hat die Lehre seiner Zeit und seiner Kirche in tiefer Ergriffenheit der Nachwelt überliefert und sie dabei ganz natürlich in den Lichtschein des Göttlichen gestellt. Es wäre interessant, zu sehen, wie dieses Christusbild im Westen bei der späteren Übernahme des Damaszeners nachgewirkt hat.

Weisweiler

Van de Bosch, A., O. Cist. S. O., *Le Christ dans notre vie selon Saint Bernard*. gr. 8<sup>o</sup> (XIV u. 55 S.) Westmalle 1959, Abbaye cistercienne. — Dieser Teildruck einer Dissertation am Anselmianum zu Rom ist — ohne die Vorbemerkungen — auch in der Zisterzienser-Zeitschrift *Citeaux* 10 (1959) erschienen. Gedruckt wurde aus der Gesamtdissertation die Einführung und das 1. Kap.: *Le mystère de l'Incarnation en elle même chez Saint Bernard*. Unveröffentlicht ist noch: *Dieu devenue accessible dans le Christ*, und: *De la chair à l'esprit*. Recht interessant scheint im vorliegenden Teil der Grundzug der Christologie des hl. Bernard herausgearbeitet zu sein. Im Anschluß an den Kommentar des Heiligen zu Luc 1, 35: *Quomodo fiet istud*, wird bereits die enge, spekulativ noch nicht so getrennte Verbindung des Objektiven in der Menschwerdung mit dem Subjektiven der Liebe, der Herablassung Gottes und dem Glauben Mariens sichtbar. So ist auch das Werk des Heiligen Geistes von dieser Doppelsicht besser erfassbar: im Schenken der Gaben an Maria und in der damit verbundenen Verursachung der Menschwerdung selbst. Die hypostatische Vereinigung wird in *De consid.* 5 zwar deutlich als Personeneinheit bezeichnet. Aber auch ihre innere Art scheint stärker das Subjektive, Dynamische zu betrachten: *Nec mirum, si non aequae potis anima sit sua illa vitali, etsi non parum valida, intentione connectere atque suis affectibus astringere sibi carnem ut sibi divinitas hominem illum* (*De cons.* 5, 21; PL 182, 880 D). B. weist (24) gut auf einen Text aus Augustinus, *In gen. ad litt.* 12, 35, 68 (PL 34, 483) hin, wo in ähnlicher Weise mit dem gleichen Wort „*intentio*“ die enge Verbindung des natürlichen Strebevermögens im Dienst des Körpers mit dem Seelischen in Einheit hervorgehoben wird. Auch bei Augustinus ist das natürlich nicht nur subjektiv verstanden, sondern beides steht in enger objektiver Beziehung zur Einheit des Körpers. Etwas Ähnliches dürfte man also mit dem Verf. auch für Bernhard annehmen. Immerhin steht offenbar das liebende Herabsteigen und Wohnen als Verbindungsgrund von Seele und Leib und Gottheit im Vordergrund bernhardischen Denkens. So kommt es wohl auch, daß im Abschnitt „*Majesté et condescendance*“ gezeigt werden konnte, daß die Majestät

Gottes in der Erniedrigung von Bernhard so betont ist: Le Verbe habitant dans l'homme assumptus comme l'âme dans le corps est conçu finalement comme la majesté s'abaissant dans la miséricorde vers notre infirmité (41). Daher ist auch die „Plénitude du Christ“ im 4. Abschnitt wieder die göttliche Vollheit — jedenfalls sind die gleichen Ausdrücke wie für die Gottheit hier angewandt —, die sich im menschgewordenen Wort uns zeigt und sichtbar wird als Vollkommenheit des Hauptes im mystischen Leib. Gut fragt auch hier der Verf.: Saint Bernard s'intéresserait-il dès lors et tout à coup à l'aspect ontologique des choses? Er antwortet ebenso gut und treffend: Nous ne le croyons pas (47). Es ist eben die Größe der Gabe in unserer Armseligkeit, das wesentlich „spirituel“ gegenüber dem charnel (erbsündlich), was Bernhard anzieht (vgl. vom selben Verf.: *Présupposés à la christologie bernardine: Cîteaux* 9 [1958] 85—105). Diese „Fülle“ bezeichnet Bernhard ja auch als die ewige Liebe des Vaters für den Sohn, das Herabsteigen des Sohnes zu uns und die Ausgießung dieser ewigen Fülle in der Menschwerdung. Diese ewige Liebe ist also für Bernhard das Wesenhafte des Christusbildes: C'est elle qui descend vers nous dans le Christ. Et si nous pouvons y répondre, c'est encore grâce à elle (51).

Weisweiler

Casado Fuente, O., C. M. F., *La Inmaculada Concepción en su problemática teológica (Mariología clásica Española, 1)*. gr. 8<sup>o</sup> (XLVI u. 421 S.) Madrid 1958, *Ephemerides Mariologicae*. 175.— Pes. — Das Thema des vorliegenden Werkes, aus dem Titel allein nicht klar ersichtlich, ist die in der spanischen Mariologie des 17. Jahrhunderts (vor allem in dessen erster Hälfte) ausgebildete Theorie der Freiheit Mariens von einem debitum contrahendi peccatum originale. Wir haben es also mit einer der Hauptsache nach historischen Arbeit zu tun, die nur gelegentlich das dahinterstehende spekulativ-systematische Anliegen unmittelbar aufgreift. Die Einteilung läßt den geschichtlichen Ablauf zweimal an dem Leser vorüberziehen, das erste Mal unter der Rücksicht der mit der Erbsünde gegebenen Problematik, das zweite Mal im Hinblick auf die Fragen, wie sie an die Soteriologie und die Lehre der Vorherbestimmung Mariens zur göttlichen Mutterschaft geknüpft sind. Diese Art des Vorgehens macht eine Reihe von Wiederholungen unvermeidlich. Die Darstellung ist genau, dazu eingehend und ausführlich, vielleicht zu ausführlich. Viele von den besprochenen Theologen sind zweiten oder dritten Ranges, die man kaum dem Namen nach kennt, und diese begnügen sich meistens damit, das von ihren Gewährsmännern Übernommene auf ihre Weise wiederzugeben, ohne daß ein gedanklicher Fortschritt offen zutage träte. Wenn sich der Verf. auf die großen Linien beschränkt hätte (Ambrosius Catharinus O. P. ist der Inspirator, Ferdinand C. de Salazar S. J. der eigentliche Begründer, Gil de la Presentación O. S. A. und Eusebius Nieremberg S. J. kommen schon an zweiter Stelle), würde der Eindruck nachhaltiger sein. Aber auch in der jetzigen Form bietet das Werk eine Menge Material für die Erforschung der spanischen Mariologie im 17. Jahrhundert, das zumal dann eine Bedeutung erhalten wird, wenn einmal die Geschichte des „debitum peccati originalis“ geschrieben werden soll. — Der Index am Schluß ist nicht sorgfältig gearbeitet; denn er führt auch neuere Theologen an (z. B. Aldama, Bonnefoy), aber nicht alle, die in dem Werk (nicht nur in den Anmerkungen) erscheinen (z. B. Alonso, Nicolas, Sauras). Was die öfters auftretende Behauptung angeht: „Ad redemptionem propriam non est per se necessarium peccatum re ipsa contractum, nec debitum illius, sed sufficit obnoxietas naturalis“ (z. B. 356), so gestehen wir trotz aller Bewunderung für den theologischen Scharfsinn, der zum Beweise aufgebracht wird, daß wir da nicht mitkommen.

Beumer

*Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Volumen V: Mariae potestas regalis in Ecclesiam* (Academia Mariana Internationalis III, 5). 8<sup>o</sup> (VIII u. 248 S.) Romae 1959, Academia Mariana Intern. 1800.— L. — Der 5. Band der Verhandlungen auf dem Mariologenkongreß von Lourdes im Jahre 1958 (mit dem Generalthema „Maria und die Kirche“) erscheint hier zeitlich zuerst. Er bringt die Referate über das Königtum Mariens und den dadurch bedingten Einfluß auf die Kirche. Die Verfasser sind sämtlich Franzosen und größtenteils über ihre Heimat hinaus bekannte Mariologen. *H. du Manoir S. J.* beginnt mit der mehr prinzipiell gehaltenen Einleitung: *La royauté de Marie, État*

de la question après l'Encyclique „Ad caeli reginam“ (1—37). Darauf folgen die grundlegend historischen Arbeiten: *H. Cazelles P. S. S.*, La mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament (39—56); *G. Frénaud O. S. B.*, La royauté de Marie dans la liturgie (57—92); *H. Barré C. S. Sp.*, La royauté de Marie au XII<sup>e</sup> siècle, en Occident (93—119); *Julien-Eymard d'Angers O. F. M. Cap.*, La royauté de Marie d'après les écrivains franciscains du XVII<sup>e</sup> siècle (121—172). Den Abschluß bilden die systematischen Studien: *G. Jouassard*, Royauté de Marie et assumption (173 bis 189); *M. J. Nicolas O. P.*, Nature de la souveraineté de Marie (191—199); *R. Gagnebet O. P.*, Le mode d'exercice de la royauté de Marie au ciel à l'égard des hommes viateurs (201—212); *J. H. Nicolas O. P.*, En quel sens peut-on parler d'une compassion et d'une peine de la Reine des élus pour son peuple souffrant sur la terre? (213—221); *H. Holstein S. J.*, La royauté de Marie dans l'Église (223—237). Man kann die theologische Höhe der gebotenen Leistungen nur anerkennen. Wenn eine von ihnen besonders herausgestellt werden soll, so wäre es die von *H. Barré*; der Forscher findet darin eine chronologisch geordnete Übersicht (vom 8. Jahrhundert bis zum Anfang des 13.) über die einschlägigen Texte, wobei die gedruckten mit kurzer Kennzeichnung und Fundortangabe und zahlreiche ungedruckte in vollem Wortlaut erscheinen. Die systematischen Beiträge lassen zwar den Unterschied zwischen dem Königtum Christi und dem Königtum seiner Mutter klar nach vorne treten, aber eine Frage scheint uns noch nicht befriedigend beantwortet: Welche Realität (übernatürlicher Art) liegt eigentlich in dem Königtum Mariens vor? Naturgemäß würde ein näheres Eingehen darauf die verwickelten Probleme der Gnadenvermittlung, die vielleicht heute mehr denn je diskutiert werden, berühren müssen. Beumer

Alonso, J. M., C. M. F., El corazón de María en San Juan Eudes, I. Historia y doctrina, II. Espiritualidad e influencias (Colección „Cor Mariae“ I. u. II.). 8<sup>o</sup> (278 u. 327 S.) Madrid 1958, Editorial y Libreria Co. Cul. S. A. — Der deutsche Mariologe bekommt wohl einen gelinden Schrecken, wenn er hier auf einmal nicht weniger als elf Bände einer spanischen Sammelausgabe zum Thema „Herz-Mariä-Verehrung“ angezeigt findet, weil er befürchten muß, daß der theologische Stoff dazu nicht ausreichen möchte. Indes führen sich die beiden ersten Bände, von dem Herausgeber der ganzen Sammlung abgefaßt, aufs beste ein. Der Beginn wird nämlich sehr geschickt mit der Herz-Mariä-Verehrung des hl. Johannes Eudes gemacht und läßt so die dogmatische Tiefe und Struktur der für die Aszetik hochbedeutungsvollen „École française“ unmittelbar sichtbar werden, die bekanntlich von jedem Verdacht einer engen und kleinlichen Frömmigkeitshaltung unbedingt frei ist. Der 1. Band bespricht ausführlich die Geschichte und den Lehrgehalt der Herz-Mariä-Verehrung bei Eudes (Leben und Werke des Heiligen, Gliederung seiner unter der herausgestellten Rücksicht wichtigsten Schrift „Le Coeur Admirable“, Lehrgehalt, die in Schrift, Tradition, Mystik, Lehramt und Theologie gegebenen Grundlagen). Der 2. Band bringt die sich anschließende Fortsetzung und untersucht die „Espiritualidad cordimariana“ (unübersetzbar, etwa: die religiöse Welt der Herz-Mariä-Verehrung), Ihre Charakteristik, Die Gegenströmungen und Die Auswirkungen (besonders auf die hl. Maria-Margareta Alacoque und die spätere französische Schule). Die Texte aus Eudes werden regelmäßig in spanischer Sprache geboten; die Anmerkungen verweisen auf die genauen Fundorte und fügen die neuere Literatur, zumal aus dem spanischen und französischen Sprachgebiet, bei. Nicht alle in der weit ausholenden Darstellung aufgeworfenen Fragen werden in der gleichen Weise interessieren, so wenn z. B. der wesentliche Unterschied zwischen einer einfachen Verehrung der Person Mariens und der ihres Herzens nach vorne treten soll (I 109—125 u. ö.). Auch dürfte sich ein sparsamerer Gebrauch des Titels „Maria Corredentora“ (I 240—249) empfehlen, wenigstens einstweilen, solange noch manche der einschlägigen Probleme ungeklärt sind. Aber die Gesamtauffassung ist wegen ihrer Gründlichkeit und Einheitlichkeit anzuerkennen und wird der modernen Mariologie wertvolle Aufschlüsse verschaffen. Beumer

Adam, A., Firmung und Seelsorge. 8<sup>o</sup> (262 S.) Düsseldorf 1959, Patmos. 17.40 DM; geb. 19.50 DM. — Der Mainzer Pastoraltheologe legt uns zu einem gerade heute viel verhandelten Thema pastoraltheologische und religionspädagogische

Untersuchungen vor. Die Fragenkreise: Sinndeutung der Firmung — Firmalter — Firmvorbereitung — Firmpatenschaft — Firmfeier. Naturgemäß fällt das 1. Kap. am längsten aus. Von der Schrift her, über das christliche Altertum und Mittelalter bis zur Neuzeit werden die Beiträge zur Deutung aufgeführt. Es wird nicht nur referiert, sondern, wo nötig, auch sehr deutlich Kritik geübt — und in der Tat, gemessen am Reichtum und der Vielfalt der überlieferten Elemente, hat sich die neue und neueste Zeit erstaunlich viel an theologischer Eingleisigkeit geleistet. Ein Wunsch freilich bleibt anzumelden: wenn man auch aus Ablehnung, Zustimmung, Zurechtstellung usw. auf die tragende theologische Grundauffassung schließen kann, so wäre doch eine etwas ausführlichere positive Synthese angebracht gewesen. So findet man die beste, aber eben reichlich knappe Aussage an einer relativ unthematischen Stelle: im Kapitel über den Firmunterricht, wo über „Die wichtigste Voraussetzung, Klare Sinndeutung“ gehandelt wird (167 ff.). Hinsichtlich der Überlegungen zum Firmalter möchten wir allerdings einige Reserve anmelden, ohne in Verdacht geraten zu wollen, thetisch eine gegnerische Position zu vertreten. Wenn Verf. sich für die Spendung an etwa Siebenjährige, d. h. am Anfang des Vernunftalters Stehende, einsetzt — ist das wirklich so eindeutig empfehlenswert? Es wird allerhand theologisches Geschütz aufgeführt gegen diejenigen, die für einen späteren Termin plädieren. Aber einmal abgesehen davon, daß dann der Kompromiß „7 Jahre“ (als Abkehr von der einen Gesamteinitiation Taufe/Firmung) auch gefährlich in der Feuerlinie liegt — es sei nicht verschwiegen, daß die Sache nicht immer getroffen wird. Weder dann, wenn man unbewältigte und unbewußte aufklärerische Gedankengänge am Wirken vermutet, noch dann, wenn man meint, die Beweggründe für diese Einstellung mit dem Stigma „rein psychologische Kategorien“ abtun zu können: eine gut personale Auffassung von der Gnade könnte den Verteidigern der „altmodischen“ Sentenz sehr wohl kräftig unter die Arme greifen! Denn schließlich: wenn man gegen das Ergebnis der Überlegungen hinsichtlich der Reihenfolge Firmung - Eucharistie nichts haben kann, dann nicht zuletzt deswegen, weil hier wieder der schöne geistliche Hausverstand zum Zuge kommt, dem so viele gute Partien des Buches zu danken sind; es sollte nicht schwerfallen, eine apriorisch einhergehende, aber zweifellos ganz ansehnliche Reihe von theologischen Gründen dagegen aufzuzäumen... Die Ausführungen über Patenschaft und Firmfeier sind von erfrischender Deutlichkeit in Zustandschilderung, Kritik und Vorschlag. Auch für den Liturgiker interessant sind die Bemerkungen zum Backenstreich (218—236): die ursprüngliche Funktion des Einprägezeichens wird geschichtlich aufgewiesen und damit pastoral manchem daranhängenden sekundären Tiefsinn der Prozeß gemacht. Alles in allem ein Buch, das nachdrückliche Empfehlung verdient; bei seinem Gegenstand werden sich durchaus nicht nur Geistliche angesprochen fühlen dürfen, sondern alle am „Laien in der Kirche“ wirklich Interessierten. — Einige Druckfehler: der Name von B. Luykx wird des öfteren (21 23 260) falsch geschrieben, ebenso Du Cange (253). S. 23 Z. 8; es wird nicht auf die Anm. 3 auf S. 45, sondern auf S. 47 verwiesen. Stenzel

Eucharistia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa. A cura di A. Piolanti. gr. 8° (XV u. 1231 S.) Rom — Paris — Tournai — New York 1957, Desclée. 6500.— L. — Der Untertitel gibt die Aufteilung dieser umfangreichen eucharistischen Summe an. Im 1. Teil geht es um die Offenbarungs-sagen über die Eucharistie (AT, NT, Väter; dazu Verlautbarungen des Lehramts) und deren theologische Verarbeitung (Realpräsenz, Opfer, Sakrament — Abweichungen von der rechten Lehre — Eucharistie als zentraler Beziehungspunkt im Ganzen katholischer Theologie). Im 2. Teil kommt die Eucharistie im Leben der Kirche zur Darstellung: eucharistischer Kult, Spiritualität, Gesetzgebung — Eucharistie in der Literatur, in der Kunst. Man hat an die 50 Mitarbeiter aus vieler Herren Länder bemüht. Was Wunder, wenn bei einer solchen Monstre-Equipe Grenzen der Koordination spürbar werden?! Man war sehr darauf bedacht, nur ja keinen Aspekt unbehandelt zu lassen; gewisse Überschneidungen sind der unvermeidliche Preis, der dafür zu bezahlen war und der dem Werk nicht zu Lasten gelegt werden darf. Auch nicht, daß in einem so weitausholenden Ganzen der Stellenwert der einzelnen Arbeiten sehr unterschiedlich ausfällt und mancher Artikel, für sich allein genommen, einigermaßen wie Füllsel wirkt — aber vom Konzert des Gesamten her erhalten

dann auch sie ihren Glanz (selbst die stark lokalkolorierten Abhandlungen über die Wunder von Bolsena und Siena . . .). Vielleicht wäre schon eher zu beanstanden, daß man manche Arbeit durch die Raumzuteilung zu einer gewissen Flüchtigkeit verurteilt hat. „Eucharistie und Mystik“ auf nur 25 Seiten! Wo man dafür bei anderen Beiträgen einen resoluten zusammenstreichenden Redaktor nicht ungern gesehen hätte . . . Wir hätten auf diese Dinge nicht aufmerksam gemacht, wenn wir nicht laut sagen wollten: ein sehr schönes Buch, angefangen von der Aufmachung des stattlichen Bandes. Statt aus den vielen Namen einige hervorzuheben, wollen wir lieber sagen: sie weisen sich alle durch Kompetenz aus, und bei sehr vielen handelt es sich um erste Fachleute. Gewiß kann man manchmal seine Zweifel haben, ob die eine oder andere Abhandlung nicht zu fachmännisch ausgefallen sei, und dann eben doch nicht für das gemeinte weitere Publikum restlos geeignet. Aber das verschlägt nicht viel: es wird so viel geboten, daß man die Sorge um Niveau schon zu ihrem Recht kommen lassen darf. Dem Herausgeber und den Mitarbeitern kann man zu dieser geglühten Sache nur gratulieren.

Stenzel

Schulte, R., Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 35). gr. 8° (XVI u. 198 S.) Münster 1959, Aschendorff. 17.80 DM. — Die Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung K. Rahners, die er am Ende seiner Abhandlung „Die vielen Messen und das eine Opfer“ ausspricht: „Es wäre eine dogmengeschichtlich nützliche Arbeit, der Geschichte der Lehre, daß die einzelne Messe als solche Opfer der Gesamtkirche ist, einmal genauer nachzugehen und zu untersuchen, wann diese Lehre zuerst ausdrücklich auftritt (es ist verhältnismäßig spät), wie sie genauer gemeint ist bei den einzelnen Theologen, welche Folgerungen (mit Recht oder Unrecht) daraus abgeleitet werden.“ Wenn hier zu dieser Fragestellung der Beitrag frühmittelalterlicher Theologen geboten wird, dann sei gleich bemerkt: die Väterzeit wurde zurückgestellt, um das Ergebnis der Arbeit von J. Betz über die Eucharistielehre der griechischen Väter abzuwarten. Dann erst soll an die Arbeiten gleicher Zielsetzung für die Väterzeit, für die Scholastik und für die Zeit bis zur Gegenwart herauf herangegangen werden. — Die vorliegende Studie hat ein ebenso einfaches wie einleuchtendes Gliederungsprinzip, nämlich das geographische. Der spanische Raum, für den das umfangreiche Werk Isidors als Hauptquelle zur Verfügung steht, erweitert durch Aussagen der Liturgie und einiger nachisidorischer Autoren — der britische Raum, vertreten durch Beda den Ehrwürdigen —, der fränkische Raum mit dem reichen Schrifttum, das unter die Bezeichnung „karolingisch“ paßt: von Hrabanus Maurus und Walafrid Strabo über Amalar von Metz und Florus von Lyon bis hin zu Paschasius Radbertus und Ratramnus von Corbie; außerdem kommen die anonymen Meßerklärungen dieser Epoche zu Wort. Wenn man die Darlegungen in ihrer Gesamtheit zur Kenntnis genommen hat (die ja doch mindestens hinsichtlich des fränkischen Raums auf wirklich nicht kärglichen Quellen fußen), kann man an der Feststellung nicht umhin: die Texte sind spröde, haben für die differenzierte Fragestellung meist viel zu wenig Nuancen. Daß die (Gesamt-)Kirche, Kirchlichkeit usw. als qualifizierende Indices über „der“ Messe stehen und damit auch über jeder einzelnen — wen soll das weiter verwundern? Solche allgemeine theologische Ortsangabe unreißt aber erst den Raum, auf dem die thematische Frage dieser Studien zu stellen ist — nicht aber darf sie als unbefangene Aussage „Messe = Opfer der Kirche“ auch schon als Grenzziehung innerhalb dieser Diskussion angesehen werden. Die Gefahr, in die Texte einzutragen, ist also groß. Man ist durch die Sorgfalt der Arbeit beruhigt und durch die ausdrückliche Versicherung am Schluß des Bandes: es ginge nicht an und es wäre nicht die Absicht, unmittelbar Sätze und Lehren damaliger Theologen in moderne Diskussionen zu werfen. Es wird wirklich der gesamten dogmengeschichtlichen Vorarbeit bedürfen, bevor man an eine spekulative Durchdringung herangehen darf. Eben diese Arbeit zu leisten ist ja Absicht des Verf., und wir sehen den weiteren Ergebnissen mit Erwartung entgegen.

Stenzel