

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquemet. Bd. IV: „Elesbaan — Gibbons“. 4^o (1912 Sp.) Paris 1956, Letouzey et Ané. — Wir haben bereits wiederholt (vgl. Schol 25 [1950] 264 bis 266 583 f.; 28 [1953] 276) Gelegenheit gehabt, auf dieses neue französische Lexikon hinzuweisen. Was wir den drei ersten Bänden an Lob und Anerkennung gezollt haben, das gilt auch von dem vorliegenden IV. Band. Die 1900 Spalten umfassen einen gewaltigen Reichtum an theologischer Information, wobei das Wort „Theologie“ im weitesten Sinn zu nehmen ist. Der besondere Wert von „Catholicisme“ liegt in der knappen und zuverlässigen Orientierung, die das Werk über alle wichtigeren Fragen in den verschiedenen Zweigen der Theologie und des kirchlichen Lebens, zumal in Frankreich, bietet. Die jeweils angefügten bibliographischen Hinweise beschränken sich zwar nur auf das Notwendigste, aber sie reichen doch hin, um dem eigenen Studium die Wege zu weisen. Dank der sprichwörtlichen Gabe der Franzosen für Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung, die mit sprachlicher Eleganz gepaart ist, stellt das Lexikon für alle, die eine rasche und zuverlässige Orientierung brauchen, eine äußerst schätzenswerte Hilfe dar. Bei aller Gedrängtheit der Darbietung kommen die kirchengeschichtlichen und biographischen bzw. hagiographischen Artikel doch nicht zu kurz. Daß dabei die französischen Verhältnisse mit Vorzug berücksichtigt sind, ist nicht mehr als berechtigt. Doch geht der Blick auch immer wieder über den Raum von Frankreich hinaus. Der besondere Reiz des Lexikons liegt aber in der ausführlichen Information über all die Dinge des katholischen Lebens, über die man sonst in den theologischen Lexika kaum etwas findet. Ich denke an die zahllosen Artikel, in denen über die mannigfachen Institutionen, Organisationen und Bewegungen, an denen das kirchliche Leben Frankreichs so reich ist, berichtet wird, desgleichen an die Informationen über die katholischen Zeitschriften und Zeitungen, die sich nicht mit kurzen „biographischen“ Hinweisen begnügen, sondern sich bemühen, auch die Eigenart und Bedeutung der jeweiligen Zeitschrift usw. zu kennzeichnen. Durch diese zeitnahen Informationen läuft das Lexikon zwar naturgemäß Gefahr, rascher zu veralten; aber um diesen Preis wird eine unbestreitbare Aktualität erkaufte, um deretwillen es so besonders wertvoll ist. — Im nachfolgenden soll das eben Gesagte an einigen Beispielen erhärtet werden. Die aufgeschlossene, aber dabei doch keineswegs progressistische Haltung von „Catholicisme“ in exegetischen Fragen offenbart sich in Artikeln wie „Elie“ (7—9), „Emmaus“ (58—60), „Kindheits-evangelien“ (137—139). Der Artikel „Eschatologie“ (410—414) ist, gemessen an der gegenwärtigen Bedeutung der Frage, vielleicht ein wenig zu kurz geraten. Sehr ertragreich ist dagegen der Artikel „Genres littéraires“ (1836—1845), der mitten in die modernen Diskussionen um die Irrtumslosigkeit der Schrift hineinführt. Aus den dogmatischen und fundamentaltheologischen Artikeln verdienen besondere Beachtung „Endurcissement“ (123—129), „Heil der ungetauften Kinder“ (151—157), „Eucharistie“ (630—659) und vor allem „Evêque“ (781—824!). Die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Artikel sind mit besonderer Liebe verfaßt. Allerdings legt sich die Frage nahe, ob in einem solchen, auf knappe Darstellung bedachten Lexikon 30 Spalten für einen Artikel über „Hindernisse“ beim Ordenseintritt, auch Heißabschluß und beim Weiheempfang nicht doch zuviel sind. Dagegen ist der Leser sehr dankbar für ausführliche Artikel über „Enquête pastorale“ (= Meinungsforschung im kirchlichen Raum: 210—212), u. „Equipes sacerdotales“ (357—361), durch deren Ausbildung der französische Katholizismus so führend geworden ist. Auch heiße Eisen wie „Esclavage“ (414—421), „Espionnage“ (461—463) und „Expérimentation sur l'homme“ (= Experimente am Menschen: 953—959) sind mutig angefaßt. Artikel mit betontem Gegenwartsbezug sind sodann „Engagement“ (189—198), „Espaces non-euclidiens“ (557 f.) und „Formalisme“ (1449 f.). Der Artikel über die Frei-

maurerei (1499—1510) ist, wie zu erwarten war, über die Zeit nach 1943 wenig er-
giebig. Aus den Artikeln über einzelne Persönlichkeiten und Publikationen sei hin-
gewiesen auf Th. S. „Eliot“ (17), Pierre „Emmanuel“ (57), die berühmt-berüchtigte
„Encyclopédie“ von Diderot (117—122) und auf den „Esprit“ (472—474). — Für
alle Theologen und theologisch interessierten Laien, vor allem für die Publizisten
und Journalisten, stellt „Catholicisme“ eine geradezu unerschöpfliche und zuverlässige
Informationsquelle dar, der man möglichst weite Verbreitung wünschen darf.

H. Bacht

Brinkmann, B., S. J., Katholisches Handlexikon. 2., verm. u. verbess. Aufl. 8^o
(294 S.) Kevelaer 1960, Butzon u. Bercker. 10.80 DM. — Mit bewundernswerter Voll-
ständigkeit und erstaunlicher Präzision sind in diesem Lexikon die Fragen der katho-
lischen Glaubens- und Sittenlehre wie des katholischen Lebens, und hier die ge-
schichtlich gewordenen, menschlich eingerichteten Dinge nicht weniger als die unab-
dingbaren, weil von Christus gestifteten Gegenstände, erklärt. Der Rahmen spannt
sich von Erscheinungen am Rande kirchlichen Lebens (wie CDU) über kirchliches
Brauchtum und Vereinswesen bis zu den schwierigsten theologischen Fragen. Und
gerade in letzteren ist trotz der gebotenen Kürze eine erstaunlich umfassende Dar-
legung erreicht, die auch korrekte Abgrenzung bringt und aktuellen Fragestellungen
im theologischen Bereich aufgeschlossen ist. Den einen oder anderen Punkt gibt es
auch, wo man die gewählte Formulierung bedauert (z. B. Vormesse und Opfermesse
beim Stichwort „Messe“ oder Opfer und Sakrament beim Stichwort Eucharistie:
Dinge, die zwar richtig gesehen werden können, aber doch nicht unwichtige wieder-
gewonnene Erkenntnisse der heutigen Theologie unberücksichtigt lassen). Auch äußer-
lich erfreut das Buch durch seine gute Aufmachung und die beigegebenen Zeichnun-
gen und Kunstdruckbilder. Das Buch ist ein zuverlässiger Nachweis für Laien und
Seelsorger und ist sogar dem Kenner der Fragen als schnelle Orientierung eine gute
Hilfe.

O. Semmelroth

Pieper, J., Thomas-Brevier. Lateinisch-Deutsch. 8^o (490 S.) München 1958,
Kösel. 15.— DM. — Der Zweck dieses handlichen Buches in Dünndruckpapier ist
eine Texteführung in thomasisches Denken. Kurze Sätze aus den verschiedenen
Werken des Aquinaten sind unter größeren Gesichtspunkten gesammelt und neben-
einandergestellt. Auf der rechten Seite findet sich die deutsche Übersetzung. Dabei
ist nicht versucht, ein Gesamtbild durch An- und Zueinanderreihung zu schaffen,
sondern die Sentenzen sollen in sich wirken. So wird sich der Leser leichter aus diesen
typischen Sätzen seine Gedanken machen und zu einem persönlichen Gesamtbild
kommen. Das setzt natürlich bereits eine gewisse Kenntnis des Aquinaten und seines
Wollens und Werdens voraus. In zwei große Teile wird die thomasische Lehre ge-
ordnet. Der erste Teil „Ordnung und Geheimnis“ umfaßt stärker die Philosophie
des Aquinaten: „Ordnung“ im Sinn der Weltaufhellung, wie sie die nach Klarheit
und Durchsichtigkeit des Seinsgefüges verlangende Vernunft möchte — „Geheimnis“,
an dem nach des Aquinaten Auffassung auch schon im Geschöpflichen der Verstand
seine Grenze findet. Der zweite — theologische — Teil ist betitelt: „Das Auge des
Adlers.“ Damit greift P. einen Ausdruck des Heiligen in der Erklärung zu Metaph.
II 1 auf, nach dem die unausdenkbare Fülle des göttlichen Lichtes wohl unsere na-
türliche Kraft übersteigt. Um in etwa in sie einzudringen, sei die standhaltende
Eigenschaft des Adlers gefordert, der ja das Symbol des Göttlichen war. Mit Recht
aber will P. diese Teilung nicht absolut aufgefaßt wissen: „Es scheint mir, gerade
im Falle des heiligen Thomas von Aquin, nicht unlich, ja fast unmöglich, aus dem
Gesamtwerk das ‚rein Philosophische‘ herauszulösen“ (480). — Für ein bedacht-
sames Lesen und Eindringen in die Tiefe thomasischen Denkens ein wertvolles Hilfs-
mittel!

H. Weisweiler

Schütz, L., Thomas-Lexikon. Faksimile-Neudruck der „zweiten, sehr ver-
größerten Auflage“. 8^o (X u. 889 S.) Stuttgart 1958. Fromann. 62.— DM. — In
einem ausgezeichneten photomechanischen Druck ist das seit vielen Jahren sehr ver-
mißte und nur schwer antiquarisch kaufbare Thomas-Lexikon wieder zugänglich
gemacht worden. Da das Papier noch besser ist, hat die Lesbarkeit sogar gewonnen.

Es ist zwar seit 1895, wo die 2. Auflage erschien, mancher Fortschritt sowohl in den Echtheitsfragen thomasischer Schriften wie auch in ihrer Deutung gemacht worden. Darauf muß man hier natürlich verzichten. S. 888 sind nur einige Verbesserungen beigegeben, die noch von Sch. selber stammen und auf die im Text mit einem Stern verwiesen wird. Doch kann das natürlich den Mangel nicht beheben. Der Fachmann wird die notwendigen Unterscheidungen aber leicht anbringen können und dankbar sein für die mancherlei Anregungen und Verweise, die in der jahrzehntelangen Arbeit von Sch. ihm geboten werden. Bei dem wieder stark steigenden Interesse für scholastische Forschung kann das Werk auch Anfängern eine gute Einführung in den thomasischen Sprachgebrauch unter verständiger Leitung geben. Daher sei es auch für philosophische und theologische Seminarbibliotheken an den Universitäten und Hochschulen recht empfohlen. Es kann ja noch Jahrzehnte dauern, bis wieder ein Mann mit einem solchen Bienenfleiß wie Sch. ein ähnliches Werk schafft.

H. Weisweiler

Möhler, J. A., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselmann. kl. 8^o ([148] u. 773 S.) Köln-Olten 1958, Hegner. 44.— DM. — In überraschend kurzer Zeit ist der kritischen Ausgabe von Möhlers „Einheit“ die Edition seines theologischen Hauptwerkes, der „Symbolik“, gefolgt; d. h., um es genauer zu sagen: zunächst liegt der Textband vor, während der andere Band mit dem textkritischen Teil, der Textgeschichte und dem Sachkommentar noch aussteht. Auch diese Edition verdanken wir dem unermüdlischen Forscherfleiß von J. R. Geiselmann. Welche Fülle technischer Schwierigkeiten zu überwinden war, ersieht man schon aus der langen Namensliste von Persönlichkeiten und Instituten, denen G. für geleistete Hilfe zu danken hat. Das kann nur dem Nichteingeweihten verwunderlich sein. Denn trotz der relativ geringen zeitlichen Distanz, die uns vom ersten Erscheinen der Symbolik im Jahre 1832 trennt, hat das Werk so viele Wandlungen und Schicksale mitgemacht, daß es ein gewaltiges Maß entsagungsvoller Arbeit gekostet hat, alles ins reine zu bringen. Darüber berichtet G. auf Seite [32] — [44] seiner Vorrede. Wir lesen dort, daß Möhler selbst vier jeweils verbesserte und vermehrte Auflagen der Symbolik herausgebracht hat. Über der Fertigstellung der 5. Auflage, die er noch bis zum § 25 vorbereiten konnte, starb er (i. J. 1838). Der Herausgeber dieser 5. Auflage, F. X. Reithmayr, fügte vom § 26 an den unveränderten Text der 4. Auflage bei. Nach Möhlers Tod brachte sein Verleger Kupferberg-Mainz noch 8 weitere Auflagen heraus (die 13. Auflage erschien 1903). Von 1871 bis 1924 veranstaltete auch der Verlag Manz (später A. C. Regensburg) 12 Auflagen. Diese 25 Auflagen der deutschen Ausgabe allein zeigen schon, welch gewaltigen Einfluß Möhlers Werk ausgeübt haben muß. Von Anfang an wurde man auch im Ausland auf das Werk aufmerksam. Schon 1836 erschien eine französische Übersetzung von F. Lachat, 1843 eine englische, die 1906 in 5. Auflage erschien. 1839 kam ferner eine niederländische und 1840 eine italienische heraus, der noch drei andere italienische Übersetzungen folgten. — Die Aufgabe, die sich G. gestellt hatte, bestand zunächst einmal darin, zur Texterstellung auf das handschriftliche Material zurückzugreifen. Es ist zu bedauern, daß keiner der früheren Herausgeber auf diesen Gedanken gekommen ist. Denn das unversehrte Autograph Möhlers hat die beiden Weltkriege überdauert, ist dann aber nach 1945 zum größten Teil verlorengegangen. Glücklicherweise hatte G. selbst sich vor vielen Jahren eine Abschrift von zwei Abschnitten aus der Einleitung in die Symbolik nach dem Autograph Möhlers angefertigt. Gerade diese beiden Stücke des Autographs gehören nämlich mit zu der *massa perdit*. — Wenn schon die Erarbeitung der Textgeschichte viel Zeit und Energie beanspruchte, dann gilt das in verstärktem Maße für die kritische Prüfung des Textes und vor allem der Quellenangaben. Möhlers Art, mit seinen Quellen umzugehen, war alles andere als pedantisch. Er zitiert öfters nach dem Gedächtnis und vertut sich gerne, wenn es gilt, Kapitel und Seite oder gar den Namen des Autors beizufügen. So blieb dem Editor nichts anderes übrig, als jedes Zitat nachzuprüfen. Erstaunlicherweise ist es G. gelungen, alle Belege bis auf einen beizubringen — eine wirklich respektable Leistung! Mußte er dazu doch zunächst einmal herausbekommen, welche Ausgabe des jeweils zitierten Werkes Möhler benutzt hatte. Welche Mühe das kostete, zeigt G. am Bei-

spiel der von Möhler benutzten Ausgabe der Bekenntnisschriften [41 f.]. Man kann nur die Zähigkeit und Kombinationsgabe des Editors bewundern, der all diese Probleme mit solcher Bravour gemeistert hat. — Besonderen Dank verdient G. dann aber auch für die ausführliche Einführung in Sinn und Geist der Symbolik. Diese rund 100 Seiten ([44] — [148]) bieten das Kostbarste, was über Möhler geschrieben worden ist. Dank seines jahrzehntelangen Umganges mit der Ideenwelt des großen Tübingers war G. wie nur einer für diese Aufgabe gerüstet. Wer künftig über die Theologie des beginnenden 19. Jahrhunderts im allgemeinen und besonders über die Theologie Möhlers etwas Zuverlässiges sagen will, wird an diesen Ausführungen nicht vorübergehen können. — Zum Schluß muß noch ein lobendes Wort für die drucktechnische Gestaltung des Werkes beigefügt werden. Der Hegner-Verlag hat mit dieser Ausgabe der Theologie einen hervorragenden Dienst geleistet.

H. Bacht

Scheeben, M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik. I. Buch: Theologische Erkenntnislehre. 3. Aufl., herausgegeben u. eingeleitet von M. Grabmann. gr. 8^o (LX u. 511 S.) Freiburg 1959, Herder. 34.50 DM; geb. 38.50 DM. — Es handelt sich beim vorliegenden Band um die 2. Auflage des 1. Bandes der Dogmatik im Rahmen der von J. Höfer besorgten Neuausgabe der gesammelten Schriften Scheebens. Daß es bei einem absolut unveränderten Neudruck der 1. Auflage von 1948 blieb, braucht man bei der gründlichen und sorgfältigen Bearbeitung, die Grabmann ihr gewidmet hatte, im ganzen nicht zu bedauern. Gerade aber im Sinne der Eigenart dieser Edition der Scheebenschen Schriften wird man sehr bedauern, daß die Literatur, die seit 1948 auf dem Gebiet der theologischen Erkenntnislehre erheblich ist, nicht verwertet ist.

O. Semmelroth

Studi di scienze ecclesiastiche (Aloisiana, Studi di scienze sacre pubblicati dalla Pontificia Facoltà Teologica Napoletana „S. Luigi“, I.) gr. 8^o (352 S.) Napoli 1960, Pontificia Facoltà Teologica „S. Luigi“. — Der 1. Band einer neuen Veröffentlichungsreihe theologischer Arbeiten (von den Professoren der genannten Fakultät und ihrer Doktoranden) liegt hiermit vor. Der Inhalt bietet: *St. Porubcan S. J.*, Il salmo de Profundis (1—18); *L. Fedele*, La speranza cristiana nelle lettere di S. Paolo (19—68); *S. Caiazzo S. J.*, Dio rivelante e ragione umana in Emil Bruner (69—130); *A. Di Marino S. J.*, Riflessioni sull'obbedienza (131—200); *G. M. Fazzari S. J.*, La filosofia dei valori (201—316); *F. Bruno*, Le tradizioni apostoliche nel Concilio di Trento (317—334); *M. Errichetti S. J.*, Ite missa est (335—350). — Wir möchten hier die Aufmerksamkeit auf den Beitrag von Bruno konzentrieren, der ein aktuelles Thema zum Gegenstand hat. Der 1. Teil richtet sich gegen die bekannte These von J. R. Geiselman, die dem Wegfall des partim — partim eine große Bedeutung für den Sinn der Definitionsworte zuschreibt; das Ergebnis stimmt mit dem unsrigen überein: „Il Concilio non ha dunque inteso dare un valore di contenuto teologico, mutando il partim partim in et; gli ha solo attribuito un valore di forma; di espressione letteraria, e nulla più“ (325). Der 2. Teil sucht für die Konzilsverhandlungen zwei Tendenzen nachzuweisen, die eine vertreten durch den Kardinal Cervini und den Jesuiten Le Jay, die andere sei in dem Bischof von Chioggia, Nachianti, und dem Servitengeneral Bennucci (ist diese Schreibweise die ursprüngliche?) zu sehen, hinter denen der Augustinergeneral Seripando stehe. Hier scheint uns einiges noch problematisch zu sein, so ob man überhaupt von einer einheitlichen Strömung sprechen kann und ob eine „Inspiration“ von seiten Seripandos wirklich bewiesen ist, da der von ihm verfaßte Traktat (Concilium Tridentinum XII 517—521) mit Augustinus nur die heilsnotwendigen Wahrheiten der Schrift zuweist, nicht aber den ganzen Offenbarungsinhalt.

J. Beumer

Roesle, M., O. S. B. u. Cullmann, O. (Hrsg.), Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. gr. 8^o (696 S.) Stuttgart u. Frankfurt 1959 (2. Aufl. 1960), Evangel. Verlagswerk u. Verlag Knecht. 28.— DM. — Ein Theologe, der wie O. Karrer seine geistige Kraft in den Dienst der Wiedervereinigung der Christenheit stellt, indem er den Anliegen des Gegenüber auch im Zeugnis für die Wahrheit des eigenen Bekenntnisses zu dienen sucht, wird recht sinnvoller-

weise am siebzigsten Geburtstag mit einer Festschrift geehrt, in der Theologen beider Bekenntnisse zu Wort kommen. Sehr namhafte Autoren haben in diesem Band ihr Wort zu ausschlaggebenden Themen beigetragen. Die Arbeiten sind nicht so sehr nach den verschiedenen theologischen Disziplinen gruppiert, sondern vereinigen Dogmatik, Exegese, Fundamentaltheologie und sogar praktische Theologie in lebendigem Austausch in sich. Als Themen aus dem Bereich der Glaubenslehre wurden solche gewählt, die der interkonfessionellen Gemeinsamkeit immer noch die größten Widerstände bieten: Kirche, Schrift und Tradition, Glaube, Amt, Rechtfertigung, Maria. Andere Beiträge beleuchten die Spaltung der Christenheit und die Bemühung um ihre Überwindung selbst. Alle Themen außer zweien — im ganzen sind es siebzehn — wurden je von einem katholischen und einem evangelischen Theologen dargestellt. Arbeitsmethode und Dokumentation sind nicht in allen Artikeln von gleicher Überzeugungskraft. Aber als Ganzes bietet der Band tiefe Einblicke in die heutige Bemühung der Theologie beider Seiten, im erneuten Durchdenken der eigenen Anliegen und Überzeugungen dem Näherkommen zu dienen. Insofern ist der Band ein schönes Zeugnis für die immanente Kraft der Wahrheit, Trennungen zu überwinden, die bei ihrem Entstehen nicht nur aus Sorge um die Wahrheit aufgerissen wurden. Daß der stattliche Band in recht kurzer Zeit neu aufgelegt werden mußte, zeugt von der Aktualität des Anliegens wie auch von der Bereitschaft vieler, in ehrlicher geistiger Strapaze das Bemühen um die wiederzufindende Einheit mitzumachen. — Eine Schwierigkeit mag sich daraus ergeben, daß diese Artikelsammlung in der Mitte steht zwischen dem kontroverstheologischen Gespräch, in dem beide Partner die Aussage des anderen aufgreifen und darauf eingehen können, und der objektiv informierenden Darstellung des Glaubensgutes beider Konfessionen, die mehr über den Rahmen beider Konfessionen nach draußen gerichtet ist, wie etwa der dritte Band des Fischer-Lexikons (Die christliche Religion. Herausgegeben von O. Simmel S. J. und W. Stählin). Gerade weil es im vorliegenden Band nicht um unverbindliche Information, sondern um Bekenntnis geht, liegt die Gefahr nicht ganz fern, daß diese Weise der Parallelbehandlung der verschiedenen Themen dem verfolgten Anliegen entgegensteht: Es könnte scheinen, hier werde von beiden Seiten die jeweilige Auffassung wie zur Auswahl angeboten. Und das gerade meinen beide Seiten ja nicht. Dem Leser, der die Verfasser nicht schon anderswoher kennt, wird auch erst durch Inhalt und Ausdrucksweise der Artikel deutlich, wer die katholische, wer die evangelische Seite vertritt. — Eine Übersicht über die reiche, 183 Nummern umfassende schriftstellerische Produktion des Jubilars und sehr sympathische autobiographische Skizzen sind den Beiträgen vorangeschickt. O. Semmelroth

Müller, A., Bios und Christentum. Wege zu einer „natürlichen“ Offenbarung. 80 (280 S.) Stuttgart 1958, Klett. 14.80 DM. — Das Buch des Berliner Psychiaters, der durch zahlreiche Veröffentlichungen aus Medizin, Anthropologie und Naturphilosophie sich einen Namen gemacht hat, ist eine bedeutungsvolle Programmschrift. Sie führt die grundlegende Arbeit über die „Grundkategorien des Lebendigen“ (vgl. Schol 32 [1957] 264—266) weiter und steht unter dem Leitmotiv des Pauluswortes: „Sein unsichtbares Wesen läßt sich ja doch seit Erschaffung der Welt an seinen Werken mit dem geistigen Auge deutlich ersehen, nämlich seine ewige und göttliche Größe“ (Röm 1, 20). Das religiöse Anliegen des Buches ist also, „im Sinne Goethes die Zeichen der Natur so . . . zum Sprechen zu bringen, daß auch aus ihr trotz aller Dämonie die Stimme des liebenden Gottes an unser hellhörig gewordenes Ohr vernehmbar dringt“ (13). M. erhofft sich nur dann eine Wiedergeburt religiöser Tradition im abendländischen Geistesraum, wenn es gelingt, die uns alle tragende lebendige Natur „als Schöpferwerk des himmlischen Vaters“ durchscheinend zu machen, und zwar nicht nur seiner Weisheit, sondern auch seiner Liebeskraft. Das setzt einen gewaltigen „Revisionsprozeß“ unserer heutigen Naturvorstellung voraus. Zugleich muß die extreme Scheidung von Natur und Geist überwunden werden: „Wer von der Natur spricht, muß den Geist, wer vom Geist spricht, die Natur voraussetzen und im Tiefsten mitverstehen“ (Goethe). M. ist überzeugt, daß uns eine echte Offenbarung aus der lebendigen Natur zuteil wird, sofern wir uns dieser in „kongenialer Begegnung“ aufschließen. Neben die „erklärende“ muß die „verstehende“ Biologie treten, die die bloße Nutzinterpretation überwindet in einer Sinndeutung, die letzt-

lich dem „Reich der Werte“ zugehört. Der Verf. betrachtet es darum als seine Hauptaufgabe, „zu zeigen, daß die Idee des Guten, Kernstück von Platons gesamter Weltkonzeption, auch als eigentlich schöpferisch tragendes Konstruktionsprinzip, als ‚bewußtlos sich darlebende Idee‘ (Carus), für alle organismisch-biologischen Gefüge anzusprechen ist“ (19). Diese programmatischen Aussagen werden in vier Kapiteln an Einzelfragen erläutert: Zuerst wird vom Spannungsfeld zwischen biblisch-kirchlichem und naturwissenschaftlichem Weltbild gesprochen. M. geht hier auf die Bedeutung der säkularen Wandlungen im Weltbild (die kopernikanische Wendung als Entmythologisierungsvorgang, die Abstammungsfrage und Gottesesebildlichkeit des Menschen) ein und wendet sich schließlich gegen das sogenannte moderne Weltbild in Bultmanns Theologie. Bultmann versteht die Welt in jeder Hinsicht als „in sich ruhende Endlichkeit“ im Sinne eines Immanentismus, wie er auch vom Positivismus prinzipiell nicht anders vertreten werden kann. Sein Rückzug in die Paradoxie des Glaubens, in die Begegnung mit Jesus Christus als eine Möglichkeit des „existentiellen Selbstverständnisses“, genügt nicht, eine Religion zu begründen, „die über alle Konventikelhaftigkeit hinaus den Anspruch erhebt, Grundlage einer ganzen Kulturgemeinschaft zu sein. Hier führen Bultmanns Thesen in ein gewaltiges Vakuum, zu einer Aushöhlung der christlichen Substanz“ (48). Im 2. Kap. spricht M. über die Krisis der Offenbarungsgrundlagen und charakterisiert die westliche Welt als „Epoche ohne Sicht“. Eine nihilistische (positivistische) Anschauung ist zur Herrschaft gelangt, welche die sinngebende Wertewelt des Kosmos negiert. „Das ist um so bedeutungsvoller gegenüber dem Bolschewismus, der, als gänzlich säkularisierte eschatologische Heilslehre, von einem unbeirrbaren Glauben an kommende Sinnerfüllung im Laufe der Geschichte und der Klassenkämpfe sich getragen weiß. Eine solche sinnverleihende Wertewelt ist aber das Rückgrat einer jeglichen Religion“ (74). Sodann bespricht der Verf. das Gott-Welt-Verhältnis in der dialektischen Theologie und entwirft die Prolegomena zu einer Grundoffenbarung in der Natur. Diese wird dann im 3. Kap. im einzelnen ausgeführt: die Offenbarung Gottes in der unbelebten Natur (der Norm- und Wertbegriff im Leblosen) und im Lebendigen (Sein und Wert im Lebendigen, der Normbegriff, Leib-Seele-Geist-Einheit und die Werte der Vitalsphäre, die Frage nach der Beseeltheit alles Lebendigen). Eine Darstellung des Lebendigen an Hand von Sprangers „Lebensformen“ beschließt dieses Kapitel. Das letzte Kap. behandelt die Werte des Sozialen in Organisation und Stammesgeschichte des Lebendigen als Träger einer natürlichen Offenbarung. Es ist unmöglich, in einigen Sätzen die vielfältigen und tiefeschürfenden Anregungen und Hinweise gerade der letzten beiden Kapitel des Buches auch nur anzudeuten. Allerdings bleibt vieles nur Programm; die Einzelarbeit bleibt noch zu leisten. — Mit der in dem ganzen Buch hervortretenden Intention des Verf. scheint es kaum vereinbar zu sein, wenn er (90 f.) die Möglichkeit eines logisch einwandfreien Gottesbeweises bezweifelt. Er meint, auch von katholischer Seite sei der Satz vom zureichenden Grund, auf den sich der Gottesbeweis stützt, als nicht evident bezeichnet worden (91), und beruft sich dafür auf das Buch „Der Katholizismus, sein Stirb und Werde“ (1937). Dieses Buch kann indes gewiß nicht als charakteristisch für die katholische Auffassung gelten.

A. d. H. a. a. s

Leist, F., Moses — Sokrates — Jesus. Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt. 8^o (448 S.) Frankfurt/Main 1959, Knecht. 17.80 DM. — Das Buch will zu drei für unsere geistige Welt grundlegenden, unserm Denken und Fühlen aber ferneren Gestalten neue Wege öffnen. Das Anliegen ist dringend, der vorgelegte Versuch in manchem kennzeichnend für die kritische Lage, in der sich unser Denken bezüglich der Grundlagen des christlichen Daseins heute weitgehend befindet. Die Berichte über Moses und Jesus müßten uns, wie der Verf. immer wieder betont, als „unglaublich“ und „märchenhaft“ erscheinen. Doch „schimmerten“ die historischen Gestalten noch hindurch. Die historische Geschichte sei geschehen wie jede andere (70). So habe etwa Moses am Dornbusch nur „im Gewöhnlichen das Ungewöhnliche vernommen“, das er dann „Sein Bote“ genannt habe (87). Ebenso hätten die Israeliten die in sich ganz gewöhnlichen Ereignisse, die zu ihrer Rettung aus Ägypten führten, ob ihrer „Verfügung“ als Taten des Gottes Jahwe „verstanden“. „Das Wunderbare (beim Bundesmahl: Ex 24) besteht darin, daß neben Gott der Mensch sein kann ...

Essen und Trinken sind für sie das Versprechen, der Mensch könne trotz der Gefährdung existieren“ (141). Schwerlich werden solche existentialistische Deutungen dem Offenbarungsanspruch der Bibel gerecht. Im einzelnen wäre zu den atl. Darlegungen mancherlei zu bemerken: Daß „der als männlich verstandene Herr Jahwe eine weibliche Throngenossin“ erhalten und erst Deuteroseias eine monotheistische Formel „gewagt“ (163) und „das Weibliche“ ins Gottesbild aufgenommen habe (166), liest der mit dem AT Vertraute mit Staunen. Selbst Jesus habe noch die im Hinblick auf den Kult anderer Götter verführerische Gewalt des Kaiserbildes auf den römischen Münzen gekannt (163). — Das messianische Selbstbewußtsein Jesu wird als historisch anerkannt, doch sei sein Anspruch nicht eindeutig gewesen (331). Dem Menschensohntitel im Munde Jesu wird mit Recht, wenn auch in allzu engem Anschluß an E. Stauffers umstrittene Thesen, entscheidende Bedeutung zuerkannt. Dagegen sei die Anwendung der Gottesknechtlieder auf Jesus ein „Versuch“ der frühen Kirche, sein Scheitern zu verstehen (404). Doch sei es „ziemlich sicher, daß (schon) Jesus seinen Weg . . . als Gottes Willen verstanden habe“ (407). Erst Jahrzehnte später sei der Gottesknechtitel von der hellenistischen Kirche durch den Titel „Gottessohn“ im Sinne einer Theophanieprädikation ergänzt worden (376). Ursprünglich habe er nur die messianische Adoptivsohnschaft gemeint (371). Der historische Jesus habe seinen Zeitgenossen nur als „dürftig“, sein Anspruch darum nur als „anstößig“ erscheinen können. Das vom Verf. dargebotene Jesusbild ist in der Tat dürftig; aber es ist rationalistisch verkürzt. Die Wunder Jesu werden — offenbar als unhistorisch — übergangen. Die Worte Jesu, die der Verf. gelten läßt, sind einseitig ausgewählt. Von den Worten am Kreuz werden z. B. nur das vom Durst und das von der Gottverlassenheit erwähnt. Man muß sich doch — auch bei einer historischen Betrachtung — fragen, woher eigentlich die Begeisterung der Jünger und des Volkes für Jesus gekommen sein sollen. Den Glauben der Kirche führt der Verf. schließlich allein auf die „Erfahrungen“ nach Ostern zurück, „daß er lebe“. Das war „eine jener Erschütterungen“, wie sie „eh und je in der Geschichte unableitbar sich ereignen“ (418). Die Hoffnung, daß Jesus lebe, wird im übrigen psychologisch erklärt, nämlich aus den Fragen, die sich aus seinem Scheitern für die Jünger ergeben mußten (400). In offenem Widerspruch zu 1 Kor 15, Apg 17, 31 usw. wird erklärt, daß die Auferstehung Jesu damals wie heute „un glaublich“ bleibe; wir müßten uns „in die Unglaublichkeit hinaushalten“ (399 ff.). Man muß sich fragen, wie hier noch die Absolutheit der Christusoffenbarung und das obsequium rationale des Glaubens gewahrt werden sollen. — In den Kapiteln über Sokrates kann man denn auch lesen, daß auch er seine „Erfahrungen“ mit seinem Gott Apollon gemacht habe, die wir ebenfalls ernst nehmen müßten. Zwar gebe es den Gott Apollon als „vorfindlich“ und „verfügbar“ nicht; aber als vorfindlich und verfügbar „gibt“ es auch den Gott der Bibel nicht (209). Götter seien eine „Entbergung“ der Gottheit. „Wie stehen die Götter zum Gott der Bibel? Wir lassen die Frage stehen“ (241). Denn: „Wir wissen nicht, was Götter sind; wir wissen nicht, was ihre Nähe und Ferne besagt“ (205). — Das Anliegen des Buches verdient Beachtung. Als vorläufige Aussage, als Durchgang für Christus sehr ferne Menschen, mag manches schockierend Gesagte einen bedingten Wert haben. Ein gültiger Weg zu Christus wird nicht gewiesen. Man kann nicht seine Wunder einfach als legendär und märchenhaft ausklammern. Sie gehören in ein (auch historisch richtiges) Jesusbild hinein. Mit der Inkarnation ist es gegeben, daß das Göttliche nun doch im Bereich des Geschichtlichen für uns faßbar wird. Daß die literarische Eigenart der Quellen nicht in allem ein sicheres Urteil über den historischen Tatbestand erlaubt, kann dabei ruhig zugegeben werden. Die Kirche hat ihre Lehre über das Wunder als criterium revelationis im allgemeinen und über die Wunder Jesu im besonderen auf dem Vaticanum definiert (Denz. 1790). Im übrigen ist heute selbst für den Naturwissenschaftler, der die Grenzen seines Erkennens mehr denn je sieht, das Wunder — trotz bleibender Problematik — kein so unvollziehbarer Gedanke mehr, wie es das Buch offenbar voraussetzt. Auffallend ist, daß die Anmerkungen, gerade bezüglich der Wunderfrage, mehrfach in unangenehmem Widerspruch zum Text des Buches stehen.

W. Bulst

Bitter, W. (Hrsg.), *Magie und Wunder in der Heilkunde*. 8^o (177 S.) Stuttgart 1959, Klett. 12.80 DM. — Das Buch enthält Vorträge, die 1958 auf zwei Tagungen

der Stuttgarter Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ gehalten wurden. Es geht weniger um die Faktizität zumindest „wunder-ähnlicher“ Heilungen — sie kann wohl kaum mehr bestritten werden — als um ihre Einordnung in das religiöse und ärztliche Weltbild. Dabei kommt natürlich der Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Theologie in der grundsätzlichen Auffassung des Wunders zur Auswirkung (23 f.). A. *Allwohn* definiert Magie in ihrem ursprünglichen und echten Sinn als ein Handeln, das sich auf die wirksame Gegenwart numinoser Kräfte im Sinnlich-Erfaßbaren bezieht (31). Dies braucht aber keine „primitive Technik“, auch keinen „Zwang“ des Göttlichen durch den Menschen zu bedeuten; somit wird die Behauptung gegenstandslos, daß Magie und Religion unvereinbar seien. Demgemäß hat A. einen eigenen Abschnitt über „Die magische Medizin in der Bibel“, in dem auch Beziehungen zwischen dem magischen und dem sakramentalen Bereich hergestellt werden. H. M. *Christmann O.P.*, der die katholische Auffassung der Begriffspaare Wunder—Pseudowunder und Sakrament—Magie darlegt, hat keine Bedenken, die im Sinne Allwohns verstandene „echte“ Magie als eine natürliche Vorstufe des Sakramentalen anzuerkennen, wenn nur gewahrt wird, daß das magische „Mana“ der natürlichen Schöpfungsordnung angehört, das Sakrament aber in der übernatürlichen Ordnung kraft der Einsetzung durch Christus wirksam ist (86). Mehr vom Medizinischen und Psychotherapeutischen her kommen die Ausführungen von W. *Bitter*, B. *Sommer*, A. *Jores* und G. R. *Heyer*. G. *Siegmund* legt die Echtheit, d. h. medizinische Unerklärbarkeit gewisser Heilungen in Lourdes dar. H. *Bender* spricht über Glaubensheilungen und Parapsychologie. Dabei berührt er auch die Frage, die für den Fundamentaltheologen wohl das Kernproblem dieses ganzen Bereichs darstellt: Parapsychologisch bedingte Heilungen sind für die medizinisch-kausale Betrachtungsweise ebenso „unerklärbar“ wie echte Wunderheilungen im Sinn von Christmann und Siegmund, und doch handelt es sich bei der Parapsychologie offenbar um etwas „Natürliches“. Ist also mit der medizinischen „Unerklärbarkeit“ schon der eigentlich übernatürliche Charakter einer Heilung gewährleistet (153 ff.)? Die Frage wird um so drängender, wenn man bedenkt, daß bei Primitiven „magische“ Heilungen von Kleinstkindern und Bewußtlosen, etwa in der Agonie Befindlichen, glaubwürdig berichtet werden, also Fälle, bei denen die Erklärung durch Suggestion ebenso ausscheidet wie in Lourdes (22). Auch „Blitzheilungen“ scheinen nicht an den Bereich des religiösen Glaubens gebunden (27). Der oft angeführte momentane Ersatz von fehlendem Knochenmaterial kann wohl nicht ohne weiteres als eindeutiges Kriterium für den Wundercharakter einer Heilung anerkannt werden, wenn man bedenkt, was Bender über den „physikalischen“ Spuk berichtet (152; andere kaum anfechtbare Quellen ergaben noch viel deutlichere Vergleichsmomente). Wollte man bei diesem Phänomen nur die Alternative zwischen göttlichem und dämonischem Bewirken berücksichtigen, wie dies Christmann zu tun scheint, und in der „discretio spirituum“ (allein) die entscheidende Lösung suchen (89), so wäre dies wohl die gleiche unzulässige Vereinfachung des Problems, wie sie Bender ablehnt (147 f.). Sehr erfreulich mutet es darum an, wenn *Heinen* als katholischer Theologe erklärt, daß die katholische Kirche dem ganzen Bereich der parapsychologischen Forschung in voller Offenheit gegenüberstehe („wenn es auch noch Angehörige der Kirche gibt, die mit einer gewissen Ängstlichkeit . . . solchen neuen Entdeckungen gegenüberstehen“ 162). Im gleichen Sinn zitiert der Herausgeber eine Erklärung von Pius XII., daß die Kirche „der Freiheit derer, die ehrlich bemüht sind, die durch das Geheimnis der Natur noch verborgene Wahrheit zu entdecken, keine Fesseln anlege“ (28).

W. Büchel

Gilson, E., *Die Metamorphosen des Gottesreiches*. 8^o (282 S.) München-Paderborn-Wien-Zürich 1959, Schöningh und Thomas-Verlag. 18.— DM. — Es ist ein recht eigenartiges Buch, das der bekannte französische Historiker und Philosoph unter dem Titel „*Les métamorphoses de la cité de Dieu*“ in Wiedergabe seiner zu Löwen (Mai 1952) gehaltenen Vorlesungen herausgegeben hat und dessen deutsche Übersetzung (durch *Ursula Behler*) nunmehr vorliegt. Nach dem Vorwort soll darin untersucht werden, ob der Begriff der Christenheit für streng identisch mit dem der Kirche angesehen werden muß oder ob er sich davon unterscheidet. Miteinbezogen ist immer das Verhältnis zu dem Reich der Menschen, das „sich nur im Schatten des

Kreuzes als Vorstadt des Gottesreiches erheben“ kann (282) und, „wenn man so sagen darf, das Katechumenat der heidnischen Zivilisation im Hinblick auf die christliche Zivilisation darstellt“ (281). Diese ohne Zweifel aktuellen Anliegen werden aber nicht thematisch behandelt — höchstens daß in der Einleitung und im Schlußkapitel sich einige entfernte Ansätze dazu zeigen —, sondern durch einen historischen Überblick, der indes nichts anderes bieten kann als das, was im Lauf der Geschichte jemals bei einzelnen Denkern in bezug auf eine irdische Verwirklichung des Gottesreiches Gestalt angenommen hat. Wenn wir von Augustinus (2. Kap. „Das Gottesreich“) und Dante (4. Kap. „Das Universalimperium“) und Nikolaus von Cues (5. Kap. „Der Friede im Glauben“) absehen, sind es mehr oder weniger Menschen eigener Geistesart, die wir so kennenlernen, und zumeist auch solche, die sich nicht tief genug mit der im eigentlichen Sinne christlichen Ideenwelt befaßt haben: Roger Bacon (3. Kap. „Die christliche Republik“), Campanella (6. Kap. „Der Sonnenstaat“), Sully und der Abbé von St. Pierre (7. Kap. „Die Geburt Europas“), Leibniz (8. Kap. „Das Reich der Philosophen“) und Auguste Comte (9. Kap. „Das Reich der Gelehrten“). Das alles ist sehr interessant, wird dazu äußerst geistvoll vorgetragen (manchmal sogar paradox und bizarr), aber es führt nur wenig an die Klärung und die Lösung des Problems heran. Am deutlichsten tritt das in den geradezu phantastischen Schilderungen des „Sonnenstaates“ durch Campanella hervor. So könnte vielleicht einer bald das Buch enttäuscht aus der Hand legen. Aber G. will bewußt nur Anregungen aus seinem Fachgebiet geben und, wie er ausdrücklich erklärt, die Beantwortung der von ihm aufgeworfenen Fragen der Theologie überlassen, die allerdings bisher kaum den Themenkomplex mit seinen vielen Einzelheiten in Angriff genommen hat. Oder wo liest man einen Satz wie den folgenden: „Außerhalb des christlichen Volkes und irgendwie an seinem Rande, aber noch in seinem Strahlungs- und Einflußbereich, liegt die zeitliche Gesellschaft, die noch nicht aus dem Wort und dem Geist wiedergeboren ist, die jedoch durch die einfache Präsenz der Kirche langsam dazu angeregt und überredet wird, sich nach ihrem Bilde umzugestalten“ (280 ff.)?

J. Beumer

Jaeger, L., Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit, Erbe und Auftrag (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 4). 2. Aufl. 8^o (149 S.) Paderborn (1960), Bonifacius-Druckerei. — Die Stellungnahme des Verf., der als Erzbischof von Paderborn und als Präsident des Johann-Adam-Möhler-Instituts mit den Fragen der Una-Sancta und der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit aufs beste vertraut ist, zu dem aktuellen Thema wird allgemeines Interesse beanspruchen. In dem vorliegenden Buch hat er einige seiner Vorträge und Aufsätze, die anderswo bereits erschienen sind, einheitlich zusammengefaßt und durch weitere neue Kapitel ergänzt. Der 1. Teil wird von einem kurzen, aber gediegenen Rückblick auf die bisherigen Konzilien eingenommen (14—75), dann folgen die Ausführungen über „Das angekündigte zweite Vatikanische Konzil und die Erwartung der Christenheit“ (76—131) und über „Die Pfingstbotschaft des Papstes“ (132—146). Einleitend und abschließend und auch zwischendurch ist manches gut zu dem Wesen eines ökumenischen Konzils gesagt; vgl. besonders „Das ökumenische Konzil als Repräsentation der Gesamtkirche“ (97—107). Noch wertvoller scheinen uns die aufschlußreichen Angaben über den augenblicklichen Stand der Vorarbeiten; siehe vor allem „Die neu errichteten Sekretariate und die Anliegen der Christenheit“ (139—141). Der Verf. spricht es klar aus, daß kein Unionskonzil erwartet werden kann, aber er läßt doch immer wieder die im Hintergrund verborgenen Fragen deutlich werden, die zum Teil ökumenischer Natur sind. An einigen Stellen würde der kritische Leser gern einige Punkte weiter ausgeführt sehen. So ließe sich das Problem aufwerfen, ob die nur schwach beschiedenen Konzilien des Altertums ihre Autorität einer Repräsentation der Gesamtkirche verdanken oder jene anderwärts herleiten müssen. Gegenüber dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz könnte die Frage entstehen: Waren die Verhandlungen mit den noch schismatischen Griechen schon Konzilsverhandlungen, an denen diese als vollberechtigte Mitglieder teilnahmen, was aber doch wohl dem traditionellen Kirchenbegriff widersprechen würde? Wir verstehen indes gut, daß der einmal gesteckte Rahmen einer Arbeit Beschränkungen auferlegt.

J. Beumer

Gallati, F. M., O. P., Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen. 8^o (XVI u. 207 S.) Wien 1960, Herder. 16.— DM. — Die Aufmerksamkeit, die ohne Zweifel den feierlichen Definitionen der Päpste geschenkt werden muß, verhindert nicht, auch deren weniger autoritative Verlautbarungen entsprechend zu beachten. Hier setzt die vorliegende Arbeit ein, indem sie nacheinander die Autorität des ordentlichen päpstlichen Lehramtes (Natur, Tatsächlichkeit, Gegenstand und Erscheinungsformen), die verpflichtende Kraft, die Wahrheit der einzelnen Entscheidungen, die Wahrheitsbürgschaft für Lehrüberlieferungen, die Eigenart, die theologische Beweiskraft, ihre Angemessenheit, die Jurisdiktionsgewalt dieses Lehramtes und die Struktur des menschlichen Geistes, die Beziehungen zur Forschungsfreiheit, die Ehrfurchtszustimmung zu den Entscheidungen des ordentlichen päpstlichen Lehramtes und das ordentliche päpstliche Lehramt im Organismus der Kirche untersucht. Die Sprache des Verf. ist klar und allgemeinverständlich. Die Ergebnisse fassen das gut zusammen, was bisher über eine größere Reihe von Spezialstudien verstreut war. Allerdings hätten wir lieber den terminus „ordentliches Lehramt der Päpste“ nicht auf die Äußerungen angewandt gesehen, die hinter der Unfehlbarkeit zurückbleiben, damit so eine Verwechslung wirksamer hintangehalten wird. Davon abgesehen ist nur eines negativ zu kritisieren, und das ist freilich nicht ohne schwerwiegende Bedeutung. Der Verf. bekennt sich nämlich zu der auffallenden These: „Eine an und für sich nicht-endgültige Lehrentscheidung im Gebiete von Glaube und Sitte, welche von mehreren Päpsten geteilt und immer wieder von diesen erneuert wird, besitzt den Charakter einer unfehlbar gewissen Wahrheit“ (71); „Eine Überlieferung des Apostolischen Stuhles auf dem Gebiete des Glaubens und der Sitten ist unfehlbare Wahrheit. Träger dieser Unfehlbarkeit, welche dem ordentlichen Lehramt des Apostolischen Stuhles eigen ist, ist also nicht ein einzelner Papst, sondern eine Reihe von Päpsten. Die Repräsentation einer solchen Reihe ist der Apostolische Stuhl. Man kann daher sagen: Der Apostolische Stuhl ist unfehlbar in der Verkündigung einer Lehrüberlieferung auf dem Gebiete des Glaubens und der Sitten, welche durch Ausübung eines ordentlichen Lehramtes entstanden ist“ (71 f.). Der eingehend geführte Beweis vermag uns nicht zu überzeugen; so scheinen uns z. B. die Zeugnisse der Theologen (80—85) nicht eindeutig genug (Scheeben, Passaglia, Bainvel, Billot, Journet, Premm und Dejaive werden zitiert, wozu dann noch die kommen, die, im Gegensatz zum Verf., selbst der einzelnen Lehräußerung der Päpste den Charakter der Unfehlbarkeit zuschreiben). Ohne weiteres geben wir zu: „Ein Lehrentscheid erlangt dadurch, daß er von mehreren Nachfolgern des hl. Petrus wiederholt wird, eine verdichtete Gewißheit“ (71); und es besteht selbstverständlich keine Schwierigkeit, daß durch die Aufnahme der päpstlichen Weisungen in das magisterium ordinarium des Gesamtepiskopates die Unfehlbarkeit erreicht wird. Aber nicht allein im Interesse des interkonfessionellen Gespräches, dem eine ungerechtfertigte Steigerung der römischen Lehrautorität nur schaden kann, sondern auch aus Verpflichtung gegen die Wahrheit muß es gesagt werden: Das authentische, nicht-unfehlbare Lehramt der Päpste wird keineswegs allein durch die Wiederholung zu einer unfehlbaren Instanz, und die gegenteilige Ansicht läßt sich kaum mit der Definition des Vatikanischen Konzils vereinbaren, welche die Unfehlbarkeit gerade in die Kathedralentscheidung und in sonst nichts verlegt. — Übrigens war der Teilnehmer am Vaticanum Pie nicht Erzbischof von Lyon, sondern Bischof von Poitiers (80).

J. Beumer

Bonifazi, D., Immutabilità e relatività del Dogma secondo la teologia contemporanea (Corona Lateranensis, 1). 8^o (140 S.) Roma 1959, Editrice Laterano. 1200.— L. — Die schwierige und ausgedehnte Frage der Dogmenentwicklung läßt die aufgeschlossenen Geister nicht so leicht zur Ruhe kommen. B. macht in geschickter Weise den Versuch, die Bestrebungen der modernen Theologie objektiv und zugleich kritisch wiederzugeben. Der 1. Teil (15—75) ist der Unveränderlichkeit des Dogmas gewidmet (Wesen der Offenbarungsgegebenheit, objektiver Wert des Dogmas, die daraus sich ergebende Unveränderlichkeit des Dogmas); der 2. Teil (75—129) behandelt den Gegensatz dazu, die Veränderlichkeit des Dogmas (Möglichkeit und Notwendigkeit einer geschichtlichen Entwicklung, Fundamentalgesetze einer solchen:

Veränderlichkeit als homogene Entfaltung des implizite Geoffenbarten, Veränderlichkeit der Formeln als Vervollkommnung und Integration der vorausgehenden Formeln, Veränderlichkeit nicht als wesentliche geschichtliche Relativität gemäß der heterogenen Entwicklung des philosophischen Denkens). Der Verf. nimmt eine besonnene und vermittelnde Haltung ein, verurteilt aber ohne Zögern die Position der „nouvelle théologie“. Den Ergebnissen kann man nur beipflichten: Das Dogma impliziert einen Komplex von Begriffen in einem philosophischen Sinne, aber nicht ein bestimmtes philosophisches System; es schließt nicht eine Verschiedenheit und Veränderlichkeit der termini und der Formeln nach Zeit, Ort und Kultur aus, jedoch wohl eine solche gemäß einer subjektivistischen Philosophie; dementsprechend muß die Dogmenentwicklung homogen bleiben, Explikation des Implizierten; das kirchliche Lehramt benutzt die philosophischen Begriffe, um diese sich unterzuordnen, nicht umgekehrt; nur in einem bestimmten Sinne kann man von einer Philosophie der Kirche reden, wobei der aristotelisch-thomistischen Philosophie eine überragende, aber nicht eine ausschließliche Bedeutung zukommt. Die Arbeit schließt mit der treffenden Bemerkung: „Noi non confondiamo mai la metafisica tomistica con il dogma definito, e neanche con la dottrina ordinaria della Chiesa. E neanche sosteniamo che fuori del sistema tomista non ci possano essere altre filosofie conciliabili con il dogma; o che da altre filosofie o da altre culture non si possano trarre elementi preziosi per una integrazione e per un sano rinnovamento“ (136). Nur ein einziges Bedenken haben wir anzumelden: Der Titel des Buches gibt an „secondo la teologia contemporanea“; tatsächlich ist aber nur die italienische und die französische Literatur berücksichtigt (die Bibliographie von 1942—1959 bringt aus der deutschen lediglich: M. D. Koster, Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, und dazu einen Artikel von H. Rahner in der „Orientierung“). J. Beumer

Biemer, G., Überlieferung und Offenbarung, Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman (Die Überlieferung in der neueren Theologie, herausgegeben von J. R. Geiselman, 4). gr. 8^o (256 S.) Freiburg—Basel—Wien 1961, Herder. 18.—DM. — Das hier gestellte Thema, dem man sicher nicht die Aktualität absprechen kann, scheint, wenn wir von H. Fries (J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition, in: M. Schmaus, Die mündliche Überlieferung, München 1957, 63—122) absehen, noch nicht gründlich behandelt worden zu sein. Der Verf., Schüler von H. F. Davis und H. Fries, legt nun die Ergebnisse seiner mühevollen und eingehenden Untersuchung vor. Nach einer Einführung, die der Lehre der anglikanischen Theologen des 16. bis 19. Jahrhunderts gewidmet ist, folgen die beiden Hauptteile: J. H. Newmans Lehre von der Überlieferung in problemgeschichtlicher Entfaltung (39—155); Versuch eines systematischen Aufbaus der Lehre von der Tradition nach J. H. Newman (159—214). Der Schluß bringt eine „kritische Anmerkung“ und etwas über den Einfluß von Newmans Traditionsauffassung auf die anglikanische und die katholische Theologie, während ein Anhang neues handschriftliches Material veröffentlicht (222—234). Die doppelte Art der Darbietung, einmal „problemgeschichtlich“, dann „systematisch“, hat zwar wegen der dadurch notwendig gewordenen Wiederholungen einen gewissen Nachteil, vermittelt aber ein überaus klares Bild. Zudem ist so der historischen Entwicklung, die gerade bei Newman berücksichtigt werden muß, und dem mit seiner Konversion gegebenen Einschnitt die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. — Von den vielen wertvollen Einzelkenntnissen möchten wir nur die eine aufgreifen, die sich auf das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Newman bezieht. B. kommt zu folgendem Schlußurteil: „Newman hat im hohen Alter an der Getrenntheit beider Offenbarungsquellen festgehalten, ohne noch etwas für oder gegen die Suffizienz der Schrift zu sagen. Man darf seiner Intention gemäß formulieren, daß sowohl in der Schrift Einzelheiten enthalten sind, die nicht in die mündliche Überlieferung eingingen, und diese wiederum Wahrheiten enthält, die in der Schrift nicht zutage liegen. In dieser Hinsicht, nämlich der des Ausdrucks, der Formulierung, der äußeren Darstellung, ist die Offenbarung in beiden Quellen teilweise vorhanden. So weit und unter diesem Aspekt gilt mit Recht das ‚partim‘. — Inhaltlich aber gilt die Suffizienz der Schrift, die die gesamte Offenbarung, in vielen Einzelzügen ausgeführt, repräsentiert. Desgleichen darf man im Newmanschen Sinne von einer

Suffizienz der Tradition sprechen, wenn man das Inhaltliche im Auge behält, die als Leben der Gesamtkirche durch die Zeiten die Gesamtheit der Offenbarung in sich trägt und treu überliefert“ (213 f.). Wenn wir recht sehen, wäre so Newman nicht weit von der Auffassung Möhlers und Scheebens entfernt. An der ganzen Darlegung fällt auf, daß sie zwar die zweifellos vorhandenen Werte des großen Theologen ins Licht stellt, aber darüber auch eine maßvolle Kritik zurücktreten läßt. Nur sehr selten finden wir etwas davon; z. B. wenn Newman die „obiter dicta“ dem Einfluß der Inspiration entzieht (206 Anm. 11). Sollte nicht etwas Ähnliches zu dessen Theorie der Dogmentwicklung gesagt werden, die doch wohl an einer mangelnden Bestimmtheit leidet? Oder zu der übertriebenen Bewertung des „consensus fidelium“, die allem Anschein nach dem „magisterium ordinarium“ nicht gerecht wird (so, wenn Newman geltend macht: „Es gab ein zeitweiliges Aufhören der Funktionen der Ecclesia docens“, 134)? Es versteht sich von selbst, daß derartige Beanstandungen keineswegs in kleinliche Nörgelei auszuarten brauchen, sondern, in der rechten Weise gehandhabt, der Hochschätzung des Gesamtwerkes dienen. — Die Bibliographie ist gut durchgearbeitet; nur vermissen wir die Untersuchung von G. H. Tavard (Holy Writ or Holy Church, London 1959), die gerade zu den Anfängen der anglikanischen Theologie ausführlich Stellung nimmt.

J. Beumer

Sykes, N., *Man as Churchman, The Wiles Lectures given at the Queen's University Belfast 1959.* 8^o (XI u. 203 S.) Cambridge 1960, The University Press. 21.— sh. — Der anglikanische Verf. (Dean of Winchester, formerly professor of ecclesiastical history in the university of Cambridge, honorary fellow of Emmanuel College, Cambridge) befaßt sich in diesen Vorlesungen mit vier aktuellen Problemen der Kirchengeschichte; das erste ist prinzipieller Natur: „Church History, History and Theology“ (1—33), während die folgenden sich konkreten Einzelfragen zuwenden: „The Petrine Primacy: Irenaeus and Cyprian at the Councils of Trent and the Vatican“ (34—68), „Scripture and Tradition at the Reformation and since“ (69 bis 116), „Church, State and Education since 1815“ (117—167). Die ganze Art der Darstellung zeugt nicht nur von einer ausgedehnten Geschichtskennntnis, sondern auch von ernstem Verantwortungsbewußtsein, das mit einem aufrichtigen Verständigungswillen gepaart erscheint. Wir beschränken hier die Wiedergabe und die Stellungnahme auf den vorletzten Abschnitt „Scripture and Tradition at the Reformation and since“. Ein guter Überblick über die geschichtliche Entwicklung wird gegeben, deren Etappen sich in der Theologie des späten Mittelalters, in der Lehre der Reformatoren, in der Stellungnahme des Konzils von Trient und in dessen katholischen und protestantischen Auswirkungen (besonders bei Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, mit Textbelegen in den Anmerkungen) abzeichnen; den Abschluß bildet der Hinweis auf die Schwierigkeiten, die neueren Dogmen der katholischen Kirche (als Beispiel dient das der Unbefleckten Empfängnis) in Schrift und Tradition zu begründen. Einige Male ist zitiert: G. H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church* (London 1959), dessen Auffassung indes nicht ganz von Einseitigkeit frei sein dürfte. Das Schlußurteil des Verf. über die Definition lautet: „The decree avoided any dichotomy of Scripture and Tradition by affirming that the truth of the Gospel, both in belief and conduct, was contained in written books and in unwritten traditions. Furthermore, the traditions were restricted to those pertaining to faith and to morals, thereby excluding ecclesiastical customs and ceremonies . . . The Council received, with equal adhesion of faith and reverence both Scripture and Tradition . . . This Janus-like character of definition involved both Romanists and Protestants in a situation of equal delicacy and difficulty . . . Neither Protestants nor Romanists however, being ignorant of the debates which preceded the definition, were aware at once of all its implications nor of the precise significance of its phrases, and the controversy therefore continued for some time to move in its accustomed channels“ (85 ff.). Das ist ein abgewogenes, im ganzen nicht ungerechtes Urteil. Was die Bedenken gegen eine Zurückführung der einzelnen Dogmen auf Schrift und Tradition angeht, so versteht die katholische Theologie darunter nicht „unbroken succession in the Church“, sondern eine implizierte Überlieferung im Sinne des subjektiven Dogmenfortschrittes.

J. Beumer

Evdokimov, P., *L'Orthodoxie* (Bibliothèque théologique). gr. 8^o (351 S.) Neuchâtel—Paris 1959, Delachaux et Niestlé. 15.— sfr. — Das angezeigte Werk kann billigerweise unter einer doppelten Rücksicht beurteilt werden, einmal als objektive Selbstdarstellung der Orthodoxie, dann aber auch als passender Anknüpfungspunkt für ein etwaiges Gespräch zwischen der Kirche des Ostens und der des Westens. Ersteres steht nach der ausgesprochenen Intention des Verf. durchaus im Vordergrund, und wir erhalten tatsächlich ein anschauliches Bild von der orthodoxen Theologie mit ihren Werten und ihrer Eigenart. Nach einer historischen Einleitung (7—43) wird der Inhalt uns in fünf großen Abschnitten geboten: Anthropologie (47—119), Ecclésiologie (123—170), La foi de l'Église (173—197), La prière de l'Église (201—299), L'Eschaton ou les choses dernières (303—346). Zahlreiche Belege aus den griechischen Vätern und den byzantinischen bzw. russischen Theologen begleiten die Ausführungen. Fast alle einschlägigen Themen werden mindestens gestreift, während der Nachdruck auf der östlichen Frömmigkeitshaltung liegt. Nur möchte uns scheinen, als ob der Verf. nicht immer genügend zwischen seiner persönlichen Sicht der Orthodoxie und der mehr oder weniger allgemein in ihr ausgebildeten Auffassung unterschieden habe. Jedenfalls kommen abweichende Theorien, die sicher in der Vergangenheit vertreten worden sind und vielleicht auch heute noch Anhänger haben, kaum zu Wort. Oder müssen wir etwa die Ablehnung der Transsubstantiationslehre (246—248) der gesamten Orthodoxie zuschreiben? Zudem gefällt sich die Sprache des Verf. häufig in scharf gesetzten Akzenten. So kann man z. B. lesen: „La catholicité orthodoxe . . . est dans ce monde mais n'est pas de ce monde, et par cela est inorganisable, inobjectivable et informulable“ (41); wenn wir das wörtlich nehmen müßten, wäre ja eine orthodoxe Theologie von vorneherein geradezu unmöglich. Noch schwieriger wird es uns sein, die Darlegungen als Ausgang für ein interkonfessionelles Zusammentreffen zu benutzen, da die Gegensätze zu der römisch-katholischen Anschauung übermäßig stark hervorgehoben sind. Als Beweis mag die Stellungnahme des Verf. zum „Filioque“ dienen: „Ce que l'Orient reproche avant tout, c'est moins la déviation dogmatique que l'acte schismatique, sectaire, de modifier le texte sacré — malgré la défense formelle par les conciles d'y toucher — sans consulter le lieu oriental de l'Una sancta. C'est le grand péché contre l'amour, contre la qualité caritative du Corps, ‚fratricide moral‘ selon Khomiakoff“ (138). Abgesehen von allem anderen, ist zu bedauern, daß in dem Textzusammenhang dem Filioque eine Tragweite beigelegt wird, die es gar nicht hat, nämlich die einer Definition der „lateinischen“ Trinitätsklärung; diese, die den Weg von der Einheit der göttlichen Natur zu der Verschiedenheit der Personen nimmt, ist zwar vorherrschend in der Westkirche, läßt aber der „griechischen“ Deutung, die den umgekehrten Weg geht, ihr Recht, sofern nur das Ausgehen des Hl. Geistes auch vom Sohne nicht geleugnet wird. Derartige Mißverständnisse wiederholen sich des öfteren, zumal bei der Gegenüberstellung der östlichen und der westlichen Gnadenlehre, und wären sicher zu vermeiden gewesen. Ohne jede Notwendigkeit werden auch aus den marianischen Dogmen der beiden Konfessionen Kontraste herausgelesen; so heißt es z. B. in bezug auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel: „Le dogme romain de l'Assomption correspond à la fête orthodoxe de la Dormition, mais son fondement théologique remonte à une conception toute différente de la nature et de la grâce“ (152). Erst gegen Schluß des Werkes erscheint, etwas unvermittelt, ein verständlicherer Ton (334—346); wir können nur zustimmen, wenn dabei die sprachlichen Unterschiede in der Terminologie (z. B. *charis* ist nicht genau dasselbe wie *gratia*) als trennende Faktoren nachgewiesen werden. J. Beumer

van de Pol, W. H., *Der Weltprotestantismus, Glaubens- und Lebenswelt unserer Brüder*. Ins Deutsche übertragen von *M. de Weijer*. 8^o (286 S.) Essen 1960, Luderger-Verlag. 18.50 DM. — Nicht apologetisches oder gar polemisches Interesse bestimmt die Eigenart des von dem bekannten holländischen Konvertiten verfaßten Buches, sondern, wie das Vorwort sagt: „Die einzige Absicht ist: vom Weltprotestantismus, wie er sich in Vergangenheit und Gegenwart unserem Auge darbietet, in seiner ganzen bunten Verschiedenheit von Typen und Schattierungen, ein allseitiges, wohlhabgewogenes und wirklichkeitstreuendes Bild zu geben“ (9). Dieses Ziel wird in der Tat durch den vortrefflichen, positiv gehaltenen Überblick vollauf erreicht. Wir

erfahren, ohne uns mit verwirrenden Einzelheiten belasten zu müssen, das Wesentliche und Kennzeichnende über den lutherischen (13—90), den reformierten (91 bis 149) und den anglikanischen (151—212) Protestantismus und schließlich die große Entwicklung von der Reformation bis zum Weltprotestantismus der Gegenwart (214 bis 277). Wenn man etwas darüber hinaus wünschen sollte, wäre es am ehesten ein stärkeres Eingehen auf die alten und neuen Formen der protestantischen Liturgie. Nur für die deutsche Übertragung haben wir zusätzlich einige kritische Vermerke. In bezug auf die sprachliche Seite wäre zwar kaum etwas auszusetzen, höchstens daß „Wirklichkeitsoffenbarung“ (im Gegensatz zur „Wortoffenbarung“) besser in „Tatoffenbarung“ abgeändert werden müßte; auch darf man wohl das Adjektiv „römisch“ nicht wie im Holländischen als Synonym für „römisch-katholisch“ verwenden. Aber sachlich scheinen uns die deutschen Verhältnisse nicht immer genug berücksichtigt zu sein. So sollte der Leser bei uns unbedingt genauer über die staatlichen Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten und deren praktische Durchführung unterrichtet werden; so läßt es sich nicht verantworten, daß die „Michaelsbruderschaft“ nur einmal kurz und der „Berneuchener Kreis“ überhaupt nicht erwähnt sind. Ähnliches zeigt sich in den Literaturangaben (bei denen übrigens stets der Vorname des betreffenden Verfassers wenigstens abgekürzt zu nennen wäre); denn mit den vielen Titeln in holländischer Sprache (besonders auffällig für die S. 149 gebotene Bibliographie zum Thema „reformierter Protestantismus“) ist dem Zwecke der Übersetzung wenig gedient, und die neueste deutsche Literatur (nach 1956, dem Erscheinungsjahr des Originals) fehlt vollständig. Eine zweite Auflage, die hoffentlich bald notwendig wird, könnte leicht diesen kleinen Mängeln abhelfen.

J. Beumer

Stammler, E., *Protestanten ohne Kirche*. 8^o (231 S.) Stuttgart 1960, Kreuz-Verlag. 12.80 DM. — Das vorliegende Buch eines protestantischen Theologen kreist um ein Problem oder richtiger um einen Notstand, der seit langem die Besten innerhalb der protestantischen Gemeinden nicht zur Ruhe kommen läßt. Die schrille Diskrepanz zwischen der Zahl derer, die ihre Zugehörigkeit zu ihrer Kirche nur noch dadurch bekunden, daß sie ihre Kirchensteuer nicht verweigern und daß sie von einem formellen Kirchaustritt absehen, und der kleinen Zahl der ernsthaft Engagierten ist niemandem unbekannt. Man hat sich daran gewöhnt, sie als „Abfall der Massen von der Kirche“ zu beklagen. Pfarrer Stammler kommt auf Grund einer reichen Erfahrung in den verschiedenen Bereichen der praktischen Seelsorge (er war lange Chefredakteur der „Jungen Stimme“, ist stellvertretender Vorsitzender des Gemeinschaftswerkes der Evangelischen Presse und Beiratsvorsitzender der Selbstkontrolle der Illustrierten, neuestens auch Sprecher des Beirates für Fragen der inneren Führung der Bundeswehr) zu einer radikalen Umkehr der Frage: Die Kirche muß sich fragen lassen, warum sie von ihrer ureigenen Sendung abgefallen ist, wonach sie nicht nur einer kleinen Kerngemeinde, sondern allen in ihr Getauften Heimat sein soll. Diese Frage wird nicht obenhin gestellt, sondern sie wird durch die verschiedenen Bereiche des kirchlichen Lebens hindurch mit unerhörter Offenheit und in einer ungemein lebendigen und treffsicheren Sprache verfolgt. Alle billigen Ausreden und Ventröstungen werden kurzerhand beiseite geschoben, und ängstlich gehütete Tabus werden mutig aufgedeckt. Nach einer eindringlichen Ortsbestimmung des Protestantismus heute (13—27), in welcher an Hand einer reichen religionssoziologischen Bibliographie die verschiedenen Typen von Kirchengliedern beschrieben werden, konfrontiert Verf. die Kirche mit der modernen Gesellschaft (28—41). Er zeigt auf, wie sehr der in der Spannung von Glauben und Freiheit stehende Protestant in seinem Eigentlichsten gefährdet ist. St. wagt es, eine bisweilen schockierend „unmittelbare“ Sprache zu sprechen, weil er trotz allem an die Zukunft des Protestantismus leidenschaftlich glaubt, ja sogar überzeugt ist, „daß sich die protestantische Chance (heute) nach allen Richtungen auf tut“ (53). Aber — so betont er — diese Chance kann nur realisiert werden, wenn die Kirche selbst sich von Grund auf wandelt. Was er der „offiziellen“ Kirche vorwirft, ist vor allem dies, daß sie „unter Ideologieverdacht“ steht (86—95). Die Aufdeckung der Symptome dieser die Wirklichkeit verdeckenden Ideologie bildet geradezu das Kernstück des Buches; dessen Einzelthemen sind bezeichnend genug: „Der überforderte Pfarrer“, „Der entmündigte Laie“ (darin hochinteressante Ausführungen über die innerprotestantische

Spannung zwischen Amtskirche und Laientum), „Der mißverständene Kirchentag“, „Die zwiespältige Konfirmation“ und „Die festgefahrene Jugendarbeit“. Die Problematik drängt dabei ganz von selbst zur Aufdeckung der darunter liegenden, aus dem spezifisch protestantischen Verständnis der Kirche stammenden Fragen: Sichtbarkeit der Kirche, ihre institutionelle Wirklichkeit, „Willenskirche und Volkskirche“, Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche (53—86). Überall zeigt St. einen offenen Blick für die Einseitigkeit und Gefahren protestantischer Kirchlichkeit. Aber er deckt sie nur deshalb so schonungslos auf, weil er sich stark genug fühlt, den Weg zu ihrer Überwindung zu zeigen. In diesem Sinne bietet das letzte Kapitel Anweisungen für eine neue „Begegnung mit der Wirklichkeit“. Darin scheut er sich nicht, auch solche Dinge ins Auge zu fassen und anzuraten, die bislang in weiten protestantischen Kreisen unter dem Verdacht einer gefährlichen Annäherung an römisch-katholisches Denken stehen: so verteidigt er gegen die Dialektische Theologie den Wert der „Religion“; er anerkennt, daß das Streben nach „Geborgenheit und Trost“ nicht gleich verurteilt werden darf; er spricht ein klares Wort über die positive Bedeutung der Tradition wie auch der Kirche als Institution. — Aus dieser kurzen Inhaltsangabe wird deutlich geworden sein, daß das Buch auch für den katholischen Theologen höchst aufschlußreich und anregend ist. Nicht nur deshalb, weil es ihm einen guten Einblick in das Ringen und Streben des heutigen Protestantismus vermittelt, sondern vor allem deshalb, weil es ihm das Grundanliegen des protestantischen Prinzips und dessen unaufhebbaren Konflikt mit der Sendung der Kirche als geschichtlicher Größe vor Augen stellt. Nicht zu Unrecht wird gelegentlich das bekannte Wort von E. Brunner zitiert: „Was ist die Kirche? Diese Frage ist das ungelöste Problem des Protestantismus“ (67).

H. Bacht

2. Geschichte der Theologie

Altaner, B., *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. gr. 8^o (XXVII u. 508 S.) Freiburg ⁵1958, ⁶1960 (durchgesehen u. ergänzt von A. Stuiber), Herder. 25.— DM. — Die *Patrologie B. Altaners* gehört heute zu den eingebürgerten und anerkannten Handbüchern des Theologen. Wenige Werke dieser Art werden eine so beständige und mühevollere Betreuung erfordern wie dieses, das dazu geschaffen ist, zur ganzen Väterliteratur den jeweiligen Stand der Forschung (in Edition und Untersuchung) zu verzeichnen. Seit Abschluß des Manuskripts der 2. Aufl. vom Jahre 1949, die als 3. und 4. Aufl. in den Jahren 1951 und 1955 nachgedruckt worden ist, galt es 4000 neue Veröffentlichungen zu beachten und zu prüfen. In der 5. Aufl. sind gegenüber den vorhergehenden 2000 ältere Titel weggelassen und dafür 3000 neue eingereiht, soweit sie bis Dezember 1956 erfaßbar waren. Einige weitere Nachträge wurden während der Drucklegung gemacht. Zum Unterschied von früher enthält die neue Ausgabe auch eine bessere Gruppierung der Literatur nach sachlichen Gesichtspunkten und deutlichere drucktechnische Hervorhebung. — Mit dieser Auflage nimmt der verdienteste deutsche Patrologe der Gegenwart Abschied von seinem eigenen Werk und übergibt es in andere Hände. A. Stuiber hat es übernommen und dessen 6. Aufl. betreut. Die Gestalt, die es durch Altaner in der unablässigen Arbeit seit 1931 (Rauschen-Altaner) erhalten hat, ist voll beibehalten. Ohne Änderung der Seitenzahl und des Satzspiegels wurden noch neuere Veröffentlichungen nachgetragen oder einzelne Versehen beseitigt. Größere Nacharbeiten sind erst vorgesehen nach der Veröffentlichung der Papyri von Chenoboskion und Tura und der christlichen Texte der Papyri Bodmer, was noch einige Zeit erfordern wird. — A. selbst macht für die Benützung seines Werkes zur Bearbeitung einzelner Väter aufmerksam auf die zusammenfassenden Literaturangaben S. 9—32, die zu leicht übersehen werden. Darin wird in 28 Abschnitten in aller Kürze eine Übersicht über kultur- und geistesgeschichtliche sowie über theologie- und dogmengeschichtliche Veröffentlichungen gegeben, welche mehrere christliche Autoren betreffen und bei den jeweiligen Vätern nicht wiederholt werden. Für eine Gesamtbibliographie sind ferner die früheren deutschen und die fremdsprachlichen Ausgaben dieser *Patrologie*

zu beachten (für die Jahre 1925—1931 Rauschen-Altaner; ferner die Ausgaben von 1950 1951 1955). Diese Patrologie, zusammen mit den laufenden patristischen Bibliographien (ByzZeitschr. für griechische Väter; RevEtAugust., Augustiniana; Bibliographia Patristica seit 1956) bildet ein Arbeitsinstrument, wie es z. Z. wohl keine andere theologische Disziplin aufweisen kann. — In der neuen Auflage sind gegenüber 1955 nur wenige Seiten unbearbeitet geblieben. Bei etwa 30 Autoren wurde die Darstellung teilweise oder ganz neu formuliert: Didache (Stuiber kann schon wieder eine bedeutende Arbeit nachtragen, welche das Problem des Werkes ganz neu untersucht. Bei der betonten Hervorhebung der jüdischen Grundschrift [44] würde auch weiterhin nützlicherweise verwiesen auf A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Leipzig 1908, besonders 5—41); Sibyllinen; Klemens Al.; Gnostizismus (hierzu wäre 113 noch zu verweisen auf R. Mcl. Wilson, The Gnostic Problem, London 1958, abgesehen von den beiden Neuerscheinungen des Scheffler-Verlages, Frankfurt/M. 1960); Asterios Sophistes; Isidor v. Pelusium; Pelagius; Augustinus; Johannes Damascenus u. a. (bei letzterem wäre wohl S. 489 das Urteil zu überprüfen, daß de Fide orthodoxa eine „selbständige Zusammenfassung der Lehre der griechischen Väter“ sei. B. Studer zeigt in der vom Verf. erwähnten Studie über die theologische Arbeitsweise des Joh. v. Dam. [Ettal 1956] 23 f. den ausgesprochen kompilatorischen und rezeptiven Charakter dieses Werkes). Darüber hinaus haben 18 christliche Autoren erstmals einen Platz in dieser Patrologie, z. T. in der Patrologie überhaupt erhalten (zusammengestellt S. IX). Zu hoffen ist, daß auch der vielverbreitete Physiologus einen eigenen Platz und eine kurze Darstellung erhält, da er bisher nur unter den Spuria bei Epiphanius erwähnt wird (283).

A. Grillmeier

Festschrift Berthold Altaner zum 70. Geburtstag. Historisches Jahrbuch 77 (1958). gr. 8^o (XX u. 600 S.) München-Freising 1958, Alber. — Der 77. Band des Historischen Jahrbuches ist durch den Herausgeber J. Spörl B. Altaner, dem „Patristiker von internationalem Rang“, zum 70. Geburtstag gewidmet. In der Einführung, „Theologie aus dem Geist der Geschichte“, würdigt der Herausgeber das wissenschaftliche Lebenswerk des Jubilars. Die Festschrift selber umfaßt, entsprechend dem Fachgebiet des Geehrten, vor allem Aufsätze, die die christliche Literatur- und Dogmengeschichte, aber auch den Bereich der Exegese, die Gebiete der Liturgie- und Kirchengeschichte, der Konfessionskunde, der Philosophiegeschichte, und schließlich der profanen Literatur und der Soziologie (Anfänge des akademischen Frauenstudiums) umfassen. Wenn wir die einzelnen Artikel, die sich mit der Dogmengeschichte beschäftigen, überschauen, so sind darin wieder theologische Methodenlehre, Kerygmantik, Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Moral, Ascese und Mystik und schließlich Hagiographie vertreten. Wir wollen besonders auf die literar- und dogmengeschichtlichen Aufsätze in einer systematisierenden Übersicht eingehen. 1. Zur literargeschichtlichen Gruppe: Methodisch bedeutsam ist der Aufsatz von J. Ziegler, Jeremias-Zitate in Väter-Schriften. Zugleich grundsätzliche Betrachtungen über Schrift-Zitate in Väter-Ausgaben (347—357). Als Fortführer des LXX-Unternehmens muß er bewegte Klage führen über die Behandlung der Schriftzitate bei ausnahmslos allen älteren und modernen Väter-Ausgaben, sowohl was den Apparat als auch die Indices anbetrifft. Z. gibt zahlreiche Beispiele von Ungenauigkeiten sowie ein Muster dessen, wie die Angaben aussehen müßten. Die tatsächliche Lage unserer Väterausgaben wird hier sehr deutlich erkennbar. Thematisch steht diesem Artikel nahe: J. Huhn, Bewertung und Gebrauch der Heiligen Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius (387—396). H. hebt die Stellung des AT bei Ambrosius hervor (apologetische Notwendigkeit gegen Manichäismus; Auffassung von der Einheit der beiden Testamente; methodische Leichtigkeit der Interpretation des AT mit Hilfe der Allegorese). Er bewertet darnach Ambrosius als Exegeten (394). Die übrigen literargeschichtlichen Aufsätze umspannen die Zeit vom 2. Jahrh. bis zum Ende der Väterzeit. E. Peterson gibt eine „Kritische Analyse der V. Vision des Hermas“ (362—369). Aus der Feststellung des *genus litterarium* dieser Vision folgt, daß es aussichtslos ist, aus solchen Apokalypsen „etwas für die Biographie des Apokalyptikers oder für die Geschichte einer konkreten Kirche, etwa Rom, zu suchen. Weil sie Buch-Prophetie sind, können sie in ihrer Einkleidung Elemente aus der hel-

lenistischen Offenbarungs-Literatur übernehmen, ohne doch der magischen Handlung, die der hellenistischen Offenbarungs-Literatur zu Grunde liegt, Erwähnung zu tun. Mit ihren Fragen und Antworten, den Schul-Fragen, wird ein Buch wie Hermas zu einer Analogie zu den Hermetischen Traktaten, nur ist der Unterschied darin gegeben, daß die historische Präsenz des Hirten oder Engels in der Offenbarung bei Hermas grundsätzlich verschieden ist von der metaphysischen Präsenz der Götter in der Hermetischen Literatur“ (369). *H. v. Campenhausen* weist nach, daß die Legende vom Martyrium des hl. Zacharias schon im Jahre 177 bezeugt ist und noch älter sein kann (383—386). *M. Pellegrino* zeigt, daß die These von der doppelten Redaktion des Apologeticum Tertullians immer noch nicht über den Rang einer Arbeitshypothese hinausgekommen ist, obwohl sie auf gute Argumente gebaut ist und bemerkenswerte Resultate erzielt hat. Sie braucht weitere Vertiefung und Begründung (370—382). *W. Schmid* löst mit Berufung auf samaritanische Traditionen einen „rätselhaften Anachronismus“ bei Justin, Apol. 31, 2 und bringt einen überzeugenden neuen Textvorschlag für diese Stelle, worin die Vorgeschichte der LXX behandelt wird (358—361). *O. Perler* macht erstmals auf die Beziehungen aufmerksam, welche zwischen „Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa“ bestehen (73—82). „Hier wie dort begegnen wir der gleichen exegetisierenden theologischen Methode, die sich ängstlich an die Schrift hält. Hier wie dort finden wir die wesentlich gleiche arianisierende Trinitätslehre bei aller Betonung der Gottheit des Logos. Hier wie dort dieselbe Christologie nach dem Schema „Logos-Fleisch“ (73). *P.* schlägt als mutmaßlichen Verfasser der ps.-ignatianischen Briefe Silvan von Tarsus und als Zeit der Abfassung die Jahre 360—370 vor. Er möchte seine These noch näher begründen. Diese Einordnung der Ps.-Ignatianen bedeutet eine Bereicherung der Dogmengeschichte des 4. Jahrh. Aus den übrigen literargeschichtlichen Themen, die hier übergangen werden müssen, sei noch erwähnt die Studie von *P. Courcelle*, *Trois récits de conversion aux VI^e siècle dans la lignée des „Confessions“ de saint Augustin* (451 bis 458). Sie ist ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses der Bekenntnisse des hl. Augustinus, der an Ennodius von Pavia, Ferrandus von Karthago und Gregor dem Großen aufgezeigt wird. Von praktischer Bedeutung ist die Bibliographie, welche *I. Ortiz de Urbina* bringt: *Un decenio de Patrologia Siriaca* (1946—1955) (484 bis 492). — 2. Zur dogmengeschichtlichen Gruppe: *P.-Th. Camelot* schreibt einen Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode, indem er das Wort Augustins deutet: „Quod intelligimus, debemus rationi“ (397—402). Er stellt das Wort in seinen Kontext hinein, erklärt es aus seinen Parallelen und zeigt damit, wie sich für Augustinus das rationale Bemühen innerhalb (!) des Glaubens vollzieht und den Rang einer wissenschaftlichen Anstrengung hat, welche der Methode verwandt ist, welche später das Vaticanum (Sess. III c. 4) abzeichnet. Die Christologie betreffen der Beitrag von *J. Daniélou*, *L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse* (63 bis 72), und der des *Ref.*, *Neu-Chalkedonismus* (151—166). *D.* studiert die Auffassung vom Zustand Christi im Tode, was Leib, Seele, Geist, Gottheit Christi anbetrifft. Er gibt einen Überblick über die verschiedenen Ansichten, angefangen von den Gnostikern in den *Excerpta ex Theodoto* bei Klemens v. Al., über die *Homilia Paschalis* (*Sources Chrét.* v. 27 p. 184, nr. 56) und Origenes bis zu Ambrosius und Epiphanius. Sind diese Deutungen des Todes Christi z. T. wenigstens kosmologisch bestimmt, so vollzieht Gregor von Nyssa eine „Entmythologisierung“ und versteht den Tod Christi von der dogmatischen Auffassung des Wesens Christi selber her, wobei die *in corruptibilitas* des Leibes Christi besonders betont wird. Was Gregor bietet, ist nicht mehr eine Interpretation des Todes Christi vom „Ort“ (des Leibes, der Seele, des Geistes, der Gottheit im Tode), sondern von den „états“ Christi her, was zugleich einen geläuterten Origenismus darstellt. Um eine neue dogmengeschichtliche Klassifizierung handelt es sich in der Studie des *Ref.* zum Neu-Chalkedonismus, der wichtig ist für die Deutung des 6. Jahrh. Gegenüber einer Unter- und Überbewertung dieser von *J. Lebon*, *M. Richard*, *Ch. Moeller* eingeführten und begründeten Bezeichnung soll die rechte Bedeutung derselben ins Licht gestellt werden. — Zur Ekklesiologie gehört der Beitrag von *U. Dominguez-Del Val*, *Doctrina eclesiológica de San Paciano de Barcelona* (83—90). Es handelt sich um das Thema „Kirche und Sünder“, das Pacian in einem nicht-rigoristischen (anti-novatianischen) Sinne löst. Die Sünder sind für ihn Glieder, wenn auch kranke, der Kirche. Von da

eröffnen sich Ausblicke auf die Bußlehre Pacians. — In den Bereich der Eschatologie schlagen die Studien von *B. Kötting*, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus (125—139), und von *A. M. Kurfess*, „Dies irae“ (328—338). Kötting zeigt, wie erstmals im 4. Jahrh. „mehr und anders als früher auf das kommende Weltende geschaut wurde“. Er gibt ein interessantes Zeitgemälde für die angegebene Spanne und ermöglicht von seiner Thematik aus gute Einblicke in Geschichtsverständnis und Weltbild der damaligen Zeit. Kurfess übersetzt und deutet das sog. II. Buch der *Oracula Sibyllina* unter dem Motto des „Dies irae“. Er arbeitet das jüdische Urgedicht dieses Buches heraus, das „im Anschluß an persisch-iranische Vorstellungen, näherhin an Hystaspes... ein geradezu grandioses Gemälde des Weltunterganges“ entwirft. Nur wenige christliche Verse brauchten ausgeschieden zu werden, um eine persisch beeinflusste jüdische Eschatologie aus der 2. Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts bloßzulegen. Diese jüdische Sibylle ist in der um 120 n. Chr. verfaßten Petrusapokalypse benutzt. Früher war das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt bestimmt worden. K. bringt sodann eine deutsche und lateinische, bei Augustinus, *De civ. Dei* XVIII 23, verkürzt gegebene Nachbildung des berühmten Akrostichs des VIII. Buches der *Or. Sib.*, V. 217—250 (Jesus Christus Gottes Sohn Erlöser Kreuz). — Zur Geschichte der christlichen Sittenlehre gehört die Untersuchung von *P. Meinhold*, Die Ethik des Ignatius von Antiochien (50—62), da diese gegenüber der religionsgeschichtlichen Bearbeitung der Ignatiusbriefe in den Hintergrund getreten war. Man könnte hier verweisen auf K. Hörmann, *Leben in Christus*. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern (Wien 1952). M. gibt von seiner Themenstellung her einen neuen Einblick in die Frage des Verhältnisses Ignatius — kirchliche Tradition (besonders Paulus!) — Gnosis. „Die Nähe, in der Ignatius zu Paulus steht, ist viel größer als die, in der er sich der Gnosis gegenüber befindet. Nur mehr in formaler Hinsicht macht sich bei Ignatius der gnostische Einfluß bemerkbar...“ (62). — Zwei Studien beziehen sich auf die Geschichte des Mönchtums: *E. Dekkers*, Profession — Second Baptême. Qu'a voulu dire Saint Jérôme? (91—97). Er studiert die Bezeichnung der monastischen Profess als einer „zweiten Taufe“. Er findet zwei Betrachtungsweisen heraus: Einmal wird die Profess dem Martyrium gleichgestellt, auch was die Wirkung des Sündennachlasses betrifft. Dann wird sie als neuer Grad des Selbstverzichts nach der Taufe hingestellt. Diese beiden Ideen bleiben wirksam bis in das Mittelalter und die Neuzeit. *H. Bacht* bringt gehaltvolle Studien zum „*Liber Orsiesii*“ (98—124). Er betont neu, daß die von Horsiësi, dem Schüler und Nachfolger des Pachomius, gelehrte Frömmigkeit eine Spiritualität vertrete, die sich vor und außerhalb des Einflußgebiets des Evagrius Ponticus entwickelt hat. Damit wird auf ein vielversprechendes Forschungsobjekt hingewiesen. B. schildert zuerst die Persönlichkeit des Horsiësi (100—110), um dann den Inhalt seines „*Liber*“ darzulegen und von dessen Echtheit zu sprechen. — Erwähnt seien noch die Studien aus der Literaturgeschichte: *J. Quasten*, Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo (167—173). Der Brauch der Versiegelung des Baptisteriums, den die spanische (und gallische) Kirche aus dem Osten übernommen hat, stellt die frühchristliche Verbindung von Ostern und Taufe heraus. *G. Schreiber* handelt dagegen von der Volksliturgie und damit verbundenem Rechtsbrauchum in der Isle de France und in Flandern: „Die Zwölf Heiligen Nächte im französischen Eigenkirchenrecht“ (214—220). Wohl stehen wir hier vor einer Bemühung der Kirche um eine bewußte Christianisierung des mit diesen Nächten zwischen Weihnachten und Epiphanie verbundenen Brauchtums. Schr. hebt aber in seinen reichen Ausführungen hervor, wie auch diese Bemühungen von apotropäischen Intentionen aufgenommen wurden. *W. Dürig* zeigt, was „der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als *Vicarius Dei*“ ist (174—187). Wie jeder Mensch schon *imago Dei* und *vicarius* ist, so noch mehr der Herrscher auf Grund der ihm von Gott verliehenen *potestas*. Dem entspricht auch die gestufte Verpflichtung zur *imitatio* Gottes. — Diese literar- und dogmengeschichtlich beschränkte Auswahl aus der vorliegenden Festschrift mag zum Erweis ihres reichen patristischen Gehalts genügen.

A. Grillmeier

Graef, Hilda, *Der siebenfarbige Bogen*. Auf den Spuren der großen Mystiker. 89 (509 S.) Frankfurt a. M. 1959, Knecht. 18.80 DM. — In diesem Buch bietet die

Verfasserin eine Reihe Skizzen von großen Mystikern. Sie versteht das Wort „Mystiker“ in einem sehr weiten Sinne. Es sind erleuchtete, besonders begnadete Menschen aus dem Alten und Neuen Bunde, deren Leben und Wirken, deren Bedeutung für die Umwelt und Nachwelt sie in kurzen, das Wesentliche herausgreifenden Skizzen darlegt. Die Reihe geht von Adam bis zur hl. Theresia von Lisieux. Schon daraus ersieht man, wie verschiedenartige, ja disparate Gestalten und Bilder dem Leser vor Augen gestellt werden, Gestalten, die sich nicht mehr unter einem noch so weit gefaßten Begriff von Mystik und Mystikern zusammenfassen lassen. Da ist die Rede von alttestamentlichen Patriarchen und Propheten (Adam, Abraham, Jakob, Moses, Isajas, Jeremias); das Bild Christi wird gezeichnet in seiner Selbstbezeugung, in der Sicht des hl. Paulus und des hl. Johannes; aus der Patristik sind ausgewählt: Origenes, Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysius, Augustin. Als Zeugen erleuchteten Lebens und Wirkens im Mittelalter werden aufgezählt und behandelt: Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Gertrud von Helfta, Katharina von Siena und Meister Eckhart; in der Neuzeit die Karmelitenmystiker: Theresia von Ávila und Johannes vom Kreuz, aus dem Jesuitenorden: Ignatius (seine Exerzitien), Alphons Rodriguez und Coussade; den Schluß bildet dann „die Heilige der gewöhnlichen Menschen“, Theresia von Lisieux. — So gut die Skizzen im einzelnen sind, so fehlt doch der Zusammenhang. Der Rahmen ist viel zu weit gespannt. Die Auswahl erscheint willkürlich. Gewiß ist es wahr, was die Verfasserin im Vorwort schreibt: „Nur allzu viele Bücher über das vorliegende Thema (große Mystiker) fangen mit dem Mittelalter an, so daß es manchmal scheinen möchte, als hätte es vorher nichts Bedeutendes auf dieser Linie gegeben. Und doch ruht die christliche Mystik auf der Schrift und hat sich zuerst im Leben und in der Lehre der Väter entwickelt“ (8). Aber diese Entwicklungslinie, die ohne Zweifel vorhanden ist, wäre klarer herausgestellt worden, wenn dem Ganzen ein einheitlicher, genau umrissener Begriff von Mystik zugrunde läge. Diese Ausstellung an der Komposition des ganzen Werkes soll nicht den Wert der Einzeldarlegungen herabsetzen. Sie sind ebenso gründlich wie anregend.

P. Schütt

Il Monachesimo Orientale. Atti del Convegno di Studi Orientali sul predetto tema: Roma 9.—12. Aprile 1958 (Orientalia Christiana Analecta, 153). 8^o (364 S.) Roma 1958, Pont. Institut. Oriental. Studiorum. 5.—Doll. — Der vorliegende Band faßt die Referate zusammen, welche auf einer Studientagung über das östliche Mönchtum im Jahre 1958 in Rom gehalten worden sind. Je mehr im Zuge der ökumenischen Bewegung die getrennten Kirchen des Ostens in den Mittelpunkt mannigfacher theologischer und kirchenpolitischer Bemühungen rücken, um so stärker muß auch das Interesse an jener Institution werden, welche die frühe Ostkirche der ganzen Christenheit geschenkt hat, nämlich am Mönchtum. Im Sinne dieser ökumenischen Fragerichtung handelt der erste Beitrag, aus der Feder eines der hervorragendsten Kenner der frühchristlichen Frömmigkeitgeschichte, *P. Irénée Hausherr S. J.*, von der Rolle, welche die alten Mönche positiv oder negativ, konstruktiv oder destruktiv im Hinblick auf die kirchliche Einheit gespielt haben. H. beginnt damit, daß er die oft vertretene These von der Sonderstellung des Mönchtums zurückweist, gleichsam als ob dieses ein von dem „gemeinen“ Christentum wesentlich verschiedenes Frömmigkeitsideal besessen hätte. Für die großen Mönchsväter ist das monastische Ideal nichts anderes als die vollendete Form der christlichen Existenz. Spezifisch östlich ist die distanzierte Stellung der (alten) Mönche gegenüber dem Apostolat und der (Schul-)Theologie. Aber das hat sie nicht daran gehindert, sich in die theologischen und kirchenpolitischen Kämpfe einzuschalten. H. stellt mit allem Nachdruck die besorgte Frage, ob nicht gerade die Mönche eine der Hauptursachen für die Verhärtung und Versteifung der Fronten zwischen den jeweiligen „Orthodoxien“ waren. Oft genug war es im Verlauf der Kirchengeschichte so, daß, wer die Mönchskreise auf seiner Seite hatte, sich letzten Endes durchsetzte. Darum fügt H. die Mahnung bei: „Es gilt, vor allem die Mönchsfrömmigkeit zu studieren, wenn man an der Wiedergewinnung der kirchlichen Einheit wirkungsvoll arbeiten will“ (32). — Diese maßgebliche Rolle des Mönchtums wird, wenn auch ohne die von Hausherr betonte ökumenische Ausrichtung, von *O. Rousseau O.S.B.* näher untersucht (Le rôle important du Monachisme dans l'Église d'Orient: 33—55). R. führt den überzeugenden

Nachweis, wie sehr die östliche Welt bei den alten Mönchen in Schuld steht, mit denen sie auch heute noch viel intensivere Kontakte hat als der Westen. Des näheren geht es R. darum, zu zeigen, wie sehr die Gestalt der Kirche nach ihren vier Wesenseigenschaften der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität vom Mönchtum geprägt ist. — Im Unterschied zu diesen beiden mehr geschichtlich orientierten Studien, geht es in den beiden Referaten von *C. Pujol S.J.* und *G. Rezac S.J.* mehr um kirchenrechtliche Probleme. Die 11 anderen Beiträge des Bandes handeln wiederum mehr historisch-berichtend von den verschiedenen Formen östlichen Mönchtums in Rußland, Byzanz, bei den Kopten und Äthiopiern, den Armeniern, Georgiern und in Palästina. Einen besonderen Hinweis verdient die Studie von *J. van der Ploeg O.P.*, „Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien“ (321—340); zeigt sie doch, daß eine künftige Darstellung der Ursprünge des christlichen Mönchtums mit ganz neuem Ernst den Problemen der ideologischen wie möglicherweise auch genealogischen Zusammenhänge zwischen den beiden Formen von Mönchtum nachgehen müssen. — Bei aller Zufälligkeit der Themenstellung wie der durch äußere Umstände bedingten Knappheit der Exposition bildet der Band einen wichtigen und dankenswerten Beitrag zur Erforschung des östlichen Mönchtums. H. B a c h t

Sherrard, Ph., Athos. Der Berg des Schweigens. Mit farbigen Aufnahmen von P. du Marchie v. Voorthuysen, aus dem Englischen übertragen von T. Burckhardt (Stätten des Geistes). 4^o (119 S.) Olten, Lausanne u. Freiburg i. Br. 1959, Urs Graf-Verlag. 38.— DM. — Skrobucha, H., Sinai. Mit Aufnahmen von G. W. Allan (Stätten des Geistes). 4^o (126 S.) Olten, Lausanne u. Freiburg i. Br. 1959, Urs Graf-Verlag. 38.— DM. — Beide Bücher nehmen in der überreichen Literatur über diese heiligen Berge einen bevorzugten Platz ein; denn sie verarbeiten die Ergebnisse der bisherigen Forschung in einer Weise, die sowohl den Ansprüchen der Gelehrten gerecht wird als auch den Forderungen, die im Raum wissenschaftlicher Aussage an die literarische Form nicht zu Unrecht gestellt werden. Im Athos-Buch findet man die Geschichte des athonitischen Mönchtums, wo man, wie zu erwarten ist, den Eremiten zu Eingang findet (Peter der Athonit, der hl. Euthymius). Der Übergang zu den Klostergründungen führt über Anachoretengruppen, dem allgemeinen Gesetz der monastischen Entwicklung also entsprechend. Die Epochen der Athos-Geschichte gliedern sich nach den wechselnden politischen Herrschaften, unter die der Berg sich gerückt sah (Byzanz, die Lateiner, Türken, Griechen). Verf. fügt bei seiner Darstellung jeweils auch die wichtigsten Momente der Verfassungsgeschichte der Klostersiedlungen ein. Es folgt ein Kapitel über die Einrichtungen des mönchischen Lebens auf dem Athos (wo wir auf die schönen Sätze über den Ursprung des Mönchtums [37 f.] besonders hingewiesen haben möchten): das Einsiedlertum, die Halberemiten, die koinobitische und idiorhythmische Lebensform. Letztere wird vom Verf. sehr offenerherzig, wenn auch mit diskreter Sachlichkeit, als Verfall geschildert, der „die Ordnung des überlieferten athonitischen Lebens allmählich erschüttert, die Gemeinschaft zersetzt und geradezu das Fortbestehen des Mönchtums auf dem Berge Athos bedroht“ (45). Sehr eingehend wird die Anlage der Athosklöster untersucht. Hier mag auch das Lob der hervorragenden Farbphotographien seinen Platz haben wie auch der weiteren Bildbeigaben aus Athos-Handschriften. Das Leben des Mönchs, vor allem sein Herzstück: die Kontemplation als Abschluß, wird wiederum nicht nur aus der Beobachtung des besuchenden Zeitgenossen heraus sichtbar gemacht, sondern jedes seiner gottesdienstlichen, disziplinären und gesellschaftlichen Momente vom geschichtlichen Werden her einsichtig zu machen versucht. Dabei fügt Verf. Texte aus der Liturgie, der Hagiographie und den Verfassungsdokumenten des Athos so konstruktiv ein, daß sich daraus ein ebenso zuverlässiges wie farbiges und bewegtes Bild dieser einzigartigen monastischen Großgemeinschaft ergibt. — Noch stärker vom Geschichtlichen her bestimmt ist der Inhalt des Buches über den Berg S i n a i, dessen Schicksale vor Christus (7—24), in der frühmonastisch christlichen Zeit (25—58), unter moslemischer Herrschaft (59—74). Den Abschluß bildet ein monographisch wirkender Abschnitt über das Kloster der heiligen Katharina, das ursprünglich der Gottesmutter geweihte Sinai-Kloster am Fuß des Berges. Auch für das Sinai-Buch müssen wir, wie beim Athos-Buch, die bedachtsame Verwertung der besten Forschungsergebnisse anmerken, die glückliche Art, aus frühesten und mittelalterlichen

Quellen Zitate zu bringen und so die Darstellung in eine Form zu bringen, die man als ein Paradigma für geplante Arbeiten dieser Art zu bezeichnen sich veranlaßt sieht. Die beigegebenen Bilder vom Berg und Kloster, aus sinaitischen und byzantinischen Handschriften, von Ikonen und Reliquiaren sind sowohl in ihrer Mannigfaltigkeit als auch in ihrer technischen Qualität rühmend wert. H. Wolter

Brooke, R. B., *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventura* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series, 7). 8^o (XV u. 313 S.) Cambridge 1959, University Press. 40.— sh. — Die Kirchengeschichte des hohen Mittelalters kennt kaum eine bewegtere Teilphase als das Werden und die erste Entfaltung des Franziskanerordens. Die wesentlichen Spannungen des mittelalterlichen kirchlichen Lebens werden hier auf überschaubarem Grund sichtbar: die Spannungen zwischen Charisma und Organisation, zwischen Armut und Besitz, zwischen heiliger Freiheit und bewahrender Bindung an überpersönliche Norm, zwischen Amt und Geist, zwischen Enthusiasmus und Auftrag, zwischen der Tiefe des individuellen Gotteserlebnisses und der Weite apostolischer Sendung bis an die Grenzen der Erde. Was die Zisterzienser im 12. Jahrhundert im Rahmen der großen Kirchengeschichte bedeuteten, wird im 13. Jahrhundert von den Franziskanern übernommen. Sie prägen, nicht nur kraft der seraphischen Glut ihres Vaters Franziskus, sondern auch durch die theologische Tradition, in Bonaventura stellvertretend führend, vielfach das geistige Antlitz dieses „ihres“ Jahrhunderts. Weil über die Anfänge hinaus die Mannigfaltigkeit der Motive, die diese Anfänge charakterisieren, sich bis in die kirchliche Gegenwart hinein über nun bald 800 Jahre befruchtend, zerstörend, verwundend und heilend sich auswirken konnte, versteht man wohl, wie sich die Forschung immer aufs neue gerade diesen Anfängen zuwendet. Eine umfassende kritische Editionsleistung hat das dokumentarische Material, soweit überhaupt erhalten, zugänglich werden lassen. Eingesetzt hat gleichzeitig auch die hohe Kunst der Interpretation, die im Bezirk franziskanischer Frühgeschichte um so dankbarere Betätigungsfelder findet, als schon früh in der Überlieferung der Streit der Parteien das Schrifttum kräftig einzufärben begann. Hier hat sich die Verf. des vorliegenden Werkes bemüht und durch sorgfältigste und einfühlsamste Einarbeitung in das mehr als spröde Material neue Erkenntnisse gewonnen. Sie wurden, soviel wir sehen, von der franziskanischen Fachforschung bisher einmütig anerkannt. Es handelt sich dabei vorzüglich (nicht nur) um die Gestalt des vielberufenen Bruder Elias, des wohl umstrittensten Gefährten und Nachfolgers des heiligen Franziskus im Amt der Leitung der franziskanischen Gemeinschaft. Das ganze Buch I (bis S. 177) ist ihm gewidmet. Buch II (181—285) bringt die Darstellung der entscheidenden Jahre von 1239 bis 1260, welche in das Generalat des heiligen Bonaventura einmünden. Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den franziskanischen Anfängen erscheint uns das einleitende Kapitel (3—55) besonders wertvoll zu sein, weil es eine kritische Auseinandersetzung mit den erzählenden Quellen bringt (Thomas von Celano, Jordan von Giano, Thomas von Eccleston, Salimbene). Weil bei den genannten Autoritäten leidenschaftliche Parteinahme in bezug auf die Persönlichkeit des Bruders Elias den Bericht mitformt, lag der Verfasserin daran, alle Mitteilungen über Bruder Elias auf ihren wirklichen Stellenwert im Aufbau der Geschichte des Ordens zu prüfen und (was sie im Verlauf des Werkes selbst auch tut) sie entsprechend einzufügen. Buch II enthält dann die Geschichte der Verfassung des Ordens, die um so beweglicher ist, als eine strenge, gleichsam für „ewige Zeiten“ geltende, auch die nächstfolgenden Generationen bindende gesetzliche Form dem dynamischen Ursatz der franziskanischen Bewegung zu widersprechen scheint. Wir anerkennen dankbar den reichen Gewinn für die Forschung (für die Geschichte der Historiographie, der Hagiographie insbesondere, für die Verfassungsgeschichte der Orden, für die Kirchengeschichte des ganzen 13. Jahrhunderts), den das Buch uns vermittelt. H. Wolter

Gabriel, A. L., *Les Prémontrés dans les Universités médiévales dans l'Allemagne du Nord-Est: Analecta Praemonstratensia 36* (1960) 5—15. — Der Leiter des Institut Médiéval von Notre Dame (Ind.) berichtet über die Ergebnisse einer eingehenden Untersuchung von J. J. John über die Prämonstratenser an den Universitäten in Nordost-Deutschland. Die Arbeit beginnt mit 1372, wo sich der erste Prä-

monstratenser in Prag inskribierte, und geht bis 1522, als der letzte sich in Greifswald einschreiben ließ. In diesen 150 Jahren konnten 135 Mitglieder des Ordens als Studenten an Universitäten noch festgestellt werden; davon zählten Leipzig 44, Erfurt 29, Rostock 27, Prag 26, Wittenberg 17, Greifswald 10 Hörer. Die meisten Prämonstratenser studierten Recht (40), einige von ihnen (7) setzten ihre Studien in Italien, in Bologna, Ferrara, Perugia und Siena fort. Es gab aber auch interessanterweise eine Reihe von Inskriptionen bei den medizinischen Fakultäten; 22 waren Hörer der Philosophie. Die Studenten kamen aus 27 Klöstern, vielfach aus den gutgestellten Häusern in Sachsen. Die meisten Hörer des Rechtes sandten Brandenburg (17) und Havelberg (8), wo man sie brauchte, um „die Privilegien, Güter und das Eigentum“ zu verteidigen. Viele dieser Universitätsstudenten wurden nachher Äbte, Pröpste und Prioren. Auf Bischofsstühle wurden 13 von ihnen erhoben, davon 6 in Brandenburg, 3 in Havelberg. So konnten sie also das wissenschaftliche Leben in ihre Häuser tragen und dort das Studium befruchten; denn die Zahlen zeigen ja, daß das Hauptstudium in den Häusern selber war. Als Kanonisten wirkten wissenschaftlich vor allem N. Klitzke und P. Klitzke sowie als Theologe St. Bodeker, deren Werke von G. aufgeführt werden. Die Verschiedenheit des Besuchs der Universitäten aus den einzelnen Niederlassungen zeigt, daß das Studium ganz dem Ermessen des Abtes oder Propstes anheimgestellt blieb, wobei aber sicher die geldliche Lage mitgesprochen haben mag neben der Bedürfnisfrage z. B. nach Juristen. Doch auch das verschiedene geistige Leben scheint Einfluß gehabt zu haben. Nur so läßt es sich erklären, daß Brandenburg in dieser Zeit 35 Studenten an die Universitäten sandte, Havelberg 21, Ilfeld 11, Bilbuck 7, die meisten anderen aber nur 1 bis 5. — Die Klöster nahmen auch sonst am Leben der Universitäten teil. So wurde z. B. die Gründung der Universität Rostock sehr unterstützt, so daß die Kanoniker die Privilegien der Dozenten erhielten. Auch bei der Reform der Universität Leipzig finden wir Prämonstratenser. In Rostock und Greifswald war J. Stalkoper Professor der Medizin. Man sieht, daß der Einfluß über die bloßen Inskriptionen hinausging. — Also ein ganz neues und vor allem ganz konkretes Kulturbild ergibt sich hier. Man möchte daher wünschen, daß die ganze Untersuchung von John veröffentlicht werde. Gerade das konkrete Material fehlt uns sonst sehr. Eine wertvolle Karte der Universitäten und der umliegenden Klöster der Prämonstratenser von 1348—1506 ist beigegeben.

H. Weisweiler

Heinz-Mohr, G., *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues*. 8^o (XV u. 423 S.) Trier 1958, Paulinus Verlag. 19.80 DM. — „Nikolaus von Kues ist ein Mann der Kirche“ (7). Von seinem Kirchenbegriff aus ist demnach auch seine Staats- und Gesellschaftslehre zu betrachten. Äußerungen des Kardinals über den äußeren und inneren Aufbau der Kirche, ihren Zusammenhang mit Christus, die hierarchische Ordnung, Sakramente, Priestertum, Bischofsamt und Papsttum lassen sich aus seinen Werken zusammenstellen. Besonders interessiert hier die Frage nach der Stellung des Konzils (74—79; 84—98; 140—148) und der Gedanke der konziliaren Theorie (historischer Exkurs: 149—167). Danach wird der Staatsbegriff vom anthropologischen Ansatz aus entwickelt (168 ff.). Ursprung und Ziel der irdischen Gewalt bestimmen die Ordnung im irdischen Bereich; im Verhältnis zwischen Reich und Kirche wirkt sich die Stellung des Herrschers aus. Als Kennzeichen christlicher Gesellschaft ergeben sich hierarchische Ordnung, Friede und Eintracht. Das Idealziel der „unitas christiana“ wird besonders betont, um an diesem Anliegen der Gegenwart die überzeitliche Aktualität der kusanischen Gedanken und Pläne hervorzuheben. — Die ideengeschichtliche Betrachtungsweise läßt den Kardinal häufig mit seinen eigenen Äußerungen zu Wort kommen und interpretiert diese aus dem Zusammenhang mit seinen philosophischen Grundgedanken. Die große Zahl der Anmerkungen (295—403) legt Zeugnis ab für den gewissenhaften Fleiß des Verfassers; systematisch wäre der Abschnitt „Naturrecht und Epikie“ (172 ff.) wohl anders einzuordnen als nach dem anthropologischen Ansatz zum Staatsbegriff. H.-M. entscheidet sich für die Auffassung, den Kusaner nicht als „Vorläufer der Neuzeit“ zu betrachten, sondern sieht seine Größe darin, die äußeren und inneren Spannungen in sich vereinigt zu haben.

H. Fischer

Rosenfeld, E., Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, II 126). 8^o (X u. 399 S., 25 Abbildungen) Berlin 1958, de Gruyter. 45.—DM. — Nachdem H. Zweetsloot 1954 seine bedeutende Monographie über Friedrich Spee und die Hexenprozesse hatte erscheinen lassen, die als ein Höhepunkt der Spee-Forschung nach dem 2. Weltkrieg angesehen werden kann, muß man das vorliegende Werk als nicht minderen Ranges anerkennen. Die Verf. hatte es ursprünglich italienisch verfaßt und einem italienischen Verlag zugesagt; man kann darüber nur erfreut sein, daß eine glückliche Fügung die deutsche Fassung früher und dazu mit Recht in der repräsentativen Reihe der Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker in ihrer neuen Folge erscheinen ließ. Im Vorwort berichtet die Verf. von der Historie ihres Werkes, das sich damit als eine Dankesgabe an viele Freunde erweist, die in der Verfolgungszeit und den harten Nachkriegsjahren der Verf. beigestanden haben. — Das Buch selbst behandelt Spee als den Dichter, den Seelsorger, den Verfasser der berühmten *Cautio criminalis*. Einleitend wird eine sehr genaue und bei aller Offenheit klug urteilende biographische Skizze vorgelegt, welche die Gesichte Spees im Orden soweit erhellt, wie es die Quellenlage überhaupt noch gestattet. Damit gewinnt die Verf. für die Interpretation der Lyrik und auch der asketischen Schriften Spees eine gesicherte Grundlage, die zwar nicht breit genug ist, um allen Fragen der Auslegung in gültiger Weise Antwort geben zu können, die aber doch der weiteren Forschung wertvolle Vorresultate liefert. Die Tatsache, daß Verfasserin theologische Grundschulung entbehrt (was ihr keineswegs als Schuld angerechnet werden soll), macht sich vor allem S. 80—112 bemerkbar, von ihr unter dem Titel „*Sein Credo*“ zusammengefaßt. Hier schreibt sie zu psychologisierend, zu wenig orientiert auch an den theologiegeschichtlichen Zusammenhängen. Der Strukturturner des *Guldenen Tugendbuchs* (*Glaube/Hoffnung/Liebe*) ist typisch nachtridentinisch, zumal die lehrhaft nüchterne Partie über den Glauben, ganz im Sinn der Religionsgespräche um die Wende des 17. Jahrhunderts, abhebt auf eine didaktisch so wichtige Klärung des katholischen Glaubensbegriffs gegenüber den protestantischen Subjektivismen der Zeit. Auch bei der Untersuchung des Aufbaus der „*Trutznachtigall*“ entgehen der Verfasserin deshalb wichtige Anhaltspunkte. Sie bejaht die Einheitlichkeit der Gedichtsammlung um der „*Jesusminne*“ willen, die überall dominiere. Eine längere Vertrautheit mit dem Büchlein läßt aber eine andere Einheit deutlich werden. Man findet nämlich, wie die Exerziten des hl. Ignatius ihren Hauptelementen nach einen Grundriß bilden. Wenn man von den *Sponsa*-Gedichten des Anfangs einmal absieht, werden die Gedanken des Fundaments in den Gedichten über Schöpfer/Geschöpf, die der 2. bis 4. Woche in den Weihnachtsliedern, dem Gedicht vom Guten Hirten, den Passionsgedichten und Auferstehungsliedern lebendig. Das von der Verfasserin als aus dem Rahmen fallend empfundene Xaveriuslied steht vielmehr organisch anstelle der Betrachtung von den zwei Bannern bzw. vorher vom Ruf des Königs, das Eucharistielied aber durchaus angemessen als Ausdruck der Liebe und Hingabe für die krönende Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Wenn man von diesen kritischen Vorbehalten absieht, bringt Verfasserin ein überaus reiches Beobachtungsmaterial hinsichtlich der verschiedenen literarischen Werke Spees; sie handelt genauestens über die handschriftliche Überlieferung, die posthumen Ausgaben, das literarische Weiterwirken des dichterischen Werkes. Hier ist die Germanistin auf dem ihr eigenen Gebiet mit Sicherheit tätig. Auch das Kapitel über die Kirchenlieder und die Frage der Authentizität (156 bis 196) enthält entscheidende Einsichten. Wenn man dann noch die gründlichen Ausführungen über die literargeschichtliche und ideengeschichtliche Position der *Cautio criminalis* hinzunimmt, darf man wohl sagen, man habe in diesem Werk der Verf. so etwas wie eine Spee-Enzyklopädie vor sich, zumal eine sehr umfassende Spee-Bibliographie (374—392) beigegeben worden ist. Die weiteren kleinen kritischen Bemerkungen sind dann eigentlich nur noch Hinweise auf Verbesserungen eines in sich bemerkenswert gut gearbeiteten Opus. Eine Reihe von Druckfehlern wäre zu nennen (9 muß es wohl heißen: Grafen von Zutphen — nicht Züphen; 21 „*Humaniora*“ statt „*Humanioria*“; 25 statt Pater Muzio wohl besser: P. Muzio Vitelleschi, weil die S.J. keine Ordensnamen kennt, sondern die bürgerlichen Namen beibehält; 121 die Heiligenviten des Sturmius dürften wohl die des Surius sein; 201 die Abkürzung p. m.

hinter Spees Namen sollte man nicht (wie Anm. 16 geschieht) auflösen durch „post mortem“, sondern durch „piae memoriae“; u. w. m.). In einem Werk, das nach den Gesetzen strenger Wissenschaftlichkeit gearbeitet worden ist wie dieses, mutet an einigen Stellen der ganz wenig zwar, aber doch unverkennbar ins emotional-panegyrisch absinkende Tenor der Sprache etwas befremdend an, aber vielleicht bleibt er ein Vorrecht der Frau. Solange er die sachlichen Ergebnisse nicht verzeichnet, und das geschieht hier nicht, mag man ihn hinnehmen in dem Bewußtsein, daß für so viel gewichtige Erkenntnis auch ein weniger sachlich sich gebender Klang der Aussage hingenommen werden sollte.

H. Wolter

Bibliotheca Missionum. Begonnen von *P. R. Streit O.M.I.*, fortgeführt von *P. J. Dindinger O.M.I.* 12. Band: Chinesische Missionsliteratur (1800—1884); herausgegeben von *P. J. Rommerskirchen O.M.I.* und *P. N. Kowalski O.M.I.* — 13. Band: Chinesische Missionsliteratur (1885—1909); 14. Band: Chinesische Missionsliteratur (1910—1950), 1. Teil (nr. 1997—2070) (Veröffentlichungen des internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung). gr. 8^o (XVIII u. 745; XX u. 807 S.; XVIII u. 810 S.) Rom, Freiburg, Wien 1958 u. 1959. 45.—; 52.—; 52.— DM. — Der kurze Nachruf auf *P. Dindinger*, dessen Tod am 31. Juli 1958 den Übergang zur dritten Generation der Bearbeiter dieses monumentalen Werkes bedeutet, zeichnet in allzu sparsamen Strichen die Bedeutung, zu welcher unter seiner Leitung die *Bibliotheca Missionum* gelangen konnte. Die ungeheure Arbeitsleistung, die in ihrer Intensität sich in den vorliegenden beiden jüngsten Bänden, für die neue Bearbeiter verantwortlich zeichnen, noch steigert, kann nicht genügend bedacht werden. Die drei China-Bände umschließen einen Zeitraum von 150 Jahren, und zwar in seiner Eigenart völlig verschieden von dem, der nach dem Zusammenbruch der in ihrer Art großartigen und unwiederholbaren Mission des 17./18. Jahrhundert anhebt. Ihr 1. Abschnitt erscheint charakterisiert durch die mühseligen Arbeiten der Erhaltung von Resten in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, durch die Epoche des französischen Patronats in seiner 2. Hälfte (im Gefolge des Opiumkriegs und der mit ihm erzwungenen Erschließung Chinas für den westlichen Einfluß). Im Zentrum des 13. Bandes steht gleichsam der Boxeraufstand (1900), der die Labilität der Missionserfolge sichtbar werden ließ. Band 14, dessen 1. Teil zunächst vorliegt, geht bis zum Jahre 1950. Da sich aber die neuen Bearbeiter entschlossen haben, das Material nicht mehr wie früher annalistisch fortschreitend zu sichten, sondern es nach Provenienz der einzelnen Ordensinstitute zusammenzustellen, geht auch dieser 1. Teil des 14. Bandes bereits jeweils bis 1950. Das hat sich besonders auch deshalb empfohlen, weil neben den allgemeinen Missionszeitschriften die wichtigeren Zeitschriften der einzelnen Orden und Kongregationen ausgewertet worden sind. Das Aufteilungsprinzip innerhalb der „Ordensrubriken“ ist dann ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis der Missionare (bzw. Autoren). Der Vorteil für die Bearbeiter liegt auf der Hand, nicht so sehr die Handlichkeit für den Benutzer, der bei einem zeitlich umgrenzten Thema sich durch alle Institute hindurchbewegen muß. Allerdings sind die in allen Bänden so sorgfältig gearbeiteten Indizes (Autoren, Personen, Sachen, Orte/Länder/Völker, Sprachen) eine so wichtige Hilfe, daß man die Erschwerung gern mit in Kauf nimmt, die sich durch das Verlassen der Aufgliederung unter den einzelnen Jahren ergibt. Dazu muß man auch noch berücksichtigen, daß sich der Stoff derart häuft, je näher man an die schreib- und druckselige Gegenwart herankommt, daß jedes Jahr sozusagen einen eigenen Teilband rechtfertigen könnte. Die Sorgfalt der bibliographischen Hinweise ist, wie in den früheren Bänden, von rühmenswerter Akribie. Ausstellungen zu entdecken, wäre Sache der Fachleute aus der Missionswissenschaft.

H. Wolter

Wickert, L., Theodor Mommsen. Eine Biographie. Bd. I. Lehrjahre (1817 bis 1844). 8^o (VI u. 580 S.) Frankfurt a. M. 1959, Klostermann. 42.50 DM; geb. 48.50 DM. — Im Vorwort (1—13) führt Verf. in die Vorgeschichte des großen Unternehmens ein, wie es die umfassend angelegte Biographie Mommsens zu werden verspricht. Der vorliegende Band I läßt noch zwei weitere Bände (Wanderjahre/Meisterjahre) erwarten. Der handschriftliche Nachlaß des Historikers, Juristen und Philologen Mommsen wurde 1933 für die Forschung zugänglich. Damals schon

erhielt Verf., jetzt Ordinarius für Alte Geschichte an der Universität Köln, in Berlin von einem Kreis interessierter Fachleute, zu dem Namen wie E. Norden, Fr. Meinecke, Fr. Schmidt-Ott gehörten, den verbindlichen Auftrag, die nunmehr im Erscheinen begriffene Biographie zu schreiben. Er hat u. a. das Brief-Corpus gesammelt, und es stehen ihm jetzt — das Familienarchiv Mommsen ging allerdings im Krieg verloren — in Staats- und Akademiearchiven Aktenstücke, Materialsammlungen, Buchmanuskripte u. v. a. zur Verfügung. Verf. hat aber neben dem schriftlichen Quellenbestand auch noch viele mündliche Mitteilungen aus dem Familienkreis und dem Freundes- bzw. Mitarbeiterkreis des Gelehrten zur Verfügung, die er früh aufzuzeichnen begann und verwerten wird. Wir werden also aus einer höchst beachtlichen Fülle unterrichtet werden, können mit dem Lebensbild eines hervorragenden, für die deutsche Wissenschaft des 19. Jahrhunderts geradezu repräsentativen Forschers und Darstellers zugleich ein Bild der Geisteskultur dieser versunkenen Epoche erhalten. Die ganze zweite Hälfte des vorliegenden Bandes (273—563) bringt unter dem Titel „Anmerkungen“ nicht nur die wertvollsten bibliographischen Angaben, sondern vor allem auch in manchmal verschwenderisch anmutender Bereitschaft Beiträge aus dem genannten Nachlaß (vor allem Gedichte, Briefstellen, Tagebucheinträge). Im Darstellungsteil bereits tritt Mommsen selbst auf diese Weise fast von Seite zu Seite in persönlicher Aussage an den Leser heran. So wird aus der Biographie eigentlich ein Quellenwerk. Der Fluß der anschaulichen Darstellung leidet, ein Gesamtbild verschwindet hinter der Fülle der Details. Die Engländer würden es anders angepackt haben, aber für die deutsche Art bleibt dieser Weg noch eben gangbar; man müßte nur den Untertitel erweitern (etwa: eine Biographie zusammengesetzt aus Dokumenten, mit verbindenden Worten von L. Wickert). Eine Ahnentafel (267—271) bringt es auf 117 Nummern und führt nach Schleswig-Holstein, Berlin, Leipzig, Altona, Hamburg, Mecklenburg; nach Sachsen also und Thüringen und an die Nordsee bis nach Dänemark. Die Jugend Mommsens fällt zusammen mit der Zeit des Deutschen Bundes und dem vormärzlichen Bewußtsein einer werdenden Nation. Bauern und Kaufleute sind die Vorfahren, der Vater ein lutherisch-protestantischer Dorfpfarrer mit literarischen Interessen. Von seiner unsicheren Theologie, „die schwere Mittelstraße zwischen Deismus und Mystizismus, d. h. die gemäßigte Orthodoxie“ festzuhalten sich bemühend (28), konnte kaum ein bestimmender Einfluß auf die Söhne ausgehen; das Christentum ist Mommsen zeit seines Lebens ein völlig fremdes Feld geblieben, das zu beschreiten er nicht wagte, vielleicht auch nicht vermochte. Hier wird das mehr als befremdende Vakuum spürbar, das die Reformation im Norden Deutschlands im Gefolge gehabt hat. Wir können das in allen Phasen eingehend und mit erstaunlicher Akribie erarbeitete Lebensbild des jungen Mommsen nicht nachzeichnen; es regt sofort und überall zum erneuten Durchdenken der deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts an. Das ist wohl auch der wertvollste Ertrag dieses gewichtigen Bandes.

H. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Festschrift Friedrich Baumgärtel zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. Rost (Erlanger Forschungen A, 10). gr. 8^o (200 S.) Erlangen 1959, Universitätsbund. 18.— DM. — Alle Beiträge dieser Festschrift stammen von den neuen Mitarbeitern an Sellins Kommentar zum AT, dessen Weiterführung nun unter der Leitung von Joh. Herrmann, Münster, steht. So darf man hinter ihnen ein gewisses einheitliches Programm erwarten. Eine erste Gruppe spricht zu einem Problem, dem J. Fichtner eine systematische Studie widmet: „Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des Alten Testaments“ (24—40). Er kennzeichnet grundsätzlich zwei Wege, Abwehr dieser Praktiken durch das Verbot und ihre positive Verarbeitung durch „Jahwesierung“ und Ummotivierung. Beides wird durch viele Beispiele, besonders aus den Gesetzen, belegt, wobei man allerdings gern die Frage intensiver erörtert sähe, warum das eine so, das andere anders bewältigt wurde. Verbot und Ausrottung ist der Weg der Reform des Josias, deren Darstellung in

2 Kg 23, 4—15 *A. Jepsen* zugleich literarkritisch behandelt (97—108); *R. Meyer* ergänzt die Feststellungen Jepsens durch eine Analyse der sprachlichen Besonderheiten der gleichen Perikope (114—123). Ein interessantes Beispiel positiver Bewältigung bringt *K. Elliger* in „Ephod und Choschen“ (9—23), wo der Wandel der äußeren Gestalt des Kultgeräts mit der Entwicklung seiner theologischen Sinnbestimmung Hand in Hand geht. An literarischen Stoffen begegnet eine solche Aufnahme und Umwertung außerisraelitischen Gutes im Hiobbuch (*G. Fohrer*, Überlieferung und Wandlung der Hioblegende, 41—62) und nach *G. Quell* auch in Is 14, wo in 14, 4b—21 eine ursprünglich „heidnische Dichtung epischer Art, wie sie in Ugarit reich vertreten ist“ (157), verarbeitet sein soll (Jesaja 14, 1—23; S. 131—157). Eine ähnliche Umprägung der Sinnggebung vollzieht sich nicht selten auch an innerisraelitisch tradierten Einrichtungen und Ideen. So wandelt sich die Vorstellung vom heiligen Zelt nach *L. Rost* (Die Wohnung des Zeugnisses, 158—165) vom „Zelt der (jeweiligen) Begegnung“ zwischen Jahwe und Moses (bei E) zur festen „Wohnung des Zeugnisses“ (bei P), wobei Zeugnis sich dann schließlich in die beiden Gesetzestafeln konkretisiert. Das Jeremiaswort von den „Siebzig Jahren“ wird von *Zacharias* (1, 12) und dem Chronisten (2 Chron 36, 20 f.) und schließlich im Danielbuch (9, 2 24) je neu umgedeutet und so für die Gegenwart gültig gemacht (*O. Plöger*, Siebzig Jahre; 124—130). Das führt bereits nahe an die Frage nach dem christlichen Verständnis des AT heran, die gerade angesichts der vielen Unvollkommenheiten und menschlichen Begrenztheiten im AT zum Problem wird. *F. Hesse*, Zur Frage der Wertung und der Geltung alttestamentlicher Texte (74—96), beantwortet sie für derartige Texte nach einer klaren Scheidung zwischen „Wertung“ und „Geltung“ und einer ausführlichen Erörterung dieser Unvollkommenheiten dahin, daß auch solche Texte für den Christen gültiges Gotteswort sind und ihren Wert darin haben, daß sie stets vor die Frage und Entscheidung stellen, wie weit wir selbst noch alttestamentliche Menschen sind, die nicht den vollen und lauterer Geist Christi haben und leben. Diese Lösung ist gewiß ein zuverlässiges letztes Refugium, Hesse beachtet aber zu wenig das Verhältnis positiver Analogie, das zwischen der irdisch begrenzten Darstellung des Heiles im AT (in Geschichte und Wort) und seiner ntl Erfüllung besteht und auf das uns das NT selbst an vielen Stellen hinweist. — Zu diesen Beiträgen, die typische Fragestellungen der heutigen Auslegung charakterisieren, treten noch vier weitere, die sehr verschiedene Einzelfragen behandeln und hier nur kurz genannt werden können: *H. W. Hertzberg*, Palästinische Bezüge im Buche Kohelet (63 bis 72); *F. Maass*, Die Selbstliebe nach Leviticus 19, 18 (109—113); *W. Rudolph*, Jesaja 23, 1—14 (166—174; echt isaianisch); *H. J. Stoebe*, Erwägungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund von 1 Sam 21 (175—191). — Den Band beschließt eine von *F. Hesse* zusammengestellte umfangreiche Bibliographie des Jubilars, dessen geistiges Interesse stets in gleicher Weise der exakten kritischen Forschung wie der lebendigen Verkündigung des AT in der Kirche zugewandt war. J. Haspecker

Kuhl, C., Die Entstehung des Alten Testaments. 2., überarbeitete Auflage hrsg. von *G. Fohrer* (Sammlung Dalp, 26). kl. 8^o (404 S.) Bern u. München 1960, Francke. 13.40 DM. — Die Überarbeitung des 1953 in 1. Auflage erschienenen Werkes konnte zum größten Teil noch vom 1959 plötzlich verstorbenen Verfasser selbst vorgenommen werden. Sie wurde vom Herausgeber ganz im Geiste des Autors und z. T. nach dessen Notizen dankenswert rasch vollendet. Seit dem ersten Erscheinen sind in der atl Einleitungswissenschaft keine wesentlichen neuen Einsichten gewonnen (die Darstellung der Qumranfunde liegt außerhalb der Zielsetzung des Buches), und die persönlichen Positionen des Autors sind sich gleich geblieben. So sind am Text des Buches keine bedeutenden Änderungen vorgenommen, und es kann im ganzen auf unsere frühere Besprechung in Schol 29 (1954) 607 f. verwiesen werden. Das Hauptgewicht der Überarbeitung liegt auf einer Erweiterung des großen Anmerkungssteiles (332 bis 378) um eine sorgfältige Auswahl der neuesten Literatur bis 1959. Ihr Umfang ist daran zu erkennen, daß das Autorenregister von 6 auf 10 Seiten anwuchs. Durch einen etwas gedrängteren, aber völlig klaren Satz und dünneres Papier ist die sehr geschmackvoll ausgestattete Neuauflage noch handlicher als die erste.

J. Haspecker

v. Ungern-Sternberg, R. und Lamparter, H., *Der Tag des Gerichtes Gottes. Die Propheten Habakuk, Zephania, Jona, Nahum (Botschaft des AT, 23/IV)*. 8^o (240 S.) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 12.80 DM. — Mit diesem Band ist die Kommentierung des Dodekapropheten in der Reihe „Botschaft des AT“ abgeschlossen. Die nachexilischen Kleinen Propheten waren bereits 1941 von H. Frey dargestellt worden (4. Aufl. 1957); es folgten 1958 vom gleichen Autor zwei Bände über Amos und Hosea und bald darauf die Erklärung des Micha von R. von Ungern-Sternberg, der im vorliegenden Band Habakuk, Zephania und Jona behandelt. Seine Kommentierung ist sehr ausführlich und auch gedankenreich. Sie berücksichtigt, wenigstens für Hab und Zeph, im allgemeinen recht gut die text- und literarkritische Forschung und bringt so viel geschichtliches Material, daß auch dem einfachen Bibelleser das Prophetenwort in seiner konkreten Situation anschaulich wird. Über Einzelheiten soll hier nicht gestritten werden; doch die Abtrennung von Zeph 3, 9—20 als sekundär, wodurch das Gesamtbild des Propheten erheblich verändert wird, ist sicher nicht berechtigt und bei U.-St. um so unverständlicher, als er 2, 9 und auch 2, 7 (die beiden letzten Worte mit einigem Bedenken) als original beibehält. Tatsächlich dürfte nur 3, 18—20 eine spätere Zufügung sein. Weniger glücklich ist die Kommentierung des Buches Jona. Hier wird zunächst ein Bedenken überdeutlich, das sich schon vorher wiederholt anmeldete: Die Erklärung und religiöse Auswertung wird oft so weit ausgedehnt, daß sie in einem fatalen Doppelsinn erschöpfend ist und im Leser schwerlich den Anreiz weckt, sich nun persönlich weiter in den Text zu vertiefen. Das wirkt gerade beim Jonabuch, wo es sich nicht um geballte Prophetensprüche, sondern um eine wundervoll geformte Erzählung voll kleiner Pointen handelt, besonders unangenehm. Wenn etwa Jon 1, 1—16 auf 14 Seiten ausgewalzt wird, bleibt dem Leser keine Belanglosigkeit und keine subjektive Vermutung des Erklärers erspart (sogar gegen den klaren Wortlaut des Textes; cf. S. 147: Jona habe noch keinen festen Plan gehabt, als er nach Joppe kam — dagegen V 3!). Sodann wird das Buch als echter Bericht über eine durchaus wirkliche Begebenheit im Leben des 2 Kg 14, 25 genannten Propheten verstanden. Darum wird nicht nur der ganze geschichtliche Hintergrund überall weitschichtig erzählt, sondern noch ein eigener Abschnitt (181—193) „Erwägungen“ vorgelegt, um „den Aussagen des Jonabuches in geschichtlicher Hinsicht gerecht zu werden“ (191). Die Größenangaben über Ninive sollen sich nicht auf die Stadt, sondern einen ganzen „Bezirk Ninive“ beziehen, und über 5 Seiten wird Jonas Aufenthalt im Bauch des Fisches oder in den Wellen des Meeres verhandelt. Wenn man das alles überstanden hat, schlägt man vielleicht verwundert in dem im gleichen Verlag für den gleichen Leserkreis erscheinenden „Calwer Bibellexikon“ nach und findet dort erfreulicherweise die eindeutige Feststellung, daß das Jonabuch kein geschichtlicher Bericht ist, „sondern eine weisheitliche Lehrerzählung, scheinbar über einen 2 Kö 14, 25 erwähnten Propheten J., Sohn des Amittai, aus dem 8. Jahrh., in Wahrheit aber über Israels Stellung und Aufgabe im Heilsplan Gottes... Es ist kein Zeichen von Glaubensstärke, die Augen vor diesem Befund zu verschließen“ (Sp. 663). — Ein wohlthuender Abschluß des Bandes ist danach Lamparters knappe Auslegung von Nahum, auf genau 30 Seiten. Er sagt alles, was zum Verständnis des Textes notwendig ist, schließt so den Text inhaltlich und religiös genügend auf — aber er „erledigt“ ihn nicht, sondern läßt ihn als Hauptsache vor dem Leser stehen, damit er sich selbst weiter um ihn bemühe.

J. Haspecker

Drijvers, P., *Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters*. Aus dem Holländischen von A. Schilling. 8^o (272 S.) Freiburg 1961, Herder. 15.80 DM. — Die holländische Originalausgabe des Buches erlebte rasch drei Auflagen, ein Zeichen, daß hier eine ansprechende Einführung in die geistige Welt der Psalmen gelungen ist, die einem wirklichen Bedürfnis entgegenkommt. Der Verfasser hat als Mönch im täglichen Chorgebet das Problem des „psallite sapienter“ konkret erlebt und will allen helfen, die zu den Psalmen als Gebeten der christlichen Kirche einen positiven Zugang gewinnen wollen. Als Fachexegeten ist es ihm selbstverständlich, daß dafür fromme und aktuelle Anwendungen wenig nützen, sondern die Psalmen müssen zuerst in ihrem legitimen Sinn an ihrem alttestamentlichen Ort verstanden werden. Darum spricht er zunächst einführend vom Werden des Psalters,

von der hebräischen Dichtkunst, von der Erforschung der literarischen Arten. Von diesem Formalen ausgehend, will er in den gültigen religiös-theologischen Gehalt einführen. Denn es ist die durchaus richtige Grundthese seiner Arbeit, daß jeder besonderen literarischen Gruppe der Psalmen eine spezifische zentrale theologische Thematik eigen ist. So sprechen etwa die Loblieder ganz wesentlich vom Schaffen und Erlösen Gottes. Diese theologische Thematik — das ist der zweite Grundgedanke des Werkes — kann nicht nur ins Neue Testament hinübergenommen werden, sondern will und soll es auch, und entfaltet dort oft erst ihren volleren und tieferen Sinn, der bis in die letzte Vollendung des Gottesreiches weist. Denn die Psalmen sind als Lob, Dank und Bitte gewordenes Gotteswort dem ganzen Gottesreich gegeben. Darum ist diese Hinübernahme kein künstlicher Sprung über einen Abgrund, sondern eine legitime Aufdeckung des ursprünglichen intendierten Offenbarungsgehaltes. Unter diesen Leitideen werden im Hauptteil zunächst die literarischen Hauptgruppen der Lob-, Dank- und Bittpsalmen, und dann als besondere Gruppen die Wallfahrtslieder, die Gottkönigpsalmen (Prozessions- und Thronbesteigungslieder) und die Königpsalmen behandelt. Überall werden zunächst die typischen Formelemente der Sprache und des Aufbaues, evtl. auch die konkrete Form der Verwendung im Kult Israels dargestellt, und von da aus wird ihr zentrales Anliegen und ihre Glaubensaussage für AT, NT und Letztvollendung als den drei Stufen des einen Gottesreiches entwickelt. So wird ein harmonisches Verständnis der Psalmen erreicht, das in gleicher Weise ihre textliche Gestalt und ihre inhaltliche Fülle erschließt. Selbstverständlich kann eine solche Gesamteinführung sich nicht mit Einzelheiten befassen, aber sie schafft die nötigen Grundkenntnisse zu einem vertiefenden persönlichen Eindringen — und wohl auch eine Grundhaltung, die über Einzelanstöße (die manche Psalmtexte dem Beter nach wie vor bieten werden) leichter hinwegzutragen vermag.

J. Haspecker

de Vaux, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, I. 8^o (363 S.) Freiburg 1960, Herder. 24.80 DM. — Ders., Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. gr. 8^o (VI u. 109 S.; 3 Karten) Düsseldorf 1959, Patmos. 9.80 DM. — Man kann die historisch-soziologische Glanzleistung, die sich französisch „Les Institutions de l'Ancient Testament“ nennt, kaum genug loben. Das Wort Gottes kommt durch den Filter einer vergangenen, anderen Welt zu uns. Sie kennenlernen heißt Unterscheidungskraft für das Eigentliche gewinnen. Deshalb sind solche Handbücher unentbehrlich. Und es ist gut, wenn sie nicht ein Journalist, sondern ein Fachmann schreibt. V. ist Direktor der École Biblique zu Jerusalem, und er ist ein führender katholischer Exeget und Palästinaarchäologe. Das Buch verarbeitet ein immenses Material, ist sehr dicht geschrieben, und jede Nuance ist abgewogen; es ist genau, und die Darstellung ist flüssig. Es hat keinen wissenschaftlichen Apparat, was in diesem Fall den Wert nicht mindert. Zu den einzelnen Kapiteln enthält es gute Bibliographien. Die Teile des zweibändigen Werkes sind: 1. Restbestände des Nomadentums, Stammesorganisation; 2. Institutionen im Raum der Familie; 3. Institutionen im öffentlichen Raum; 4. Institutionen im militärischen Bereich; 5. Institutionen im religiösen Bereich. Der 1. Bd. der deutschen Übersetzung, der hier angezeigt werden soll, enthält die Teile 1—3. Leider gerät die Übersetzung manchmal auf Abwege. So wenn sie behauptet, daß vielleicht alle Staaten Syriens und Palästinas sich zur gleichen Zeit wie Israel gebildet haben (9). Etwas, was derart sowohl der Bibel als auch den Ergebnissen der Geschichtswissenschaft widerspricht, kann V. unmöglich gemeint haben. Tatsächlich spricht er von den syropalästinensischen Kleinstaaten, „parmi lesquels Israël s'est taillé un territoire ou qui se sont fondés en même temps que lui“. Also: mitten zwischen einem Teil dieser Staaten hat sich Israel sein Siedlungsgebiet herausgeschnitten (gemeint sind vor allem die uralten kanaanäischen und phönizischen Stadtstaaten), und ein anderer Teil dieser Staaten entstand zur gleichen Zeit wie Israel (gemeint sind die Staatenbildungen der Philister, Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Aramäer). Das „ou“ (deutsch: „oder“) kann hier nicht subjektiv-zweifelnd, es muß objektiv-aufteilend sein. Ein anderes Beispiel: S. 111 ist franz. „importance relative“ als „die verhältnismäßig große Bedeutung der alten Stämme“ wiedergegeben. Richtig wäre „die verschieden große Bedeutung der einzelnen alten Stämme“; denn V. will sagen, daß die größere

oder kleinere Zahl der angegebenen Mitglieder eines Stammes uns zeigt, welche Bedeutung ihm im Gesamtgefüge des Stämmebundes zukam. Der Nachsatz, der folgt, zeigt das deutlich; in der Übersetzung aber muß man ihn jetzt so verstehen, als sei Juda ein alter, Simeon ein junger Stamm. Von ähnlichen Mißverständnissen wimmelt die Übersetzung. Das ist bei einem Buch, wo jeder Satz wie eine These ist und jedes Wort auf einen komplexen Sachverhalt anspielt, besonders bedauerlich. Eine solche Schlußsumme jahrzehntelanger Gelehrtenarbeit kann man eigentlich nur übersetzen, wenn man das Fachgebiet und die Forschungsgeschichte genau kennt. Nun, der breite Leserkreis wird die fehlende Präzision der Wiedergabe vielleicht nicht so spüren. Wer aber gern wissen möchte, was der Autor genau gesagt hat, wird besser beim französischen Urtext bleiben. — Die Übersetzung des Buches über die Patriarchen ist zwar nicht hinreißend, aber im allgemeinen zuverlässig. Das Buch enthält Aufsätze, die 1946—1949 in der *Revue Biblique* erschienen. Sie sind nicht für die Übersetzung neu bearbeitet. In der deutschen Ausgabe erscheinen sie zum erstenmal in Buchform. Viel Liebe umgibt sie dabei. So eine Einleitung von O. Eißfeldt, ein herrliches Foto des Autors, ein raffinierter Satz, der bewirkt, daß die Seiten des Buches genau denen der Erstveröffentlichung entsprechen, und dann noch zur Kommodität der Wissenschaftler so viel Papier frei läßt, daß sie bequem die seither erschienene Literatur nachtragen können. Am Ende finden sich gute Register und 3 Karten. Was ist von den Aufsätzen zu halten? Sie sind ein Meilenstein der Forschungsgeschichte. Da seither keine so umfassende Neubearbeitung aller Probleme der Patriarchengeschichte mehr erschienen ist, sind sie für den Bibelwissenschaftler auch heute noch unentbehrlich. Da sie klar und faßlich geschrieben sind, kann jeder Gebildete sie benutzen, z. B. der Religionslehrer der höheren Schule. Man muß sich nur über drei Dinge klar sein: 1. Zu fast allen Abschnitten des Buches wurde inzwischen neues Material veröffentlicht, und neue Einzeluntersuchungen sind erschienen; 2. nicht alle Thesen von V. wurden allgemein angenommen; 3. das von ihm entworfene Gesamtbild unseres Wissens um die Patriarchen und ihre Zeit ist aber im wesentlichen noch richtig.

N. Lohfink

Wildberger, H., Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 37). 8^o (126 S.) Zürich/Stuttgart 1960, Zwingli Verlag. 19.50 DM. — Der Erwählungsgedanke erscheint im AT in dreifacher Form: Erwählung der Patriarchen, Erwählung des Volkes bei Auszug, Wüstenzug und Landnahme, Erwählung des davidischen Königs und des Zion (5—7). Das Buch beschränkt sich auf das mittlere Thema (7). Der wichtigste Text dafür ist Ex 19, 3b—8 (7f.). Er könnte J oder E angehören, ist aber eher eine Sondertradition (9—14). Er ist die „Beschreibung einer kultischen Begehung“ (15), eine „Erwählungsproklamation“ (16). Eine Gruppe alttestamentlicher Texte zeigt verbale oder motivliche Anklänge (17 bis 39). Alle diese Texte sind überlieferungsgeschichtlich jünger (30), wenn auch nicht literarisch abhängig (38f.). Ex 19, 3—8 stammt aus dem Ritual des Mazzenfestes, zu dem man sich in der Richterzeit in Gilgal versammelte und das damals noch nicht mit dem Passahfest identisch war; es war das Erwählungsfest Israels (40—55). Um die Landnahme zu aktualisieren, watete man in feierlicher Prozession durch den Jordan (55—62), und „unmittelbar nach der Prozession“ war der „Sitz“ von Ex 19, 3—8 (61). Erwählungs- und Bundestradiation waren damals vollständig getrennt. In Ex 19, 5 ist das Wort „Bund“ erst sekundär eingesetzt (36f.). Die Zusammenfügung der Traditionen geschah erst literarisch, und zwar zu Beginn der Davididenzeit durch den Verfasser der „Grundlage“ des Pentateuch (63—73). Soweit die Hauptthesen der Abhandlung. Es folgt noch ein Abschnitt über „Aufnahme und Deutung der Erwählungstradition im AT“ (74—117), Literatur- und Bibelstellenverzeichnis (118 bis 122 123—126). — Mit vollem Recht lobt die Umschlagklappe die „Umsicht und Klarheit“ des Büchleins. Es ist in seiner Anlage ein schöner Entwurf. Man freut sich, daß der wichtige und oft vernachlässigte Text Ex 19, 3—8 einmal klug in den Mittelpunkt einer Monographie gestellt worden ist, man begegnet manch sicherem Urteil, man ist dankbar für die Gedanken zum hohen Alter der Vorstellung vom Königtum Jahwes (vor allem 80—95). Nur sind leider — und man bedauert es wirklich, hat man einmal seine Freude an der konsequenten Gesamtkonstruktion

gefunden — die Hauptthesen bei Erscheinen des Büchleins auf dem Büchermarkt schon ernsthaft in Frage gestellt. Man darf das nicht W. zum Vorwurf machen. Nach der zitierten Literatur zu urteilen (und W. verarbeitet mindestens die deutschsprachige Literatur sehr sorgfältig), gab er das Manuskript schon 1958 aus der Hand — die eigentliche Abfassung mag also noch etwas früher liegen. Die Heidelberger Dissertation von *K. Baltzer* (Das Bundesformular, 1957) war ihm noch unbekannt (vgl. 64 Anm. 5 Korrekturzusatz), und leider scheinen ihm auch die wegweisenden Artikel von *G. Mendenhall* (Biblical Archaeologist 17 [1954] 26—46 49 bis 76, dann 1955 in Buchform: Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburgh) entgangen zu sein. So setzt er ein ihm damals recht gesichert erscheinendes Bild von der Geschichte der einzelnen Traditionen Israels und ihren kultischen Haftpunkten voraus, an dem er gleichsam nur eine kleine kosmetische Operation vornehmen möchte. Das zeigt z. B. auch die in sich betrachtet oft fadenscheinige Art seiner Beweisführung. Für die kultische Herkunft von Ex 19, 3—8 etwa genügt ihm sein „Eindruck“ (15) — die „guten Gründe“, von denen er dann (16) spricht, werden mindestens explizit nie namhaft gemacht —. In einem bestimmten Text festgestellte Kanaanismen „verbieten es“ (!), ihn allzu früh zu datieren (24 Anm. 15; vgl. 21 Anm. 12). Dagegen ergibt sich das Alter von Ex 19, 3—8 aus dem festen Rhythmus und dem altertümlichen Klang (11 f.), an einer späteren Stelle aus der Tatsache, daß die hier vereinigten Motive in keinem anderen Text mehr alle zusammen vorkommen (38 f.). Das Wort „Bund“ in Ex 19, 5 ist spätere Einfügung, weil nur in zwei der für den Erwählungsgedanken einschlägigen Texte der Bundesgedanke vorkommt (36 f.) — die beiden anderen Texte bezeugen deshalb ein spätes Stadium. Selbstverständlich findet sich neben solchen schwachen Begründungen auch sorgfältige und einleuchtende Argumentation. Aber die aufgezählten Fälle zeigen doch, daß das Buch seine eigentliche Evidenz erst dadurch erhalten soll, daß alles sich harmonisch in das vorausgesetzte Gesamtbild einfügt und dieses sinnvoll verbessert. Gerade das Gesamtbild ist nun fraglich geworden. Das auf juristische, nicht eigentlich kultische Gattungen des 2. Jahrtausends zurückgehende, Geschichtsrekapitulation und Bundessatzung in sich vereinende „Bundesformular“ zwingt zur Vorsicht gegenüber der auch W.s Buch wie ein Leitmotiv durchziehenden Hypothese von der ursprünglich getrennten Überlieferung der Landnahme- und der Sinaitradition. Vor allem die beiden für W. wichtigen Texte Ex 19, 3—6 und Jos 24 zeigen sich in neuem Licht. Dies sei hier kurz an Ex 19, 3—6 exemplifiziert. Da der Text mindestens vier außerbiblisch für den „Vasallenvertrag“, innerbiblisch für das „Bundesformular“ typische Ausdrücke enthält, darf das Wort „Bund“ nicht eliminiert werden. Gattungsmäßig wird man von „Bundesvorverhandlung“ sprechen. Ein Bote wird gesandt, ein „Bundesangebot“ zu überbringen; dieses wird von den Vorstehern des Volkes angehört und angenommen; der Bote bringt die Nachricht von der „Annahme“ zurück (vgl. den von W. leider nicht weitergeführten Ansatz zu einem derartigen Verständnis auf S. 15). Die Struktur des „Bundesformulars“ wirft in der Struktur des „Bundesangebots“ (Ex 19, 4—6) schon ihren Schatten voraus; ähnliches läßt sich in einem internationalen „Vertragsangebot“ aus dem nordsyrischen Raum beobachten. Als „Bundesvorverhandlung“ paßt Ex 19, 3—8 ausgezeichnet an seinen jetzigen Platz vor dem „Bundeschluß“. Dies zum Gattungshintergrund. Ob der konkrete Text, vor allem Ex 19, 3b—6, aus einer kultischen Agende in den jetzigen Kontext übernommen wurde, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht spricht die poetische Form dafür. Dagegen reicht sie nicht zur Altersbestimmung des Textes aus. Solange nicht literarische Abhängigkeitsverhältnisse nachweisbar sind, können auch andere alttestamentliche Texte nichts zur Altersbestimmung beitragen. Man könnte höchstens fragen, ob nicht Ex 19, 6a doch eine sakralrechtliche Organisation des Bundesvolkes andeutet, deren historischen Sitz man dann zu suchen hätte. Versuche, den Text einem bestimmten Kultort und Fest oder sogar einer bestimmten Zeremonie zuzuordnen, hält der Rezensent wenigstens bei Ex 19, 3—8 für rein spekulativ. Eine auch alles einschlägige außerbiblische Material bearbeitende Neuüberprüfung von Ex 19, 3—8 durch W. L. Moran ist in Kürze in Catholic Biblical Quarterly zu erwarten. — Gerade die letzten, teilweise sehr schönen Seiten von W.s Buch zeigen, daß die form- und überlieferungsgeschichtliche Arbeit an Ex 19, 3—8 und den verwandten Texten sofort zu zentralen theologischen Fragen um Gnade und Freiheit,

Gesetz und Evangelium hinführt. Die Entdeckung des „Bundesformulars“ hat die theologische Problematik eher verschärft als gelockert. Das Thema bedarf daher noch vieler sorgfältiger Untersuchung. Dabei wird das hier besprochene Buch eine hilfreiche Vorarbeit bleiben.

N. Lohfink

Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift. Herausgegeben von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann, Eugen Walter. kl. 8^o Bd. 1 bis 10. Düsseldorf 1958 ff., Patmos. jeder Bd. 4.80 DM. — Die katholische Bibelbewegung hat sich schon seit geraumer Zeit aus der Enge subjektiver Anmutungen und Mutmaßungen auf das weite Feld sicheren historischen und theologischen Wissens begeben. Ein Zeichen dafür ist der wagemutige Entschluß des Patmos-Verlages, eine Reihe von „Kleinkommentaren“ herauszubringen, in denen Fragen der allgemeinen und speziellen Einleitung oder bibeltheologische Themen von Fachgelehrten behandelt werden. Wie bei vielen theologischen Publikationen der Nachkriegszeit hat auch hier eine französische Reihe, die von *P. Pierre Gourbillon O.P.* herausgegebenen Hefte „Évangile“, Pate gestanden. Von den bisher erschienenen 10 Bändchen sind 6 Übersetzungen. Bd. 1: *J. Venard C. J. M.*, Israel in der Geschichte. 92 S. (1958). Deutsche Bearbeitung von *E. Beck*. Man findet kaum anderswo eine so knappe, sachkundige und einprägsame Darstellung der altorientalischen Welt im Hinblick auf die biblische Geschichte. Für den Religionslehrer besonders wertvoll sind die in reicher Fülle eingestreuten außerbiblischen Texte und Dokumente. — Bd. 2: *De Vaulx u. Ch. Deville*, Die Zeugen des Gottessohnes. Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas. 108 S. (1958). Deutsche Bearbeitung von *A. Baum*. Eine christologische Einführung in die synoptischen Evangelien, die in überaus glücklicher Weise literarhistorische und kerygmatische Belehrung verbindet. — Bd. 3: *K. H. Schelkle*, Die Mutter des Erlösers (vgl. die Sonderbesprechung Schol 34 [1959] 311 f.). — Bd. 4: *P. Grelot u. J. Pierron*, Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund. 120 S. (1959). Deutsche Bearbeitung von *E. Beck*. Man kann sich keine passendere Einführung in die Osterliturgie denken als diese heilsgeschichtliche Zusammenschau des atl und ntl Passah. Im Anhang wird die vor kurzem noch hochmoderne, jetzt aber schon überholte Hypothese empfohlen, wonach Jesus — dem Qumrankalender folgend — das letzte Abendmahl bereits am Dienstagabend gefeiert hätte. — Bd. 5: *Th. Maertens O.S.B.*, Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis. Das Wirken des Gottesgeistes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift. 115 S. (1959). Deutsche Bearbeitung von *Gabriele Miller*. Diese biblische Geistlehre setzt vielleicht die Akzente nicht immer ganz schriftgemäß. Man könnte den Eindruck gewinnen, als ginge es in der Bibel vorwiegend darum, das göttliche Personsein des Heiligen Geistes fortschreitend zu offenbaren. — Bd. 6: *Fr. Stier*, Geschichte Gottes mit dem Menschen. Dargestellt an Berichten des Alten und Neuen Testaments. 134 S. (1959). Die bereits in einem Sammelband des Echter-Verlages (Weltall — Weltbild — Weltanschauung, Würzburg 1958, S. 261 ff.) veröffentlichte Darstellung der biblischen Geschichte zeichnet sich besonders im atl Teil durch nicht gewöhnliche Sprachkraft aus. Der ntl Teil bietet leider nur eine Evangelienharmonie, die sich zudem eng an die fragwürdigen Hypothesen des Jesusbuches von E. Stauffer anlehnt. — Bd. 7: *F. M. Lemoine u. C. Novel*, Christus unser Erlöser. Alttestamentliche Verheißung und neutestamentliche Erfüllung. 104 S. (1959). Deutsche Bearbeitung von *Alice Baum*. Auch dem Fachexegeten kann die philologisch genaue und erschöpfende Zusammenstellung aller Texte, die vom Erlösungsgeheimnis sprechen, gute Dienste leisten. Im Vergleich zu anderen, mehr peripheren Zeugnissen kommen die klassischen Aussagen der paulinischen Hauptbriefe etwas kurz weg. — Bd. 8: *K. H. Schelkle*, Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments. 114 S. (1960). Das Büchlein übertrifft an Klarheit, Ausgewogenheit des Urteils und an theologischem Verständnis ohne Zweifel alle bisherigen Qumrandarstellungen, die sich informativ an weitere Kreise wenden. Um so mehr ist das Fehlen jeglichen Anschauungsmaterials (Karten, Skizzen, Abbildungen) zu bedauern. — Bd. 9: *A. Rétif u. P. Lamarche*, Das Heil der Völker. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament. 109 S. (1960). Deutsche Bearbeitung von *Johanna Evangelista Guntli O.S.B.* Eine alttestamentliche Missionstheologie hat ihren besonderen Reiz. Nur müßte sie die aktuelle Beziehung zur christlichen Glaubensverbreitung — ihren Motiven, Wider-

ständen und Zielen — stärker herausarbeiten. — Bd. 10: *W. Trilling*, Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18. 99 S. (1960). Die formgeschichtliche Methode erweist sich an Mt 18 als äußerst fruchtbar. Sie gibt den scheinbar nur lose assoziierten Herrenworten ihren gemeinsamen „Sitz im Leben“ der Kirche und führt so zu einem bewegenden Bild frühchristlicher Gemeindeordnung. — Wir zweifeln nicht, daß diese so verheißungsvoll begonnene Reihe sich auch weiterhin erfolgreich behaupten wird.
F. J. Schierse

Bernard, P. R., O.P., Das Mysterium Jesu: Bd. 1. Von der Sendung des Johannes bis zur Begegnung mit Maria Magdalena; — Bd. 2. Von der Mission in Galiläa bis zum letzten Gang nach Jerusalem. 8^o (469 u. 606 S.) Freiburg 1959 u. 1960, Herder. 26.— DM u. 29.50 DM. — Der Verf. will uns in seinem Werk, dessen 3. Bd. in der deutschen Übersetzung noch aussteht, einführen in das Geheimnis Jesu. Er will dem Leser helfen, es tiefer und inniger zu erfassen, es echter zu leben und überzeugender zu verkünden. Wenn man das Buch zur Hand nimmt, darf man keinen wissenschaftlichen Kommentar zu den Evangelien darin suchen. Das ist es nicht und will es auch nicht sein. Als Ziel hat sich der Verf. gestellt, den Leser an die Evangelien heranzuführen, damit er sich betend hineinversenke und ihm so das Geheimnis Jesu tiefer und klarer aufleuchte. Indem B. bei jeder Perikope den Text der einzelnen Synoptiker vergleichend nebeneinanderstellt und besonders auf das Eigengut der einzelnen aufmerksam macht, gelingt es ihm, immer wieder neue Züge im Leben Jesu aufzuweisen, die das Christusbild lebendiger und wirklichkeitsnäher gestalten. So erstet ein Leben Jesu, das aufgeschlossenen Laien ebenso etwas zu sagen hat wie Priestern und Ordensleuten; eine unerschöpfliche Quelle für Betrachtung und geistliche Lesung, ein wertvolles Hilfsmittel für die Verkündigung in Predigt, Katechese und Bibelstunden. Man kann dieses Werk, das mit großem Fleiß und gediegener Gründlichkeit geschrieben ist, allen empfehlen, die sich um ein tieferes Verständnis des „Mysterium Jesu“ bemühen.
P. Schütt

Martini, C. M., S. J., Il problema storico della risurrezione negli studi recenti (*Analecta Gregoriana*, 104). gr. 8^o (XI u. 174 S.) Roma 1959, Pontif. Univ. Gregoriana. 1600.— L. — Es ist gewiß für den Fundamentaltheologen wie für den Exegeten eine willkommene Hilfe, einen kritischen Überblick über die heutige neustamentliche Wissenschaft zur Frage der Auferstehung Jesu zur Hand zu haben. Gewissermaßen in Fortsetzung der Arbeit von P. de Haes, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Rom 1953 (vgl. Schol 29 [1954] 277 f.), behandelt der Verf. in ähnlicher Weise die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Leider hat er, wie auch schon de Haes, von der Stellungnahme Bultmanns und seiner Anhänger abgesehen, weil darüber eine eigene Dissertation in Arbeit sei, und hat nur die Reaktionen im protestantischen Lager auf die Auffassung Bultmanns berücksichtigt. Wenn er darum bei den Protestanten eine Abwendung von der rein spiritualistischen Auffassung der Auferstehung Jesu und eine Annahme der historischen Tatsache einer leiblichen Auferstehung feststellt, gilt das natürlich nicht schlechthin, sondern nur von dem von ihm berücksichtigten Kreis, der ja damit zum Teil gerade gegen Bultmann Stellung nimmt. — Der Verf. geht aus von dem Problem der Auferstehung Jesu in seinem Zusammenhang mit den Methoden der neueren Exegese, vor allem mit der Formgeschichte; er geht dann ein auf die Frage nach den Quellen der ursprünglichen Predigt von der Auferstehung Jesu, und untersucht anschließend den literarischen Befund der Auferstehungsberichte der Evangelien. Nachdem er so die Quellenfrage geklärt hat, ergibt sich die Frage nach dem geschichtlichen Inhalt der ältesten Osterbotschaft im allgemeinen und der Evangelien im besonderen. In einem letzten Kapitel werden die gewonnenen Ergebnisse übersichtlich zusammengefaßt. — Dieser Überblick läßt schon vermuten, daß sich inhaltlich manche Wiederholungen ergeben mußten, zumal die Darstellungsweise des Verfassers etwas umständlich ist. Wie der Wortlaut des Themas schon besagt, wollte M. keine selbständige Untersuchung über die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu anstellen, sondern nur über den heutigen Stand der Frage kritisch berichten. Das hat er getan, freilich weithin unter Berufung auf andere Autoren, vor allem auf J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949. Dabei war bei der Vielfalt der

Fragen eine erschöpfende kritische Behandlung im Rahmen der Arbeit unmöglich, so daß man hier und da ein gewisses Unbefriedigtsein hat. So bleibt es dem Leser überlassen, das Gebotene zu überdenken und zu vertiefen. Aber auch so wird er dem Verfasser für seine Anregungen dankbar sein.

B. Brinkmann

Schoeps, H. J., Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. 8^o (XII u. 324 S.) Tübingen 1959, Mohr. 32.50 DM. — Wer die Vorliebe des Erlanger Religionshistorikers für eigenwillige Sondermeinungen kennt, wird sein Paulusbuch nur mit großer Zurückhaltung zur Hand nehmen. Doch muß sich selbst der mit Vorurteilen belastete Leser bald angenehm enttäuscht fühlen ob der Fülle und Zuverlässigkeit von Informationen, die man in solch kluger Zusammenschau anderswo vergeblich sucht. Sch. referiert zunächst über die Haupttypen der Paulusdeutung in den letzten 50 Jahren und analysiert anschließend die Elemente des paulinischen Denkens, ohne die unableitbare Einmaligkeit der Existenz des Apostels leugnen zu wollen (1—42). Er ist der Überzeugung, „das ‚wahre‘ (Anführungszeichen vom Verf.) Bild des Paulus und der paulinischen Theologie . . . mit exakten Forschungsmethoden“ zeichnen zu können (41). Als „unabhängiger Religionshistoriker“ glaubt der Verf. zu dieser Aufgabe besser geeignet zu sein als konfessionell vorbelastete Berufstheologen (42). Das 2. Kap. fragt nach der Stellung des Apostels im Urchristentum und kommt u. a. zu folgenden Ergebnissen: Der historische Jesus hat für Paulus nur geringe Bedeutung gehabt (48 ff.); eine hellenistische Gemeinde vor Paulus mit eigenem Kerygma ist historisch unbeweisbar und unwahrscheinlich (56); zwischen Paulus und den Führern der palästinensischen Urgemeinde (Petrus, Jakobus) bestand ehrliches Einvernehmen, die Gegner sind vermutlich in der pharisäischen Gruppe der Jerusalemer Judenchristen zu suchen (62 f.); der Apostolatsbegriff Pauli ist ein pneumatischer gewesen, von Gesichten und Offenbarungen abhängig, während der Zwölferkreis mit Jakobus die Augenzeugenschaft des Lebens Jesu als ausschließliches Merkmal der Apostelwürde erachtet hat (64—69). — Mit dem 3. Kap. beginnt die Deutung der paulinischen Theologie. Sch. geht von der Eschatologie aus, wobei er sich auf den Standpunkt A. Schweitzers und seiner Schule stellt. Paulus habe mit einer Zwischenperiode von höchstens vierzig Jahren bis zur Parusie gerechnet (99). Mit dieser Behauptung stimmt nicht überein, was Sch. über die Parusieverzögerung als der Grundlage paulinischen Denkens sagt: „Die Enttäuschung wurde kompensiert und ins Dogmatische transponiert . . . Um die Parusieverzögerung zu erklären, die Fragen der Gläubigen zu beheben und den Angriffen der Ungläubigen vorzubeugen, ist Paulus ‚Schriftsteller‘ geworden, der erste Theologe der Christenheit“ (121). Man fragt sich, warum Paulus schon lange vor Ablauf der erwarteten vierzig Jahre mit seiner Verzögerungs-Theologie begonnen hat. Das Problem hätte doch erst etwa nach 70 akut werden können. Im 4. Kap. bemüht sich Sch., die jüdischen Voraussetzungen der paulinischen Soteriologie aufzuzeigen. Die Idee eines leidenden Messias sei in neutestamentlicher Zeit wohl schon bei den Juden bekannt gewesen, nicht aber der Gedanke an seinen sühnenden Opfertod. Dagegen betrachtet Sch. die „Aqedath Jischaq“ (Fesselung Isaaks) „geradezu“ als „das Modell für die Ausbildung der paulinischen Soteriologie“ (144). In diesem Zusammenhang wiederholt Sch. seine bekannte These, daß die ursprüngliche Christologie Jesus nur als menschlichen Messias gekannt habe. „Erst Paulus hat . . . aus einem Würdetitel (Gottessohn) eine ontologische Aussage gemacht und diese in die mythische Denkform hinaufgehoben“ (154). Der Gottessohn glaube sei nun „die einzige, allerdings entscheidende heidnische Prämisse des paulinischen Denkens. Alles, was mit ihm zusammenhängt . . . ist unjüdisch und führt in die Nähe heidnischer Zeitvorstellungen“ (163). Andererseits hält es Sch. mit E. Stauffer für erwiesen, daß Jesus selbst vor dem Hohen Rat die Theophanieformel Ani (we) Hu gebraucht hat und sich damit als Gottessohn kundgab (167). Wenn das stimmt, dann hätte die ebionitische Christologie, als deren Anwalt der Verf. sonst auftritt, den Anspruch Jesu sicher nicht verstanden, und Jesus selbst wäre schon ein Synkretist gewesen, der die „akute Hellenisierung des Christentums“ eingeleitet hat (173). — Die schwersten Bedenken muß man jedoch gegen das 5. Kap. (174—230) anmelden, wo die Gesetzeslehre des Apostels als großes Mißverständnis und Zerrbild jüdischer Thoratheologie hingestellt wird. Paulus habe die Thora nicht als Bundesgesetz begriffen, sondern sie nach dem

Vorgang des Diasporajudentums auf das ethische (und rituelle) Gesetz reduziert (225). Im 6. Kap. (231—274) stellt Sch. dann der heilsgeschichtlichen Konzeption des Apostels von der Aufhebung des Alten Bundes im Neuen das ebionitische Geschichtsbild von den zwei Weltzeitbünden am Sinai und auf Golgotha — einer für Israel und der andere für die Weltvölker — gegenüber. Das letzte Kap. endlich (275 bis 314) betont noch einmal, daß Paulus „an den Juden vorbeiredete, weil er schon im Ansatz alles falsch verstanden hat“ (278). Als Theologe des Mißverständnisses sei er von seinen Anhängern wiederum gründlich mißverstanden worden, was ein Abriß der Geschichte des Paulusverständnisses in der Christenheit dartun soll. Abschließend versucht Sch. die Gesetzeskritik des Apostels mit dem Judentum zu versöhnen, indem er sie als einen möglichen Weg zur altjüdischen Gottesfurcht und damit zur Neurealisierung des Sinaibundes deutet. — Das Buch verrät in vieler Hinsicht die Zwiespältigkeit des Autors, der weder Christ noch ganz Jude, weder Exeget noch bloßer Historiker ist. Am allerwenigsten kann man ihn einen Theologen nennen, und deshalb ist die Auseinandersetzung mit ihm nicht leicht. So hätte es wenig Sinn, sich mit Sch. auf historischer Ebene bezüglich der Interpretation jüdischer Texte streiten zu wollen. Hier mag er ruhig ganz oder zum Teil recht haben. Die Frage ist aber, ob Paulus überhaupt eine historisch allseits treffende Deutung des alttestamentlichen Gesetzes geben wollte, oder ob sein „Mißverständnis“ nicht vielmehr das untrügliche Urteil Gottes über das ungläubige Israel wiedergibt? Mit ähnlichen Argumenten, wie sie Sch. zur Ehrenrettung des Judentums vorträgt, haben bekanntlich hellenistische Religionshistoriker die Schilderung der heidnischen Religiosität und Sittenlosigkeit in Röm 1 als unzutreffend oder zumindest ganz einseitig abgelehnt. Wie soll man solchen Empirikern begrifflich machen, daß Paulus immer und überall nur von der Weltenwende des Kreuzes Christi her argumentiert? Daß sich seitdem alle menschlichen Verhältnisse, ob jüdisch oder heidnisch, gewandelt haben? Wer diese Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens nicht mitvollziehen kann, sollte sich freilich auch nicht einbilden, Paulus besser zu verstehen als „durch konfessionelle Vorbelastung im eigenen Blickfeld eingeschränkte . . . Berufstheologen“ (42).

F. J. Schierse

Schweizer, E., Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 35). 8^o (217 S.) Zürich 1959, Zwingli-Verlag, 20.—DM. — Der Verf. ist dafür bekannt, daß fast alle seine wissenschaftlichen Arbeiten aus der lebendigen Sorge um den Aufbau der Gemeinde erwachsen sind. Noch in seinem Pfarramt hat er 1946 eine Schrift über „Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten“ (Nr. 8 dieser Reihe) erscheinen lassen. An die Stelle der seit Jahren vergriffenen Arbeit tritt nun vorliegende völlig neue Darstellung. Die Verbundenheit mit der Seelsorge bewahrt Sch. davor, sich in rein akademischen Erörterungen zu verlieren, wie es auf dem Gebiet der Verfassungsgeschichte des Urchristentums leider allzu häufig der Fall ist. Andererseits läßt sich nicht übersehen — und der katholische Leser wird dies je nach Temperament mit Genugtuung oder Mißvergnügen feststellen —, wie unbefangen der Verf. seinen reformatorischen Standpunkt in das NT hineinträgt, ein Verfahren, das uns Katholiken oft genug, und nicht ganz zu Unrecht, nachgesagt wird. Vielleicht liegt es an der Sache selbst, daß eine objektive Betrachtung der neutestamentlichen Gemeindeordnung nicht möglich ist, ohne die späteren Entwicklungsformen mit hineinzuziehen. Die Feststellung, daß Sch. von seiner reformatorischen Gemeinde her blickt und auf sie hin das NT auslegt, soll also keineswegs ein Vorwurf sein. — Die Untersuchung geht aus von der Tatsache, daß es „die neutestamentliche Gemeindeordnung nicht gibt“ (7). Ihre „Vielgestaltigkeit“ wird im 1. Teil entfaltet: Die Konzeption Jesu (14—27), der Urgemeinde und ihre Nachwirkungen bei Mt, Lk, den Pastoralbriefen (28—79), die Konzeption des Paulus und ihre Nachwirkungen — Kol, Eph, 1 Petr, Hebr — (80—104), die Konzeption des Johannes und ihre Nachwirkungen (105 bis 124), schließlich die Gemeinde und ihre Ordnung in den apostolischen Vätern (125 bis 147). Nach diesem Querschnitt durch die urchristliche Literatur behandelt der 2. Teil jene Elemente, die nach Ansicht des Verf.s die „Einheit der neutestamentlichen Gemeinde“ garantieren: die „doppelte Sicht“ der Gemeinde als irdisch-geschichtlicher und als himmlisch-endzeitlicher Größe, typisch vertreten durch Lk,

Pastoralbriefe auf der einen und Joh auf der anderen Seite (148—154); das Fehlen der Begriffe „Amt“, „Würde“, „Priester“ u. ä. zur Bezeichnung führender Funktionen des Gemeindelebens, für die das NT einheitlich ein Wort gewählt hat, „das völlig unbiblich und unreligiös ist und nirgends eine Assoziation mit einer besonderen Würde oder Stellung einschließt“, das Wort „Diakonie“ (157). Der Verzicht auf Titel, Würden, Ämter heiße freilich nicht, „daß der im Namen Jesu ausgeübte Dienst keinen Gehorsam forderte“ (162). Abgelehnt wird in diesem Zusammenhang die Harnacksche Unterscheidung zwischen charismatischen und nichtcharismatischen, rein administrativen Diensten (164—171). Der nächste Abschnitt spricht vom allgemeinen Priestertum der Gemeinde. „Amtsträger im eigentlichen Sinne ist nur Jesus Christus selbst“ (172). Die Gesamtgemeinde hat teil an der Autorität Jesu Christi. Ihre voll- oder mitverantwortliche Beteiligung an den Lebensvorgängen der Kirche schließt freilich die Tätigkeit geordneter Dienste nicht aus. So handelt Sch. anschließend von den Aposteln, Propheten, Lehrern, Vorstehern, Presbytern, Bischöfen, Diakonen, Evangelisten, Hirten und Witwen (176—187). Er versteht die gemeindliche Ordnung als „Manifestation des Geistes“. Sie kann nur hinterher anerkennen, was Gottes Geist in Freiheit vorgezeichnet hat. Selbst in den Pastoralbriefen, die Charisma und Einsetzung fest aneinander binden, liegt der ganze Ton auf der Geistmitteilung (191). Die anfechtbarsten Behauptungen stellt der Verf. im Abschnitt über die „apostolische Sukzession“ auf (192—200). Der Episkopat könnte nie „als für die Gemeinde unabdingbar notwendige Gestalt der Ordnung gefordert werden“, weil es zweifellos neutestamentliche Gemeinden ohne Bischöfe gegeben habe. Von apostolischer Sukzession sei im NT nicht die Rede. Auch eine Übertragung apostolischer Vollmacht gibt es nicht. Nur in der Gestalt des NT, der Erstverkündigung des Evangeliums, lebt der Apostel in der heutigen Gemeinde weiter. Das Bischofsamt gehöre also „höchstens zum bene esse, nicht zum esse der Gemeinde“ (200). Wesentlich ist für Sch. allein die „Sukzession der Glaubenden, in der die Botschaft von Generation zu Generation weitergegeben wird“ (ebd.). Die letzten Seiten sprechen noch kurz vom Gottesdienst und stellen dann einige praktische Richtlinien für die heutige Ordnung des Gemeindelebens auf. — Es ist hier nicht der Ort, die Thesen des Buches zu diskutieren oder gar sie zu widerlegen. Der Verf. ist ein viel zu guter Exeget, als daß man sich die katholische Antwort leicht machen dürfte. Besonders im Hinblick auf die beim kommenden Konzil zu erwartenden Erörterungen über das Wesen des Bischofsamtes könnte diese oft zum Widerspruch reizende Monographie dazu verhelfen, manche festgefahrenen Begriffe — wie Amt, Vollmacht, apostolische Sukzession — theologisch zu klären. Dies wäre auch der beste Dienst, den wir unseren getrennten Brüdern leisten könnten, die wie Sch. „zwischen Rom und Sohm hindurch“ einen Weg zur Ordnung der Gemeinde suchen (209), damit sie die katholische Kirche wieder als Stätte wirklicher „Christusherrschaft“ (173) erkennen.

F. J. Schierse

Hennecke, E. (†), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3., völlig neubearbeitete Aufl., hrsg. von W. Schneemelcher. 1. Bd.: Evangelien. gr. 8^o (VIII u. 377 S.) Tübingen 1959, Mohr. 19.60 DM; geb. 24.— DM. — Der 1. Band der lang erwarteten Neuauflage dieses für den Neutestamentler wie für den Kirchenhistoriker fast unentbehrlich gewordenen Werkes liegt nun in völliger Neubearbeitung vor. Dem Herausgeber ist es gelungen, erste Fachkräfte als Mitarbeiter für die verschiedenen Teilfragen zu gewinnen. Darunter ist vor allem H. Ch. Puech zu nennen, einer der besten Kenner der gnostischen Literatur. Ihm verdanken wir den Abschnitt „Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente“ (158—271), wo bisher Bekanntes mit den neuen um 1945 bei Nag Hamadi gemachten Funden übersichtlich zusammengestellt und verarbeitet worden ist. Dabei konnte der Verf. manches bisher unedierte Material verwenden. Von den bei Nag Hamadi gefundenen gnostischen Schriften wußte man zum Teil aus den Schriften der Väter, z. B. von dem „Evangelium veritatis“ unter anderem aus Irenäus, adv. haer. 3, 11, 9, oder von dem Thomasevangelium aus Hippolyt und Origenes, aber man hatte die vollständigen Texte nicht mehr zur Hand. So sind diese Funde gleichzeitig auch eine Bestätigung für die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Väterzeugnisse. In der Haupt-einleitung erörtert der Herausgeber zunächst den Begriff „kanonisch“ und „apo-

kryph“ und gibt dann einen Überblick über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Er betont mit Recht die urchristliche Bedeutung des Wortes „Kanon“ als Norm. Kanonische Bücher sind solche, die als Norm der Wahrheit, als Norm des Glaubens (*regula fidei*) in Frage kommen. Im Gegensatz dazu stehen die apokryphen Schriften, die als eine solche Norm von der Gesamtkirche nicht anerkannt worden sind, sondern zum Teil nur von häretischen Gruppen gebraucht wurden. Der Verf. nimmt also „apokryph“ nicht in dem engeren protestantischen Sinne zur Bezeichnung der deuterokanonischen Bücher des AT. Wenn er allerdings meint, die Bezeichnung „kanonisch“ setze kirchengeschichtlich eine „Entwicklung von der Vielfalt zur sichtbaren Einheit der Kirche“ voraus, da „in der Frühzeit die Vielfalt der Lehre und der Auffassungen kein Hindernis für den Glauben an die eine *catholica ecclesia*“ gewesen sei (3), dann läßt sich das weder mit dem Auftrag Christi an seine Apostel: „Lehret sie alles halten, was ich euch gesagt habe“ (Mt 28, 20), noch mit der ständigen Berufung des Urchristentums auf die apostolische Tradition (vgl. z. B. Clemens, 1 Kor 42) in Einklang bringen. Für das Urchristentum war kanonisch, was von den Aposteln kam und dessen apostolischer Ursprung feststand. Man wird darum auch nicht sagen können, daß „die entscheidende Epoche in der Kanongeschichte die Zeit von ca. 140—200“ gewesen ist. Höchstens kann man geltend machen, daß sich die Kirche in dieser Zeit gezwungen sah, unter Berufung auf die apostolische Tradition apokryphe und häretische Schriften auszuschließen. Das konnte sie aber nur, wenn sie sich gegenüber den Häretikern auf eine ununterbrochene, einheitliche Tradition von dem apostolischen Ursprung der kanonischen Schriften berufen konnte. Also diese vorhergehende einheitliche Tradition ist die entscheidende Epoche. Darum machen ja Irenäus und Tertullian den Häretikern, z. B. Marcion, den Vorwurf, daß sie sich bezüglich der Kanonizität der neutestamentlichen Schriften nicht an die Tradition gehalten haben (vgl. Tertullian, *adv. Marcionem* 4, 5). Sch. gibt selbst zu, daß Irenäus, Tertullian und Clemens von Alex. am Ende des 2. und zu Beginn des 3. Jahrhunderts in bezug auf den neutestamentlichen Kanon weithin übereinstimmen. Das wäre aber nicht denkbar, wenn nicht in den verschiedenen Kirchen (Gallien, Nordafrika, Ägypten) eine einheitliche, alte, in die apostolische Zeit zurückgehende Überlieferung vorgelegen hätte. Damit läßt sich schwerlich die vielfach (u. a. von Harnack) vertretene Ansicht in Einklang bringen, daß die erste Kanonbildung auf Marcion zurückgehe. Wenn die Kanonizität des Hebr., der Offb und der kleinen Katholischen Briefe noch jahrhundertlang nicht allgemein anerkannt war, ist der Grund dafür in der Tatsache zu suchen, daß ihr apostolischer Ursprung nicht eindeutig feststand. Über das historische Material gibt Sch. einen guten Überblick, doch bei der Deutung und Auswertung macht sich seine von der katholischen verschiedene Auffassung von der Kirche geltend.

B. Brinkmann

Barret, C. K., Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen. Herausgegeben u. übersetzt von C. Colpe (Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament, 4). gr. 8^o (XII u. 290 S.) Tübingen 1959, Mohr. 16.— DM; geb. 20.— DM. — Angeregt durch das Buch von P. Fiebig, Die Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen 1926, hat B. 1956 die Originalausgabe seines Werkes (bei S. P. C. K., London) unter dem Titel „The New Testament Background“ veröffentlicht. Wie das Werk von Fiebig sollte es in erster Linie die Theologiestudenten mit der Umwelt des Neuen Testaments durch eine Auswahl aus den Quellen vertraut machen. Aber im Unterschied zu Fiebig hat der Verf. nicht nur eine Auslese von Texten geboten, die ausschließlich zur Illustration von Stellen aus dem Neuen Testament dienen, sondern er war darauf bedacht, die Texte so auszuwählen, daß sie ein mehr oder weniger geschlossenes Bild von der neutestamentlichen Zeitgeschichte geben, das dann als „Hintergrund der Entstehung und Ausbreitung des christlichen Glaubens voll zur Geltung kommt“ (IV). Als Quellen wurden herangezogen: die literarischen Zeugnisse über die römischen Kaiser von Augustus bis Domitian, die Papyrusfunde verschiedenen Inhalts, die Inschriften, Auszüge aus den Schriften der Philosophen (Heraklit, Plato, die ältere Stoa, die stoische Ethik, Epikur) und ihre Sendung, die Hermetische Literatur, die Mysterienreligionen, die Geschichte der Juden (Makkabäer, Hohepriester, Herodes der Große, die Prokuratoren, die Pharisäer, Sadduzäer und Essener, der Jüdische Krieg, der Aufstand von 132—135 n. Chr., die jüdische

Diaspora), die rabbinische Literatur und das rabbinische Judentum, Philo, Josephus, die Septuaginta, die Apokalyptik und schließlich die jüdischen Sektenschriften (Damaschusschrift und die Sektenschrift unter den Qumrân-Handschriften). Die deutsche, von C. Colpe besorgte Ausgabe ist mit Ausnahme der einführenden Abschnitte keine bloße Übersetzung, sondern wurde auf die gebräuchlichen deutschen Textausgaben umgestellt oder aus dem Urtext neu übersetzt. Die einführenden Bemerkungen zu den einzelnen Quellen, z. B. zu den Qumrân-Schriften, sind verhältnismäßig kurz gehalten und machen bezüglich der Literaturangaben auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Aber das war ja auch nicht der Zweck des Werkes, das nur eine erste Einführung sein will; und dieser Zweck ist zweifellos erreicht. B. Brinkmann

Jeremias, J., Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion zur Zeit Jesu. 8^o (155 S.) Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. 15.80 DM, geb. 19.80 DM. — Die Studie soll zunächst eine Illustration zu dem Weheruf Jesu sein über jene, die „Bauten über den Gräbern der Propheten errichten und die Grabmäler der Gerechten verzieren“ (Mt 23, 29). Sie bereichert aber darüber hinaus unsere Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Verkündigung Jesu und der frühen Kirche mit Zügen, die uns im AT und im NT wie in der rabbinischen Theologie nur gelegentlich begegnen, die aber in der Volksfrömmigkeit offenbar eine beträchtliche Rolle gespielt haben. In besonnener Kritik werden die weit zerstreuten Quellen geprüft und Gesichertes von bloß Wahrscheinlichem und Fraglichem geschieden. Nicht wenige Gräber jüdischer „Heiliger“, besonders in Jerusalem und im übrigen Judäa, lassen sich bis in die Zeit Jesu und noch weiter zurückverfolgen. Überraschend sind die Parallelen zum späteren christlichen Martyrerkult. Man wallfahrtet zu den Patriarchen in Hebron, zu Rachel bei Bethlehem usw., die man sich in ihren Gräbern als inmitten ihres Volkes lebend und an seinem Geschick Anteil nehmend denkt. (Auf Mt 2, 18 fällt von da aus neues Licht.) Man erfleht ihre Fürsprache, erwartet Weisung und vielfältige Wunder. Selbst Ansätze zum Reliquienkult zeigen sich. Die Bedeutung dieser Dinge für die Volksfrömmigkeit wird dadurch unterstrichen, daß sich schon früh samaritanische, bald auch christliche und später mohammedanische Konkurrenzüberlieferungen bilden, die viele Gräber anders lokalisieren. Ihr Vergleich mit den fast durchweg älteren jüdischen Überlieferungen ist nicht selten für deren Alter und Richtigkeit aufschlußreich. Über den Gräbern der Makkabäischen Martyrer in Antiochien, für deren Echtheit gute Gründe sprechen, wurde nach dem Jahre 70 sogar eine Gedächtnissynagoge errichtet, über dieser gegen Ende des 4. Jahrhunderts ein christliches Gotteshaus zu Ehren dieser Heiligen. Bei der Bedeutung Antiochiens für die frühe Kirche drängt sich die Erkenntnis auf, daß man die Wurzeln des frühchristlichen Martyrerkultes und seiner Formen mehr, als man bisher vermutete, im jüdischen Raum suchen sollte. Den Zusammenhängen mit dem jüdischen Heiligengräberkult, der sich in den zahlreichen jüdischen Wallfahrten bis weit ins Mittelalter erhielt, müßte wohl noch weiter nachgegangen werden. Mit Recht bemerkt der Verf. abschließend, daß von der Bedeutung, die im jüdischen Denken der Zeit Jesu die heiligen Gräber hatten, auch die Zuverlässigkeit der Überlieferung über das Grab Jesu neu erhärtet wird. Man kann für die Arbeit, die aus literarischen und topographischen Studien im Laufe von mehr als 25 Jahren erwachsen ist, nur dankbar sein. W. Bulst

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Frickel, M., O. S. B., Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen (Freiburger Theol. Studien, 69). gr. 8^o (XVI u. 148 S.) Freiburg 1956, Herder. 7.40 DM. — Mit einer allgemeinen Bewertung der Theologie Gregors d. Gr. setzt die Studie ein (1—4). Sie fällt — mit dem forschungsgeschichtlichen Überblick als Hintergrund — ziemlich negativ für Gregor als spekulativen Theologen aus, vor allem wenn der Vergleich zu Augustinus hin gezogen wird. Verf. will aber nachweisen, daß Gregor auch einer

„theologisch-metaphysischen Spekulation fähig und gewachsen war“ (6). Er will dies an der Gotteslehre Gregors zeigen, näherhin an der Lehre von der allgemeinen (natürlichen) Gottesgegenwart (unter Ausschluß der übernatürlichen). Dabei möchte er die Beziehung zu Augustinus klarer fassen, dies mit Hilfe einiger Vorarbeiten (in der Bibliographie S. XIV wäre zu dem erwähnten Artikel J. Grabowskis noch dessen Werk hinzuzunehmen: *The All-Present God: A Study in St. Augustine*, St. Louis 1954) (7—9). Im 1. Kap. wird die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis bei Gregor entwickelt (10—27). Ein augustinisches Thema klingt hier auf, wenn neben der Schöpfung die „Innenschau“ als Quelle dieser Erkenntnis hingestellt wird. Die Selbstschau der Seele, in ihrer Geistigkeit und Aufgabe als Lebensprinzip, führt zur Einsicht in Gottes Sein und Wirken. Gregor bleibt aber bei einer psychologischen Betrachtung stehen und erhebt sich nicht zu einem Gottesbeweis „im Sinne der augustinischen Wahrheitsmetaphysik“ (27). Kap. 2 entfaltet den metaphysischen Gottesbegriff Gregors (28—62). Er ist nie systematisch entwickelt, zeigt aber in der Zusammenschau der Einzelheiten alle wichtigen Details, die für ein metaphysisch fundiertes Gottesbild wichtig sind: Gott, das „einzige“ Sein (unveränderlich, einfach, ewig, licht), das Geist ist und der Schöpfer des Alls. Im 3. Kap. kommt Fr. zu seinem eigentlichen Thema: der Gegenwart Gottes bei Gregor. Er sammelt und erklärt die Haupttexte nach Aufbau und Herkunft (63—84). Er will dabei auch einen Aufriß der Gegenwartslehre bei den wichtigsten Lateinern geben (Augustinus, Leo, Hieronymus, besonders Hilarius u. a.). Methodisch, so scheint es uns, wäre es hier besser gewesen, nicht einfachhin ins volle zu greifen, sondern auf nachprüfbaren Wegen (etwa in der Verwertung bestimmter Schriftstellen) die Herkunft der Gedanken Gregors genau zu fassen. Fulgentius von Ruspe hätte auch beachtet werden müssen, der auch die Formel von *Deus ubique totus* hat (PL 65, 684 CD) und als Augustinus abbreviatus für viele zum Vermittler augustinischen Gutes geworden ist. Zentral für Gregor ist die „klassische“ Stelle (Scheeben) *Moralia* 2, 12, 20, deren relative Selbständigkeit Fr. verteidigt, dies vor allem wegen der mehrgliedrigen Präsenzformel. Das 4. Kap. leitet nun aus dem Erarbeiteten den theologischen Gehalt ab, indem die „Weisen der Allgegenwart Gottes“ aufgezeigt werden, die sich für Gregor in den verschiedenen Raumsymbolen und den entsprechenden Tätigkeitsweisen ausdrücken. In einem Exkurs wird Gregor mit der thomistischen Lehre von der Allgegenwart verglichen (85—103). Das 5. Kap. zeigt die „formelhafte Verdichtung und Verwertung der Gegenwartslehre bei Gregor“ (104—131): *Deus spectator, iudex (arbitr) internus, intimus, occultus, auch testis, medicus internus*. Verf. stellt fest, daß die ungemein häufige Betonung der Richteridee und des Furchtmotivs in der asketisch-sittlichen Belehrung „der Präsenzlehre Gregors einen einseitigen, wenn nicht düsteren Zug“ gebe, „wenigstens was die praktische Anwendung dieser Wahrheit betrifft“. Er führt dies einerseits auf die „leidvolle Zeitenwende“ zurück, aber andererseits auch auf das Fehlen der „Glut und der Wärme“ augustinischer Immanenzmystik, auf seelsorgerliche Notwendigkeit und auf die persönliche Grundstimmung Gregors, die der allgemein asketisch-monastischen Haltung der Frommen seiner Zeit wie auch der Untergangssituation eines sterbenden Jahrhunderts entsprochen habe (112 f.). Man muß sich fragen, ob hier alle Züge im theologischen Gottesbild zur Sprache gekommen sind, da Verf. sich doch nur eine bestimmte Sicht ausgesucht hat, die der natürlichen Gotteslehre entnommen ist. Hätte Gregor diese Wirkung und diese Beliebtheit in der kirchlichen Tradition erlangen können, wenn diese dunklen Farben des Gottesbildes und seiner ganzen Einstellung maßgebend gewesen wären? Im Schlußwort wertet Fr. nochmals Gregor als „Theologen“ in Auseinandersetzung mit den Äußerungen anderer Autoren. Er vergleicht ihn mit anderen Vätern, vor allem Augustinus. Gregors Aussagen zur Gotteslehre beschränken sich auf wenige Hauptstellen, die in sich nur Teilaspekte bieten, zusammengenommen aber ein hinreichend klares und spekulativ einigermaßen durchdachtes Gottesbild ergeben. Gregor ist aber „auf dem philosophisch-theologischen Grenzgebiet kein eigenständiger, origineller Denker, und es scheint ihm trotz mancher Ansätze das Gespür für echte Problematik gefehlt zu haben“ (132). Im Verhältnis zu Augustinus falle bei dem Mönchspapst das mangelnde Interesse für augustinische Grundbegriffe wie *verum* und *bonum* auf, „was vielleicht doch auf den Mangel an metaphysischem Gespür zurückgeführt werden muß“. Gregor bleibt gern innerhalb des psychologischen Er-

kenntnisreiches. Es fehlt bei ihm fast gänzlich die Terminologie der gegenseitigen Immanenz mit den dazugehörigen Schriftstellen, was der Gegenwartslehre des hl. Augustinus ihre Wärme gibt. So gibt Fr. schließlich zu, daß es in Gregors Gotteslehre doch zur sogenannten „Depotenzierung“ des Augustinismus komme. „Die Abschwächung liegt einmal in der geringeren Betonung der metaphysischen Aspekte wie auch in einer schon genannten Gesamtarmut der Gedanken, welche weder die sprühende Geistigkeit noch die glutvolle Tiefe des afrikanischen Gottesgelehrten erreicht“ (134). Zu einer vollen Würdigung der Gestalt Gregors und für einen vollständigen Vergleich mit Augustinus wird man freilich noch andere Gesichtspunkte hinzunehmen müssen. Die geschichtlich eigene Bedeutung des Papstes ist schließlich nur von ihm selbst her zu fassen. Fr. hat unter seiner Sicht eine sehr gründliche Arbeit geleistet.

A. Grillmeier

Flick, M. — Alsze ghy, Z., *Il Creatore*. gr. 8^o (470 S.) Florenz 1959, Libreria Editrice Fiorentina. 2200.— L. — Einen Augenblick lang könnte der lapidare Titel „Il Creatore“ vielleicht irreführen — aber dann erfährt man aus dem Inhaltsverzeichnis, daß der Stoff die ganze Breite von „De Deo Create et Elevante necnon de peccato originali“ umfaßt. Der Untertitel „L'inizio della salvezza“ gibt Aufschluß: die hohe Ambition, Heilsgeschichte zu bieten, wirkliche Theologie, die das Wort hört und nachdenkt, ist bestimmend. Darum das zentral betonte „Il Creatore“ — als Absage an jedwede durch Schrift-, Väter- und sonstige Stellen „aufgebesserte“ Philosophie; darum die Gruppierung in vier große Themen: Gott und die Welt — Die Menschheit in der Welt — Ihre religiöse Situation am Beginn ihrer Geschichte — Ihre Antwort auf das Angebot Gottes (= De peccato originali). Wir wollen es den beiden Gregoriana-Professoren nicht antun, ihnen ausdrücklich sana doctrina zu bescheinigen. Deren Darbietung bedient sich zwar in der Substanz der gewohnten Thesenform, versucht sie aber nach Kräften elastisch zu halten: gut situierte Einleitungen; Wertung der Gegner von ihrem geschichtlichen Ort aus; Erklärung der termini ohne vermeidbaren Ballast (und dann doch gelegentlich in ganz ungewohnter Länge und Präzision — wie es beispielsweise zur rechten Darlegung des Schöpfungszweckes für unumgänglich erachtet wird); Beweisführung aus der Schrift als wirklicher Quelle, aus der erhoben wird, die nicht nur Belege liefern darf. Schließlich wäre noch auf die „note e chiarificazioni“ hinzuweisen; über das hinaus, was man gemeinhin in Scholien und Corollarien beifügt, werden betont Verbindungen gezogen zu Spiritualität, Apostolat und Pastoral. Der Hinweis des Vorwortes, daß die Verf. sich den Priestern in der Arbeit verpflichtet gewußt hätten, ist nicht leer geblieben. — Es sei noch erwähnt, daß die Bibliographie gut ausgewählt und auf dem laufenden ist.

A. Stenzel

McGlynn, R. H., *The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus* (Pont. Fac. Theol. Semin. S. Mariae ad Lacum, Diss. ad Laur., 25). gr. 8^o (150 S.) Mundelein, III. 1956, Saint Mary of The Lake Seminary. — In der Einleitung bemerkt Verf., daß Petrus Chrysologus trotz seines Beinamens von Patrologen und Dogmenhistorikern vielfach nicht als Theologe erster Klasse beurteilt werde, wie etwa G. Bardy im *DictThCath* XII, 1917 zeige. Er selbst setzt in einem kurzen Überblick über die Chrysologusforschung solchen Urteilen andere, mehr positive gegenüber, denen er sich im Verlaufe seiner Ausführungen anschließt. (Einer seiner Hauptzeugen ist E. Schiltz, S. 2 f. und in der Bibliographie S. 150 jeweils als Schiltz, dazu noch mit ungenügender Seitenangabe, zitiert, und zwar mit einem Art. von 1928.) Es entging dem Verf., daß unterdessen die kritische Ausgabe der *Sermones* des Chrysologus vorbereitet wird und Dom A. Olivar in *Sacris Erudiri* 6 (1954) 327 bis 342 bereits einen „Clavis S. Petri Chrysologi“ veröffentlicht hat mit neuer kritischer Sichtung der echten und unechten *Sermones*. Somit sind die Ausführungen S. 4 bis 7 sehr ergänzungsbedürftig. McGl. schaltet als sicher unecht aus serm. 53 107 129 135 138 und 149, wie die patrologischen Handbücher angeben. Olivar nennt dazu als unecht noch serm. 119 159 und dazu einige *Sermones* aus dem Appendix in PL 52, ferner eine Reihe von anderen *Sermones* (a. a. O. 330—332), die sich außerhalb der *Collectio Felicianiana* finden, während er 14 von solchen als echt anerkennt, zusammen mit der *Epistola ad Eutychem*. Man wird mit der vorliegenden Darstellung der In-

karnationslehre des hl. Petrus Chrysologus also nur insofern arbeiten können, als Verf. eine gute Quellenangabe mit ausführlichen Zitaten hat, so daß man sich von der Verwertung der Quellen einigermaßen ein Bild machen kann. Nach einer kurzen Zeichnung der Gestalt des Chrysologus (7—13) werden in Kap. 2—6 die Inkarnationslehre sowie Mariologie und Ekklesiologie des Bischofs von Ravenna studiert. Kap. 2 soll zeigen, wie Chrysologus das Geheimnis der Inkarnation angeht und was nach ihm der Zweck der Menschwerdung ist (14—42). Kap. 3 gilt der „Person Christi“, und zwar als dem ewigen Sohn Gottes und dem Sohn Mariens, ferner der Stellung Christi in der Welt und unter den Menschen (43—74). In Kap. 4 wird das Verhältnis des Chrysologus zu den Häresien seiner Zeit beschrieben (Arianismus, Nestorianismus, Eutychanismus). Die Problemstellung könnte hier tiefer sein, besonders was die Beurteilung der östlichen Häresien durch die Lateiner anbetrifft. Auch hier ist die Kenntnis der einschlägigen Literatur nicht vollständig. Das Werk bedarf also vorsichtiger Benützung. Sein Wert liegt in den reich ausgewählten und lateinisch angeführten Zitaten aus den Sermones.

A. Grillmeier

Schweizer, O., M. S., Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, N. F. 16). gr. 8^o (VIII u. 123 S.) Freiburg/Schw. 1957, Universitätsverlag. 12.—DM. — Die Frage nach der Natur der Unio hypostatica in Christus und die andere nach der formalen Konstitution der Person haben bis heute ihre systematischen und forschungsgeschichtlichen Schwierigkeiten, besonders was die Stellung des hl. Thomas anbetrifft. Was die geschichtliche Lösung erschwert, ist die enge Verknüpfung der beiden Gesichtspunkte und das Fehlen einer expliziten Diskussion des zweiten zur Zeit des hl. Thomas, so daß auch er sich nicht angetrieben fühlen mußte, eine Entscheidung herbeizuführen. Seine verstreuten, zudem nicht einheitlichen, immer aber knappen Bemerkungen wurden jedoch von den Theologen schon als Abzeichnung einer mehr oder minder ausdrücklichen Lösung genommen. Dabei wurden die einzelnen Texte vom Kontext gelöst, voneinander isoliert und so in den Dienst bestimmter Interpretationen gestellt. Darum ist es eine richtig gesehene Aufgabe, alle die einschlägigen Thomastexte ohne Voreingenommenheit in historischer Abfolge zu exegieren. Weil aber diese Exegese bisher in drei festgelegten Geleisen sich bewegte, so gibt Verf. zunächst einen lehrreichen Überblick über die drei Theorien (die Modus-Theorie, die Existenz-Theorie und die Unions-Theorie), und dies zuerst in systematischer Sicht (6—10). Dann zeigt er das Verhältnis der drei Theorien zueinander, die sich notwendig in dieser Dreizahl einstellen müßten (11 bis 12). Um in die Eigenart dieser Lösungen einzuführen, legt Verf. die traditionellen Begründungen vor (12—15) und zugleich die gewöhnlich angezogenen Thomastellen (15—17). Dann erst gibt er einen „problemgeschichtlichen Überblick“ (18 bis 53), der zeigen soll, wie das Problem von Natur und Person in Anwendung auf Christus über Thomas hinaus in mehr oder minder breiten Abhandlungen untersucht worden ist. Merkwürdigerweise hat der in den letzten Jahrzehnten doch stärker beachtete Versuch von P. M. de la Taille S. J., *Actuation créée par l'Acte Incréé*, *RechScRel* 18 (1928) 253—268 u. öfter, keine Berücksichtigung gefunden. Vgl. dazu jetzt B. Lonergan S. J., *De constitutione Christi ontologica et psychologica* (Roma 1956). Nun begibt sich Verf. an seine eigene Aufgabe, nimmt in historischer Abfolge die einschlägigen Thomastexte vor (54—106) und erarbeitet die Grundlagen für seine Synthese (107—121). Er kommt zu dem Ergebnis, daß Thomas weder die sog. Modus-Theorie noch auch die sog. Existenz-Theorie vertreten habe, sondern einfach die Unions-Theorie. Für die Ausschließung der Modus-Theorie ist entscheidend III Sent d. 6 q. 1 a. 2 ad 5 (76 f.). Die Existenz-Theorie dagegen beruft sich auf vier Stellen (Quodlibet II a. 4 corp. und ad 1; a. 4, diff. 2; diese Texte zusammengekommen; zit. S. 85 ff.; De Unione V I, a. 1; zit. S. 89; S. Th. III q. 2 a. 2; zit. S. 97; III q. 19 a. 1 ad 4; zit. S. 105). Aber an den drei genannten Stellen aus Quodl. III, ferner an der zuletzt genannten Stelle der S.Th. wird „keine Anwendung auf Christus gemacht. In den zwei anderen Texten wird die Anwendung auf Christus gemacht, aber ganz anders als die Existenztheorie es erwartet. Diese beiden Texte bilden geradezu einen Gegenbeweis gegen die Existenztheorie und einen Beweis für die Theorie der reinen Union“ (120) . . . „Nie hat Thomas die hypostatische Union formell erklärt als die Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Existenz.“

Nie hat er das christologische Personproblem gelöst unter Zuhilfenahme der Real-distinktion von Essenz und Existenz. Nie hat er, weder explicite noch implicite, gesagt, die menschliche Natur in Christus sei deshalb nicht Person, weil sie ihre eigene Existenz nicht besitze. Für Thomas ist die Einzigkeit der Existenz in Christus (wie sie auch immer erklärt werden möge) und deshalb die Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Existenz immer eine *Folge* der Union und nicht die Union selber“ . . . „Die hypostatische Union ist nach Thomas eine eigene positive Realität, irgendwie analog zu erfassen als actio-passio und relatio, sonst aber schlechthin unbegreiflich und unbeschreiblich. Thomas steht also im Gegensatz zu Billot und manchen Existenzialisten, die zwischen zwei vollkommenen Wesen eine reine Union, also eine Realität, die nur Union ist und auf nichts anderes zurückführbar, als etwas Unmögliches ablehnen“ (118). Verf. bezieht also für die Thomasdeutung klare Stellung. Ist es aber berechtigt, hier von drei nebeneinander stehenden Theorien zu sprechen? Diesen Namen kann wohl beanspruchen, wer sich auf den Modus unionis oder die una existentia beruft, weil er — wie problematisch auch immer — von der „einenden Einheit“ in Christus und ihrem metaphysischen Fundament sprechen will. Die sog. Unions-Theorie aber, wie Verf. sie hier mit Recht Thomas zuschreibt, stellt eigentlich die Frage nach der „einenden Einheit“ nicht, sondern redet nur von der „geeinten Einheit“ — einen Vorwurf, den man noch Scotus und Tiphanius und ihren Anhängern macht. Wir stehen eben bei Thomas noch in einem Stadium der Frage, wo noch keine eigentliche Theorie zu ihrer Lösung entwickelt worden ist (vgl. III Sent. d. 6 q. 1 a. 2 ad 5; zit. S. 76). Wenn aber Thomas Ansätze zu einer Theorie bzw. zum Aufweis eines Fundaments der Unio hat, dann müßte man diese Theorie eben nach diesem Fundament benennen. Was ist aber dieses Fundament nach Thomas? Hat er schon davon gesprochen? Was heißt es, die Unio hypostatica nach Thomas analog zu fassen „als actio-passio oder relatio“? Was ist eine „reine Union, also eine Realität, die nur Union ist und auf nichts anderes rückführbar“? Sind wir damit nicht doch wieder bei einer Modus-Lehre? Diese Fragen muß man dem Verf. nach seinen wertvollen Ausführungen, die einen wirklichen Fortschritt in der spekulativen Christologie bedeuten, stellen.

A. Grillmeier

Marian Studies. Vol. 10 (1959), Proceedings of the Tenth National Convention of the Mariological Society of America held in Paterson, N. J., on January 5 and 6, 1959. 8^o (197 S.) Paterson (1959), The Mariological Society of America. — Die Referate des 10. Nationalkongresses der Mariologischen Gesellschaft von Nordamerika hatten ein einheitliches und dazu, was nur begrüßt werden kann, spezielles Thema, nämlich die Frage nach dem *Fundamentalprinzip der Marienkunde*. Die hier erfolgte Drucklegung macht uns mit den Ergebnissen bekannt. P. Mahoney O.P. bringt eine gute Einführung vom grundsätzlichen Standpunkt aus: Mariological principles, their nature, derivation, and function (22—46). W. F. Hogan untersucht anschließend die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes (The fundamental principle of Mariology according to the magisterium: 47—68); sein Durchblick muß wohl überzeugen, daß von Pius IX. bis zu Pius XII. zwar nicht ausdrücklich, aber doch impliziert die göttliche Mutterschaft als Fundamentalprinzip gelehrt worden ist. E. D. O'Connor C.S.C. wendet sich der Scholastik zu (The fundamental principle of Mariology in scholastic theology: 69—103); obschon die Arbeit nur die gedruckten Quellen heranzieht, ist sie recht gründlich; lediglich in einigen untergeordneten Fragen (Echtheit von Alberts De natura boni, Alter des Mariale) wäre etwas auszusetzen (93, Anm. 52 und 102, Anm. 76; beide Male Berufung auf B. Korošak und keine Berücksichtigung von A. Fries); die Resultate überraschen, sind jedoch einwandfrei: Außer Bernhard von Clairvaux, der die Gnade Mariens auf ihre Mittlerschaft zurückzuführen scheint, neigen die Scholastiker dazu, die göttliche Mutterschaft als Fundamentalprinzip zu betrachten, am deutlichsten Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin. Die systematische Seite des Problems kommt in den beiden letzten Aufsätzen zu Wort, die klar durchdacht sind und die moderne Literatur gut verwerten: M. Griffin O.C.D., The divine motherhood, the fundamental principle of Mariology (104—120); M. J. Dorenkemper C.S.S.R., Subsidiary principles of Mariology (121—177).

J. Beumer

Guérard des Lauriens, M.-L., *Chronique de Mariologie*: RevThom 59 (1959) 738—781. — Dieser umfassende Überblick über die Neuerscheinungen der letzten Jahre zur theologischen Marienkunde geht aus von der Methodologie, wo vor allem die Frage des einigenden Prinzips der Mariologie behandelt wird (*P. Mahoney, A. Patfoort, T. Bartolomei, J. Fr. Bonnefoy, P. Dillenschneider*). Die Mutterschaft und die Unbefleckte Empfängnis in der Forschung schließen sich an. Die Frage des *debitum peccato originali* ist eigens berücksichtigt, wobei die Artikel des internationalen Kongresses von Rom 1954, die in deren Acta erschienen sind, eingehend besprochen werden. Auch die Diskussion über die Miterlöserin (*P. Dillenschneider, G. Barauna*) ist behandelt; endlich die Teilnahme Mariens am mystischen Leib Christi (*T. Bartholomei, M. Vincentine, N. M. Ciuffo*). Leider scheint der Verf. der deutschen Sprache nicht mächtig zu sein. Denn nur so läßt sich wohl erklären, daß außer einigen Worten über das Buch von *A. Mitterer*, Dogma und Biologie der heiligen Familie (751), jegliche deutsche Literaturangabe fehlt. Das ist natürlich in einer Übersicht ein wesentlicher Mangel.

H. Weisweiler

Beumer, J., Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt. Literarkritische Untersuchung des Sermo VI De assumptione B. Virginis Mariae (ed. Quaracchi IX, 1700b—106b): FranzStud 42 (1960) 1—26. — Die Authentizität dieser Predigt ist noch nie in Zweifel gezogen worden, sie wurde z. B. in neuester Zeit von A. Fries und B. Korošak in ihren Untersuchungen über das Mariale als echt vorausgesetzt und verwertet. Auf der anderen Seite aber nimmt sie im Schrifttum des Heiligen eine Sonderstellung ein. Darum stellt B. die Frage nach der Echtheit. Er untersucht zunächst den äußeren Textbefund. Die Herausgeber von Quaracchi konnten nur ein einziges Manuskript auffinden in Cod. 610 der Bibl. Paulina in Münster/Westf. Und dieses stammt erst aus dem 14. Jahrhundert. Der Text selbst ist offenbar sehr verderbt. Schlimmer ist, daß die Ausdrucksweise manchmal so unverständlich ist, daß man auf die Urquellen zurückgreifen muß, und daß die Aufzählungen und Gliederungen nicht immer folgerichtig durchgeführt sind. Es fehlt auch die sonst bei Bonaventura im Anfang übliche Ankündigung des Themas und seiner Einteilung. Vor allem aber fehlt in der Predigt die einfache und durchsichtige Redeart Bonaventuras; statt dessen findet man eine überladene Ausdrucksform. Den eigentlichen Beweis für die Unechtheit aber führt B. aus dem Inhalt selbst. Als Quellen der Predigt vermag er neben De laudibus des Richard von St. Laurent das Mariale zu erweisen. Das macht die Predigt im wesentlichen zu einer, wenn auch sehr geschickten, Kompilation. Das ist gegen die sonst bekannte Art Bonaventuras. Ja die Abhängigkeit vom Mariale, das vielleicht so spät anzusetzen ist, daß Bonaventura es gar nicht selbst benutzt haben kann, macht die Echtheit der Predigt zeitlich sehr schwer möglich. Entscheidend aber dürfte sein, daß inhaltlich der Vergleich mit den echten Schriften des Heiligen zeigt, daß wesentliche Lehrunterschiede bestehen. Über den Blutschweiß Christi findet sich die sonderbare Ansicht, daß er nicht aus der Todesfurcht, sondern aus der Liebe ausbrach und ein Beweis größter Freude war. Von Josef heißt es, daß er Marias Antlitz nach der Empfängnis des Gottessohnes nicht mehr habe anblicken können. Von diesen Ansichten findet sich nichts in den sonstigen Schriften des Heiligen, und die Ausführungen im Lukaskommentar über Maria lassen eine, wie B. gut bemerkt, solche Sonderstellung, wie sie die letztere Ansicht voraussetzt, nicht aufkommen (15). Wesentlicher noch ist, daß der Sermo das Prinzip des consortium zwischen dem Herrn und Maria im Leiden so herausstellt, daß es wenigstens im Prinzip die bloße Anteilnahme in einem bloß subjektiven Mitleiden entgegen der sonstigen Ansicht Bonaventuras — nicht aber des Mariale und Richard von St. Laurent — zu überschreiten scheint. Auch wird das Wissen Marias so überspitzt, wie es bisher nur Engelbert von Admont zugeschrieben wurde. Auch die Verehrung der Gottesmutter wird in einer Bonaventura ganz fremden Höhe gefordert. In der Predigt ist ferner eindeutig mit der Heiligung im Mutterschoß die Reinigung Mariens abgeschlossen. Das ist aber nicht die Ansicht Bonaventuras, der zwei Stufen der Reinigung kennt und von der ersten, eben der Heiligung im Mutterschoß, ausdrücklich sagt: *Prima sanctificatio fomitem ligabat . . . ; in secunda per essentiam extinctus fuit* (Sermo in Vigilia Nativitatis, ed. Quaracchi IX, 98). Als dogmengeschichtliches Ergebnis der guten und genauen Untersuchung

kann B. buchen, daß so die Mariologie Bonaventuras stärker aus der populären Darstellung Marias herausgenommen wird und sich mehr Albert d. Gr. nähert.

H. Weisweiler

Bonnefoy, J.-F., O. F. M., *Le vénérable Jean Duns Scot, Docteur de l'Immaculée-Conception, son milieu, sa doctrine, son influence.* gr. 8^o (564 S.) Roma 1960, Herder. 3800.— L. oder 30.40 DM. — Als opus posthumum haben die Mitbrüder des Verstorbenen (das Vorwort schrieb Ch. Boyer S. J.) die großangelegte Untersuchung über die Immaculatalehre des Duns Scotus herausgebracht. Es ist eine wahre Fundgrube für die gesamte Mariologie des Mittelalters. Um wenigstens eine Ahnung von dem überaus reichen Inhalt zu geben, seien hier nur die Zahlen mitgeteilt, die sich auf die Theologen von 1301 bis 1333 beziehen, deren Stellungnahme dargestellt wird: Zuerst ausführlich vier Theologen (Wilhelm von Ware, Richard von Bromwyck, Rudolf von Hotot, Franziskus Caracciolo), die Zeitgenossen des Duns Scotus, dann die zeitlich sich anschließenden Franziskaner, und zwar sechzehn als „témoins certains“, sechs als „témoins insuffisamment documentés“; weiter folgen „Les frères mineurs maculistes“, davon zwanzig als „maculistes avérés“ und zwei als „maculistes O. F. M. insuffisamment documentés“; danach werden die Dominikaner des gleichen Zeitraumes aufgezählt, fünfundzwanzig als „maculistes avérés“ und vierzehn als „maculistes insuffisamment documentés“ und endlich die Angehörigen anderer Orden oder aus dem Weltklerus, siebzehn als „maculistes avérés“ und acht als „auteurs non suffisamment documentés“. Die Bilanz ist nicht uninteressant: Von 1301 bis 1333 verteidigen außer Scotus bloß elf Zeugen, alle aus dem Franziskanerorden, die Unbefleckte Empfängnis (Franziskus degli Abbati, Landolph Caracciolo, Petrus Aureoli, Petrus Thomas, Franziskus de la Marche, Antonius Andreas, Franziskus von Meyronnes, Jakobus von Alba, das Offizium des Festes von Pérouse, Walter von Chatton und Wilhelm von Rubion). Dazu kommen noch acht „semimaculistes“, sieben Franziskaner und Franziskus Caracciolo der Kanzler. Die beherrschende Stellung des Duns Scotus in der ganzen Frage wird gut herausgearbeitet (123—182), aber zugleich auch der vorausgehenden Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert genügend Aufmerksamkeit geschenkt; ebenso erhält der Einfluß des Scotus auf die spätere Zeit (bis zur Dogmatisierung) sein Recht. — Wenn man überhaupt ein Wort der Kritik zu einer solchen Leistung aussprechen darf, so wäre es eigentlich das eine: Man merkt gelegentlich, daß der Verf. selbst nicht die letzte Hand an sein Werk legen konnte und daß darum manches nur den Eindruck einer ungeheuren Materialsammlung hinterläßt. Vielleicht ist auch sein Urteil über die „semimaculistes“, die eine Notwendigkeit der Reinigung der Materie vor der Eingießung der Seele annahmen, zu streng, da sie doch jegliche Makel der Sünde in Maria vom ersten Augenblick ihrer Existenz ausschließen wollten. Ferner werden nicht alle dem Verf. zustimmen können, wenn er so großen Wert auf die Freiheit vom „debitum contrahendi peccatum originale“ legt, als ob sonst die Immaculatalehre gefährdet und irgendwie unvollkommen wäre. Indes soll mit diesen Ausstellungen keineswegs der überragende Wert des historischen Werkes geschmälert sein.

J. Beumer

Agterberg, M., O. E. S. A., „Ecclesia-Virgo“, *Étude sur la Virginité de l'Église et des fidèles chez saint Augustin (Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum „Angelicum“ de Urbe).* gr. 8^o (135 S.) Héverlé-Louvain 1960, Institut Historique Augustinien. 120.— Fr. — Der in sich recht eng begrenzte Gegenstand findet hier eine exakte Darstellung, die zudem die ekklesiologischen Gesichtspunkte gut berücksichtigt. Die „Ecclesia-Virgo“ ist demnach, augustinisch gesehen, die personifizierte Einheit der Gläubigen, die deshalb „virgines“ genannt werden, weil sie innerlich, in ihrer Haltung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe eine Erkenntnis und ein Wollen aufweisen, wodurch sie frei von der Begierlichkeit sind, und damit auch eine Enthaltensamkeit, die sich in verschiedenen Stufen, von der Keuschheit der Eheleute über die der Witwen bis zur Jungfräulichkeit des Leibes, zumal bei den „sanctimoniales“, verwirklicht. Die biblische Grundlage bilden für Augustinus wesentlich die beiden Stellen Mt 25, 1—13 und 2 Kor 11, 2—3. Der Verf. kritisiert, und das mit Recht, die Überbetonung des escha-

tologischen Momentes durch W. Kamlah (Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart 1951) und hebt selber die empirische Größe des „communauté in via“ hervor (104—112). Wichtig erscheint ihm ferner die Feststellung: „Nulle part il (Augustin) ne fait allusion à quelque opportunité ou nécessité de la virginitas carnis pour manifester la virginité de l'Église. Le Docteur africain considère toujours les vierges à partir de l'Église. Il ne commence jamais par décrire les vierges comme manifestation de la virginité de l'Église, mais il voit la virginité de l'Église se prolonger dans les vierges“ (120). Wir bedauern es nur, daß die Bedeutung der Jungfrau Maria für die augustinische Konzeption kaum aufgegriffen ist und daß die historisch vorbereitenden Gedanken eines hl. Ambrosius überhaupt nicht miteinbezogen sind.

J. Beumer

McAuliffe, C., De sacramentis in genere. 8^o (XV u. 224 S.) St. Louis 1960, Herder. 4.—Doll. — Ein knappes, lateinisches Schulbuch, amerikanischen Seminaristen zugeordnet, das vor allem die eine Lücke füllen will: „... neque habent libros manuales simplici stylo conscriptos“ (VII); eine durchaus verwirklichte Absicht, die auch hinter der Bemühung um sorgfältig und notfalls recht umfänglich erklärte Terminologie steht. Daß man nicht alles auf einmal haben kann: ein Handbuch, knapp, schlicht und klar *und* dogmengeschichtlichen Unterbau, leuchtet ein — so leid es einem auch tun mag, wenn man etwa die Entwicklung des Ausdrucks „sacramentum“ auf einer Drittelseite abgetan sieht. „Res et sacramentum“ als einen Schlüsselbegriff der Sakramententheologie herauszustellen, ist ausdrücklich angegebene Bestreben (VII). Ob man nun meint, dann auch die intentionale Ursächlichkeit annehmen zu sollen und die Argumente, die seit eh und je für gut gegen eine physische oder moralische Ursächlichkeit befunden wurden, weiterhin als entscheidend anzusehen, darf füglich dahingestellt bleiben. Freilich: wenn Verf. in schöner Offenheit zugibt, daß der maior numerus theologorum gegen seine Aufstellung sei, die gratia sacramentalis „immediate adnectitur, non gratiae sanctificanti, sed rei et sacramento“ (89), dann wird man dieser Rückendeckung froh bleiben, denn diese These kann ja nur auf Grund der leidig extrinseztischen Gleichung stehen: gratia sacramentalis = ius ad gratias actuales. Auch der allenfalls einzuhandelnde „Vorteil“, dann einem, der ein Sakrament unfruchtbar empfängt, nicht schon in schlichter Konsequenz die gratia sacramentalis absprechen zu müssen, wird schwerlich gegen die Gründe zur Ablehnung aufkommen. Wenn schließlich die institutio in genere nicht zugelassen wird, dann wird man das angesichts der nicht geringen sachlichen Überschneidungen in den Positionen ungerührt zur Kenntnis nehmen. Aber einige andere Dinge können nicht gleichgültig lassen. Verf. ist — das sei ohne jegliche Despektierlichkeit gesagt — ein gewiegtter Schulmeister, der sein Handwerk versteht. Wenn man feststellt, wieviel an spekulativem Beiwerk er für unvereinbar erachtet mit einem durchschnittlichen Schulbuch, für durchschnittliche Hörer, dann macht das nachdenklich. Denn für die Fassungskraft wird ja wohl abgewandelt gelten, was von der lateinischen Sprache gesagt wird: „Hanc enim linguam non facile legunt permulti seminaristae hodierni, saltem Americani“ (VII). Die letzte Einschränkung mag positiv ihr Recht haben — wer möchte sie exklusiv setzen...? Sodann: anfangs neigt man vielleicht zu nachsichtigem Schmunzeln, wenn man im Text erklärt findet (es ist einfach eine Seite herausgegriffen) pluvia (rain) — nubes (cloud) — poma (apple); wenn man in dem am Schluß beigefügten Glossarium difficiliorum (!) expressionum et verborum als einer Übersetzung wert angefügt findet: actu — appello — calidus — casu etc. etc., dann vergeht einem das Schmunzeln doch! Wenn dieses Buch vorexerziert, daß es ohne Konsequenzen aus solchem Befund nicht abgehen dürfte, dann sollte man auch das unter seine (diesmal kaum angestrebten) Meriten rechnen.

A. Stenzel

Jorissen, H., Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts des Großen: ZKathTh 80 (1958) 267—315. — Durch A. M. Landgraf und D. Van den Eynde wissen wir um die Entstehung der Ausdrücke Materie und Form der Sakramente im 12. Jahrhundert. Materie bedeutet dabei zunächst die physische Substanz, Form die Formel der Worte, also „res“ und „verbum“ im Sinn des Lombarden. Hugo von St. Cher hat sie zuerst im hylomorphen, streng aufeinander bezogenen

Signum- und Kausalcharakter verstanden. Für Albert d. Gr. hat C. Murray, *The Composition of the Sacraments according to the 'Summa De Sacramentis' and the 'Commentarium in IV Sententiarum'* of St. Albert the Great: *FrancStud* 16 (1956) 177—201, dies gelehrt: Materie ist bei Albert nur Prinzip der Bezeichnung, Form Prinzip der Ursächlichkeit. J. untersucht nun das Verhältnis dieser beiden Teile erneut: Stehen sie nebeneinander oder hat sie Albert in einen inneren Bezug gestellt? Um ein echtes Fundament zu haben, prüft J. zunächst die Auffassung Alberts bei den einzelnen Sakramenten. Hat Albert doch keine grundsätzliche Stellung zur Frage genommen. In einem 2. Teil werden die Einzelergebnisse kurz gesammelt. Es ergibt sich deutlich, daß Albert wohl, wie Murray schon festgestellt hat, Materie auf den Zeichencharakter, Form auf die Ursächlichkeit bezieht. So etwa in *De sacramentis* n. 64 der *Ed. Coloniensis*: *Ex materia habet (sacramentum) signum esse, ex forma autem quod sit causa.* Jedoch werden sichtlich beide Teile auch innerlich aufeinander bezogen. Die Form bringt dem Zeichen die letzte Deutlichkeit. So heißt es etwa bei der Taufe, daß eine bloße Abwaschung sich auch sonst findet. Daher folgert Albert: *Oportet exprimere verbo significante ecclesiae generationis actum* (IV d. 3 a. 1 ad qc. 2 ad 1). Ähnlich spricht Albert bei der Form der Firmung oder der Letzten Ölung. Die Form der Eucharistie bewirkt erst die Transsubstantiation, also das Zeichen der Brotakzidentien: *Sine verbo non bene significaret nec penitus aliquid efficeret.* Umgekehrt ist die Materie an der Wirkung mit der Form beteiligt. So heißt es etwa bei der Letzten Ölung: *Virtus eius est per sanctificationem materiae et formae.* Das Wasser der Taufe hat die *vis generandi in potentia*, die von der Form dann aktuiert wird. Man sieht also deutlich den inneren Bezug und die Gegenseitigkeit. Daher wird das Verhältnis in hylomorpher Weise bis zur Potenz-Akt-Theorie entwickelt. Immerhin sind Äußerungen, die eine Trennung anzudeuten scheinen, noch nicht ganz bei Albert ausgemerzt. Wir befinden uns also m. E. noch in einem Übergang. Darin liegt die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung, daß sie uns so einen guten Einblick in die Entwicklung gewährt, die Zeichen und Ursächlichkeit auch systematisch immer mehr in einen engen Zusammenhang stellt.

H. Weisweiler

Heynck, V., O. F. M., *Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik.* Der Olivi-Schüler Petrus de Trabibus über die *gratia sacramentalis* und *gratia virtualis*: *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (= *Festschrift M. Schmaus*) 777 bis 806. — Der neuentdeckte Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Petrus de Trabibus gibt auch einen Einblick, wie dieser Schüler Olivis über die Natur der sakramentalen Gnade gedacht hat. H. kann hier eine Ansicht finden, die wir bisher nur aus Olivi und auch dort nur stückweise, nicht aber in der unmittelbaren Fragestellung der *gratia sacramentalis*, finden. Petrus lehnt alle Deutungen der sakramentalen Gnade ab, ob sie nun eine Gleichheit oder eine Verschiedenheit von der außersakramental erlangten Gnade besagen. Er sieht die unmittelbare Wirkung aller Sakramente vielmehr nur im Zuwenden der Verdienste Christi: *participatio seu communicatio meriti Christi, quae fit mediantibus sacramentis* (Sent. IV dist. 17 a. 1 q. 1; bei H. 785). Die habituelle Gnade (*gratia virtualis*) ist bei ihm die *caritas*, die den Erwachsenen, die ihrer persönlichen Akte fähig sind, dann „*per concomitantiam*“ gegeben wird. Die Unmündigen erhalten sie nur „*secundum quandam aequipollentiam*“. Es scheinen zwei Gründe für diese Auffassung bei Petrus maßgebend gewesen zu sein. Zunächst die Heilige Schrift, die so hervorhebe, daß das Leiden Christi Ursache aller Sündenvergebung ist. Erst wenn der Mensch Verbindung mit diesem Verdienst Christi gefunden hat, besitzt er etwas, was seine Schuld aufhebt. Aufgabe des sakramentalen Geschehens ist es, diese Verbindung herzustellen. Das kann freilich im Notfall auch „*in voto*“ geschehen. Aber eine außersakramentale Rechtfertigung, etwa durch eine Kontrition, gibt es nicht. Der personalistische Charakter, der bei Petrus auch seine ganze Gnadenlehre in ihrem Tätigkeitsprinzip bestimmt, scheint der zweite Grund dieser Theorie gewesen zu sein. Im wesentlichen findet man diese Gedanken, wie gesagt, schon bei Olivi, nur nicht so systematisch durchgeführt. Aber die Schwierigkeiten, die Olivi erfuhr, haben seinen Schüler doch dazu gebracht, vorsichtig hier und da ein „*fortasse*“ beizufügen. Bisher konnte diese Ansicht von H. nur bei diesen beiden Scholastikern festgestellt werden, von anderen

aber wurde sie beachtet und dann abgelehnt. Erst in der Reformationszeit, so schließt H., tauchen ähnliche Gedanken wieder auf und führen z. B. in Trient zu einer lebhaften Auseinandersetzung. Desto wichtiger ist es darum, daß wir durch den Neufund nun genauer über die theologischen Hintergründe unterrichtet sind und so ihren theologischen Wert besser beurteilen können. Der Gedanke, das Leiden Christi stark mit der sakramentalen Wirksamkeit zu verbinden, dürfte jedenfalls seine Bedeutung behalten, wenn er auch nicht in der vorliegenden Form konkretisiert werden kann.

H. Weisweiler

Schnitzler, Th., Eucharistie in der Geschichte. 8^o (153 S.) — Eucharistie in der Glaubenslehre. Herausgegeben von Rh. Haacke. 8^o (144 S.) Köln 1959 bzw. 1960, Bachem. je 3.80 DM. — Zwei Werkbücher sind anzuzeigen, die ihre Entstehung dem Münchener Eucharistischen Kongreß verdanken. Ihre Nützlichkeit wird sich aber nicht nur in der Vorbereitung erschöpfen, sondern ihnen noch lange nach diesem äußeren Anlaß dankbare Benutzer sichern. Man wird es dem Kirchen- und Liturgiegeschichtler Schnitzler — speziell dem Verfasser von „Die Messe in der Betrachtung“ — unschwer zutrauen, uns in den drei großen Kapiteln — Wachsen und Werden der hl. Messe — Eucharistie im Mittelpunkt der Verehrung der Kirche — Eucharistie Kraft der Kirche in dunkler Zeit — eine Vielzahl von feinziselierten, warm und schlicht geschriebenen Miniaturen zu schenken. Der Empfehlung braucht es kaum. — Das zweite Buch von Haacke versammelt Zeitschriftenaufsätze, die in Vorbereitung auf den Kongreß geschrieben wurden, und rundet durch einige zusätzliche Beiträge zu einem locker gefügten Ganzen auf, über dem „Glaubenslehre“ als Überschrift schon stehen mag; Systematik oder Vollzähligkeit wird man billigerweise nicht erwarten. Das ist der Inhalt: *J. Auer*, „Pro mundi vita“; *Th. Schnitzler*, „Eucharistischer Kongreß und geistliches Leben“, „Buße und Eucharistiefeyer“; *Fr. Thijssen*, „Was schuldet der Kongreß den nichtkatholischen Christen?“; *Rb. Haacke*, „Eucharistie in der Heilsgeschichte“; *W. Kables*, „Die hl. Eucharistie als geschichtsgestaltendes Mysterium“. Auch diese Veröffentlichung darf interessierter und dankbarer Leser sicher sein.

A. Stenzel

Schlette, H. R., Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin (Münchener Theol. Studien, System. Abteilung, 17). gr. 8^o (XX u. 226 S.) München 1959, Hueber. 16.— DM. — Ders., Kommunikation und Sakrament (Quaestiones disputatae, 8). gr. 8^o (78 S.) Freiburg 1959, Herder. 5.20 DM. — Die erstgenannte Arbeit bietet eine eingehende, sehr solide geschichtliche Untersuchung zur Lehre von der geistlichen Kommunion bei drei Meistern der Hochscholastik, deren theologische Eigenprägung hier exemplarisch aufleuchtet. Die Ergebnisse der Geschichte dieses Themas auf seinem Gang von Joh 6 über Augustinus und die Frühscholastik bis zu den hier eigentlich zur Untersuchung stehenden drei Lehrern Bonaventura, Albert und Thomas werden in dem Bändchen der Quaestiones disputatae zu einer systematisch-synthetischen Untersuchung weitergeführt. — Die Geschichte zeigt einen bemerkenswerten Wandel in der Auffassung vom Wesen der geistlichen Kommunion, vor allem der Deutung des Verhältnisses von existentiell-persönlicher Verbundenheit des Gläubigen mit Christus (Schl. sieht diese im modernen Begriff der Kommunikation gut gekennzeichnet, vor allem auch wegen der Möglichkeit einer schlagwortartigen Gegenüberstellung zur sakramentalen Kommunion) zum realen Empfang des sakramental gegenwärtigen Christus. Die verschiedenen Schattierungen des früheren Verständnisses von geistlicher Kommunion unterscheiden sich immer noch von der in der Neuzeit entwickelten Frömmigkeitsübung der geistlichen Kommunion, die nicht eigentlich geistiger Teil des leibhaftigen Gesamtvorganges der sakramentalen Vereinigung mit Christus ist, sondern eine einigermaßen verselbständigte Übung neben oder zum Ersatz des Kommunionempfanges. Den drei von Schl. in seiner geschichtlichen Untersuchung behandelten mittelalterlichen Theologen geht es gemeinsam um die Klärung zweier verschiedener Weisen des „Essens“ Christi (manducatio spiritualis und sacramentalis). Sie unterscheiden sich durch die Gesichtspunkte, durch die sie diese Weisen kennzeichnen. Bei Bonaventura handelt es sich um die Verschiedenheit der personalen Disposition, durch die die Fruchtbarkeit des sakramentalen Essens bestimmt wird. Thomas nimmt

den Unterschied im Gegenteil objektiv, vom Sakrament selbst her. Albert steht dazwischen, da man bei ihm die verschiedene Empfangsweise teils personal-subjektiv, teils sakramental-objektiv begründet findet. Darin sieht Schl. wohl mit Recht „die jeweilige prinzipielle Konzeption der Theologie der besprochenen Lehrer“ sich spiegeln: „Die starke Betonung des personal-anthropologischen durch Bonaventura, die mehr metaphysisch orientierte Theologie des Thomas von Aquin und die dazwischenliegende, bis ins Letzte noch nicht vollendete, aber zum Metaphysischen tendierende Meinung Alberts“ (216). — Die geschichtlichen Beobachtungen werden in der Einleitung zu „Kommunikation und Sakrament“ noch einmal zusammengefaßt, wobei gerade durch die Kurzfassung die Kompliziertheit und Vielschichtigkeit des Problems deutlich wird. In der systematischen Auswertung der geschichtlichen Untersuchungen sieht sich der Verf. vor die Schwierigkeit gestellt, um der Genauigkeit der Einzeluntersuchung willen Elemente nacheinander behandeln zu müssen, die gerade durch eine solche, wenn auch nur methodische, Trennung in ein mißverständliches Licht gerückt werden. Zunächst wird die Kommunikation mit Christus als zuständige Befindlichkeit der personalen Existenz des Menschen in Glaube und Liebe als das eigentlich Ausschlaggebende und Heilbringende herausgestellt. Es sei nach dem Neuen Testament nicht zu bezweifeln, daß durch Glaube und Liebe eine wirkliche Kommunikation mit Christus in Gnade hergestellt werde (vgl. Eph 3, 17). Der Empfang des Sakramentes hat dann die doppelte Funktion, zu bezeichnen und zu bewirken. Bezeichnen soll es von seiten Gottes die Gnade, von seiten des Menschen die schon vorhandene personale Kommunikation mit Christus. Die Wirkung des Sakramentes ist dann (nur) komparativisch, d. h. die schon vorhandene personale Kommunikation mit Christus gnadenhaft vermehrend und intensivierend. — Hier nun fragen wir uns, ob der Verf. seine eigene Intention bis zum Ende der positiv gegebenen Möglichkeiten ausgezeichnet hat. Scheint in der von Schl. dargelegten Vorstellung die personale Kommunikation nicht doch so von der sakramentalen Kommunikation getrennt zu sein, daß es eben doch eine Weise der Kommunikation mit Christus gibt, die von der Wirkkraft des Sakramentes unabhängig ist? Im Empfang des Sakramentes soll ja eine im Menschen schon vorhandene Christuskommunikation ausgedrückt und bezeugt werden. Die Wirkung des Sakramentes fällt in diese dann nur komparativisch hinein. Bei einer sehr instrumentalistischen Sicht und ihrer Deutung im Sinne einer physischen Kausalität ist eine andere Vorstellung allerdings kaum möglich. Aber Schl. selbst zeigt sich doch dem sakramentalen Instrumentalismus gegenüber zugunsten des personalen Momentes einigermaßen zurückhaltend. Man muß ja die Vorstellung vom sakramentalen Heilsinstrument nicht so pressen, daß sein Effekt der Setzung der Ursache zeitlich nicht voraufgehen könnte. Gibt es in der Schrift eine Christuskommunikation durch den Glauben, die nicht zugleich aus dem Sakrament käme? Gibt es einen Glauben, der nicht im sakramentalen Ausdruck erst ganz zu sich selbst käme? Dann aber ist in der Wirksamkeit des Glaubens und der Liebe immer auch die Wirksamkeit des Sakramentes mit im Spiel. So möchten wir auch die Christuskommunikation, die im Empfang der sakramentalen Kommunion bezeugt wird, schon der Gnadenwirksamkeit des, wenn auch zeitlich später, empfangenen Sakramentes zuschreiben. Dann könnte man leichter die tridentinische Aussage ernst nehmen, daß „durch die Sakramente *jede* wahre Gerechtigkeit beginnt, wächst oder nach dem Verlust wiederhergestellt wird“ (Denzinger 843 a). — Diese kritische Bemerkung mindert keineswegs die Bedeutung der beiden ausgezeichneten Studien Schl.s. Sie will nur auf einen letzten Schritt hinweisen, der, wie uns scheint, die in Schl.s eigener Auffassung angelegte Konsequenz ausziehen würde.

O. Semmelroth

Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. Herausgegeben von B. Fischer und J. Wagner. gr. 8^o (384 S.) Freiburg — Basel — Wien 1959, Herder. 26.50 DM. — Dies ist die zweite Festschrift, die dem nun 70jährigen Innsbrucker Liturgiker J. A. Jungmann gewidmet ist. Wenn er vor zehn Jahren erschienenen ersten („Die Messe in der Glaubensverkündigung“) das für Festschriften nicht ganz gewöhnliche Geschick zuteil wurde, eine 2. Auflage zu erleben, dann verdankte sie das wohl zum großen Teil dem in sich geschlossenen Thema. Nun sollte von da her auch dieser Gabe eine freundliche Aufnahme sicher sein: Es geht

um die zentrale Wirklichkeit des Pascha Domini, an deren Lebendigkeit und heutiger liturgischer Begehung das Werk des Jubilars einen gemessenen Anteil hat. Die Entfaltung des Gesamtthemas in den Beiträgen der 36 Mitarbeiter steht unter den Überschriften Ostertheologie — Osterfrömmigkeit der Frühzeit — Osterliche Texte der Liturgie — Osterbrauchtum — Osterfrömmigkeit heute. Das Aufzählen der Titel und Namen im einzelnen geht über den Rahmen dieser Anzeige hinaus und nur auf eine Auswahl im besonderen hinweisen, will mißlich scheinen. Soviel aber sei angemerkt: Es ist ein Handbuch geworden, das für den wissenschaftlich interessierten Theologen nicht minder wertvoll ist wie für den in der Seelsorge stehenden Priester. Eben so mußte es werden, wenn es den Intentionen des Jubilars gemäß sein sollte: von der Bibeltheologie, vom quellenden Reichtum der Frühzeit, von der Vielfalt der Geschichte hin zur Pastoral, zu Unterricht und Verkündigung. — Eine beigegebene Bibliographie bringt das Jungmannsche Schrifttum seit 1953. Wer sie überfliegt, wird sich vor allem der weiten Streuung und des darin bezeugten weltweiten Echos seiner Arbeit freuen. Daß der Verlag der Festschrift das angemessene Gewand mitgegeben hat (u. a. 8 ganzseitige Bildtafeln), braucht wohl nur am Rande vermerkt zu werden:

A. Stenzel

Jungmann, J. A., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. 8^o (VIII u. 560 S.) Innsbruck — Wien — München 1960, Tyrolia. 25.— DM. — Wenn zwei Dutzend Arbeiten aus dem reichen Schaffen der letzten 20 Jahre ausgewählt und, auf den heutigen Stand gebracht, in einem Bande vorgelegt werden, dann ist das schon aus dem Grunde dankenswert, daß die Erstveröffentlichungen gelegentlich nicht ganz leicht zugänglich sind (z. B. die Festschrift zur Hundertjahrfeier des Theol. Konvikts Innsbruck...). Der Rahmen der gesammelten Beiträge ist weit gespannt und unter die Überschriften gefaßt: Zum historischen Gesamtbild (Einflußnahme bzw. Affizierung der Liturgie im frühen Mittelalter bei der Abwehr des germanischen Arianismus; am Vorabend der Reformation; im Barock) — Historische Einzelfragen (wo besonders auf die Studien zum Stundengebet hinzuweisen ist) — Grundsätzliches um Liturgie und Kerygma: Hier finden sich vornehmlich Artikel und Vorträge mit unmittelbar praktischer Zielsetzung wie Liturgie und Volksgesang, Liturgie und Kirchenkunst, Liturgie als Schule des Glaubens usw. Erhellende Durchschau durch eine Lebensarbeit, in ihren vielen Anregungen zugleich Einladung zur Fortsetzung. Die große Anregung aber vor den vielen einzelnen ist die in der Überschrift angegebene Struktur des Buches: „... und pastorale Gegenwart“! So es für uns schon ein willig zu handhabender Gemeinplatz geworden sein sollte: daß alle gelehrte Beschäftigung mit der Liturgie dem lebendigen, heilenden Vollzug hier und heute zu Diensten sein sollte — um so besser! Der stattliche Band erinnert uns mit liebenswürdigem Nachdruck daran, wem wir im deutschen Raum mit Vorzug dafür Dank wissen müssen.

A. Stenzel

Unser Gottesdienst. Werkbuch im Auftrage des Liturgischen Instituts herausgegeben durch A. Kirchgässner. 8^o (XVI u. 416 S.) Freiburg 1960, Herder. 24.80 DM. — Wenn dieser Veröffentlichung ein Geleitwort „50 Jahre Liturgische Bewegung“ vorangestellt werden kann, dann versteht sich von selbst, daß in diesem Zeitraum die meisten Themen bereits vielfache Behandlung und Diskussion erfahren haben. Wenn nun diese Sammlung von Beiträgen aus der Feder von rund 30 Autoren als „Werkbuch“ vorgelegt wird, dann muß sie dem damit verbundenen Anspruch Genüge tun, die Diskussion hinter sich gelassen zu haben und verlässliche Weisung für das Tun geben zu können. Das ist der Fall. Die großen Abschnitte sind überschrieben: Grundsätzliches — Frömmigkeit — Praxis — Dienste — Wortverkündigung — Raum. Dazu ein Anhang mit exemplarischen Pfarrbriefen, Fürbitten und Gebeten. Mag also der weitaus größte Teil des Buches — wie sollte es bei einem Werkbuch anders sein? — auf sehr genaue, praktische Fragen ausgerichtet sein (die von bewährten Praktikern so konkret angegangen werden, daß man sich auch an einem gelegentlich etwas schulmeisterlichen Ton nicht stößt), man hat nicht auf die große Ortsangabe der Liturgie im gesamtkirchlichen Leben vergessen, man schreitet den weiten Raum ab, in dem die Aufgaben lebensnaher, zeitgeforderter Pastoral liegen. Vor allem: der „Frömmigkeit“ gilt eine ganz betonte Sorge.

Als Beleg seien gerade einmal die Untertitel dieses Abschnittes aufgeführt: Der Gesamtzusammenhang des christlichen Gebetslebens (*Guardini*) — Eucharistie und liturgische Frömmigkeit (*Schnitzler*) — Psalmenfrömmigkeit (*Pascher*) — Erziehung zur Meditation (*v. Severus*) — Meditation als Voraussetzung (*Beil*). Also: auch dies ein schöner Beweis dafür, wie sehr aus Fülle und Reife geschrieben worden ist. Was geboten wird, verdient rundum Lob. Da aber auch reichlich 400 Seiten noch beschränkter Raum sind, werden unvermeidlich Wünsche hinsichtlich der Auswahl offenbleiben. So z. B. hat man besonders im Abschnitt „Wortverkündigung“ den Eindruck des Zufälligen, und mit einigen Einsparungen hätte man wohl den Raum für einen grundsätzlichen Beitrag zur Theologie des Wortes gewonnen. A. Stenzel

Quadragesime und Pentekoste. Ein Werkbuch. Herausgegeben vom Liturgischen Institut zu Trier. 8^o (213 S.) Trier 1960, Paulinus-Verlag. 8.80 DM. — Es handelt sich um die verkürzte Ausgabe des Werkbuches, das *H. Aufderbeck* im Leipziger Benno-Verlag erscheinen ließ. Ausgelassen sind diejenigen Beiträge, die in der Originalausgabe in Lizenz aus Büchern und Zeitschriften des Westens übernommen waren. Gewiß, sie sind grundsätzlich zugänglich, und es ist verständlich, daß man sie nicht noch einmal abdrucken wollte; aber bei einer Neuauflage wäre man sicher für eine Aufführung dieser Beiträge nach Titel und Fundort dankbar; denn der Wert des Arbeitsinstrumentes würde dadurch noch gehoben. Arbeitsinstrument ist es in hohem Maße. Die Anregungen sind theologisch verläßlich, beruhigend konkret und dabei doch nirgends einengend; die eigene Arbeit ist nicht nur möglich, sondern unerläßlich. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß die Gesamthaltung so ist, daß das Liturgische Institut sich zum Herausgeber machte. Aber es sind nicht nur Handreichungen für die Feier, sondern ebensosehr für die Unterweisung und Verkündigung. Ausgezeichnet die Vorschläge für gemeindliche exercitia spiritualia — tief und fromm die Hilfen für die „Geistliche Stunde“. Und es ist auch nicht verwunderlich bei so bewährten Mitarbeitern wie *Gunkel, Bormann, Dreher, Schürmann, Gülden, Pinski, Opfermann* u. a. Das Buch wird bei uns nicht weniger ansprechen wie drüben. A. Stenzel

Jungmann, J. A., Symbolik der katholischen Kirche. Mit Anhang: Symbolik des katholischen Kirchengebäudes v. E. Sauser. gr. 8^o (100 S.) Stuttgart 1960, Hiersemann. 19.— DM. — Die Studie ist eingefügt in eine von F. Herrmann herausgegebene und 12 Beiträge umfassende Reihe „Symbolik der Religionen“. Im Jungmannschen Gesamtwerk hat sich die historisch-genetische Schau zu sehr bewährt, um nicht auch hier das Aufbauschema abzugeben: Symbolik der christlichen Frühzeit — der christlichen Spätantike — des Mittelalters und der Neuzeit — der Gegenwart. Was dabei jeweils an einzelnen Themen zur Verhandlung kommt (Sakramente und Feste, Zeremonien und Kleidung, Kultbau und Kultsprache usw.), ist ja wohl im Stofflichen weitgehend bekannt; allenfalls hat man einmal öfter Gelegenheit, die meisterliche Hand zu bewundern, die mit überlegener Sparsamkeit auf ganzen 50 S. ein Bild dieser vielschichtigen Materie zu zeichnen versteht. Besonderer Erwähnung wert ist das Schlußkapitel über die Symbolik der Gegenwart, das (unter den Teiltiteln: Erhaltung des Alten, Regeneration des Symboldenkens, Gemeinschaftsmesse, Wiederaufleben der altchristlichen Symbolzeichen, Tendenz zur Vereinfachung) auch schon wichtige Hinweise für die Weiterentwicklung einschließt. — Der Gedanke, diesen großen Linien an Hand der Symbolik des Gotteshauses zu zusätzlicher Konkretion zu verhelfen, ist sicher zu begrüßen. Nach einem einleitenden Kapitel, das im Gang durch die Geschichte die Symbolik des Gesamtgebäudes als architektonischen Körpers verfolgt, wendet sich die Einzelbetrachtung dann zum Altar, zur Tier- und Pflanzensymbolik und zur typologisch-symbolischen Ausschmückung des Kircheninnern. Wiederum ist eine Fülle von Stoff auf reichlich 40 S. zusammengefaßt. Den Proportionen nach ist es also kaum ein Anhang! Hier ist dann wohl auch ein Schönheitsfehler nicht zu übersehen: die Koordination der beiden Beiträge ist nicht so straff, daß nicht offensichtliche Überschneidungen festgestellt werden müßten — was angesichts der Knappheit der Gesamtanlage sicher stört. In diesem 2. Beitrag ist auch die Zahl der Druckfehler ziemlich hoch. Etwa: Bilder auf koptischen „Stellen“ (85), Panthenogenese (86), Muotal (statt Muotatal,

ebd.), Ambrosius' Schrift „De obitu Ventiniani“ (sic! 88) u. a. Ähnlich hätte man der Bibliographie etwas mehr Sorgfalt angedeihen lassen können. S. 93 z. B. stehen unter der zusammenfassenden Autorenangabe „Fr. Dölger“ drei Artikel, von denen der erste von Fr. J. Dölger stammt, der zweite von Fr. Dölger (auch Vettern haben ein Recht darauf, auseinandergehalten zu werden...), und der dritte ist an der angegebenen Stelle nicht zu finden. Da die Schrift so etwas wie Grundrißcharakter hat, sind mit diesen Ausstellungen sicher keine ungebührlichen Wünsche geäußert. Und sie sollen nicht verwischen: Sie sind an ein Buch gerichtet, von dem man rundum sagen kann, daß es in der Reihe gut bestehen sollte.

A. Stenzel

Rahner, K., S. J., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. 8^o (561 S.) Innsbruck 1959, Tyrolia. 25.— DM. — Ders., Schriften zur Theologie. Bd. IV: Neuere Schriften. gr. 8^o (508 S.) Einsiedeln 1960, Benziger. 19.80 DM. — Die gesammelten Schriften R.s, von denen bisher drei sehr erfolgreiche Bände vorgelegen haben, finden in den hier anzuzeigenden beiden Bänden ihre Fortsetzung. Ein etwas unförmiger Band, den der Tyrolia-Verlag herausbrachte, enthält aus dem reichen Schaffen von R. eine lange Reihe pastoraltheologischer Beiträge. Der vierte im Benziger-Verlag erschienene Band der Schriften zur Theologie ist diesmal von einer formalen Thematik bestimmt: In ihm werden die neueren Schriften R.s den drei vorigen Bänden angefügt. Damit ist leider eine Lücke entstanden, die zu schließen der Verf. sich durch diese Überschrift unmöglich gemacht hat. Man hätte nämlich einige bedeutende frühere Arbeiten, die in den bisherigen Bänden nicht aufgenommen waren, aber auch nicht neu genug sind, um unter den neueren Schriften zu rangieren, gern in die Sammlung aufgenommen gesehen. Erinnerung sei vor allem an den Beitrag über den Ablass in den *StimZeit* August 1955, wo mehr als in dem im 2. Band der Schriften abgedruckten Aufsatz wichtige Gesichtspunkte zum Wesen der zeitlichen Sündenstrafen entwickelt wurden. — Eine Einteilung in spekulativ-dogmatische und pastoraltheologische-praktische Schriften ist bei R.s theologischer Arbeit sowieso nur von relativer Bedeutung. Er stößt bei allen Themen in eine Tiefe vor, in der eine solche Differenzierung schon nicht mehr allzu relevant ist. Seine spekulativ-theologischen Arbeiten tragen fast immer die Wirkkraft für die Deutung kirchlicher Pastoral in sich, und seine pastoraltheologischen Beiträge stehen auf spekulativ-theologisch bearbeitetem Fundament. So ist es nicht verwunderlich, daß eine Reihe von Arbeiten der beiden neuen Bände wechselseitig hier wie dort stehen könnten. — Das Studium der Arbeiten von R. ist niemals Unterhaltungslektüre. Die Frucht, die es einheimen läßt, belohnt die Mühe aber reichlichst. Auch dann, wenn die Thesen des Verf. Widerspruch wecken, was sie hier und da tatsächlich tun. Bei wirklichem Mittheologisieren fühlt man sich allerdings gewarnt vor allzu schnellem Widerspruch, der in der Tiefe der Rahnerschen Theologie dann doch oft wieder schweigt.

O. Semmelroth

Winklhofer, A., Das Kommen seines Reiches. Von den Letzten Dingen. 8^o (346 S.) Frankfurt 1959, Knecht. 12.80 DM. — Dieses Buch kann man geradezu Verkündigungstheologie nennen. Und eine solche gerade am Thema der Letzten Dinge zu versuchen, ist besonders verdienstvoll, aber auch schwierig. Die Letzten Dinge sind von der theologischen Arbeit einigermaßen stiefmütterlich behandelt worden, und vieles ist noch aufzuarbeiten. W. kennt die theologischen Probleme, die sich in manchen Themen der Letzten Dinge stellen, sehr wohl. Er scheut auch nicht die Auseinandersetzung mit ihnen. Offensichtlich ist er nicht der falschen Auffassung, die geistige Bemühung um die Klärung der Offenbarungsaussagen über die Eschata gehöre nur in den verborgenen Bereich der Gelehrten, während man die lebendige Darstellung und Verständlichmachung der Phantasie der Nichtfachleute überlassen könne. Gerade im Thema der Letzten Dinge hat sich das ja nur verhängnisvoll ausgewirkt. Andererseits bemüht sich W. mit Erfolg um eine lebendige, sehr lesbare und zum Meditieren anreizende Darstellungsweise. Recht glücklich ist auch seine Methode, den wissenschaftlichen Apparat nicht fehlen zu lassen, aber doch so für sich zu stellen, daß eine mehr lebendig-religiös orientierte Leseabsicht die positiven Ausführungen ungestört auf sich wirken lassen kann. — Gleich von der Frage nach der systematischen Ordnung der Lehre von den Letzten Dingen an geht der Verf. mit einer sich

auch sonst immer wieder zeigenden Behutsamkeit voran. Wo die Gegenstände und die Weise ihrer Deutung offene Fragen sind, wird das aufrichtig bekannt und der Leser nicht mit Gewalt zu einer Auffassung genötigt, wenn auch der Verf. sich nicht scheut, seine Neigung zu dieser oder jener Auffassung kundzutun. Die Reihenfolge, die W. für seine Behandlung wählt, ist nicht systematisch, sondern chronologisch. Das hat seinen guten Sinn, und wenn man eine Schwäche dieser Einteilung bloßlegt, wird man zugeben müssen, daß jede andere Einteilung ihrerseits Schwächen hat. Trotzdem wäre dem Rezensenten eine systematischere Einteilung vorteilhafter erschienen, da es sich ja doch in einem Buch wie diesem darum handelt, dem Sinn und der inneren Wahrheit der Gegenstände nachzuspüren. — So beginnt die Behandlung mit der vorbereitenden Feststellung vom Überstehen des Todes. Bei aller Wichtigkeit der Frage nach der Unsterblichkeit und dem Fortleben nach dem Tode wäre es doch gut gewesen, die Unsterblichkeit, die uns die Bibel bezeugt, erklärend von der philosophisch feststellbaren Unsterblichkeit der Seele abzuheben, da ja nun wirklich beide wesentlich verschiedene Dinge sind. Dann wird vom Tod gesprochen und dabei die Möglichkeit mit Recht in Erwägung gezogen, daß der Augenblick des Sterbens eine letzte, allerdings vom ganzen Gefälle des Lebens bestimmte Entscheidung beinhalte. Wobei natürlich die Frage kommen kann, ob dadurch nicht die höchste menschliche Leistung erst durch die vom Leib sich trennende Seele geschehe. — Es folgt die Behandlung des individuellen Gerichtes sofort nach dem Tode. Hier wie auch später an verschiedenen Stellen hat man etwas das Gefühl, als fände sich der Verf. im Zwiespalt mit sich selbst. Einerseits sieht er sehr wohl, daß im Zustand der abgeschiedenen Seele kein aktuelles Nacheinander der Zeit im diesseitigen Sinne sein kann. Andererseits bleibt manches unklar: die Auseinandersetzung über die verschiedenen Zeitaugenblicke von besonderem und allgemeinem Gericht, die Frage nach dem Zwischenzustand, in dem die Seele zwar schon in Himmel oder Hölle ist, aber vor der Auferstehung des Fleisches erst „vorläufig“: das alles macht den Eindruck, als werde eben doch der jenseitige Zustand zu univok nach den Vorstellungen diesseitiger, im aktuellen Nacheinander sich vollziehender Seinsweise gedeutet. Manches Problem wird vielleicht gemildert werden können, wenn man überlegt, ob für die abgeschiedene Seele der Unterschied einer Zeit vor der Wiedergewinnung ihres Leibes zu der Zeit nachher wirklich so gedeutet werden darf wie der Unterschied des Augenblickes des Todes für den Leib und seiner Auferstehung aus dem diesseitigen Zerfall (dies bes. auch S. 134). — Zum Thema der Hölle mit ihrer *Poena sensus* bringt W. sehr aufschlußreiche Vorstellungen, die mit der Notwendigkeit einer positiven, von Gott eigens eingerichteten Qual durch die Kreatur ein wenig aufräumt. In diesem Zusammenhang hätte auch besprochen und aufgenommen werden können, was H. Doms vor Jahren in sehr ähnlicher Weise ausgeführt hat (ThQschr 112 [1931] 320 ff.). — Die Behandlung des Fegfeuers bietet eine erfreuliche Nüchternheit und Sachlichkeit. Viel hätte hier eine Einarbeitung der Ausführungen K. Rahners über das Wesen der zeitlichen Sündenstrafen nützen können. — Es folgen die Abschnitte über den Himmel, die Zwischenzeit, die Wiederkunft des Herrn, das allgemeine Gericht, die Auferstehung des Fleisches (bei der man ein wenig überrascht ist über den geringen Anklang, den die Auffassung Billots beim Verf. findet) und die Neugestaltung der Dinge. — Man liest das Buch wirklich mit Freude und reichem Gewinn. Es zeigt, wie Theologie zu echter geistlicher Lesung werden kann, ohne aufzuhören, Theologie zu sein. Die gewollte Lebendigkeit und Originalität der Ausdrucksweise veranlaßt allerdings bisweilen zugespitzte und einigermaßen mißverständliche Formulierungen: „Der Tod ist Sünde und bezeichnet sie nicht nur“ (41); „Der, der ankommt, ist nicht mehr der, der aufbrach“ (45); „Durchströmt von der Fülle des Herrn, sind wir fortan Christus und Christus ist wir“ (48); „Der Tod stand in Personalunion mit dem Teufel“ (57); „Nicht Gott, sondern der Mensch verhängt die Hölle über sich“ (94); „Die Hölle ist der Ort des Triumphes Gottes wie der Himmel der Ort des Triumphes der Getreuen“ (108). Das alles kann aus dem Zusammenhang richtig, es kann aber auch falsch verstanden werden. — Das Buch in seinem Anliegen nicht nur, sondern auch im tatsächlichen Inhalt und der Weise seiner Ausführungen behält seinen Wert, der ihm in keiner Weise abgesprochen werden soll.

O. Semmelroth