

## Aufsätze und Bücher

### 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Fritzsche, H.-G., Die Strukturtypen der Theologie, Eine kritische Einführung in die Theologie (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 6). gr. 8<sup>o</sup> (299 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck u. Ruprecht. 22.— DM. — Das hier angezeigte Werk, ganz vom Standpunkt der protestantischen Systematik aus verfaßt, will nicht in erster Linie den praktischen Belangen des theologischen Studiums dienen, sondern in die Theologie selbst einführen, d. i. in die Probleme ihres objektiven Aufbaues. Es geht ihm also „um den gleichsam inneren ‚Konstruktionsplan‘, um dessentwillen die äußere Organisation (des ‚Betriebes‘ Theologie) da ist und an dem diese sich von Zeit zu Zeit messen lassen muß“ (Vorwort). Darum stellt F. vier mehr oder weniger gegensätzliche „Strukturtypen“ auf: 1. Die doktrinäre Theologie (die sachlichen Wurzeln der Dogmatik und deren heutiger Charakter); 2. Die kritische Theologie (der kritische Widerspruch gegen das doktrinäre Wissenschaftsideal und die heutige Aufgabe der kritischen Konzeption, der Aneignung des objektiven Wortes zu dienen); 3. Die Kultur- und Bildungstheologie (die Entartung der Theologie zum religionsgeschichtlichen Wissensspeicher und das heutige Problem, den wissenschaftlichen Apparat der Theologie im Dienst der kirchlichen Verkündigungsaufgabe sinnvoll einzusetzen); 4. Die Verkündigungstheologie und das Problem unserer Disziplin der Praktischen Theologie. Der vierte Typus wird am kürzesten behandelt (278—287), ergibt sich aber als Resultat der Kritik an den vorausgehenden Typen; er „betrachtet diese als ihre methodische und wissenschaftliche Basis, die es für die Verkündigung der Kirche auszuwerten gilt“ (278). Das Ergebnis ist vielleicht in folgenden Worten am besten ausgedrückt: „Was wir glauben dargelegt zu haben, ist dies: daß die Theologie an sich und als solche sich heute einem Stadium nähert, in dem sie nur entweder kirchliche Theologie (im weiteren Sinne) oder gar nicht — als Wissenschaft! — sein kann. Und zwar deswegen, weil sie nicht aus einem theoretischen und einem praktischen Teil (oder einem prinzipiellen und einem kasualen) besteht und es alsdann der jeweiligen Lage überlassen bliebe, beider Anteil am Theologiestudium so oder so abzugrenzen, sondern weil beide Teile in dem Sinne identisch sind, daß vom Theoretischen nicht ohne das Praktische und vom Prinzipiellen nicht ohne das Kasuale die Rede sein kann“ (286). Die Lektüre oder vielmehr das Studium des Buches ist sicher anregend, aber nicht immer leicht, da die Sprache des Verf. sich in scharf gesetzten Akzenten gefällt, oft eine eigene Terminologie anwendet und der Kritik einen größeren Raum als dem positiven Aufbau zugesteht. — Das vorgetragene Urteil berührt mitunter direkt die katholische Theologie und bleibt dann leider nicht ganz in objektiven Grenzen. So ist die Scholastik mit einer streng gefaßten Konklusionstheologie identifiziert: „Die Sackgasse der Scholastik als Folge eines verfehlten Verständnisses der theologischen Aufgabe“ (30); eine solche Konklusionstheologie hat es praktisch nie gegeben und theoretisch nur innerhalb des Thomismus, der nicht mit der katholischen Glaubenswissenschaft schlechthin zusammenfällt. Mindestens zu verallgemeinernd klingt die Bemerkung: „Es kann . . . der lateinischen Sprache der Vorwurf nicht erspart bleiben, der Verlagerung der Denkerenergie von der Sache in die Form erheblichen Vorschub geleistet zu haben (wie man noch heute an der katholischen Theologie und insbesondere am katholischen Studienbetrieb mitunter den Eindruck gewinnt, daß sie gerade die Funktion eines technisch erforderlichen ‚Heizwiderstandes‘ zu erfüllen und überschüssige Energie zu binden habe“ (33). Auch die katholische Apologetik kommt schlecht weg: „Wenn man sich die römisch-katholische Apologetik näher ansieht, . . . kann man eigentlich nur in der Ansicht bestärkt werden, daß man in der protestantischen Theologie . . . gut und recht daran tut, am Unternehmen einer apologetischen Theologie irre zu werden“ (133). Wir müssen aber hier den ersten Versuch anerkennen, das Anliegen einer Apologetik für die Theologie überhaupt hervorgehoben zu haben.

J. Beumer

Chenu M.-D., O. P., Das Werk des hl. Thomas von Aquin (Deutsche Thomasausgabe, 2. Ergänzungsband). 8<sup>o</sup> (XX und 451 S.) Heidelberg-Graz 1960, Gemeinschaftsverlag Kerle und Styria. DM 24.80 (Subskr. 21,60). — Das Buch bietet eine ausgezeichnete Einführung in die Denk- und Arbeitsweise des hl. Thomas v. Aquin. Ch. zeigt sich auch hier als besten Kenner der mittelalterlich-scholastischen Literatur und versteht es, das Werk des Aquinaten aus seinen geistesgeschichtlichen und sachlichen Zusammenhängen in sehr lebendiger Weise darzustellen. Dieser lebendige, genüßreich zu lesende Charakter bleibt ihm durch die sehr gute Übersetzung von O.-M. Pesch O. P. auch in der deutschen Fassung erhalten. — Im ersten Teil behandelt die Arbeit das Werk des hl. Thomas als Einheit, die in der interessant dargestellten zeit- und geistesgeschichtlichen Situation der Mitte des 13. Jahrhunderts verwurzelt ist. In ihm wirken die Kräfte aus der veränderten Schulsituation in den erwachenden Städten, aus der Renaissance des antiken Denkens und darin besonders des eindringenden Aristotelismus, aus der von der evangelischen Bewegung geprägten Geistigkeit des Predigerordens und der die augustinische Tradition nicht einfach verdrängenden Scholastik zusammen. Die Arbeitsweise des Aquinaten wird dann gekennzeichnet, indem die verschiedenen literarischen Gattungen seiner Werke dargestellt, die Sprache des mittelalterlich-scholastischen Latein untersucht und die Verfahrensweisen von Dokumentation und Konstruktion analysiert werden. — Der zweite Teil schildert die einzelnen Werke des hl. Thomas, die gruppiert werden in die Kommentare (zu Aristoteles und Dionysius, zur Schrift, zu Petrus Lombardus und Boethius), die *Quaestiones disputatae* (deren Entstehung als *Determinatio* einer *Disputatio* vorher sehr interessant dargestellt worden war), die beiden *Summen* und die *Opuscula*. — Jedem Kapitel sind Arbeitshinweise beigefügt, die dem Studierenden hilfreiche Führung und weiterführende Literatur anbieten. Besonders wohltuend empfindet man, daß die Darstellung gleich weit entfernt ist von einseitiger Glorifizierung des scholastischen Denkens, dessen Ansätze zu Mißbrauch und Fehlentwicklung in manchmal ernüchternder Weise aufgedeckt werden, wie von negativer Kritik, die den Mißbrauch als Beweis für wesentliche Fehlerhaftigkeit nähme. Mehrere Register erhöhen die Brauchbarkeit dieser begrüßenswerten Einführungsarbeit.

O. Semmelroth

Reinisch, L. (Hrsg.), Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayrischen Rundfunks. 8<sup>o</sup> (254 S.) München 1960, Beck. 9.80 DM. — Wir hatten unsere erfreute Bewunderung zum Ausdruck gebracht, als der Bayrische Rundfunk in einer Sendereihe katholische und protestantische Theologen über recht anspruchsvolle theologische Themen sprechen ließ, und diese Sendungen auch in Buchform veröffentlicht (vgl. Schol 35 [1960] 586 f.). Mit gleicher Überraschung können wir nun einen zweiten Band anzeigen. Er stellt die Arbeit und die Anliegen von je sechs protestantischen (Barth, Bultmann, Brunner, Althaus, Tillich, Niebuhr) und katholischen (Adam, Guardini, Schlier, v. Balthasar, Congar, Rahner) Theologen dar, die das theologische Arbeiten unserer Zeit besonders einflußreich bestimmen. Die Vorträge, selbst eigentlich theologische Darstellungen aus beruflichen Federn, suchen das Kennzeichnende der behandelten Theologen herauszuarbeiten. Es gehört selbstverständlich eine nicht geringe Kenntnis der Fragestellungen dazu, die von Fachleuten gearbeitete Darstellung ihrer Kollegen recht zu verstehen. Und es ist natürlich auch nicht ohne Gefahr, Theologen, deren Werke so ausgedehnt wie die hier besprochenen sind, in je einstündigen Vorträgen so darzustellen, daß die wesentlichen Züge ihres Anliegens unverwechselbar hervortreten. Nun ist aber der Theologe, so vielschichtig und mannigfaltig sein Werk auch sein mag, meist von einem bestimmten Leitbild geprägt. Daher wird eine zusammenfassende Darstellung seiner Anliegen möglich, ohne daß die Verkürzung notwendig zur Verzerrung führen müßte. — Was man vielleicht noch mehr hätte wünschen können — und zwar nicht nur aus Gründen der Neugierde, sondern als Teil des theologischen Gepräges der verschiedenen Persönlichkeiten —, das ist ein stärkeres Eingehen auf die Biographie. Treibt man ja doch Theologie nicht im luftleeren Raum.

O. Semmelroth

Bulst, W., S. J., Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff. kl. 8<sup>o</sup> (130 S.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. 9.80 DM. — Die Erfahrung zeigt, daß

das Gespräch unter den christlichen Konfessionen meistens deshalb so unfruchtbar bleibt, weil man aneinander vorbeiredet, anstatt sich zunächst über die gemeinsamen Voraussetzungen zu einigen. Das gilt vor allem vom Begriff der Offenbarung und seiner Entsprechung, dem Begriff des Glaubens. Während die katholische Theologie die übernatürliche Offenbarung allgemein als ein „bezeugendes Sprechen Gottes“ (*locutio Dei attestans*), also vor allem als Mitteilung von Erkenntnissen durch eine Wortoffenbarung versteht, betont die neuere protestantische Theologie den Ereignischarakter der Offenbarung als eines personalen Ansprechens Gottes, durch das der Mensch in die Glaubensentscheidung gerufen wird. Die beiden Rücksichten brauchen sich nicht auszuschließen. Sollte es nicht vielleicht möglich sein, in der Bibel, die ja für beide Teile verbindlich ist, einen umfassenderen Offenbarungsbegriff zu finden, der beide Rücksichten einschließt? Der Verfasser ist dieser Frage nachgegangen. Nachdem er den Offenbarungsbegriff in der gegenwärtigen systematischen und biblischen katholischen und protestantischen Theologie dargelegt hat (11—38), stellt er die methodische Frage: „Systematischer“ oder „biblischer“ Offenbarungsbegriff (39—53)? Dabei geht es nicht um jene allgemeine Offenbarung, die mit der Schöpfung gegeben ist, sondern um die besondere, noch nicht näher bestimmte übernatürliche Offenbarung, die in Israel geschehen ist, in Christus ihre Vollendung erreicht hat und durch die Kirche der Menschheit weitergegeben werden soll (51 f.). Der Verf. zeigt dann, wie die Bibel eine natürliche Offenbarung durch die Schöpfung und eine übernatürliche Offenbarung in der Geschichte kennt, die im Unterschied zur natürlichen Offenbarung mehr personalen Charakter hat und deren Gegenstand letztlich nicht irgendwelche Wahrheiten, sondern Gott selbst und sein Heilswirken mit der Menschheit sind. Sie ist ungeschuldete Gnade. Zu ihr gehört nicht nur die Wortoffenbarung im engeren Sinne, sondern auch die Tatoffenbarung durch das wunderbare Walten Gottes in der Geschichte und die Schauoffenbarung — hienieden durch Theophanien und Visionen, im Jenseits durch die unmittelbare Anschauung Gottes. Die Taten Gottes in der Heilsgeschichte sind nicht nur Kriterien der Offenbarung, sondern auch selbst Offenbarung. Kann man nur von der Wortoffenbarung sagen, daß sie in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung enthalten ist (108)? Gilt das nicht auch von der Tatoffenbarung? Der Verf. schlägt vor, den biblischen und theologischen Offenbarungsbegriff in folgende Formel zusammenzufassen: „Die übernatürliche Offenbarung ist die gnadenhafte, personale, heilschaffende Selbsterschließung Gottes an den Menschen im Raum seiner Geschichte: und zwar in übernatürlichem göttlichem Tun, in sichtbarer Erscheinung und vor allem, jene interpretierend und umfassend, in seinem bezeugenden Wort; vorbereitend geschehen in Israel, endgültig in Christus Jesus, uns gegenwärtig im Wort und Wirken der Kirche; hienieden noch in vielfältiger Verhüllung (darum vom Menschen anzunehmen im Glauben), aber hingeordnet auf die unmittelbare Gottesschau der Ewigkeit“ (111). Dabei hat auch nach ihm die Wortoffenbarung als die personalste Form der Selbsterschließung den Vorrang (88). Sie ist mit den Aposteln abgeschlossen. Gilt das auch von der Tatoffenbarung, die (wie B. richtig betont) in dem Wunder der Kirche noch gegenwärtig ist? Der Verf. hat die verschiedenen Gesichtspunkte der Offenbarung gut herausgearbeitet. Für den personalen Charakter der Offenbarung hätte er noch auf den biblischen Begriff des „Glaubens an Gott“ bzw. „an Christus“ hinweisen können, der ja gerade die persönliche Hingabe an Gott bzw. an Christus als Antwort auf die empfangene Offenbarung zum Ausdruck bringt.

B. B r i n k m a n n

M o n d e n, L., S. J., *Le miracle signe de salut* (Museum Lessianum, sect. théol., 54). gr. 8<sup>o</sup> (328 S.) Bruges 1960, Desclée de Brouwer. 210.— Fr. — Das vorliegende Buch füllt zweifellos eine Lücke aus, da bislang das Wunder als Heilszeichen noch keine zusammenfassende Darstellung in theologischer und zugleich apologetischer Sicht gefunden hat. Der Verf. versteht es, besonders durch die Ausnutzung der zahlreichen Einzelarbeiten über Teilaspekte, ein einheitliches Bild der ganzen Problematik entstehen zu lassen und dieses in einer leicht zu fassenden Sprache wiederzugeben. Der 1. Abschnitt (19—150) bringt die Theologie des Wunders (Wunder und die Gegebenheiten des Glaubens, Sinn des Wunders, Seine Struktur, Kennzeichen des christlichen Wunders, Wunder und das christliche Leben, Jesus der Wunderäter, Wunder außerhalb der Kirche), der 2. Abschnitt (155—314) seine Apologetik (Vorfragen, Das „große Wunder“ in der katholischen Kirche, Das Fehlen dieses Wunders

außerhalb der Kirche, Erkennbarkeit des Wunders). Man sieht, worauf der Nachdruck liegt, und könnte unschwer die Behandlung einiger Probleme vermissen, die anscheinend recht nahe liegen. Insbesondere muß auffallen, daß im apologetischen Teil nichts über die traditionellen Wege der Glaubensbegründung gesagt wird, über den Rückgriff auf die Wunder Christi und über den Hinweis auf das in der Kirche selbst vorliegende intellektuelle und moralische Wunder. Vielleicht läßt sich das aus der nun einmal vom Verf. vorgenommenen Zielsetzung begrifflich machen, aber die Tatsache, daß er die physischen Wunder in der Kirche (die Heilungswunder von Lourdes liefern die Musterbeispiele) so herausstellt, verschiebt u. E. allzusehr den Schwerpunkt der apologetischen Beweisführung. Die gleiche Schwierigkeit tritt hervor, wenn unter dem „großen Wunder“ („prodige majeur“ oder „miracle majeur“) gemäß der Terminologie von E. Dhanis (*Un chaînon de la preuve du miracle*, in: *Problemi scelti di Teologia contemporanea*, Rom 1954, 63—86) die Ereignisse verstanden werden, die im profanen Bereich nicht ihresgleichen finden. Der daraus gezogene Schluß scheint uns etwas voreilig: „Il est donc une frontière qu'aucune influence psychologique ne dépassera jamais, celle de l'organique comme tel“ (163). Das mag für die Gesetze der normalen Psychologie gelten, aber um die Möglichkeit eines parapsychischen Eingreifens auszuschließen, bedarf es wohl einer genaueren Beweisführung, die sich weniger auf die Substanz des Wunders stützt als auf dessen Begleitumstände und Hintergründe. Es dürfte deshalb fraglich sein, ob jemals ein einziges Faktum außerordentlicher Art trotz aller Deutlichkeit des „Übernatürlichen“ zum Wunderbeweis hinreicht. Damit soll indes nicht ein absoluter Skeptizismus verteidigt sein, sondern nur ein noch stärkeres Gewicht der Kritik, und das lediglich zugunsten einer unanfechtbaren Argumentation.

J. Beumer

Hurley, M., S. J., *„Scriptura sola“: Wyclif and his critics: Trad 16* (1960) 275—352. — *P. de Vooght* (*Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne, Bruges 1954*) hat seinerzeit den Versuch unternommen, Wyclif von dem Vorwurf zu reinigen, daß er sich schon für ein Schriftprinzip im Sinne des späteren Luther eingesetzt habe (a. a. O. 168 bis 210). Er ist unter dieser Rücksicht kaum auf Widerspruch gestoßen. H. greift von rein historischem Standpunkt das Thema auf und meldet seine ersten Bedenken gegen diese allzu wohlwollende Deutung Wyclifs an. Dabei kommt eine wichtige Unterscheidung zu ihrem Recht, die zwischen „Wiclif's earlier works“, worin die theoretische Suffizienz der Hl. Schrift noch in einem einigermaßen orthodoxen Sinn verstanden wird, und „Wyclif's later works“, deren praktische Folgerungen nicht mehr aufrechterhalten werden können, so z. B. wenn Wyclif die Notwendigkeit der Beichte, die Sakramentalität der Letzten Ölung und die Transsubstantiation in der Eucharistie wegen des Schweigens der Schrift fallenläßt. Der Verf. sieht zutreffend seine Interpretation durch die zeitgenössische Kritik bestätigt, die vor allem durch Thomas Netter Waldensis (*Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae*) vertreten ist. Auch die Verurteilung Wyclifs im Jahre 1397 und den Anteil, der hierbei Wilhelm Waterford zukommt, sieht er ganz anders, als das P. de Vooght getan hat. Zwischendurch finden wir einen interessanten Exkurs über das Verhältnis der Lollarden zur Bibel (308—310), zum Schluß noch einige Bemerkungen über die moderne protestantische wie katholische Literatur zu dem Thema „Wyclif als Vorläufer der Reformation und ihres Schriftprinzips“ (333—342). Das Urteil des Verf. ist mit reichen Zitaten belegt und durch den aufgeschlossenen Blick für die Zeitgeschichte gut begründet; wir möchten es für endgültig und unwiderlegbar halten. — Inzwischen ist die Arbeit auch in Buchform erschienen: New York 1960, Fordham University Press.

J. Beumer

Rambaldi, J., S. J., *Un texto del franciscano Andrés de Vega sobre la Tradición: EstudEcl 33* (1959) 429—432. — Der Sinn der Konzilsentscheidung zu Trient über die Tradition läßt sich klären vermittelt der Theologen, die an der Vierten Sitzung teilgenommen und später das Thema in ihren Schriften behandelt haben. Diesen indirekten Weg gibt bereits Petrus Canisius an, wenn er schreibt: *Permagni sane referre, ut ad manum habeamus quorundam testimonia scripta, qui*

velut oculati testes actionum dicti concilii, coram adfuere, ut horum etiam sententia et interpretatione nobis et posteris explicatiora reddantur, quae sunt in eadem synodo constituta (O. Braunsberger, *Beati Petri Concilii Societatis Jesu Epistolae et Acta*, VII, 82). Zu diesen Zeugen gehört auch Vega, der Konzilstheologe, und seine Ansicht über die „sine scripto traditiones“ ist klar und deutlich, wenn er in seinem 1548 veröffentlichten Werk Tridentini decreti de iustificatione expositio u. a. gegen Calvin schreibt: Sed ista te fugiunt, quia contemnitis definita a Patribus in hoc concilio, sess. 4 et fidem adeo vis pendere ab scripturis, ut nec illas traditiones, quae sine scripto a Christi ore, vel ab Apostolis, spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, ad fidei doctrinam spectare credas (L. XV, c. 6; ed Coloniae 1572, 686). Aus diesen und ähnlichen Äußerungen folgert R. mit Recht, daß es dem Konzil ferne lag, durch den Wechsel von „partim — partim“ zu einem einfachen „et“ den Weg zu einer inhaltlichen Suffizienz der Schrift offenzulassen. Allerdings würde sich für diesen Beweisgang besser der Franziskaner Alfonso de Castro eignen, weil er als Vertreter des Kardinals Pacheco aktiv an den Verhandlungen der Vierten Sitzung beteiligt war.

J. Beumer

Afanassieff, N., Koulomzine, N., Meyendorff, J., Schmemmann, A., *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*. gr. 8<sup>o</sup> (150 S.) Neuchâtel 1960, Delachaux et Niestlé. 8.50 sfr. — Vier Theologieprofessoren der russisch-orthodoxen Kirche, die beiden ersten vom Institut St. Serge zu Paris, die beiden letzten vom Seminar St. Vladimir zu New York, behandeln hier das aktuelle Thema des petrinischen Primates in der Kirche, wobei der Primat seiner Nachfolger, der römischen Päpste, in etwa einbezogen wird. Die einzelnen Arbeiten sind gut gegeneinander abgegrenzt, während die Einheitlichkeit der vertretenen Ansichten, abgesehen von der gemeinsamen Grundlage der Orthodoxie, weniger hervortritt. *Afanassieff* hat sich das Thema gestellt: *L'Église qui préside dans l'Amour* (9—64). Wir erhalten eine recht kritische Würdigung der patristischen Texte, die zugunsten eines Vorranges der römischen Kirche angeführt zu werden pflegen (besonders aus Ignatius und Irenaeus), aber überdies eine spekulative Darlegung der Lehre von der Kirche und vom Primat. Es wird unterschieden zwischen einer „ecclésiologie universelle“ und einer „ecclésiologie eucharistique“; zu der einen gehört notwendig die Primatsidee mit einer Rechtsordnung, zu der anderen nicht, sondern nur die Idee einer Priorität in der Gnadenordnung. Wir hören die schmerzlichen Feststellungen: „A l'intérieur de l'église orthodoxe règne l'unité de foi, mais sans l'union de l'Amour, et entre l'église orthodoxe et l'église catholique il n'existe ni l'une ni l'autre ... Chacune d'entre elles possède la catholicité, mais la priorité de l'autorité en tant que témoignage de ce qui se passe dans l'Église, n'appartient qu'à celle, qui préside dans l'Amour“ (63 f.). Hier scheinen Anknüpfungspunkte für ein Gespräch zwischen den beiden Kirchen gegeben, man sieht aber auch klar, daß zunächst eine Einigung in der Terminologie anzustreben ist. — *Koulomzine* kommt von der exegetischen Seite an das Problem heran: *La place de Pierre dans l'Église primitive, Contribution à une étude de la primauté de Pierre* (67—90). Sein Ziel ist der Nachweis, daß Petrus zwar in der Gemeinschaft der Apostel eine führende Rolle eingenommen habe, wie die Acta und die Paulusbriefe zeigen, daß sie aber auch auf diese Gemeinschaft in Jerusalem beschränkt gewesen sei. Vom katholischen Standpunkt aus müssen wir die Lage anders beurteilen: Gewiß ist im N.T. von einer Ausübung des Primates durch Petrus positiv nur für die Anfangszeit im Kreise der Mitapostel die Rede, aber das legt doch den Schluß nahe, daß erst recht nach der Trennung seine Rechte fortbestehen sollten, zumal da die an ihn gerichteten Herrenworte (Mt 16,18; Lk 22,32; Joh 21,15—17) ganz allgemein lauten und keine willkürliche Begrenzung zulassen. — *Meyendorff* legt eine historische Studie vor: *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine* (91—115). Danach wird von den byzantinischen Theologen des Mittelalters ziemlich allgemein anerkannt, daß nicht nur dem hl. Petrus persönlich eine Vorrangstellung zugefallen sei, sondern auch dessen Nachfolgern auf dem Bischofssitz von Rom; aber dadurch werde der Papst nur der erste unter den Bischöfen, die nach der Idee Cyprians in wesentlich der gleichen Weise dem hl. Petrus nachfolgten, während die Sondervollmachten des Papstes auf kirchlicher Anordnung (durch die Konzilien und „die sehr frommen

Kaiser“) beruhen. — *Schmemmann* bevorzugt in seiner Arbeit „La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe“ (117—150) die spekulative Seite der Frage. Er begnügt sich nicht mit einer unsichtbaren Einheit der verschiedenen Kirchen und lehnt die Autokephalie ab; die Primatsidee soll weder eine oberste Gewalt besagen noch einen bloßen Vorsitz in der Kirche; er bestimmt sie als „l'expression nécessaire de l'unité de foi et de vie des églises locales et de leur communion vivante en cette vie“ (143). So nähert sich der letzte Beitrag des Buches dem Inhalt des ersten und läßt von neuem die Hoffnung auf eine doch mögliche Verständigung aufleuchten.

J. Beumer

Obrist, F., Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (Neutestamentliche Abhandlungen, 21, 3/4). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 203 S.) Münster 1961, Aschendorff. 17.80 DM. — Die vorliegende Untersuchung (Doktoratsthese der Gregoriana zu Rom) nimmt als chronologischen Ausgangspunkt die Arbeit von O. Linton (Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1931), die eine erschöpfende Zusammenschau der Literatur zu Mt 16,18 seit dem Jahre 1880 bietet (a. a. O. 157—183), und stellt in die Mitte, sicher mit vollem Recht, das neue Petrusbuch des Baseler Exegeten O. Cullmann (Petrus-Apostel-Märtyrer, Das historische und theologische Petrusproblem, Zürich 1952). Wenn sich der Verf. auf die protestantischen Äußerungen zu dem klassischen Matthäustext beschränkt, so ist das von der Sache her nahegelegt, weniger vielleicht (und höchstens durch die Überfülle des sonst anwachsenden Materials entschuldbar), daß er nur die protestantische Theologie gerade des deutschen Sprachraumes heranzieht. Das auf diese Weise stark begrenzte Ziel wird in einer ziemlich lückenlosen Wiedergabe der recht unterschiedlichen Ansichten erreicht, womit dann geschickt eine zurückhaltende Kritik, die sich der von der neueren katholischen Exegese gewonnenen Ergebnisse bedient, verbunden ist. Der 1. Abschnitt (22—67) bespricht die Echtheitsfrage, wie sie von der protestantischen Theologie gesehen wird, und zeigt den auffallenden Wandel von der absoluten Leugnung über die positive Behauptung bis zu einer vorsichtig unterscheidenden Stellungnahme; hier dürften die beiden Paragraphen im 5. Kapitel „Mt 16,18 als weitergebildete Namengebung und umgestaltete Ostererscheinung“ (48—54) und „Die matthäische Form, ihre Eigenart, Herkunft und Tendenz“ (54 bis 58) das meiste Interesse beanspruchen. Der 2. Abschnitt (69—203) legt dann des längeren die protestantische Deutung vor, die sich auf das Bild vom Felsen, auf die verheißenen Vollmachten (Petrus der Schlüsselträger und seine Gewalt, zu binden und zu lösen) und auf den im Lichte seiner geschichtlichen Erfüllung greifbaren Vorrang bezieht; wir entnehmen diesem letzten Teil das wichtige *Gesamturteil* des Verf. über die derzeit geltenden Anschauungen der evangelischen Theologie betreffs eines in Mt 16,18 verankerten Primates der römischen Bischöfe: „Auf Grund indirekter literarischer und archäologischer Zeugnisse nehmen mit Ausnahme von K. Heussi heute die meisten Historiker den Aufenthalt und das Martyrium Petri als gesicherte Tatsache an. Sie anerkennen wohl einen literarischen Zusammenhang zwischen der Person des Petrus und der römischen Gemeinde; nach protestantischer Lehre vermag dieser jedoch kein Fundament für eine übernatürlich begründete Vormachtstellung Roms zu bilden . . . Die meisten protestantischen Forscher sehen . . . im Faktum der Einmaligkeit des persönlichen Auftrages an Petrus die Abgrenzung gegenüber jeglicher katholischer Auswertung der Primatsverheißung für den Papst enthalten . . . Daß die Kirche Roms von der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an tatsächlich eine führende Stellung in der Gesamtkirche eingenommen hat, nimmt man heute allgemein an, doch verneint man jeglichen dogmatischen Konnex zwischen der Petrusverheißung und dem Primat Roms . . . Der tatsächliche Vorrang Roms gilt lediglich als eine geschichtliche Erscheinung, ein Produkt der Geschichte . . . Die Bezugnahme der (späteren) römischen Päpste auf die Petrusstelle sei ‚eine unerlaubte Interpretation eines biblischen Textes zur Rechtfertigung einer aus anderen Wurzeln gespeisten geschichtlichen Entwicklung‘ (W. Stählin)“ (198 ff.). — Der Verf. hat im Rahmen seines Themas eine sorgfältige Übersicht und Einordnung der protestantischen Ansichten geboten. So hat er auch eine notwendige Vorarbeit geleistet, daß in absehbarer Zeit die exegetische Deutung der Matthäusstelle in sich zum Zuge kommt.

J. Beumer

Dinkler, E., Die Petrus-Rom-Frage, Ein Forschungsbericht: Theologische Rundschau, Neue Folge 25 (1959) 189—230 289—335; 27 (1961) 33—64. — Die Diskussion der literarischen Quellen und die der archäologischen Funde sind zuerst getrennt geboten, wonach dann die Ergebnisse der Berichte verbunden werden, um ein abschließendes Urteil zu ermöglichen. Wir greifen hier aus den Zusammenfassungen heraus: „Die besonders durch die Arbeiten von K. Heussi lebendig gewordene Petrus-Rom-Frage hat weitgehend in der Forschung der letzten Jahre dazu geführt, daß man die Bestreitung des römischen Aufenthaltes und Martyriums Petri als Konstruktion erkannte und Lietzmanns These . . . bekräftigt wurde: Die Wahrscheinlichkeit spricht für einen Märtyrertod des Petrus in Rom. Sie kann sogar als ‚höchste Wahrscheinlichkeit‘ bezeichnet werden, da 1) die Quellen nicht etwa auf Rom als einzigen Ursprungsort der ältesten Tradition weisen, sondern stärker noch, und unabhängig von Clemens, Kleinasien als selbständiger Zeuge auftritt; 2) die Petrus-Rom-Tradition über ein Jh. früher greifbar ist, als ihre kirchenpolitische Auswertung einsetzt; 3) keinerlei Konkurrenztraditionen oder auch aus den Quellen erhebbare Gegenargumente vorliegen. — Bei solchen Tatbeständen muß der kritisch abwägende Historiker zur Bejahung der Tradition sich entscheiden, auch wenn sie erst 30 Jahre nach dem vermutlichen Todesjahr des Petrus literarisch greifbar ist“ (27 [1961] 38). — Bezüglich der Ausgrabungen unter der römischen Petrus-Basilika sieht D. als gesichert an: „Die Bemerkung des Gaius (ca. 200) verrät zumindest ein Wissen von einer Tradition der *Martyrium*sorte Petri und Pauli . . . Die Grabungen unter der Peterskirche in Rom haben ergeben, daß um 160 eine Säulenaedicula an der Roten Mauer des Raumes P der heidnischen Nekropole errichtet wurde und daß dieses bescheidene Monument zum Orientierungspunkt der konstantinischen Petersbasilika diente. — Die Grabungen haben kein ‚Grab‘ erbracht, das ins 1. Jh. datiert werden kann oder später als Grab der Gebeine des Apostels benutzt wurde. Keinerlei Spuren reichen im Nekropolenbezirk ins 1. oder 2. Jh. zurück, die *eindeutig* auf Christen zurückgehen. — Die Graffiti in der Triclia ad Catacumbas bezeugen zusammen mit der *Depositio Martyrum*, daß an dieser Stelle ab 258 Gedächtnisfeiern für beide Apostelfürsten abgehalten wurden, wobei die Gegenwart der Apostelreliquien vorausgesetzt wurde. In Konstantinischer Zeit wurde hier an der Via Appia die Basilica Apostolorum errichtet . . . — Ab ca. 324/26 beginnen am Vatican die Vorarbeiten für die Peters-Basilica. Kurz vorher läßt sich bei Eusebius die Identifizierung der kleinen Säulenaedicula am Vatican mit dem einen der von Gaius genannten *τρόπαια* und ihr Verständnis als *Grabbau* für Petrus nachweisen. In die Zeit der Vorarbeiten für die Basilica fallen diejenigen Graffiti der vatikanischen Nekropole, die *eindeutig* auf Petrus bezogen werden können. — Damasus bezeugt mit seiner in Catacumbas angebrachten Inschrift zumindest, daß zur Zeit der Anbringung, spätestens 380, die Gebeine der ‚*cives Romae*‘, die ‚*nomina Petri pariter Paulique*‘, nicht mehr an der Via Appia zu suchen sind“ (ebd. 39 f.). — Wir können hier unmöglich auf die Einzelheiten und die angeschlossenen Hypothesen eingehen; soviel aber kann gesagt sein, daß hier ein trefflicher Ausgangspunkt für die noch notwendige Forschungsarbeit angezeigt ist. Großen Nutzen werden auch die zahlreichen Literaturverweise bringen.

J. B e u m e r

T r o m p, S., S. J., Corpus Christi quod est Ecclesia, III. De Spiritu Christi anima. 8<sup>o</sup> (465 S.) Romae 1960, Universitas Gregoriana. 2500.— L. — Der bekannte Ekklesiologe übergibt hier seine Vorlesungen der Öffentlichkeit, die er 1948 zum ersten Male an der Gregoriana gehalten hat. In der Buchform folgen sie dem ersten Band: „Corpus Christi quod est Ecclesia, I. Introductio generalis“ (1937, 2. Aufl. 1946), während der zweite Band „De Christo Capite“ noch aussteht. Sie bieten uns nicht nur, wie auch bei den übrigen Werken des Verf., eine überaus reiche Materialsammlung zu dem schwierigen Thema (Schriftlehre, Texte aus der Patristik und Scholastik sowie aus den amtlichen Dokumenten der kirchlichen Lehrverkündigung), sondern auch die theologische Vertiefung der weitverzweigten Problematik. Sieben Abschnitte teilen den gewaltigen Stoff übersichtlich: Praeliminaria varia theologica (5—22), Quomodo metaphora Spiritus Sancti — Animae praeter alias affines inveniatur in fidei deposito (23—48), De triplici missione seu donatione Spiritus Sancti, vid. in Cruce, Paschate, Pentecoste (49—106), Analysis theologica metaphorarum: Spiritus Sanctus

est anima Ecclesiae (107—215), Spiritus Sanctus est anima Corporis Mystici, ut est Spiritus Christi (217—270), De compagine Ecclesiae organice a Spiritu Christi animata (271—395), De mansione, inhabitatione, hospitio Spiritus Sancti in Ecclesia (397—426). Das Ergebnis stellt nichts anderes dar als eine Rechtfertigung oder jedenfalls eine ausführliche Erläuterung dessen, was die Enzyklika „Mystici Corporis“ über das Verhältnis des Heiligen Geistes zur Kirche als dem Herrenleib gesagt hat. Viele Einzelheiten verdienten es, hier eingehend wiedergegeben zu werden, wir beschränken uns aber auf die eine Frage, welche die Möglichkeit betrifft, neben der ungeschaffenen Seele der Kirche noch einen Platz für eine geschaffene Seele zu erübrigen. T. zeigt sich, und das u. E. mit Recht, sehr zurückhaltend (213 bis 215); denn die Seele kann als Prinzip der Einheit nur eine sein, was aber die Bedeutung der kreatürlichen Gnaden in der Kirche, auch für die Beseelung durch den Hl. Geist, nicht ausschließt. Neu ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die Lehre des hl. Thomas (In Ep. ad Eph. cp. 4, lect. 1), die einer doppelten Seele günstig zu sein scheint. In einer anderen Kontroverse, ob die Einwohnung des Hl. Geistes durch ein proprium oder durch eine appropriatio zustande komme, bietet uns der Verf. das Musterbeispiel einer theologischen Erörterung, die mannigfach unterscheidet, abgrenzt und schließlich zusammenfaßt (408—424).

J. Beumer

Hertling, L., S. J., *Communio, Chiesa e papato nell'antichità cristiana*. 8<sup>o</sup> (57 S.) Roma 1961, Università Gregoriana. 400.— L. — Die kleine Schrift ist die italienische Übersetzung des unter dem Titel „Communio und Primat“ deutsch verfaßten Beitrages für die *Miscellanea Historiae Pontificiae* (VII, Rom 1943). Den Ausgangspunkt bildet der Begriff der Communio, der Gemeinschaft der Bischöfe und der Gläubigen, der Bischöfe untereinander und ebenso der Gläubigen. An Hand der altchristlichen Texte wird gezeigt, wie diese Gemeinschaft ihre Beziehung zur Eucharistie hat, durch den wechselseitigen Briefverkehr sich äußert und im Gegensatz zu der „Excommunicatio“ steht. Besondere Bedeutung kommt dann dem Abschnitt zu „Communio è Autorità“ (32—35) zu, der von dem sakramentalen Begriff zu dem juristischen überleitet und so die Stellung der römischen Kirche innerhalb der christlichen Gemeinschaft (36—45) und die Ursachen ihres Primates (46—52) verständlich macht. Die Studie will keine vollständige Geschichte des Papsttums in den ersten Jahrhunderten sein, geschweige denn ein theologischer Traktat, hat aber von all dem etwas an sich und dürfte vor allem in der Auseinandersetzung mit der Ostkirche gute Dienste leisten, um die Verbindung von der sakramentalen Communio mit dem anscheinend wesensfremden Gedanken der Autorität nachzuweisen.

J. Beumer

Congar, Y., *Außer der Kirche kein Heil, Wahrheit und Dimensionen des Heils*. 8<sup>o</sup> (243 S.) Essen 1961, Driewer. 14.80 DM. — Der von den Übersetzern (*Christel und Rudolf Tannhof*) gewählte Titel entspricht kaum dem Inhalt, auch nicht der Kennzeichnung des französischen Originals „Vaste monde, ma paroisse, Vérité et dimensions du salut“ (*Témoignage chrétien*, Paris 1959), da die Heilsnotwendigkeit der Kirche zwar einen zentralen Punkt, aber weniger die ganze Weite der ausgedehnten Darlegungen anzeigt. Erst der Untertitel „Wahrheit und Dimensionen des Heils“ läßt diese in etwa ahnen. Einige Überschriften (von Kapiteln im eigentlichen Sinne kann man nicht gut sprechen) mögen sie noch mehr verdeutlichen: Wir leben in einer neuen Welt; Kleine Kirche in der weiten Welt; Das Christentum und die anderen Religionen; Was ist das Heil?; Himmel, Heil und Weltgeschichte; Was wissen wir vom Fegfeuer?; Es gibt eine Hölle; Sind wir wahrhaft frei?; Außer der Kirche kein Heil?; Das Heil der Nicht-Evangelisierten; Sind alle Religionen gut?; Tod vor dem Erwachen des Verstandes; Wiederkehr und Kommen des Herrn; Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches; Reinkarnation; Hat Gott die Sterne bevölkert?; Konzil und Ökumene. Vielleicht könnte es scheinen, als ob hier des Guten allzuviel geboten wäre. Aber C. hat ohne Zweifel die Gabe, immer wieder die Problematik der Einzelthemen aufzureißen und sie in einen großen Gedankenzusammenhang hineinzustellen. Dazu kommt noch die lebendige Sprache, die mit einem außerordentlichen Einfühlungsvermögen in den modernen Menschen gepaart ist. Hie und da zeigt sich wohl auch die Tendenz, gerade die dem Erkennen und

Glauben gesetzten Grenzen eben noch zu berühren. Mindestens an zwei Stellen wird dem Kritiker eine Zustimmung nur unter Vorbehalt erlaubt sein. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nimmt der Verf. so: „Die katholische Theologie hat die Formel ‚Außer der Kirche ...‘ beibehalten, aber man muß wohl anerkennen, daß sie sie heute in einem anderen Sinne versteht als ihre Urheber ... Es geht nicht mehr darum, diese Formel konkret auf eine beliebige Person anzuwenden, sondern objektiv auszusagen, daß die Kirche Christi beauftragt und berufen ist, allen Menschen das Heil Jesu Christi zu bringen. Die Formel ‚Außer der Kirche kein Heil‘ darf folglich in Zukunft nicht als Antwort auf die Frage ‚Wer wird gerettet?‘ betrachtet werden, sondern man muß in ihr die Antwort auf die Frage sehen: ‚Wer ist beauftragt, den Heildienst auszuüben?‘“ (112 f.). „In diesem Sinne ist auch die berühmte (und in mancher Hinsicht unglückliche) Formel: ‚Außer der Kirche kein Heil‘ zu verstehen. Sie wurde einst ... in einem Sinne verstanden, der bestimmte Menschen oder Menschengruppen vom Heile ausschloß. Für die Theologie und das Lehramt unserer Tage besagt sie in keiner Weise eine Aussage über Heil oder Nicht-Heil irgendeines Menschen, sondern ein ekklesiologisches Prinzip: die Kirche ist die bevollmächtigte Institution des universalen Heiles. Das will gewiß besagen, daß die Kirche die einzige bevollmächtigte Institution ist, aber auch, daß sie es in wirksamer Weise ist und daß sie das in sich trägt, womit sie wirklich jedem Menschen, der es nicht verweigert, das Heil bringen kann“ (163). Selbstredend kann und darf die Theologie von heute nicht den Rigorismus eines Cyprian oder auch den des hl. Augustinus erneuern, aber sie wird trotzdem in einer realen Weise das Heil des einzelnen von der Verbindung mit der Heilsinstitution der Kirche abhängig machen, wie es auch in der Verurteilung von Feeney (*The American ecclesiastical Review* 77 [1952] 307—311) vorausgesetzt ist. Weiter spricht C. des öfteren (bes. 120—127) von „Vorstufen des Glaubens“ oder von „einem Glauben vor dem Glauben“; das ist berechtigt, aber u. E. hätte er hinzufügen sollen, daß ein derartiger „Vorglaube“ noch nicht der zum Heil unerläßliche Glaube ist. — Die Übersetzung wird allen Anforderungen gerecht; nur wäre es besser gewesen, die für das deutsche Verständnis notwendigen Anmerkungen und Zusätze immer als solche zu kennzeichnen.

J. Beumer

v. Korvin-Krasinski, C., O. S. B., *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht*. 8<sup>o</sup> (285 S.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. 22.— DM. — Daß der Mensch als Zusammenfassung aller Seinsstufen der Schöpfung die Welt im kleinen ist, daß geheimnisvolle sympathetische Beziehungen zwischen dem, was der Mensch erfährt, und dem, was im Makrokosmos vor sich geht, bestehen, ist eine auch dem griechisch-abendländischen Denken geläufige Vorstellung. Aber das ganze Gewicht und die ungeahnte Fruchtbarkeit dieser Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee begreift man erst, wenn man die östliche Weisheitslehre hinzunimmt. Der Verf. des vorliegenden Werkes hat durch sein großes Buch über die „Tibetische Medizinphilosophie“ (Zürich 1953) gewissermaßen die systematischen Voraussetzungen für die in diesem Buch entwickelten Themen und Thesen geschaffen. Um das neue Werk zu verstehen, wird man also gut tun, sich immer wieder an das frühere Werk zu erinnern. Gewiß kann es dem Abendländer bisweilen vorkommen, als sei das östliche Denken sprunghaft und völlig systemlos, weil von seltsamen, für den Westler nicht nachvollziehbaren Intuitionen getragen. Aber gerade das Studium der Veröffentlichungen von K. kann zeigen, wie haltlos diese Unterstellung ist. — Eine zweite Erkenntnis drängt sich beim Studium dieser Werke auf: Es ist ein beliebter, weil im Grunde ungemein bequemer Topos, wenn man immer wieder sagt, das westliche und östliche, zumal das abendländisch-christliche und das östlich-heidnische Denken lägen so weit voneinander ab und bewegten sich so sehr auf zwei radikal verschiedenen Ebenen, daß eine Verständigung schlechterdings unmöglich sei. Solange eine solche Aufstellung nur als Warnung vor übereilten Akkommodationen verstanden sein will, hat sie ihr Recht. Aber gerade K. zeigt uns, daß es Verständigungsmöglichkeiten nach hüben und drüben gibt. Freilich bringen nur wenige in dieses schwierige Geschäft der Interpretation östlichen Denkens eine so vorzügliche Kenntnis der abendländischen Philosophie und Theologie und der allgemeinen Religionsgeschichte mit, wie sie dem Verf. zu eigen ist. Desgleichen hat nur selten ein Forscher

das Glück, jahrzehntelang im engsten Umgang mit einem Lehrmeister zu stehen, der nach seiner Herkunft aus den obersten Kreisen der östlichen Bildungsschicht und nach seiner persönlichen Kultur befähigt ist, die Rolle eines kompetenten Mittlers zu spielen. Einen solchen Lehrer hat aber Verf. in Dr. Badmajef gehabt, der aus der tibetischen Führungsschicht stammte und sich intensiv um eine Konfrontierung östlichen und westlichen Denkens bemühte. — Ein dritter Gedanke drängt sich beim Studium dieses Werkes auf: Verf. ist Laacher Mönch, hat also engste Verbindung zur Mysterientheologie von Odo Casel, die auch nach dessen Tod in Laach weiterhin „Heimatrecht“ hat. Fast auf jeder Seite des vorliegenden Buches ist zu spüren, wie starke Anregungen Verf. von dorthin empfangen hat, aber auch, wie sehr ihm daran liegt, durch Ausweitung des „empirischen Materials“ neue Stützen für das Grundanliegen dieser Theorie zu liefern; dabei ist er durchaus offen für selbständige Kritik und Weiterführung. — Dies mußte vorausgeschickt werden, ehe auf die Details eingegangen werden konnte. Worum es K. geht, spricht er in der Einleitung aus: Es soll deutlich werden, daß die Redensart vom Menschen als Mikrokosmos mehr ist als ein harmloser Anthropomorphismus, sondern daß dahinter das Bemühen steht, „die Vielfalt der erkannten Weltelemente in einer großen Gestalt zusammenzuschmelzen“ (12). Gegenüber dem analytischen und isolierenden Denken des modernen Menschen soll gezeigt werden, was es um das ganzheitliche Denken ist, wie es sich im Mikrokosmos-Motiv ausdrückt, das ebenso „an den Gipfelpunkten universaler Hochkulturen wie im kultischen Weltbild einiger der ältesten und unberührtesten Völker der Erde“ nachweisbar ist. In diesem Sinne handeln die beiden ersten Kapitel von der Mikrokosmos-Symbolik in der Anthropologie des tibetischen Lamaismus und innerhalb des sumerisch-babylonischen Kulturkreises. Das 3. Kapitel weitet den Blick auf die Vorstellungswelt der primitiven Altvölker aller fünf Kontinente. Die andere Hälfte des Buches (Kap. 4—6) bietet die christliche Entsprechung zu diesen vorchristlichen Spekulationen. Auf dem Hintergrund der vorchristlichen Denkschemata bekommt das paulinische Wort von Christus als der „Zusammenfassung“ des Alls (Eph 1,10) und die Lehre von Christus als dem Urbild aller Kreatur erst ihr volles Relief. Ebenso wird so die einzigartige Stellung, welche der Mensch nach christlicher Lehre hat, wesentlich erhellt. Die Themenstellung des letzten Kapitels endlich (Kyrios praesens) bemüht sich im Licht all dieser Erkenntnisse um die spekulativen Voraussetzungen der Mysterientheologie. Den Ertrag des ganzen Buches spricht der Schlußsatz des 2. Kapitels aus: Es gilt „in unserem zwischen Gegensätzen schwebenden Geiste, der bei seiner Erhebung des Kosmos den Menschen heute so leicht ‚naturwissenschaftlich‘ erniedrigt, ... jenen maßlosen und doch gerade uns, die wir die Schöpfung geistig, d. h. ganzheitlich und sinnbildlich darstellen ... zu einer existentiellen Verantwortung dieser Schöpfung gegenüber aufrüttelnden alten Satz in neuem Licht aufgehen zu lassen, den Satz, daß der kleine Mensch — für den der große Kosmos geschaffen wurde, weil der ewige Logos seit je in ihm Fleisch werden sollte — das Maß aller Dinge ist.“

H. B a c h t

Fries, H., Glauben — Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems. 8<sup>o</sup> (182 S.) Berlin 1960, Morus-Verlag. 5.80 DM, geb. 7.80 DM. — Der Münchener Fundamentaltheologe F. versteht es meisterhaft, ohne Simplifizierung und ungläubwürdiges Verschweigen der Schwierigkeiten die katholische Auffassung des Glaubens gegen seine wissensfeindliche Mißdeutung zu verteidigen und in ihrem positiven Gehalt darzustellen. Entsprechend seinem Zweck stellt er die Probleme sachgemäß und in hinreichender Tiefe dar und bleibt doch allgemeinverständlich genug, um seinen Dienst in der Auseinandersetzung vor allem zwischen Ost und West, zugleich aber auch zwischen richtigem und falschem Glaubensverständnis im Denken des Westens leisten zu können. Die beiden ersten Kapitel stellen die kämpferische Mißdeutung des Glaubens zugunsten der Herrschaft des Wissens vor allem im kommunistischen Materialismus dar, setzen dem aber die glaubensfeindliche Verherrlichung des Wissens auch im Westen an die Seite — wobei F. es sehr wohl vermeidet, die Verschiedenheit der Situation in Ost und West zu übersehen. Die Entwicklung der Geistesgeschichte bis zur heutigen Lage wird in großen Zügen, aber kennzeichnend geschildert und die Gegensätze im Glaubensverständnis der christlichen Konfessionen charakterisiert. Den Übergang zu der positiven Darlegung dessen, was Glauben

heißt, bildet ein Kapitel mit einigen grundsätzlichen Prinzipien. Ehe dann der Glaube an Gott dargestellt wird, stellt F. die Grundgestalt des Glaubens überhaupt heraus, die auch im Glauben an Gott verwirklicht sein muß. Diese Grundgestalt ist nicht in dem Wort dargestellt: Ich glaube etwas, im Unterschied zu: Ich weiß etwas — sondern in den Worten: Ich glaube an dich, ich glaube dir. Glaube ist das Ja zur Person, der man den Inhalt, den sie mitteilt, abnimmt. Der Glaube ist wesentlich Du-Glaube und erst darin Aussage-Glaube. In der Anwendung auf den Glauben an Gott wird gezeigt, daß dieser ein personaler Akt und die eigentliche Existenzverwirklichung des Menschen ist. Den Menschen kann man geradezu definieren als das Wesen, das glauben kann. Da die Selbstoffenbarung Gottes in Christus vollendet geschah, ist die eigentliche Gestalt des Glaubens an Gott der christliche Glaube. Diese Grundzüge des Glaubens werden dann in der Heiligen Schrift nachverfolgt. Zwei Schlußkapitel behandeln die Sicherung der Glaubwürdigkeit in der Erkenntnis der Prädikate und die glaubensvermittelnde Funktion der Kirche. Das einzige, was wir in diesem schönen Buch vermissen, ist die ja nun doch wesentliche Bedeutung der Gnade für die Verwirklichung des Glaubens. Die Selbstmitteilung Gottes, die der Glaube entgegennimmt, ist ja nicht auf die Wortoffenbarung beschränkt, sondern geschieht in der aktuellen Selbstmitteilung Gottes, die wir das Licht und die Gnade des Glaubens nennen, in der Gott im Inneren des Glaubenden irgendwie Zeugnis für sich selbst ablegt.

O. Semmelroth

Theologische Fakultät der Universität München, Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960. gr. 8<sup>o</sup> (330 S.) München 1960, Hueber. 23.— DM. — Zum vorjährigen Eucharistischen Kongreß hat die Münchener Theologische Fakultät diese reichhaltige Festschrift herausgebracht. Sie hat gegenüber den meisten personellen Festschriften den Vorteil der vom Anlaß her gegebenen thematischen Einheit. Dennoch ist es hier nicht möglich, alle Einzelarbeiten zu besprechen. Daher sei es erlaubt, auf drei Beiträge, die von dem ekklesiologischen Lebensgrund und der inneren Einheit der Eucharistie sprechen, ein wenig eingehender hinzuweisen. *H. Fries* weist die gemeinschaftsbildende, ekklesiozentrische Bedeutung der Eucharistie positiv nach. Zunächst geschieht das von verschiedenen Lehrpunkten des Neuen Testaments her: Opfer für euch; Bund; Speise und Trank; Leib Christi; bei Johannes Brot des Lebens als Fleisch für das Leben der Welt — hier wäre aber vielleicht mehr auf den Unterschied des vom Vater gegebenen, im Glauben zu essenden Lebensbrotes von dem von Christus im Opfer für das Leben der Welt hingegebenen Fleisch zu achten (vgl. E. Schick, Das Evangelium nach Johannes. Echterbibel [Würzburg 1956] 71) — und das Gleichnis vom Weinstock und den Reben. Das wird weiterverfolgt in der Lehre der Väter und der Liturgik der eucharistischen Feier. Dieses Thema beleuchtet *N. Monzel* aus der soziologischen Kategorienlehre in einer die Bedeutung der Eucharistie für das Leben der Kirche neu erhellenden Weise. Wird doch die stiftungsmäßige Begründung der Eucharistie von einer allzu positivistischen Sicht befreit und in einen inneren Sinnzusammenhang mit dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft gestellt. *M.* geht von Tönnies' soziologischem Grundschema Gemeinschaft — Gesellschaft aus, das er durch die Kategorie der geistigen Personengemeinschaft ergänzt, so daß alle Gemeinschaftsbildung zurückgeführt wird auf die Kategorien von Vitalgemeinschaft, Gesellschaft, geistiger Personengemeinschaft. Für das Verhältnis dieser Elementarbeziehungen stellt er dann sechs Gesetzmäßigkeiten auf, von denen vor allem die fünfte für das Thema Kirche — Eucharistie ausgewertet wird. Das zweite Gesetz hatte schon für jede Sozialverbindung ein Minimum an vitalgemeinschaftlichem Fundament erwiesen. Nach dem fünften Gesetz nun streben geistige Personengemeinschaften über dieses Minimum hinaus nach vitalen Gemeinsamkeiten des Zusammenlebens (oder deren symbolhaftem Ersatz). Von da her wird die Bedeutung des Sakramentalen in der Kirche überhaupt und besonders der eucharistischen Tischgemeinschaft beleuchtet. „Alle diese Handlungen (Sakramente und Sakramentalien), deren Materie aus dem Bereich des Vitalen oder Vitaldienlichen stammt, sind gemeinschaftsbezogen . . . Sie sind Ausdruck und zugleich Stärkung oder Neubelebung der Verbindung mit Gott, aber auch der zwischenmenschlichen Verbundenheit in der kirchlichen Gemeinschaft. Den Höhepunkt solcher heiliger Handlungen nach der Wiedergeburt

durch das Bad der Taufe bildet das eucharistische Mahl“ (196). Die neuzeitliche Schwächung des Bedürfnisses zum vitalgemeinschaftlichen Ausdruck religiöser Gemeinschaftlichkeit läßt es „um so wichtiger“ erscheinen, „daß wenigstens diese heilige Handlung, die ein wirkliches Mahl ist, mit wachem und vertieftem Verständnis von den Teilnehmern vollzogen wird als vitalgemeinschaftlicher Ausdruck und durch solche Vitalgemeinschaftlichkeit bewirkte Kräftigung der seelisch-geistigen Gemeinschaft und der seinsmäßigen Gnadenverbundenheit“ (199). — Für die Frage nach der inneren Einheit der Eucharistie ist die Arbeit von *L. Scheffczyk* bedeutsam über „die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie“. Wie problematisch die Art ihrer Verbindung ist, sieht Sch. mit Recht in den Begriffsbestimmungen der Eucharistie und den gebräuchlichen Stoffeinteilungen der Lehrbücher bezeugt. Verschiedene Typen der Einteilung lassen die hinreichende Einheit vermissen. Der Eucharistietraktat wird in drei Teile gegliedert, von denen der erste die Realpräsenz behandelt, dem sich die Behandlung von Opfer und Sakrament oder umgekehrt anschließt. Andere unterscheiden Opfer und Sakrament als zwei Teile der Lehre von der Eucharistie. Ein anderes Schema (*H. Schell*, *D. Feuling*, *M. Schmaus*) gibt auch die Zweiteilung auf, um die Eucharistie als sakramentales Opfer darzustellen. Daran anknüpfend deutet Sch. selbst die Einheit von Opfer und Sakrament sehr gut nach Art des Miteinanders von substantialem Sein und seinem positiven realen Modus. Das Sakramentale an der Eucharistie ist der physische Modus des Opfers. Das Sakrament (im Vollzug) ist die Existenzform des Opfers; es ist das in sakramentaler Weise vollzogene Opfer. Die Teilnahme am Kreuzesopfer durch das Meßopfer beschränkt sich nicht auf den Genuß der Opferfrucht, sondern ist Teilnahme an der Opfertat selbst. Sch. scheint da allerdings den Kommunionempfang zu sehr als Empfang der Opferfrucht zu sehen, wo er doch nach Mediator Dei die qualifizierte Weise der Teilnahme an der Opfertat selbst ist (*sacrificii ipsius*). — Daß diese Arbeiten das besondere Interesse des Rezensenten gefunden haben, will keinesfalls als Minderung von Wert und Bedeutung der anderen Beiträge verstanden werden. Der systematische Teil enthält noch die wertvollen Beiträge „Transzendenz, Archetyp, Mysterium“ (*W. Keilbach*), „Der Träger der eucharistischen Feier“ (*Kl. Mörsdorf*), „Manifestation des öffentlich-rechtlichen Charakters der Eucharistie in der *applicatio pro populo*“ (*M. Kaiser*), „Die Eucharistie als Bürgin der Auferstehung“ (*M. Schmaus*), „Heilmittel der Unsterblichkeit“ (*J. Pascher*), „Das persönliche Opfer des Christen in seinem eucharistischen Bezug“ (*R. Egenter*) und „Der eucharistische Ort nach kirchlichem Recht“ (*A. Scheuermann*). Diesem systematischen Teil ist ein historischer vorangestellt. Dabei sind allerdings eigentlich historisch nur die fünf Arbeiten der zweiten Gruppe: „Eucharistie und Propaganda-Kongregation in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens“ (*H. Tüchle*), „J. A. Möhler und der Laienklerik“ (*G. Schwaiger*), „Die eucharistischen Gnadenstätten in Bayern“ (*M. Hartig*), „Die *Corporis-Christi*-Erzbruderschaft bei St. Peter in München“ (*K. Weinziertl*) und „Die *Laudatio sacramenti* im Werke Gertrud von Le Forts“ (*Th. Kampmann*). Die ersten vier Beiträge würden doch wohl besser nicht unter die historische Thematik gestellt. Denn schon die Untersuchungen zur positiven Theologie der Väterzeit — „Das Brot von unseren Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus“ (*W. Ziegler*), „Eucharistic teachings of St. Augustine“ (*H. Lang*), „*Basileus tes doxes*. Ein frühes christliches Bild und seine Auswirkung“ (*R. Bauerreiß*) — sind nicht eigentlich historische Arbeiten. Erst recht nicht der bedeutende Artikel „Melchisedech als Typus“ von *V. Hamp*. Exegetische Arbeit sollte man nicht als historische Untersuchung deklarieren, sosehr sie auch historische Forschung und Arbeitsweise treiben muß. Aber selbst wenn man an Geschichte im modernen Sinn ihrer Unterscheidung von Historie denkt, ist die Arbeit an der Heiligen Schrift (und auch die an der Theologie der Väter) etwas anderes. Sie untersucht nicht, was damals gewesen und geschehen ist, sondern deutet Dokumente des Glaubens und erschließt sie der Gottbegegnung des Christen hier und jetzt. — Diese Festschrift ist ein das Ereignis ihres Anlasses überdauernder Beitrag zur Theologie der Eucharistie.

O. Semmelroth

## 2. Geschichte der Theologie

Michiels, Aemil, O. F. M., *Index verborum omnium quae sunt in Tertulliani tractatu De praescriptione haereticorum* (Instrumenta Patristica, I), gr. 8<sup>o</sup> (150 S.) Steenbrugis 1959, Abbatia S. Petri. 125.— belg. Fr. — Zu den bisher schon erschienenen Wortindices von J. G. Ph. Borleffs (*Tertulliani de paenitentia* 1933), P. Henen (*Apologeticum* 1910), J. H. Waszink (*de anima* 1935), Ed. Witters (*de spectaculis* 1941, Diss., Manuskript) gesellt sich dankenswerterweise dieser neue Index zur Schrift *De praescriptione haereticorum*. Auf einen ausführlichen *Conspicuum bibliographicus* (S. 17—20) folgt als erster Teil der Arbeit der *Index verborum* selbst (S. 23—95) und als zweiter eine „*Lucubratio de praepositionibus*“ (S. 98—150). Die textkritische Grundlage ist die im *Corpus Christianorum*, series latina, I, erschienene Ausgabe von R. F. Refoulé (Turnholti 1954), wobei jedoch die Ausgaben von E. Kroymann (CSEL 70, 1942) und P. de Labriolle (Paris 1907) samt den Apparaten aller drei Ausgaben herangezogen sind. Der Index, der alle im gen. Werk vorhandenen Wörter umfaßt, ist innerhalb der einzelnen Lemmata nach dem rein grammatischen Gesichtspunkt der Flexion der Nomina und der Verba geordnet. Die Abhandlung über die Präpositionen ist sprachgeschichtlich sehr wichtig und nimmt in den zahlreichen Anmerkungen auch auf andere Werke Tertullians sowie auf Parallelen aus anderen lateinischen Autoren unter reicher Benützung der Literatur, besonders auch des *Thesaurus Linguae Latinae* Bezug. — Man könnte die Frage stellen, ob im *Index verborum* statt der rein grammatischen Anordnung nach der Flexion der Belegstellen zu den einzelnen Lemmata nicht besser bei Nomina das regierende Verb, bei Verba das abhängige Nomen hinzuzusetzen wäre. Natürlich würde das eine gewisse Vermehrung des Umfangs bedeuten. Aber das dürfte bei guten Indices, die doch ein notwendiges Rüstzeug für immer bleiben, kein maßgebender Faktor sein. Wieviel brauchbarer der Index durch die eben vorgeschlagene Anordnung würde, ergibt sich z. B. bei dem Stichwort *committo*; man findet im Index nur *committebant*, *commiserunt*, *committam*, *commiserim*, *committentes* mit Angabe des jeweiligen Kapitels und der Zeile. Beim ersten Beispiel *committebant* handelt es sich aber um einen Tertullian eigentümlichen Sprachgebrauch, der durch Angabe des abhängigen Objekts der Stelle sofort in die Augen springen würde: *in quae . . . committebant* = *in quae incurrebant* (cf. p. 130). Ähnlich wäre *commendo*: 25,9<sup>o</sup> zu verbinden mit *apud te* (= *tibi*), womit wieder auf die Sprache Tertullians aufmerksam gemacht würde. Das gilt aber ganz allgemein: mit der Flexion der Nomina und der Verba ist wenig gedient. — Einen andern, weit weniger wichtigen Wunsch möchte man noch dahin anmelden, daß die Seitenüberschriften des *Index verborum* außer Seitenzahl und Titel (*Index verborum*) das erste und das letzte Lemma der betr. Seite mit aufweisen sollten, ähnlich in der Abhandlung über die Präpositionen außer dem Titel *De praepositionibus* auch die jeweils behandelte Präposition, was besonders bei der langen Abhandlung über *in* dankenswert wäre, die volle 11 Seiten (129—139) umfaßt. — Doch soll durch Äußerung solcher Wünsche der große Wert dieses *Index verborum* in keiner Weise eingeschränkt werden. Er wird ein wichtiger Baustein werden zu einem Gesamtindex verborum, der bald einmal alle Werke des eigenwilligen afrikanischen Sprachkünstlers umfassen sollte.

O. Faller

Nesmy, C., *Saint Benoît et la vie monastique* (Maîtres spirituels, 19) kl. 8<sup>o</sup> (188 S.) Paris 1959, du Seuil. — Chenu, M. D., *S. Thomas d'Aquin et la théologie* (Maîtres spirituels, 17) kl. 8<sup>o</sup> (190 S.) Paris 1959, du Seuil. — In der instruktiven Reihe der *Collections Microcosme* aus dem Verlagshaus du Seuil, die den führenden geistigen Persönlichkeiten der Weltgeschichte, ihren literarischen Werken, ihrem Einfluß auf die religiöse und kulturelle Entwicklung der Menschheit knappe, aber von besten Fachleuten verfaßte Monographien widmet — wir erinnern an Henri Marrou über Augustinus und den Augustinismus —, haben nun auch Benedikt von Nursia, der Vater des abendländischen Mönchtums, und Thomas von Aquin, der klassische Theologe des hohen Mittelalters, ihren Platz gefunden. Während *Dom Nesmy* das Leben des hl. Benedikt einführend behandelt, nicht ohne sich mit den Dialogen des hl. Gregors d. Gr., unserer einzigen Quelle für dieses Leben, kritisch auseinanderge-

setzt zu haben — obwohl wir nicht mit ihm darin übereinstimmen, daß dieser Dialog „sérieusement documenté“ sei (5), das hieße denn doch der Literaturgattung der Aretalogie zuviel zuzumuten —, behandelt er eingehender das monastische Ideal, wie die Regel es entwirft, um sich schließlich der benediktinischen Geschichte zuzuwenden und der durch sie geformten monastischen Tradition des Abendlandes. Viele Texte aus der Regel, ihren Kommentaren und aus den Dialogen des hl. Gregor beleben den Stoff, den eine Fülle von gut ausgewählten, wenn auch schlecht reproduzierten Bildern begleitet. Zeittafeln, Gründungslisten der Abteien in den verschiedenen Ländern, eine Zusammenstellung der wichtigsten benediktinischen Leistungen auf dem Feld der Mission, der Wissenschaft, der Kunst, einige bibliographische Hinweise zum Schluß machen das Buch für die weiten Kreise, für die es bestimmt ist, zu einem handlichen Weiser. Manche Bemerkungen sind sicher allzusehr auf Publikumswirkung hin angelegt, wie etwa die Reihe benediktinischer Päpste (176), die mit Gregor d. Gr. beginnt (dessen Mönchtum, wie man sicher weiß, nicht benediktinisch gewesen ist). Ähnliches gilt für Beda Venerabilis, den man kaum als Benediktiner bezeichnen kann. Benediktiner, so wie man es gemeinhin versteht, gibt es eigentlich erst seit der karolingischen Zeit. — Nüchterner und zugleich leidenschaftlicher erscheint die Darstellung, die *P. Chenu* seinem großen Ordensbruder zukommen läßt. Hier werden das Leben und seine Etappen zur Grundlinie des Buches, aber doch nur zum Einteilungsprinzip, das es dem Verf. erlaubt, die wesentlichen Elemente der Philosophie, Theologie und Mystik des Aquinaten zu entwickeln. Eine Reihe ungewöhnlicher Illustrationen, zumeist aus Handschriften der Bibliothèque Nationale in Paris, sind beigegeben. Eine Doppeltafel stellt die Lebensdaten neben die wichtigsten kulturellen Ereignisse des Zeitalters, in dem das Wirken des hl. Thomas sich vollendet. Die Bibliographie ist zweckentsprechend kurz gehalten und beschränkt sich, wie begreiflich, auf den französischen Raum. Auch wer sich Thomas von Aquin bereits von anderer Seite und dank eigener Beschäftigung mit seinen Werken genähert hat, wird diesen Gang durch das Werk des Heiligen anhand einer so meisterlichen Führung nicht ohne willkommene Bereicherung seiner Einsichten unternehmen.

H. Wolter

Rubin, B., Das Zeitalter Justinians. Bd. I. 8<sup>o</sup> (XVI und 539 S.) Berlin 1960, Walter de Gruyter u. Co. 48.— DM. — Die umfassend geplante Darstellung der Geschichte eines so entscheidenden Zeitalters wie der Anfänge des byzantinischen Reiches legt im 1. Band gleichsam die Fundamente. Verf. entwickelt zunächst die Voraussetzungen in einem knappen Abriss der Geschichte des Römischen Reiches vom 3. bis zum 5. Jahrhundert einschließlich und schildert dann die Begründung der justinianischen Dynastie durch Justinus (5—78). Er wendet sich darauf den beiden Gestalten des Kaisers Justinian und seiner Gattin Theodora zu, die mit dem Aufwand vielfältiger Details und mit einer deutlich stärkeren Anteilnahme am Schicksal Theodoras ins Licht gesetzt werden. Ein zentrales Kapitel über Reichsidee und Kaiserkritik gibt sich als quellenkritische Monographie unter dem Leitmotiv: Propaganda (122—244). Die 2. Hälfte des Bandes gehört der Politik, wie sie sich vor allem in den Kriegen mit dem Osten konkretisiert (245—374). Ein gewaltiger Anmerkungsapparat (375—530) stellt die Sachkenntnis des Verf. unter Beweis, sowohl die Kenntnis der Quellen und des mit ihrer Erforschung verbundenen wissenschaftlichen Fortschritts als auch der sonstigen Sekundärliteratur, wie sie sich in der erstaunlichen Blüte der Byzantinistik seit den letzten dreißig Jahren angehäuft hat. Die beigegebenen Karten sind zum Verständnis der kriegerischen Ereignisse unentbehrlich, die Tafeln mit den Münzbildern (vor allem) und den Ausgrabungen wertvoll. Dieser 1. Band, dem noch drei weitere folgen sollen, verrät die Absicht des Verf., eine möglichst vollständige und bis in die letzte Einzelheit hinein kritisch gesicherte Darstellung des justinianischen Zeitalters vorzulegen. Er setzt damit die Reihe der großen Forscher Ch. Diehl, W. C. Holmes, E. Stein fort, und wir besitzen durch ihn schon jetzt eine begrüßenswerte Zusammenfassung der bisher erarbeiteten Erkenntnisse auf dem weiten Feld der byzantinischen Forschung, soweit es sich auf den im Titel des Gesamtwerkes umschriebenen Zeitraum erstreckt. Bei der sonst immer gepflegten und gerühmten Nüchternheit der Byzantinisten fällt beim Verf. ein gewisser farbenreicher, rhetorisch geschwungener Stil auf, den er offen-

sichtlich dem schuldig zu sein glaubt, was er seine „geistesgeschichtliche Methode“ nennt. Er versucht, vor allem bei dem zentralen Kapitel über die Reichsideologie, ein Verständnis für die Zeit und ihre Beobachter damals, vor allem für Prokop von Cäsarea (Prokopios von Kaisareia), zu gewinnen aus Vergleichen mit anderen Zeitepochen, zumal mit „dem Erlebnis der Gegenwart“. Mag man eine solche heuristische Hilfe auch nicht unterschätzen, so möchten wir doch Bedenken anmelden; sie könnte zu leicht aus einer Hilfe zu einer Meisterin werden — und würde dann zu einer Gefahr für den Verf. selbst, indem man ob der romanhaften Sprache („In Deutschland zerriß die unsalomonische Spaltung von 1945 das Herz Europas in zwei zuckende Hälften“) den soliden Unterbau der eigentlichen Aussage zu übersehen versucht wäre. Schließlich beginnt man ja das Studium eines Werkes nicht mit dem Anmerkungsapparat, sondern mit dem Text. Hier möchten wir dem Verf. für die kommenden Bände eine ruhigere Hand und abgeklärtere Farben wünschen.

H. Wolter

Runciman, St., Geschichte der Kreuzzüge. 3. Bd. Das Königreich Akkon und die späteren Kreuzzüge. 8<sup>o</sup> (XII u. 602 S.) München 1960, C. H. Beck. 30.—DM. — (Das ganze Werk [3 Bände]: 66.—DM; geb. 78.—DM.) — Ders., Die sizilianische Vesper. Eine Geschichte der Mittelmeerwelt im Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts. 8<sup>o</sup> (XI u. 379 S.) München 1959, C. H. Beck. 23.50 DM; geb. 27.50 DM. — Mit diesem abschließenden dritten Band liegt das Gesamtwerk Runcimans über die Kreuzzüge des hohen Mittelalters geschlossen in deutscher Übertragung vor. Für die Wertung seiner Methode, seiner Erkenntnisse und seiner Darstellung verweisen wir auf unsere Besprechungen der beiden ersten Bände in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 33 [1958] 274—276 für Bd. I; 34 [1959] 604—605 für Bd. II). In Bd. III behandelt der Verf. den dritten Kreuzzug (3—108), den vierten mit der Eroberung Konstantinopels und der Errichtung des Lateinischen Kaiserreichs, die Unternehmungen Kaiser Friedrichs II. unter dem Titel: Kreuzzüge auf Irrwegen (111—241). Die Ablösung der „liebenswürdigen und kultivierten Ayubiten“ durch die Mamelucken wird als entscheidende Wandlung der feindlichen Front im Osten gesehen und zugleich der Einbruch der Mongolen dargestellt, an den sich zunächst das Wunschdenken des Westens knüpfte, weil man in den Mongolen Hilfe für die Kriegsziele im Nahen Orient sehen zu können glaubte (243—357); zugleich wird kritisch, aber anerkennend der Einsatz König Ludwigs des Heiligen innerhalb des Gesamtablaufs der Kreuzzugsbewegung untersucht. Der endgültige Zusammenbruch der Kreuzfahrerstaaten mit dem Fall von Akkon wird vom Verf. erst dargestellt, nachdem er zusammenfassend von Wirtschaft und Kultur dieser eigentümlichen Souveränitätsgebilde westlichen Ursprungs und orientalischer Prägung, sowie von der Architektur und der mit ihr verbundenen Künste berichtet hat (359—431). In einem Epilog wendet er sich dem Geschick des Kreuzzugsgedankens im späteren Mittelalter zu, wobei er sich auf die Forschungen von A. S. Atiya stützt (The Crusade in the Later Middle Ages, London 1938). Auf wenigen, aber sehr bedenkenswerten Seiten (in summa: 477—490) setzt sich der Verf. kritisch mit dem geschichtlichen Gesamtphänomen der Kreuzzugsbewegung auseinander. Hier sind die Akzente natürlich subjektiv gesetzt, was niemand beklagen wird; vielmehr sollte man es begrüßen, daß der zu den besten Kennern der Zeit gehörende Verf. mit seinen besonders Byzanz freundlich gesonnenen, möglichst allen Anliegen aber aufgeschlossenen Urteilen das wissenschaftliche Gespräch weiterführt. Neben den vielen negativen Folgen der Kreuzzüge hebt er den Gewinn für das Papsttum deutlich heraus (479 f.), sieht aber auch die tragischen Konsequenzen, welche „zu den Demütigungen des sizilianischen Krieges und in die Gefangenschaft von Avignon führt“. Diesen Fragenkomplex hat Verf. monographisch in seinem Buch über die sizilianische Vesper untersucht, das wir bereits in seiner englischen Fassung besprochen haben (vgl. Schol 34 [1959] 105 bis 106). Wir können uns deshalb hier damit begnügen, die ausgezeichnete Leistung des Übersetzers (Peter de Mendelsohn), der neben den Kreuzzugsbänden auch dieses Werk des englischen Gelehrten übertragen hat, hervorzuheben. H. Wolter

Bouton, Jean de la Croix, Bibliographie Bernardine (1891—1957) (Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, 5). kl 8<sup>o</sup> (XI u. 166 S.) Paris 1958,

P. Lethielleux. 1500.— Fr. — Seit der *Bibliographia Bernardina* des P. Leopold Jauschek (*Xenia Bernardina*, 4, Wien 1891) mit ihren 2761 Büchertiteln mußte die Forschung sich mit Teilbibliographien und Literaturberichten begnügen, unter denen der Beitrag von Matthäus Bernards auf dem Bernhard-Kongreß in Mainz (1953) besonders hervorzuheben ist (Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardskongreß Mainz 1953. Hrsg. u. eingel. v. Joseph Lortz, Wiesbaden 1955, 3—43: Der Stand der Bernhardsforschung). Die vorliegende Bibliographie will eine eigentliche Weiterführung der erwähnten Leistung Jauscheks sein und bringt wie diese annalistisch die dem Verf. zugängliche Literatur (Bücher und Aufsätze). Bei dem anzuerkennenden Willen, möglichst vollständig das Material zu sammeln, kann man allerdings die einschränkende Bemerkung kaum unterdrücken, daß es wenig sinnvoll erscheint, nun auch jeden Kirchenzeitungsartikel oder jede Zeitungsglosse zu verzeichnen. Verf. benützt nun eine Wertungstabelle und gibt den Einzelnummern verschiedene Prädikate (A wissenschaftliches Werk 1. Klasse; B wissenschaftliche Studie über ein Teilproblem [sozusagen 2. Klasse]; C wichtige wissenschaftliche Studie, die den Erkenntnisfortschritt fördert; D wissenschaftlich gearbeitete Studie, ohne neue Erkenntnisse; E Arbeiten populären Charakters). Nun hätte man also alle mit E zu bezeichnenden Titel bereits weglassen können. Bei der Wertung der übrigen bemerkt man ein stark subjektives Moment, was sich natürlich nicht ganz ausschließen läßt. Aber so naheliegend eine solche Verkehrshilfe in einer Bibliographie von über tausend Nummern sich anbietet — ein fataler Beigeschmack des Schulmeisterlichen bleibt ihr anhaften. Leider haben sich, zumal bei den Angaben deutscher Arbeiten, zahllose Druckfehler eingeschlichen, so Nr. 197, 242 (Jos. statt: Johann); 245 (Politick statt: Politik); 317 (conflit statt: conflict); 382 (storey statt: story); 662 (Wurtzbourg statt: Würzburg); 742 (Suzo statt: Suso); 761 (Monöchtum statt: Mönchtum); 912 (Puztet statt: Pustet); 1009 (Mätthaus statt: Matthäus); 1049 (Gammesbach statt: Gammersbach); 1068 (mystiche statt: mystische) u. v. a. m. Bibliographien, die auf wissenschaftlichen Rang Anspruch erheben, sollten sorgfältiger gearbeitet werden. Begrüßenswert erscheint uns der Hinweis auf wichtige Besprechungen wichtiger Bücher. Ein Autorenindex erleichtert die Suche nach bestimmten Titeln, ein geographischer Index tut seine Dienste, der bernhardinische Index mit Sach- und Personenstichworten erscheint besonders praktisch. Unsere einschränkenden Bemerkungen wollen nicht den Wert dieser Publikation herabmindern, sondern nur auf die Momente aufmerksam machen, die eine Benutzung nicht in allem erleichtern.

H. Wolter

S. Bernardi Opera Vol. II, Sermones super Cantica Canticorum (36—86) ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, praefationem scripsit Ch. Mohrmann. 4<sup>o</sup> (XXXV u. 329 S.) Rom 1958, Editiones Cistercienses. 26.50 DM, geb. 30.— DM. — Dieser zweite Band des bernhardinischen Gesamtwerkes, das unter der Leitung des hochverdienten P. J. Leclercq zu erscheinen begonnen hat, bringt die Reihe der Predigten über das Hohelied zum Abschluß. Wir haben über Art und Qualität der Edition selbst bereits berichtet (Schol 33 [1958] 287 f.). Hier sei vor allem auf die einleitenden Bemerkungen der Nymwegener gelehrten Latinistin hingewiesen, welche sich mit der Sprache und dem Stil des hl. Bernhard beschäftigen. Die Verf. hatte bereits auf dem Mailänder Bernhard-Kongreß über den Stil des hl. Bernhard referiert (S. Bernardo, Pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte, Mailand 1954, S. 166—184) und fügt in der Einleitung zum vorliegenden 2. Band der Werke in die umgearbeitete und bereicherte Darstellung des Stils noch sehr instruktive Beobachtungen zur Sprache (Wortschatz und Satzbau) ein. Die nahe Verwandtschaft mit Augustinus, Ambrosius u. a. lateinischen Vätern wird hervorgehoben. Zugleich wird auf die eigentümliche Lebendigkeit des Lateins im 12. Jahrhundert aufmerksam gemacht, die Joseph de Ghellinck in seinem *Essor de la littérature latine au XII<sup>e</sup> siècle* (1946) so eindrucksvoll geschildert hat. In Bernhard von Clairvaux erblickt M. mit Recht einen der glanzvollsten Interpreten des christlichen Humanismus dieser Epoche. Trotzdem muß man mit ihr feststellen, daß der Wortschatz Bernhards ärmer ist als der des hl. Augustinus etwa, der Satzbau schlichter und primitiver — wenn man will. Doch zeichnet sich die bernhardinische Sprache durch eine eigentümliche Bewegtheit aus, die dann

vor allem aus der unvertauschbaren Vitalität ihres Trägers stammt und aus der Unmittelbarkeit, mit der Bernhard die Leser und Hörer seines Wortes anzugehen vermag. Frau M. erläutert ihre Thesen an Hand mehrerer glücklich gewählter Beispiele (pax, confiteri - confessio, claritas - maiestas - gloria für das griechische doxa). Neben dem biblisch-patristischen wird das monastische Element sichtbar, vor allem die Sprache der Mystik. Die drängende Fülle der Bilder, Redefiguren, Vergleiche, Wortspiele, Zitate bei Bernhard sollte aber nie darüber hinwegsehen lassen, wie nüchtern und korrekt Bernhard in seinen theologischen Ausführungen vorangeht und wie erstaunlich sicher seine Fähigkeit ist, auch die zartesten Schattierungen der mystischen Einigung der Seele mit Gott (seine eigenen Erfahrungen) zu verdeutlichen. Diese meisterliche Einführung wird viel dazu beitragen, das klassische Werk des hl. Bernhard, wie es jetzt abgeschlossen textkritisch gesichert und formschön ediert vorliegt, nach allen Seiten hin und in seiner unnachahmlichen Tiefe begreifen zu lassen.

H. Wolter

Southern, R. W., Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert. Deutsche Übersetzung aus dem Englischen von Fr. Schöne. 8<sup>o</sup> (265 S.) Stuttgart 1960, Kohlhammer. 29.50 DM. — Im Vorwort seines Buches bekennt sich Verf. zur Schule der bekannten englischen Mediävisten Sir Maurice Powicke und V. H. Galbraith. Er selbst kann sich als Forscher und Darsteller gleichrangig neben sie gestellt sehen. Die Kraft der Synthese, wie sie den englischen Historikern im höheren Grad geschenkt erscheint als etwa den deutschen, erweist sich auch in vorliegendem Buch. Die Erwähnung des 12. Jahrhunderts im Titel ist leicht irreführend, da das 11. Jahrhundert, dessen Bedeutung für die Gesamthaltung des Hohen Mittelalters seit längerem immer höher gewertet wird, den breitesten Raum einnimmt. Es handelt sich, um ein nahegelegtes Wort zu gebrauchen, um Strukturanalysen der Zeit. Eine geographisch-soziographische Einführung (Das christliche Abendland und seine Nachbarn, 13—65) orientiert über den Schauplatz; weiter- und ausführend folgt ein Bild der gesellschaftlichen Stufen und Funktionen (66—104), dem ein Aufriß der Ordnung des christlichen Lebens nachgeordnet wird (Kirche und Welt, Rom und das Papsttum, Die Klöster, 105—150). Ein abschließendes Kapitel über Forschung und Wissenschaft (151—194), über die geistliche und anhebende weltliche Dichtung (195—229) greift betont ins 12. Jahrhundert hinein. Die Bibliographie (230—237) gehört zum Typus der bei uns viel zu wenig geübten „bibiographie raisonnée“, bei der nicht nur Autor und Buchtitel mitgeteilt wird, sondern auch ein wertendes Wort beigegeben und damit zugleich ein Blick in die Werkstatt der Forschung ermöglicht wird. Die Anmerkungen werden anhangsweise zusammengefaßt (was bei uns immer gebräuchlicher wird, den Textspiegel der Darstellung zwar entlastet, den Gebrauch aber erschwert). Verf. rühmt die Leistung seines Übersetzers, dem wohl auch, wie wir vermuten, manche Ergänzung im Apparat zuzuschreiben ist, die auf deutsche Forschung abhebt. Rein sprachlich wäre an dieser Übersetzung einiges auszusetzen (etwa S. 190 erwartet man statt ‚Papist‘ eigentlich ‚Papalist‘, auf der gleichen Seite müßte es statt ‚oder - oder‘ wohl ‚entweder - oder‘ heißen in der dort beigegebenen Parenthese). Der Papst Benedikt auf S. 110 ist wohl kaum der II., sondern der IX.; man sagt bei uns nicht ‚das Zölibat‘, sondern ‚der Zölibat‘ (wie auch ‚der Pontifikat, u. a. ä.‘). Ob Urban II. wirklich davon gesprochen hat, den Priestern sei Vollmacht gegeben . . . den Gott, der der Schöpfer aller Dinge ist, zu erschaffen (S. 116), möchten wir bezweifeln. Davon abgesehen aber bringt Verf. selbst eine Fülle guter Einsichten aus einer intimen Kenntnis der Quellen und der Einzelforschung. Wir erinnern etwa an die Bemerkung, daß die Kurie in Rom als Kontinuität des Könnens und der Erfahrung gewertet wird, welche zur Überwindung der Schismen dieser Zeit und ihrer Folgen beigetragen hat (135). Ferner an die Erkenntnis, daß die Ursprünge des Wandels, der sich in der Stellung des Papsttums in der Welt des 11. und 12. Jahrhunderts vollzog, nicht in Rom, sondern in den Provinzen lag (134). Das scheint ein Gesetz der Kirchengeschichte zu sein, wenn man an den Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts denkt, der ja auch in den Provinzen entstand und erst viel später von Rom ergriffen und patronisiert worden ist. Auch finden wir die Methode des Verf. glücklich, die er anwendet, um ganze Fragenkomplexe mittels der Interpretation besonders günstig gegebener Quellen-

partien zu erhellen, wie etwa Regierung und Verwaltung im Mittelalter an Hand des Beispiels der Grafschaft Anjou, die Stellung der Unfreien in der Gesellschaft an Hand von Urkunden des Klosters Marmoutier bei Tours, das Verhältnis von Kirche und Welt vor und während des Investiturstreites an Hand der Familiengeschichte der Grafen von Katalonien. Wir können hier dem Verf. natürlich nicht in jeder Frage und für jedes angeschnittene Problem Antwort geben. Dafür ist das beschrittene Feld zu weit. Er hat es sich durchaus nicht leicht gemacht und etwa nur ein mit breiten Strichen hingeworfenes Bild der Zeit entworfen. Vielmehr spürt man fast an jedem Satz, wie ernst er sich mit der Detailforschung vertraut gemacht hat und wie in jeder Aussage zugleich ein Stück eigener Forschung kenntlich wird. Zwar liegt über dem Ganzen ein gewisser, nicht gelegneter Hauch rationalistischer Distanziertheit, der keineswegs notwendig als Mangel empfunden zu werden braucht. Diese innere Distanz erlaubt sogar weiterführende und fruchtbare Urteile über Menschen und Einrichtungen, verschließt dem Verf. aber zugleich den Eintritt in die innere Welt eines Anselm und eines Bernhard, die aber gerade der eigentliche Kern der damaligen historischen Wirklichkeit gewesen ist. Wir erwarten vom Verf. nicht etwas, was zu leisten er auch nicht verspricht, zumal er mehr bringt, als wir erwarten. Nur möchten wir angedeutet haben, daß bei allem Reichtum der Aussage, aller Nüchternheit des Befundes, der Zuverlässigkeit der Daten mit diesem Buch noch kein letztes Wort zum Wesen der mittelalterlichen Welt gefunden worden ist, wohl aber ein sehr wichtiges weisendes Wort zu den Werken, die den Zugang zu diesem Wesen erschließen können.

H. Wolter

Salmer, C., *Navigatio Sancti Brendani*, from early Latin manuscripts edited with Introduction and Notes (Publications in Mediaeval Studies. The University of Notre Dame, hrsg. von Ph. S. Moore, 16). 8<sup>o</sup> (LI u. 132 S.) Notre Dame 1959, University of Notre Dame Press. 75.— Sh. — Die lateinische Edition der im Mittelalter so viel gelesenen Geschichte von Brendans Meerfahrt sieht bereits auf ein hundert-zwanzigjähriges Bemühen zurück (Achille Jubinal, *La légende latine de s. Brandaines*, Paris 1836). Eine eigentliche kritische Edition erhalten wir erst mit vorliegendem Werk. Die durch immer neue Entdeckungen bereicherte Fülle von lateinischen Handschriften verschiedenster europäischer Provenienz — bis jetzt kennt man bis zu 120 — erschwerte die Erstellung des Textes, den Verf. durchaus noch nicht als endgültig ansieht. Von den bisher bekannten Handschriften wählte S. für seine Edition 18 aus; die ältesten stammen aus dem 10. Jh., und zwar aus Trier. Das Stemma der Handschriften läßt eine Wanderung von Lothringen nach den Niederlanden, nach Süd-Deutschland und Frankreich vermuten. Name und Persönlichkeit des Verfassers der *Navigatio* bleiben noch immer unbekannt, doch weisen alle Indizien auf einen Iroschotten hin, vielleicht auf Israel Episcopus gen. Scottigena, den Erzieher, Freund und Berater des Erzbischofs Bruno v. Köln, der als Laienbruder in Sankt Maximin zu Trier sein Leben beschloß. Verf. zählt die *Navigatio* zu den wertvollsten literarischen Werken der Ottonischen Renaissance; die Gestalt des Titelhelden wurde so schnell bekannt, daß S. in einem Artikel in der Zeitschrift *Traditio* 7 (1949) 416 bis 433 die Vermutung aussprach, man habe dem neuen Bistum an der Havel den Namen „Brandenburg“ eben nach Sankt Brendan gegeben. Für die monastisch orientierten Jahrhunderte von 900—1200 nimmt der Erfolg des Buches nicht wunder, zumal der Schauplatz, der Ozean, durch die politischen Erfolge der Normannen in Frankreich, England, Sizilien und im Heiligen Land immer neue Aktualität gewann. Die knappe, aber durch viele Verweise sehr dienliche Kommentierung einzelner Sätze und vor allem der Namen und Orte (83—101) läßt erkennen, ein wie vielförmiger Traditionsstrom aus Orient und Okzident in der „Meerfahrt“ zutage tritt. Im Anhang folgt eine Liste der lateinischen Prosa-Editionen, der überlieferten Fragmente und Zusammenfassungen sowie der lateinischen Handschriften der *Navigatio*; eine Bibliographie von 16 Seiten schließt die Arbeit ab. Der überaus sorgfältig erstellte Text (1—82) enthält übrigens eine ganze Reihe aufschlußreicher Bemerkungen zum Ethos und zum Brauchtum des Reformmönchtums, die aus der Umkleidung der literarischen Fabel herauszulösen sich lohnen dürfte.

H. Wolter

Schmale, F.-J., *Studien zum Schisma des Jahres 1130* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, hrsg. v. H. E. Feine, J. Heckel u.

H. Nottarp, 3). 8<sup>o</sup> (VIII u. 312 S.) Köln u. Graz 1961, Böhlau, 28.— DM. — Die Doppelwahl von 1130 und der ihr folgende Kampf der beiden Päpste um die Anerkennung seitens der Gesamtkirche gehören zu den meistdiskutierten Fragen des an Problemen so reichen 12. Jahrhunderts. Über den Stand der Forschung berichtet Verf. einleitend (1—12) und hebt mit Recht die fördernden Anregungen von H.-W. Klewitz hervor. Sie finden sich im Artikel „Das Ende des Reformpapsttums“ (Deutsches Archiv 3 [1939] 372—412), der jetzt auch in einem Neudruck zugänglich ist (H.-W. Klewitz, Reformpapsttum und Kardinalkolleg, Darmstadt 1957, S. 207 bis 259). Die Studien des Verf. führen die Ansätze dieses Forschers sehr glücklich weiter, nicht ohne manche Formulierung geradezurücken. Vor allem gilt das für den leicht irreführenden Titel; denn von einem Ende des Reformpapsttums kann 1130—1138 kaum die Rede sein, eher von einer Akzentverschiebung des Reformwillens und einer Verlagerung der die Reform der Kirche tragenden Kräfte. Es handelt sich, wie Verf. mit Recht behauptet und beweist, bei der Entscheidung der Kirche für Innozenz II. um eine Auswirkung der neuen kirchlichen Reformbewegung, aktiv vor allem in den Reformorden des 12. Jahrhunderts (den Zisterziensern zumal und den Regularkanonikern). Die ältere Auffassung der Forschung, es handle sich bei der Doppelwahl eher um einen stadtrömischen Kampf von Adelsparteien (Frangipani-Pierleoni wird vom Verf. (15—28) knapp und sicher abgewiesen. Nach dem Vorgang von Klewitz läßt er eine Analyse der Kardinalsgruppierungen an der Kurie folgen (29—90), welche nicht nur den Generationsunterschied, sondern auch die geographische Herkunft der Mitglieder als heuristisches Prinzip glücklich bezieht. Die Innozentianer sind nicht nur durchweg die jüngeren bzw. zuletzt kreierte Kardinele, sondern stammen auch durchweg aus Frankreich und dem mit Frankreich wirtschaftlich verbundenen Oberitalien, während die Anakletianer zumeist dem südlichen Italien oder dem Kirchenstaat zugehören. Die in diesem Zusammenhang gebrachten Charakterisierungen der beiden Päpste (vorerst als Kardinäle) bedienen sich allen nur eben beizubringenden Materials und scheinen mit einem hohen Maß von Objektivität gezeichnet. Verf. rückt dabei deutlich ab von der zumal in der deutschen Forschung bislang geübten Vorliebe für Anaklet, wobei er allerdings dem Zeugnis Arnulfs v. Lisieux zuviel Gewicht beimißt und die für Anaklet sprechenden Zeugnisse nicht voll auszuschöpfen scheint. Zentral steht in der Reihe der Studien des Verf. die Untersuchung über den Kanzler Haimeric (93—191), womit ein wichtiges Desiderat der Forschung erfüllt wird, denn wir besaßen bis jetzt noch nichts dergleichen. Zwar erlauben in bezug auf den umstrittenen Beherrscher der Kurie die lückenhaft erhaltenen Quellen auch heute noch kein wirklich endgültiges Bild, da aber diese Lücken sich wohl kaum noch werden schließen lassen, wird das hier erarbeitete Profil wohl bleibende Aussage sein. Kein Schatten wird übersehen, aber auch keine Leistung geringgeachtet. Die abschließende methodische Bemerkung (191, Anm. 27) von der Grenze historischer Erkenntnismöglichkeiten, deren wir angesichts einer so entscheidenden Persönlichkeit beim „Durchbruch eines Neuen“ uns bewußt werden, gehört zu den vielen wichtigen Beobachtungen des Verf., die gleichsam als Rand-erwerb seinen Erkenntnissen beigegeben werden. Hierzu rechnen wir auch die Erwägung (263, Anm. 20) über die Funktion der Gesamtkirche bei der Anerkennung des rechtmäßigen Papstes, dessen Rechtmäßigkeit durch diese Anerkennung entweder sichtbar wird oder konstituiert wird. Diese Frage verdient in der Tat eine weitgreifende Untersuchung, bei der natürlich die Beobachtung der parallelen Entwicklung im Raum des Königtums dienlich sein könnte. Mächte den König die Wahl oder die schließliche Anerkennung (mindestens der überwiegenden Mehrheit) des Reiches? Für den 3. Teil (Die Anerkennung Innocenz' II., 195—250) hatte Verf. bereits Vorarbeiten veröffentlicht (ZKirchGesch 65 [1954] 240—269) über die Bemühungen Innocenz' II. um seine Anerkennung in Deutschland. Die rasche tour d'horizon, welche er jetzt in größerem Zusammenhang vornimmt, läßt erkennen, daß in der Tat die neue Phase der Kirchenreform, die sich innerlicher, „religiöser“ verstand als die klassische Bewegung des 11. Jahrhunderts, fast allenthalben die entscheidenden Positionen hatte besetzen können. Der Einfluß Bernhards von Clairvaux wird damit in den organischen Zusammenhang gesetzt und verliert etwas von dem allzu Außerordentlichen, das ihm die Hagiographie zuzuschreiben geneigt war. Wobei des Außerordentlichen genug bleibt, um diese einmalige historische Persönlich-

keit nicht ihres Zaubers zu berauben. Wenn Verf. schließlich noch das Verhältnis Innozenz' II. zu den Orden der Benediktiner, Zisterzienser und Regularkanoniker skizziert (253—279), gewinnt er alles in allem eine solide Basis für die abschließende Wertung des Pontifikates selbst, das er aber nur in seinen Grundzügen umreißt (283 bis 294). — Im Quellen- u. Literaturverzeichnis verunzieren einige Druckfehler den sonst so sorgfältig gesetzten Spiegel, z. B. G. Schreibers „Kurie und Kloster“ ist bei Stutz nicht unter Nr. 63 u. 66, sondern unter Nr. 65, 66, 67, 68 zu finden; es heißt wohl Pierre und nicht Pièrre le Vénéralbe; u. a. m. Zum England-Kapitel (233—237) möchten wir auf W. Holtzmann, Zur Geschichte des ersten Romzuges Lothars III. (Deutsches Archiv 9 [1951] 182 f.) verweisen, der die Vermutung ausspricht, der Cluniazenser Hugo v. Amiens (zunächst Abt von Reading), in Verbindung mit Haimeric und von Honorius II. an die Kurie berufen, seit 1129 aber Erzbischof von Rouen, sei es gewesen, der Heinrich I. an die Seite Innozenz' II. geführt habe.

H. Wolter

Monnerjahn, E., Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. für abendländische Religionsgeschichte, 20). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 236 S.) Wiesbaden 1960, Steiner. 21.— DM. — Die Untersuchung, angeregt durch ein Seminar bei J. Lortz in Mainz, will einen Beitrag leisten zur immer noch offenen und heute wieder so akuten Frage, wie es zur Reformation kommen konnte. Der Graf von Mirandola (1463—1494) war in seiner Persönlichkeit und seiner Lehre gewiß einer der Bahnbrecher der neuen Zeit, und so mußte ein möglichst objektiv gezeichnetes Bild von ihm und seinem Schaffen auch neues Licht in jenes Dunkel bringen. Der Verf. hat sich ehrlich bemüht, ein solch objektives Bild zu entwerfen, besonders auch gegen die vom modernen italienischen Idealismus gebrachte Deutung, die Mirandola zu einem „Idealisten des 15. Jahrhunderts“ machen wollte. Demgegenüber ist bereits von Cassirer, Dulles, di Napoli u. a. die Verbindung des jungen Grafen mit seiner Vor- und Umwelt dargestellt und vor allem die Verbindung mit dem scholastischen Denken herausgearbeitet worden. M. aber geht dem Denken Mirandas umfassender vom eigentlichen Grundanliegen des Grafen aus nach. Er sieht in ihm vor allem den religiösen Denker, und er hat diesen Grundzug in seinem Buch auch wirklich belegt. Der Weg zu Gott, persönlich und für die Welt, das war Mirandas Anliegen, und alles, was sein weiter Blick an Naturphilosophie, Magie, ja auch in dem ihm wie seiner Zeit so zentralen Menschenbild erfaßte, steht in diesem religiösen Dienst. Es war gewiß keine „Theologie“ der Offenbarung, die er schuf. Darum nennt M. sie schon im Untertitel „philosophische Theologie“. Denn die Idee der Einheit beherrschte Mirandola. An die Stelle des vielen Einzelnen, in die das Zusammentreffen des vielen Neuen das Weltbild aufgelöst hatte, will er wieder die Einheit stellen, die in Gott, im Logos gründet und endet. Alles, dessen sein lebhafter Geist — auch in Korrespondenz mit dem Osten — in dieser interessierten Zeit habhaft werden konnte, benutzt und verarbeitet er für die Einheit: die griechische Philosophie (besonders Platon und den Neuplatonismus), die Araber, aber auch die Hermetica, Asklepios, die jüdische Kabbala neben Ps.-Dionysius und der Patristik (Origenes) sowie der Scholastik (Thomas), um nur einiges zu nennen und den Umfang des Wissens eines Mannes zu charakterisieren, der mit 31 Jahren starb. Man würde ihn einfach verkennen, wenn man ihn darob einen oberflächlichen „Vielwisser“ nennen würde; denn all dieses Wissen wurde in seinem lebendigen Geist und dem seiner Zeit irgendwie umgewandelt und dem Einheitsziel dienstbar gemacht — als Anregung, nicht als bloßer Stoff. M. geht in seiner Einzeldarstellung gut von der „Anthropologie“ Mirandas aus; denn der Mensch ist ihm wirklich „vinculum et nodus mundi“, besonders durch seine Freiheit. Aber — und das erscheint für ihn gegenüber allen diesseitigen Humanisten der Zeit das Bezeichnende — Ursprung und Ziel dieses Menschen ist Gott, und zwar der transzendente Gott. Das letztere geht deutlich aus seinen Schriften in den verschiedenen Lebensperioden hervor. Dennoch ist dieser Gott überaus eng mit dem Menschen verbunden. Die unmittelbare Schau des Göttlichen ist sein natürliches Lebensziel, und creatio sowie incarnatio erscheinen nicht genug getrennt. So wird die „Offenbarung“ Gottes an den Menschen von dieser Verbundenheit aus getragen und

bleibt daher viel im Raum des Natürlichen. Sie zeigt sich und offenbart sich in den verschiedenen Systemen. Daher können sie auch alle der Einheit dienen. Deshalb hatte z. B. die jüdische Mystik der Kabbala, die er für sehr alt und geoffenbart hielt, einen so großen Einfluß auf ihn. Besonders in den Frühschriften ist die Bedeutung der „Offenbarung vor Christus“ sehr groß. Christus tritt in ihnen noch mehr als der Logos auf, der eint. Die Person und das Werk der Erlösung hat erst vom Heptaplus (1189) einen echten Platz, der aber immer fester wird, nachdem das Leben auch Mirandola mitgespielt hat und der Idealismus der ersten Jugend einer ruhigeren und persönlich-religiöseren Haltung gewichen war. Aber auch jetzt ist die Kirche, der er trotz der Verurteilung treu bleibt, eigentlich kein Interesse seines Denkens. Von ihrer Mittlertätigkeit bei der Einheit schweigt er, und die einigenden Sakramente treten zurück. Unmittelbarkeit zu Gott ist die Folge seines engen Gottverhältnisses in Lehre und Tat. „A-kirchlich“ ihn zu nennen, dürfte — subjektiv gesehen — zuviel sein. Aber sein Spiritualismus ließ ihn das Große der Kirche gerade auch für sein Ziel nicht genügend sehen, wenn er sich auch auf dem Totenbett die Wegzehrung für den letzten Weg zu Gott reichen ließ. Aber der Aufforderung Savonarolas zum Ordenseintritt in den letzten Lebensjahren ist er trotz dessen Drohungen nicht gefolgt — und konnte es ehrlich wohl auch nicht. — Was aber mag es wohl gewesen sein, das dem jungen Gelehrten die Aufmerksamkeit der damaligen Welt gewann? So fragt man sich unwillkürlich am Ende dieses wertvollen Buches. Reuchlin besucht ihn, ebenso Peutingen und Faber Stapulensis. Unter seinem Einfluß stehen Trithemius, Thomas More und Erasmus, um nur diese Namen zu nennen (195). Es scheint mir die Idee der Einheit zu sein, der religiösen Einheit des Menschen mit Gott, wobei M. gut sieht, daß dabei „das spezifisch Christliche — die Einzigartigkeit der christlichen Religion, die Kirche als Heilsanstalt und Hüterin des Glaubens, die Sakramente — von geringer Bedeutung war“ (195). Damit ist zugleich der Weg aufgewiesen, der den Erfolg der Reformation leichter deutbar macht, ohne daß Mirandola selbst dadurch zu einem Vorläufer Luthers wird.

H. Weisweiler

Fontaine, J., Isidore de Sevilla, *Traité de la nature*, Suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore (Bibliothèque de l'école des hautes études hispaniques, 28). gr. 8° (XIII und 466 S.) Bordeaux 1960, Féret et Fils. — Der wissenschaftlichen Welt wird hier nicht nur eine mustergültige Edition des von Isidor verfaßten Liber de natura rerum und der Epistula Siseberti regis Gothorum missa ad Isidorum de libro rotarum samt französischer Übersetzung geboten (163—327 bzw. 328—335), sondern auch eine erstaunliche Fülle des dazugehörenden Forschungsmaterials: Étude littéraire (1—18), Étude critique (19—84), Étude linguistique (sehr ausführlich: 85 bis 140), Présentation de l'édition (141—150), Le poème astronomique du roi Sisebut (151 bis 162), Index verborum du traité d'Isidore (337—456), Index verborum du poème astronomique de Sisebut (457—466). Freilich war der Liber de natura rerum bislang nicht unbekannt; es seien hier nur die erste Druckausgabe des Zainer von Reutlingen (Augsburg 1472), die des spanischen Jesuiten Faustino Arévalo (Rom 1803, wiedergegeben bei Migne, PL 83, 963—1018) und die schon einigermaßen kritische aus der Hand von Gustav Becker (Berlin 1857) erwähnt. Aber erst jetzt besitzen wir eine, die allen Anforderungen genügt. F. hat sämtliche Handschriften zusammengestellt, gruppiert und auf ihren Wert hin untersucht; die älteste H (= Hispanus) stammt aus dem 7. Jahrhundert (Biblioteca del Real Monasterio del Escorial R. II. 18). Mit minutiöser Akribie sind die Quellenangaben bei Isidor (Texte der Väter und der klassischen Schriftsteller) verifiziert. Recht bedeutungsvoll scheinen uns u. a. auch die Anmerkungen zu den Schriftzitaten zu sein (13—15), welche die Frage nach den von Isidor benutzten Bibelausgaben aufwerfen und beantworten. Zu bedauern wäre vielleicht nur das eine, daß der gewaltige Aufwand an Arbeit (man denke z. B. an die Wörterverzeichnisse, die jede Einzelheit festhalten) kaum die verdiente Würdigung finden wird; denn der Inhalt des Liber de natura rerum dürfte beinahe ausschließlich die wenigen interessieren, die sich auf die historische Erforschung der älteren Naturlehre (insbesondere der Astronomie) und der damit zusammenhängenden Naturphilosophie verlegen, da die theologischen Belange nur gelegentlich (und dann sehr kurz) berührt werden (vgl. Science profane et allégorie chrétienne: 11 f.).

J. Beumer

Egidio da Viterbo, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*. Inediti. A cura di Fr. Secret (Edizione Naz. dei Classici del Pensiero Italiano. Ser. II 10—11). 2 Bde. gr. 8<sup>o</sup> (239 und 341 S.) Roma 1959, Centro Intern. di Studi Umanistici. Università di Roma. Zusammen 10 000.— L. — Der Augustinergeneral und Kardinal Agidius von Viterbo hat 1517 seinen *Libellus de litteris hebraicis* Jul. Kard. de Medici gewidmet. Dies Geschenkexemplar ist noch in der Vaticana erhalten (Cod. Vat. lat. 5808) und bot die Grundlage der vorliegenden Edition. *Scechina* ist Klemens VII. gewidmet, der Agidius zum Schreiben ermuntert hatte. Auch hier ist die Überlieferung sehr gut. Denn in der Pariser Nationalbibliothek ist in F. lat. 3363 noch das Exemplar aus des Agidius Hand in guter Abbildung bringen. Beide Traktate gehören zum Kreis der christlichen Kabbala. Der *Libellus* ist eine mystisch-symbolische Erklärung des hebräischen Alphabets. *Scechina* enthält außer einer ähnlichen, „geheimnisvollen“ (in archaischen) Deutung auch noch eine über die Zahlen, die Buchstaben im allgemeinen und vor allem in Buch 5—10 eine Erklärung der göttlichen Namen: Sadai, Elohe, Zebaoth, Adonai Zebaoth, Elohim, El . . . So sind beide Werke ein gutes Beispiel auch für die Exegese dieser Zeit mit dem Wiedererstehen und der Förderung der hebräischen Sprachkenntnisse in der Renaissance. An ihr hatte ja Agidius auch sonst großen Anteil. Man braucht nur an die Bekehrung des Feliz Pratensis zu denken, der auch sein erster Lehrer im Hebräischen war. Uns heutigen kommt diese Exegese, an Hand der mystischen Interpretation von Zahlen und Buchstaben je den tieferen Sinn zu finden, reichlich konstruiert vor, aber sie war doch in ihrem neuplatonischen Grundzug und in ihrer Symbolik mehr als nur eine Übergangstat des neuen Humanismus. L. Bouyer hat das in seinem Buch, *La Bible et l'Évangile* (Paris 1951) 101—119 gezeigt. Sie regte jedenfalls das Studium des AT in der Ursprache neu an. Die Edition ist gut gestaltet und hat in den Anmerkungen sehr viele, recht wertvolle Hinweise auf die schwer zugänglichen Quellen. So wird sie bei der dringend notwendigen weiteren Untersuchung über die christliche Kabbala eine gute Hilfe sein. Leider sind die vielen Doppelpunkte des Originals, welche die Edition wiedergibt, doch ein starkes Hindernis des Lesens — nicht aber des eigentlichen Studiums; denn eine Änderung, z. B. in Kommata, wäre vielfach schon einer Interpretation gleichgekommen. So wird man der späteren wissenschaftlichen Benutzung halber diesen Nachteil in Kauf nehmen. — Die gleiche Sammlung hat in den letzten Jahren auch eine Reihe der bisher unveröffentlichten Werke von Thomas Campanella durch R. Amerio veröffentlicht, so zwei Bände der Christologie und einen Band *De gratia gratum faciente*. Vor uns liegt der 5. Bd. der Sammlung: *Magia e Grazia* (260 S.; 5000.— L.). Er enthält das bisher unveröffentlichte 4. Buch *Theologicorum* Campanellas und behandelt die Fragen der *gratia gratis data*. Sehr gut wird von Campanella selbst gleich zu Beginn der weite Sinn der Darlegungen beschrieben: *Ultra virtutes naturales et morales et supernaturales . . . requiri dona gratis data ad aliorum utilitatem in politica, prout refertur ad beatitudinem. Nam quae philosophi necessario in politica invenerunt, solummodo ad tollendam infelicitatem valent* (10). Campanella handelt dann von den paulinischen Geistgaben: von den Gaben der Weisheit und Wissenschaft, der Sprachen, der Interpretation, der Prophetie (natürlich und übernatürlich), der Unterscheidung der Geister, im 9. und 10. Kap. eingehend von der Wundergabe. Auch hier erweitert er ähnlich wie bei der Prophetie das Thema und zieht auch die natürliche und teuflische Magie in seine Betrachtung als Gegenstück ausführlich hinein (164—237). Also ein heute aktuelles Thema, wenn es auch psychologisch in seiner Darstellung überholt ist. Die Ansicht Campanellas dazu ist auch deshalb bedeutsam, da er ja zu den Magiern der Renaissance gezählt wird. So ist wohl auch der etwas reißerische Titel: *Magia e Grazia* zu erklären. Bei der Wichtigkeit und den relativ wenigen Veröffentlichungen zum Gebiet der *gratia gratis data* wird die Edition also sehr erwünscht sein. Grundlage für sie ist Cod. Mazar. 1077, wo sich die bessere Überlieferung findet. Doch ist die andere Handschrift aus dem Generalarchiv der Dominikaner ser. XIV, 290 im Apparat beigezogen. Eine italienische Übersetzung ist beigegeben. Die Edition ist gut, wie Stichproben erwiesen, und der Druck sehr übersichtlich. Vermißt werden jedoch die Stellenhinweise bei den von Campanella zitierten Autoren; denn es sind eigentlich nur die Schriftstellen verifiziert.

H. Weisweiler

Casper, B., Die Einheit aller Wirklichkeit, Friedrich Pilgram und seine theologische Philosophie. gr. 8<sup>o</sup> (256 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 18.50 DM. — Das vorliegende Buch führt wohl jeden Leser, auch den historisch und theologisch gebildeten, in Neuland. Gewiß sind der Name des „Laientheologen“ Pilgram und sein Hauptwerk, die „Physiologie der Kirche“, nicht unbekannt, und im besten Falle hat man selbst die in deren Neuauflage (Mainz 1931) gebotene geschichtliche Einleitung (von W. Becker) noch in Erinnerung. Aber C. kommt doch weit darüber hinaus. Schon der biographische Teil (13—79), der sich auf bislang nicht erschlossene Quellen stützen kann, bringt wesentlich neue und allem Anschein nach — wenn nicht noch verlorene Manuskripte Pilgrams durch einen glücklichen Zufall wiedergefunden werden — auch endgültige Ergebnisse. So enthält das Verzeichnis der Schriften (247 bis 250) 12 selbständig erschienene Werke, eine große Anzahl von Abhandlungen in Zeitungen, Zeitschriften und Sammelwerken. dazu aus dem Nachlaß 35 Briefe Pilgrams an Edmund Jörg und das sogen. Monheimer Manuskript. Das sonst so sympathische Bild des einsamen Gelehrten wird freilich etwas dadurch verdunkelt, daß wir von seiner Verbindung mit dem Magnetopathen Conrad Pipping und seinem Hang zu Mystik und Magie hören. Der 2., systematische Teil faßt unter dem Titel „Die Einheit aller Wirklichkeit“ die philosophisch-theologischen Grundgedanken Pilgrams zusammen: 1. Wirklichkeit (83—130); 2. Die Zustände der Wirklichkeit (131—183); 3. Die Kirche als die heile Wirklichkeit (184—239). Es wird uns gezeigt, wie der tief sinnige Denker den Einheitspunkt seiner Betrachtungen von unten her findet, nämlich im Begriff des einen Kosmos und der in sich einen Wirklichkeit, um die Heilsbotschaft als eine auf die Wirklichkeit hinielende Kunde verstehen zu können, und damit alles ausrichtet auf die Lehre von der Kirche als der heilen Wirklichkeit, die zugleich kosmische Wirklichkeit ist. Pilgram „hat hier einmal die Kategorie der personalen Gemeinschaft als der eigentlichen Kategorie einer Religions- und Heilslehre ganz neu entdeckt“ (241). Der Verf. stellt das alles mit überragender Sachkenntnis hinein in die wechselvolle Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert, wobei nicht nur direkte Einflüsse, sondern auch bloße Parallelen namhaft gemacht werden. Ein weiterer Vorteil der Arbeit besteht darin, daß sie die mannigfachen Einseitigkeiten Pilgrams, die meistens auf die zu starke Anlehnung an Hegel zurückzuführen sind und sich besonders in theologisch mangelhaften Unterscheidungen (so zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben oder zwischen Natur und Übernatur überhaupt) ausdrücken, aufdeckt und einer wohlwollenden Kritik unterzieht. Man wird es dem Verf. nicht verdenken, wenn es ihm wegen der Spärlichkeit der Quellen unmöglich ist, jede einzelne Idee Pilgrams in ihrem Ursprung eindeutig festzulegen, so bei der ausgeprägten Christozentrik und bei der Verwurzelung der Kirche im Paradies; beide Thesen hätten übrigens in noch engeren Zusammenhang gebracht werden können, aber C. tut es nicht, weil ihm kein formelles Wort seines Autors das verbürgt (223 Anm. 337). Im ganzen eine höchst verdienstliche Leistung, die zu großen Hoffnungen berechtigt. Wir können nur wünschen, daß der Verf. auch weiterhin seine Kraft in den Dienst der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts stellt.

J. Beumer

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Kleiner historischer Bibelatlas, hrsg. v. G. E. Wright und F. V. Filson. Deutsche Bearbeitung von Th. Schlatter. gr. 8<sup>o</sup> (16 S. und 16 Karten) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 3.90 DM. — Das schmale Heft enthält die 16 wichtigsten Karten des bekannten „Westminster Historical Atlas to the Bible“ im Format 13 × 19,5 cm und in gleichem kräftigem Farbdruck und plastischer Reliefzeichnung wie die große Ausgabe. Beigegeben sind drei Diagramme der Höhenstruktur Palästinas, zwei Kartenskizzen der wichtigsten Ausgrabungsstätten und der heutigen politischen Grenzen im Nahen Osten, 5 Seiten Einführung in die einzelnen Karten und am Schluß ein vollständiges Namenregister. Diese Beschränkung auf das reine Kartenmaterial unter Verzicht auf die heute so beliebten Bildillustrationen und umfangreichen Textbeigaben gibt dem Werk seine besondere Note und ist sehr zu

begrüßen. Denn so erhält der Student und Bibelleser im Format eines Schulheftes ein sehr bequemes und zuverlässiges Orientierungsmittel für geographische Fragen der Geschichte Israels.

J. Haspecker

Beek, M. A., Geschichte Israels. Von Abraham bis Bar Kochba (Urban-Bücher, 47). kl. 8<sup>o</sup> (184 S., 8 Bildtafeln) Stuttgart 1961, Kohlhammer. 4.80 DM. — Dieses bescheidene Bändchen des Amsterdamer Alttestamentlers ist eine große und verdienstvolle Leistung. Hier wird nicht einfach in großen Zügen Bibel nacherzählt, sondern ein Aufriß der Geschichte Israels geboten, wie sie dem kritischen Blick der modernen literarischen und historischen Forschung sichtbar geworden (bzw. geblieben) ist. Die innerisraelitischen Triebkräfte des Weges des Gottesvolkes und seine Verflochtenheit in die Welt des Alten Orients werden ebenso deutlich wie die Grenzen unserer gesicherten Erkenntnisse, zumal für die Frühzeit. B. steht hier einer extremen Kritik an den biblischen Traditionen ebenso fern wie einer arglosen Leichtgläubigkeit und einer enthusiastischen Überschätzung außerbiblischer „Belege“. Er weiß gut zu unterscheiden zwischen ausreichend bezeugten Grundtatsachen und ihrer erzählerischen Entfaltung. Fragwürdige Rekonstruktionen sind nicht seine Sache, er beschränkt sich darum für die Patriarchen- und Moseszeit vorwiegend auf die Darlegung der einzelnen Aspekte, die für eine historische Beurteilung der alttestamentlichen Berichte wichtig sind. Das ist für diese Perioden, über die das historische Urteil im einzelnen noch so in Fluß ist, gewiß die beste Lösung bei so einem knappen Aufriß. Erst mit der Landnahme werden die einzelnen Bewegungen der Geschichte fester greifbar. Von da an entsteht ein ausreichendes Gesamtbild der geschichtlichen Vorgänge in den einzelnen Epochen, das alle Grundlinien und wesentlichen Züge erkennen läßt. Gewiß kann es nicht mehr als „Umriß“ und „Rahmen“ (11 f.) sein; um ein farbiges Bild zu gewinnen, wird der Leser gern zum AT selbst greifen, zu dessen verständnisvoller Lektüre dieses Büchlein ihm eine gute Hilfe sein kann. — Die deutsche Übertragung (W. Hirsch) ist im ganzen gut und flüssig, so daß die 25 kurzen und stofflich sehr gedrängten Kapitel des Buches gut lesbar bleiben. Leider scheint sie nicht von einem Fachmann kontrolliert zu sein, dem gewisse eklatante Unstimmigkeiten sofort aufgefallen wären (z. B. S. 16: „Im Rahmen der Erzvätertraditionen wird von Abraham als von Aram Naharaim gesprochen“). Ferner sollte die Bibliographie der Anmerkungen (171—183) bei Werken, die auch deutsch vorliegen (G. Wright, R. Ricciotti, A. Parrot, M. Burrows — nicht Barrows!), die deutsche Ausgabe nennen. Bei der hohen Qualität des Buches wäre sehr zu wünschen, daß beides bei einer Neuauflage sorgfältig nachgeholt würde.

J. Haspecker

Henry, M.-L., Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments (Arbeiten zur Theologie, 3). gr. 8<sup>o</sup> (32 S.) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 3.20 DM. — Jahwist und Priesterschrift als die typischen und am meisten kontrastierenden literarischen Schichten des Pentateuchs werden vorausgesetzt (übrigens in differenzierter und vorsichtiger Weise: vgl. S. 7 f.). Auch ihre Entstehungszeit wird vorausgesetzt: J stammt aus der glorreichen Anfangszeit des davidischen Königtums, P aus dem Exil. Das Heft stellt den Versuch dar, das Anliegen der beiden Schichten von ihrem jeweiligen historischen Ort aus zu erfassen. Im Gegensatz zu älteren Unternehmungen dieser Art, die die Quellen als Spiegel des Zeitgeistes betrachteten, leitet hier der Gedanke der Seelsorge — und damit eher des Gegensatzes zum jeweiligen Zeitgeist und seiner typischen Versuchung. J setzt gegen das Hochgefühl seiner Epoche sein dunkles Menschenbild und seinen Gott, der frei begnadet, doch ohne Sicherungen zu gewähren. P dagegen muß einem flüchtigen, haltlosen, verlorenen Geschlecht im Bilde göttlicher Ordnungen neue Festigkeit und Sicherheit vermitteln. Man mag sich, solange noch niemand eine Widerlegung der Wellhausenkritik von Yehezkel Kaufmann (Toledot haemunah hajisreelit, Bd. 1, Tel-Aviv 1937; verkürzte Wiedergabe in Y. K., The Religion of Israel, Chicago 1960) gewagt hat, beim Spätansatz der Priesterschrift nicht mehr ganz so sicher fühlen; oder wenn man dabei bleiben will, mag man doch ihre Materialien (und damit auch das Wesentliche ihres Charakters) für weitaus älter halten; man mag sogar der Meinung sein, daß die Unterschiede der Pentateuchschichten weniger historisch als soziologisch, weniger durch den Sitz in der Geschichte als durch den Sitz im Leben bedingt

seien —: man wird das Heftchen trotzdem mit Freude und Gewinn lesen, weil es aus echt fraulicher Einfühlung auf tiefe religiös-seelsorgliche Werte wichtiger biblischer Texte hinweist.

N. Lohfink

de Fraigne, J., *La Bible et l'origine de l'homme*. 8<sup>o</sup> (127 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 96 belg. Fr. — Alter der Menschheit, Transformismus, Monogenismus sind als Fragen, die der Ursprung des Menschen aufgibt, bekannt. Was hat die Bibel zu ihnen zu sagen? Sie ist ihrer Zielsetzung nach nur an den religiösen Aspekten des Anfangs der Menschheit direkt interessiert. Wenn man sich die Unterscheidung zwischen dem, was die Bibel aus ihrer Zeit heraus unesehen voraussetzt, und dem, was sie wirklich aussagen will, klar bewußt hält, ist leicht zu zeigen, daß sie zu den ersten beiden Fragen nichts Entscheidendes zu sagen hat. Diskutabel ist heute im wesentlichen nur ihr Beitrag zur Frage des Monogenismus. Diesen sucht die Studie in der Weise klarzustellen, daß zunächst die einschlägigen Bibeltexte rein in sich analysiert werden, um dann das Ergebnis mit den Aussagen der kirchlichen Lehre zu konfrontieren. So bringt der Hauptteil des Buches (29—100) eine knappe, klare Auslegung von Gen 1,26—28; 2,7; 2,18—24; Sir 17,1—14; Röm 5,12—19; Apg 17,26. Die wichtigsten Ergebnisse sind: Gen 2 ist gewiß überzeugt, daß alle Menschen von einem Paar abstammen, doch als ausdrückliche Schriftlehre ist das daraus allein ebensowenig zu erheben wie die leibliche Herkunft Evas von Adam. Bei Röm 5 fußt F. ganz auf den Untersuchungen über die Kollektivperson, die er in seinem Werk „Adam et son lignage“ (vgl. Schol 35 [1960] 93—96) ausführlich dargestellt hat, und kommt von da zur Feststellung, daß die eine Sünde, die am Anfang der Menschheit steht, nicht notwendig auch einen einzigen individuellen Sünder impliziert, so daß hier ebensowenig wie in Apg 17 ein zwingendes positives Argument für den Monogenismus zu holen sei. So kann die Frage von der Bibel allein her sicher nicht entschieden werden. Doch vielleicht enthält die Lehre der Kirche stärkere Argumente für den Monogenismus? Dafür kommt zunächst die Lehre von der Erbsünde in Frage. Hier wird an Hand der Texte des Tridentinums gezeigt, daß die Art der Weitergabe der Sünde des ersten Menschen nicht zum Dogma gehört, daß darum auch hier die Frage des Monogenismus nicht unbedingt entschieden ist. Zuletzt werden die direkten kirchlichen Äußerungen zur Sache herangezogen im Dekret der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 und in der Enzyklika *Humani generis*. Das Ergebnis des ganzen ist: Der Polygenismus kann heute wohl als temerär, aber nicht als häretisch bezeichnet werden. „La restriction de la liberté en matière de mono- ou polygénisme ne paraît pas nécessairement irrévocable“ (120). Weitere Forschungen über die Vereinbarkeit von Polygenismus und Dogma sind deshalb nicht unterbunden. „Il est possible (nous ne disons pas: probable, ni certain) qu'avec le temps la vraisemblance objective de cette conciliation, sous la forme par exemple d'un monophylétisme assez mitigé, se fasse jour“ (120). Das Büchlein, das sich ausdrücklich vorgenommen hat, zu fragen, wie weit man gehen kann, nicht wie weit man gehen muß, ist in seiner besonnenen und offenen Analyse eine gute Einführung in die biblischen und theologischen Probleme des Monogenismus.

J. Haspecker

Kessler, W., *Gott geht es um das Ganze*. Jesaja 56—66 und Jesaja 24—27 (Botschaft des AT, 19). 8<sup>o</sup> (176 S.) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 9.80 DM. — In diesem Band ist die Auslegung der jüngsten Teile des vielschichtigen Isaiabuches vereinigt (Is 40—55 ist bereits von H. Frey kommentiert; die Erklärung von Is 1—23 und 28—39 von W. Eichrodt ist im Erscheinen begriffen). Die Grundlinien seines Verständnisses von Is 56—66 hat K. bereits in *Theol.Lit.-Ztg.* 81 (1956) 335—338 skizziert. Die 11 Kapitel stammen (mit Ausnahme von je 8 Versen am Anfang und Schluß, die wegen ihrer kultischen Ausrichtung als spätere Klammer angesehen werden) von einem einzigen Propheten, der zwischen 520 und 445 v. Chr. in Jerusalem wirkte. Innerhalb des Ganzen lassen sich frühere und spätere Teile mehr oder weniger sicher festlegen. Einzelne Partien in die vorexilische Zeit zu datieren wird wohl zu Recht als unbegründet erachtet. Die Verschiedenheit der Verkündigungsthemen, teils scharfe, drohende Kritik und Warnung, teils eindringlicher Trost und glänzende Verheißung, ist davon bedingt, daß der Prophet zwei sehr verschiedene

Gruppen anzusprechen hat: die religiös z. T. recht verwilderten Altjudäer, die nicht exiliert waren und sich im Lande breitgemacht hatten, und die von der Dürftigkeit ihrer Heimatsituation enttäuschten Heimkehrer aus Babylon. Hauptaufgabe und Anliegen des Propheten ist es, beide Gruppen zu einer einzigen neuen Gottesgemeinde geistig zusammenzuführen (das meint der Titel des Buches). Diese situationsgerechte Konzeption K.s löst das Grundproblem der Heterogenität der Einzelstücke in einleuchtender Weise und macht die Hypothese mehrerer Verfasser überflüssig. Sie bewährt sich außerdem recht gut in der Einzelauslegung und stempelt diese Arbeit K.s zu einer originalen Leistung, die Beachtung verdient. — Die Behandlung der Isaiasapokalypse bietet weniger charakteristische Aspekte. Das einzige (wenigstens scheinbar) brauchbare Indiz für eine Datierung ist die wiederholt erwähnte Zerstörung einer Stadt: 24,10—12 und 25,2 soll damit Babylon (485 v. Chr.) gemeint sein; 25,12 eine moabitische Stadt, deren Zerstörung jedoch nicht datierbar ist; 27,10 die Zerstörung Samarias im Jahre 296 v. Chr. Die Identifizierung der Städte ist plausibel, doch scheint mir sehr fraglich, ob in 27,8—9 und 27,10 von zwei verschiedenen Zerstörungen Samarias die Rede ist und ob 27,1 auf zwei verschiedene Weltmächte (Diadochen) gedeutet werden darf. Für beides sind die Anhaltspunkte zu schwach. Zudem scheint mir im ganzen der stark von liturgischen Formen geprägte Kompositionstil des Ganzen viel zuwenig beachtet. Er mahnt zu weit größerer Zurückhaltung bei der zeitgeschichtlichen Auswertung einzelner Aussagen. Wenn in 27,6 ff. wirklich Nordisrael und Samaria gemeint sind, so geht es im wesentlichen nur darum, daß von den Exilierten des Nordreiches noch keine große Heimwanderung erfolgt ist, aber erhofft und angekündigt wird. Dann aber besteht kein Grund, Kap. 27 in jüngere Zeit zu datieren als Kap. 24—26. — Entsprechend der praktischen Zielsetzung der Reihe verzichtet der Kommentar auf ausführliche fachwissenschaftliche Erörterungen. Doch werden Änderungen und Umstellungen des Textes immer knapp begründet. Die Texterklärung ist gestrafft und dicht und erfreulicherweise ohne jedes pastorale Pathos. Am Schluß der Behandlung von Is 56—66 ist ein sehr interessanter und theologisch gewichtiger Exkurs „Vom Zusammenhang und den Wandlungen der Verkündigung im Buch Jesaja“ (106—126) eingefügt, auf den besonders hingewiesen sei. Er zeichnet die Entwicklung der Themen: der Heilige Israels, die Hoheit des Herrn und die Niedrigkeit der Menschen, die Erwählung Israels, Gottes Botschaft für „Zion“; er läßt so den geistigen Zusammenhang und die theologische Sonderart des „ersten, zweiten und dritten Isaias“ deutlich erkennen.

J. Haspecker

Horst, F., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament. Aus Anlaß der Vollendung seines 65. Lebensjahres herausgegeben von H. W. Wolff (Theologische Bücherei, 12). 8<sup>o</sup> (344 S.) München 1961, Kaiser, 14.80 DM. — „Unter den lebenden deutschen Alttestamentlern ist kein zweiter so gesammelt und gerüstet wie F. Horst den rechtsgeschichtlichen Problemen im Alten Testament nachgegangen. Seine reiche Kenntnis der allgemeinen Rechtsgeschichte und sein beständiger Umgang mit der Rechtsproblematik ermöglichen eine hervorragende, in den neueren Arbeiten immer noch zunehmende Genauigkeit der Formulierungen, aber auch eine selten angebotene Materialfülle.“ Man könnte die Arbeit von F. Horst nicht besser charakterisieren, als diese Sätze des Herausgebers (7) es tun. Die atl Forschung ist meist viel zuwenig gerüstet, mit Rechtsbegriffen und Rechtsformen umzugehen, und doch ist der Pentateuch weithin eine Rechtssammlung (das Wort ist hier nicht in seiner speziellen Bedeutung gemeint); vieles in den erzählenden Teilen des AT läßt sich ohne Kenntnis rechtlicher Gesichtspunkte nicht sauber erklären, und neuerdings zeigt sich sogar immer mehr, wie sehr auch Propheten und Weisheit von rechtlichen Formen und Vorstellungen abhängen; auch gerade die eigentlich theologischen Begriffe haben oft eine Vorgeschichte im rechtlichen Bereich — man denke nur an den „Bund“ und alle damit zusammenhängenden Begriffe. Hat man viel in der Deuteronomiumsliteratur der Zeit um die Jahrhundertwende und um den ersten Weltkrieg gearbeitet (sie ist vor allem literarkritisch interessiert) und gelangt dann zu der Untersuchung von H. über das „Privilegrecht Jahwes (Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium)“ aus dem Jahre 1930 (hier abgedruckt S. 17—154), so ist es, als zerrisse eine Nebelwand. Zwar zollt auch H. noch seiner Zeit den Tribut und ver-

wendet viel Bastelararbeit darauf, verschiedene Schichten zu rekonstruieren (der Ton liegt auf „viel“ — grundsätzlich ist auch dieses Anliegen richtig). Aber was allen früheren Arbeiten nicht gelungen war: dem deuteronomischen Redefluß jenen Charakter dahinströmender und alle Konturen des Sinnes verwischender, alles vereinheitlichender Wortmusik zu nehmen — das gelingt ihm. Er kann jedem Wort seinen präzisen Sinn geben, der es von allen benachbarten Worten, die dem Nichtjuristen so ununterscheidbar ähnlich klingen, einwandfrei unterscheidet. Hier gewinnt man zum erstenmal das Vertrauen, daß die deuteronomische Sprache, dieses große Rätsel, keineswegs ein Wortschwall ist, sondern genau gezielte Aussage. Wer über Dt 12—18 arbeiten will, kann H.s Untersuchung nicht mehr missen. — Die zweite Hälfte des Sammelbandes füllen einige kleinere Untersuchungen zu Einzelfragen der Rechtsgeschichte: Der Diebstahl im AT, 1935 (167—175); Das Eigentum nach dem AT, 1949 (203—221); Der Eid im AT, 1957 (292—314); zwei Artikel, die mehr grundlegende Fragen über die Funktion des Rechts aufgreifen: Naturrecht und AT, 1950/51 (235—259); Recht und Religion im Bereich des AT, 1956 (260—291); zwei Arbeiten, die theologischen Themen nachgehen: Segen und Segenshandlungen in der Bibel, 1947/48 (188—202); Der Mensch als Ebenbild Gottes, 1950 (222—234); schließlich zwei in der Hauptsache formgeschichtliche Untersuchungen (deren letzte allein nicht von der Rechtsthematik der anderen Arbeiten bestimmt ist): Die Doxologien im Amosbuch, 1929 (155—166); Die Formen des althebräischen Liebesliedes, 1935 (176 bis 187). Alle Arbeiten sind außerordentlich dicht geschrieben. Man findet gültige Auseinandersetzungen auch mit Theorien, die heute immer noch weitergetragen werden, so etwa mit K. Kochs Artikel „Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?“ (S. 286 ff.). Neben dem Vorwort und den abgedruckten Arbeiten enthält das Buch noch: Tabula gratulatoria zum 65. Geburtstag von H. am 8. 2. 1961 (10—14); Bibliographie F. Horst, von E. Kutsch (315—320); Register der Bibelstellen (321—335); Register der Namen und Sachen (335—343); Register der hebräischen Wörter (343 f.). Seit 1960 erscheint in der Reihe „Biblischer Kommentar“ (Neukirchen) ein Hiob-Kommentar von H. Gerade der Benutzer dieses Kommentars ist für die hier gesammelten Arbeiten dankbar.

N. Lohfink

Duplacy, Jean, OÙ en est la critique textuelle du Nouveau Testament? gr. 8<sup>o</sup> (103 S.) Paris 1959, Gabalda. 730.— Fr. — Der Verf. möchte einen kritischen Überblick geben über die 1940—1956 erschienenen Arbeiten zur Textkritik am Neuen Testament, die nach den Worten Pius' XII. in der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von so großer Bedeutung ist für das Studium des Neuen Testaments. In Fortführung der Arbeit von B. M. Metzler, der über die Veröffentlichungen der Jahre 1914—1939 berichtet hat, beschränkt der Verf. sich grundsätzlich auf die Zeit von 1940—1956, führt aber nicht selten auch noch neuere Arbeiten an. Die vorliegende Ausgabe ist eine durchgesehene und verbesserte Auflage von drei Artikeln, die der Verf. 1957/58 in den Recherches de Science Religieuse veröffentlicht hat (vgl. RechScRel 45 [1957] 419—441; 46 [1958] 270—313 431—462). Im einzelnen werden berücksichtigt die Veröffentlichungen zu den Quellen der Textkritik am Neuen Testament (Griechische Handschriften und alte Übersetzungen), zu ihrer Methode (Wortkritik, äußere Kritik, innere Kritik), zur Geschichte der handschriftlichen Überlieferung des griechischen Textes, zur Geschichte der Übersetzungen und schließlich zur Geschichte der Kritik und der kritischen Textausgaben. Wer sich über den heutigen Stand der neutestamentlichen Textkritik näher unterrichten möchte, findet hier eine willkommene Hilfe.

B. Brinkmann

X Papyrus-Bodmer VII—IX (VII: L'Épître de Jude; VIII: Les deux Épîtres de Pierre [P<sup>79</sup>]; IX: Les Psaumes 33 et 34), hrsg. von M. Testuz. gr. 8<sup>o</sup> (81 S.) Ougny-Genève 1959, Bibliothèque Bodmer. — Papyrus-Bodmer X—XII (X: Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul; XI: Onzième Ode de Salomon; XII: Fragment d'un Hymne liturgique), hrsg. von M. Testuz. gr. 8<sup>o</sup> (77 S.) ebd. 1959. — Papyrus-Bodmer XIII: Mélon de Sardes, Homélie sur la Pâque, hrsg. von M. Testuz. gr. 8<sup>o</sup> (153 S.) ebd. 1960. — Aus der Papyrussammlung der Bodmer-Bibliothek hat Testuz in 3 Bändchen sieben weitere Handschriften herausgegeben. Von jeder Handschrift ist in dankenswerter

Weise ein Faksimile beigegeben, das zeigt, daß alle von verschiedenen Schreibern stammen. T. hat alle für das 3. Jahrhundert angesetzt — mit Ausnahme des Papyrus-Bodmer IX (Ps 33 und 34), den er dem Anfang des 4. Jahrhunderts zuschreibt. E. G. Turner hält dagegen nach T. auch den Bodmer-Papyrus XIII auf Grund von Textfotos erst im 4. Jahrhundert geschrieben. Die 7 Handschriften bilden zusammen mit dem schon früher veröffentlichten Papyrus-Bodmer V: Nativité de Marie (vgl. Schol 35 [1960] 302 f.) einen einzigen Band. Wenn sie nicht erst nachträglich zusammengelassen sind, müßte man doch wohl annehmen, daß alle um dieselbe Zeit geschrieben sind. Aus welchen Gründen der Herausgeber die Mehrzahl für das 3. Jahrhundert ansetzt, wird leider im einzelnen nicht klar gesagt. Für ein so frühes Datum spricht allerdings die Form der Abkürzungen  $\text{I}\overline{\text{H}}\overline{\text{T}}$  und  $\text{X}\overline{\text{P}}\overline{\text{T}}$  im Jud statt der späteren Form  $\overline{\text{I}}\overline{\text{H}}$  und  $\overline{\text{X}}\overline{\text{T}}$  die sich z. B. in B, aber auch schon in P<sup>66</sup> findet (vgl. Schol 32 [1957] 403 f.). Auffällig ist allerdings, daß im P<sup>72</sup> zu Anfang des 1 Petr schon die Abkürzung  $\overline{\text{I}}\overline{\text{T}}$  steht, die sonst wohl kaum vor dem Ende des 3. Jahrhunderts belegt ist, es sei denn, daß P<sup>66</sup> früher anzusetzen wäre, während sonst auch im 1 und 2 Petr die ältere Form  $\text{I}\overline{\text{H}}\overline{\text{T}}$  und  $\text{X}\overline{\text{P}}\overline{\text{T}}$ , wie in Papyrus-Bodmer X und XII, gebraucht wird. Nun kann man natürlich aus der Tatsache, daß in einer Handschrift die ältere Form der Abkürzung sich findet, nicht auf das Alter der Handschrift schließen; denn der Schreiber mag eine ältere Vorlage nur getreu kopiert haben. Aber wenn dann neben dieser älteren Form auch die spätere gelegentlich begegnet, muß der Schreiber mit dieser späteren Form doch schon vertraut gewesen sein, so daß er frühestens Ende des 3. Jahrhunderts geschrieben haben könnte, aber ebensogut auch erst später. Aus den Schriftzügen, die in den 7 vorliegenden Handschriften zum Teil sehr stark voneinander abweichen, läßt sich auch schwerlich ein durchschlagender Beweis für das vom Herausgeber angenommene hohe Alter erbringen. Die Handschriften von Jud und Ps 33 und 34 zeigen schon eine gewisse Neigung, die Buchstaben miteinander zu verbinden. Trotz dieser Unsicherheit bezüglich des Alters sind die Handschriften für die Textgeschichte von großer Bedeutung. P<sup>72</sup> (= Papyrus-Bodmer VII und VIII) mit dem Text von Jud und 1 und 2 Petr gestattet auf alle Fälle, selbst wenn die Handschrift nicht älter wäre als B, ihren Text mit dem von B zu vergleichen. Dieser Vergleich kann hier im Rahmen der Besprechung nicht durchgeführt werden. Der Wert der als Papyrus-Bodmer X—XII veröffentlichten Handschriften liegt darin, daß die letzte ein Bruchstück von einem Hymnus enthält, der bisher noch ganz unbekannt war, während die beiden anderen eine apokryphe Korrespondenz der Korinther und des Apostels Paulus sowie die elfte Ode Salomons zum ersten Male im griechischen Urtext bieten. Diese beiden Dokumente waren vor etwa 60 Jahren aus alten Übersetzungen in verschiedenen Sprachen bekanntgeworden. Der Papyrus-Bodmer XIII ist der bisher vollständigste griechische Text der Osterhomilie des Melito von Sardes. Es fehlt hier zwar auch das 1. Blatt, denn die Handschrift beginnt mit Seite  $\Gamma$  (= S. 3), aber im übrigen ist sie vollständig. Das fehlende Blatt hat der Herausgeber aus dem einzigen bisher bekannten, von C. Bonner veröffentlichten und 1941 von F. G. Kenyon unter den Chester-Beatty Biblical Papyri, VIII in Faksimile herausgegebenen griechischen Text der Homilie ergänzt. Die Lücken dieses Textes hat er durch eine Rückübersetzung des lateinischen Textes aufgefüllt. Die von Bonner und Kenyon herausgegebene Handschrift enthält nämlich im wesentlichen auch die ganze Homilie des Melito mit Ausnahme des Schlußteils, aber die einzelnen Blätter sind außerdem unten und an einer Ecke auch oben schadhafte. Man wundert sich, wie gut dagegen die Bodmer-Handschriften erhalten sind. Es ist zu bedauern, daß sich über die Herkunft der ganzen Papyrussammlung bisher nichts Näheres feststellen ließ. Aber es ist schwerlich anzunehmen, daß es sich um spätere Imitationen älterer Handschriften handelt, die selbst nur einen älteren Text bezeugen würden.

B. Brinkmann

Rehkopf, Friedr., Die lukianische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 5), gr. 8<sup>o</sup> (106 S.) Tübingen 1959, Mohr. 14.50 DM. — Es handelt sich um die überarbeitete (1956 von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen angenommene) Promotionschrift des Verfassers. Der Titel ist etwas irreführend; denn tatsächlich beschränkt R. seine Untersuchung auf die beiden Perikopen aus der lukianischen Leidensgeschichte

von der Voraussage des Verrates (Lk 22,21—23) und von der Gefangennahme Jesu (Lk 22,47—53). Im Anschluß an die von H. Schürmann an dem Abendmahlsbericht (Lk 22,7—18 19—20 21—38) aufgewiesene Methode (vgl. Schol 31 [1956] 615; 33 [1958] 616 f.) untersucht der Verf. im 1. Abschnitt an Hand der beiden genannten Perikopen die Quellenverhältnisse des lukanischen Passionsberichtes, der in dem, was er mit Mk gemeinsam hat, nicht nur häufiger in der Reihenfolge abweicht, sondern in der Passionsgeschichte im Verhältnis zum Markusstoff des übrigen Evangeliums ungefähr das Sechsfache an neuem Stoff bringt und dabei oft mit dem johanneischen Passionsbericht übereinstimmt (5), während wörtliche Übereinstimmungen mit Mk nur selten sind (1 f.). Der Verf. kommt durch seine Einzeluntersuchungen, auf die wir hier nicht weiter eingehen können, zu dem Gesamtergebnis, daß in der lukanischen Passionsgeschichte die Verratsansage vom Mk-Bericht unabhängig, ja älter ist als dieser, daß dagegen die Verhaftung Jesu ein nur teilweise (Lk 22,47) älterer Sonderbericht ist, der durch Mk-Gut erweitert worden sei (Lk 22,52b 53a). Das stimmt grundsätzlich mit dem überein, was H. Schürmann für den Abendmahlsbericht (Lk 22,15—38) festgestellt hat, und findet im 2. Abschnitt durch die Untersuchung des Sprachgebrauches in der Passionsgeschichte nach R. seine Bestätigung, durch die die Zugehörigkeit des lukanischen Passionsberichtes zu der lukanischen Sonderquelle sichergestellt werde (85). Wortstatistiken mögen in Echtheitsfragen an sich ein unsicherer Beweisgrund sein, aber unter den fünf Gesichtspunkten, unter denen der Verf. aus ihnen auf vorlukanischen Sprachgebrauch schließt, verdienen sie zweifellos Beachtung (87). Das Ergebnis ist nach R.: 1. Die lukanische Passionsgeschichte zeigt weitgehend gleichen Stil mit der Sonderquelle, so daß ihre Zugehörigkeit zur lukanischen Sonderquelle das Wahrscheinlichste und Naheliegende ist. 2. Der Sprachgebrauch der lukanischen Sonderquelle stimmt in der Passionsgeschichte gelegentlich mit Mk überein, so daß Mk-Einfluß auf Lk nicht von vornherein als zwingend angenommen werden darf, sondern die Übereinstimmung im einzelnen sehr wohl auf gleiche Überlieferung zurückgehen kann (88). Aus diesen Beobachtungen zieht der Verf. zwei Folgerungen: 1. Die Zusammenarbeit des Lk wird man sich nicht in einem Arbeitsgang vorstellen dürfen (Mk-Stoff + Redequelle [Q] + Kindheitsgeschichte + Sondergut). Wahrscheinlich waren Sondergut und Redequelle (Q) schon zusammengestellt, bevor Lukas diese Zusammenstellung durch Mk-Stoff bereicherte. 2. Liegt diese Zusammenstellung des lukanischen Sondergutes und des mit Mt gemeinsam überlieferten Stoffes (Q) zeitlich vor der Einarbeitung des Mk-Stoffes, dann ist aus der fortwährend abwechselnden Folge von lukanischem Sondergut und Mt/Lk-Stoff zu schließen, daß diese Zusammenarbeit von Sondergut mit Mt/Lk-Stoff nicht auf Lukas zurückgeht, sondern bereits vorlukanisch ist. So würde Lk nur indirekt auf einer Tradition fußen, die sich auch im Mt findet, so daß die starre Zwei-Quellen-Theorie dahin abzuwandeln wäre (89). — Die sorgfältige und ruhig abwägende Arbeit ist sicher ein wertvoller Beitrag zur Frage nach den Quellen der Synoptiker. Allerdings bietet die Untersuchung der zwei kurzen Perikopen aus der Leidensgeschichte wohl kaum eine genügend sichere Grundlage, von der man allgemein auf die lukanische Sonderquelle schließen kann, auch wenn man sie mit den Untersuchungen von H. Schürmann zum Abendmahlsbericht zusammennimmt. Dazu müßte gezeigt werden, daß auch außerhalb der Leidensgeschichte dasselbe Quellenverhältnis besteht, zumal es ja von vornherein gar nicht ausgeschlossen ist, daß Lukas in seinem übrigen Evangelium auch, abgesehen von der Kindheitsgeschichte, andere Sonderquellen benutzt hat.

E. Brinkmann

Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums. 3., durchgesehene Aufl. mit einem Nachtrag von G. Iber, hrsg. von G. Bornkamm. gr. 8<sup>o</sup> (V und 327 S.) Tübingen 1959, Mohr. 19.80 DM. — Der Herausgeber hat am Text der 2. Aufl. von 1933 keine wesentlichen Änderungen vorgenommen, sondern nur kleine Korrekturen und Ergänzungen im Register eingefügt. Über die neuere Literatur zur Formgeschichte gibt G. Iber im Anhang (302—312) einen guten Überblick, den er schon in der Theol. Rundschau N. F. 24 (1956/57) 283—338 ausführlicher veröffentlicht hat. Hier kommen zunächst die Arbeiten der englischen Forscher F. C. Grant, V. Taylor und E. B. Redlich zur Sprache, die das Grundanliegen von Dibelius und Bultmann zwar anerkennen, dabei aber auf den wesentlichen Unterschied der

Evangelien und der in ihnen enthaltenen Traditionen von den historischen Werken der Umwelt hinweisen. Die Evangelien „sind — nach Grant — Bücher der Kirche und dienen mit dem, was sie enthalten, dem Glauben ihrer Glieder dadurch, daß sie ihn bezeugen“ (304). Dann geht I. auf die Stellungnahme katholischer Forscher (Ed. Schick, A. Wikenhauser, K. H. Schelkle, B. Benoît O. P., E. Florit und St. E. Donlon) ein, die das formgeschichtliche Verfahren ebenfalls anerkennen, dabei aber betonen, „man dürfe . . . nicht außer acht lassen, daß es sich bei den synoptischen Evangelien nicht um dichterische Literatur, sondern um an geschichtliche Fakten gebundene Überlieferung handelt“ (306). I. zeigt dann, wie sich die Diskussion um die formgeschichtliche Gestaltung der Evangelien schon bei Dibelius und Bultmann selbst, aber vor allem bei ihren Kritikern um die Frage nach dem „Sitz im Leben“, d. h. dem Ursprung der synoptischen Tradition, dreht. Während nach Dibelius „das Faktum der Predigt die unliterarische und auf das nahe Weltende wartende Gemeinde zur Gestaltung einer Überlieferung der Worte und Taten drängt“ (307), betont Schick, daß die Predigt nicht allein die Gestaltung der Paradigmen bestimmt habe, während nach Kr. Stendahl die Predigt als „Sitz im Leben“ für die gesamte geistige Produktion nicht in Frage kommt (308). Gegen die Predigttheorie als „Sitz im Leben“ verweist H. Riesefeld auf die Tatsache, daß die neutestamentlichen Briefe, die doch zweifellos zur Gemeindepredigt gehören, auf die aus den Synoptikern bekannten Jesusgeschichten keinen Bezug nehmen (308). I. gibt zu, daß, wenn man den „Sitz im Leben“ der synoptischen Tradition primär in den Bedürfnissen der Gemeinde sieht, die Frage nach dem historischen Jesus von diesem Ansatz her als unangemessen und nach Lage der Quellen nicht mehr beantwortbar erscheinen muß (309), lehnt aber die von den oben schon erwähnten katholischen Forschern gegen diese Auffassung vom „Sitz im Leben“ vorgebrachten Gründe als nicht stichhaltig ab, ohne sie im einzelnen zu widerlegen (309 f.). Er gesteht ein, daß die formgeschichtliche Betrachtungsweise als solche nicht die Mittel dazu darbieten kann, ein Bild vom tatsächlichen Verlauf der Dinge zu entwerfen. Deshalb hätten E. Käsemann und N.-A. Dahl andere Grundsätze aufgestellt. Nach Käsemann darf alles, was nicht vom zeitgenössischen Judentum abgeleitet werden noch in der urchristlichen Gemeinde seinen Ursprung haben kann, als „echt“ gelten (310). Nach Dahl gibt die Querschnittbetrachtung der einzelnen Motive zusammen mit der Untersuchung der Längsrichtung von vor- und rückwärts Aufschluß, was für Jesus typisch und charakteristisch gewesen ist (310). Schon Dibelius hatte erkannt, daß die Evangelien nicht nur Sammelwerke sind, sondern daß die Evangelisten ihnen theologisch-schriftstellerische Gestalt, den Rahmen, gegeben haben. Dieser Frage sind neuestens verschiedene Forscher nachgegangen. Der Verf. nennt C. H. Dodd, H. Conzelmann, W. Marxsen und G. Bornkamm. Sie haben gezeigt, daß die Formgeschichte im Blick auf die Evangelien einer Korrektur bedarf (312). „Die neueste Synoptikerforschung hat über die Formgeschichte an wesentlichen Punkten hinausgeführt und mit ihren Fragestellungen und Ergebnissen die Grenzen dessen sichtbar gemacht, was die formgeschichtliche Methode für das Verständnis der synoptischen Evangelien zu leisten vermag“, dabei aber das Recht der Formgeschichte und ihre bleibende theologische Bedeutung unter Beweis gestellt (312).

B. Brinkmann

Schmid, J., Synopse der drei ersten Evangelien mit Beifügung der Johannes-Parallelen. 3., verbesserte Aufl. Lex. 8<sup>o</sup> (218 S.) Regensburg 1960, Pustet. 15.— DM; geb. 17.50 DM. — Diese im Rahmen des Regensburger Neuen Testaments 1949 erstmalig erschienene Synopse bedarf kaum noch der Empfehlung. Sie hat sich im deutschen Sprachraum längst eingebürgert. Über ihre Zielsetzung und Anlage wurde in dieser Zeitschrift ausführlich berichtet (vgl. Schol 25 [1950] 290 f.). Während die zweite 1955 erschienene Auflage gegenüber der ersten kaum Veränderungen aufwies, hat der Verf. in der vorliegenden dritten Auflage vor allem die unter dem Text angeführten Parallelstellen in größerem Umfange als bisher im vollen Wortlaut gebracht. Dadurch wird die Vergleichung der Stellen für den Benutzer bedeutend erleichtert. In Verbindung mit einer kritischen Ausgabe des Neuen Testaments im Urtext kann das Werk sogar weithin eine griechische Synopse ersetzen, obgleich das vom Verf. nicht beabsichtigt ist.

B. Brinkmann

K r a g e r, Al v, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch. gr. 8<sup>o</sup> (150 S.) Oslo 1959, Osloer-Universitätsverlag. — Der Verf. nennt sein Werk selbst nur einen exegetischen Versuch, da er die Frage nach dem Lieblingsjünger für unlösbar hält, solange es noch keine autorisierte johanneische Hermeneutik für die allegorische und symbolische Interpretation des Johannes gebe und die geschichtlichen Voraussetzungen entweder noch gar nicht oder nur unzureichend erforscht seien (10). Er hat daher theoretisch von der Verfasserfrage der johanneischen Schriften und leider auch von der kirchlichen Tradition abgesehen, aber praktisch ist er diesem Grundsatz nicht treu geblieben; denn er setzt nicht nur mit Recht voraus, daß alle johanneischen Schriften, einschließlich des Nachtrags Joh 21, nach der kirchlichen Tradition von demselben Verfasser stammen, sondern erklärt auch ohne weitere Begründung die traditionelle kirchliche Ansicht, der Lieblingsjünger sei der Apostel Johannes und Verfasser des 4. Evangeliums, als die bedenklichste von allen Theorien (42). Nach ihm kann man nicht von der Identitätsfrage ausgehen, d. h. von der Frage, mit wem der Lieblingsjünger identisch ist, sondern die grundlegende Frage sei die Frage nach seiner repräsentativen Gestalt, die rein exegetisch von der johanneischen Theologie und den Eigentümlichkeiten in der johanneischen Gedankenstruktur und Darstellungsweise gesehen werden müsse. Hier ergebe sich als Ausgangspunkt der repräsentative Sinn der Petrusgestalt, von dem er im 3. Kapitel handelt (53—66). Nach Joh, besonders nach Joh 21, sei von einer repräsentativen Funktion des Petrus die Rede, und zwar von seiner Einsetzung nicht nur in den Apostelprimat oder zum Oberhaupt der jerusalemischen judenchristlichen Urgemeinde, sondern von seiner Betreuung mit der Leitung der *gesamten* (sic!) urchristlichen Gemeinde, so daß die katholische Exegese immer grundsätzlich auf dem richtigeren Wege gewesen sei als die protestantische (56—59). Aber trotzdem könne von der Einsetzung des Papsttums keine Rede sein, da weder angedeutet werde, daß Petrus Nachfolger haben sollte, noch daß er zum „Oberhirten“ bestellt worden sei. Es handle sich hier ganz einfach um die Einsetzung des Hirtenamtes als des Gemeindeamtes in der Kirche, nicht um die Leitung „der Universalkirche“ (59). Aber wie stimmt damit überein, daß der durative und konstitutive Sinn des petrinenischen Amtes das Entscheidende sei, da man nicht behaupten könne, daß nur die erste Generation einen Hirten nötig habe (60 f.)? Damit ist doch wohl gesagt, daß Petrus Nachfolger haben sollte. Ebensowenig wird bewiesen, daß das Bild vom Hirten der Schafe oder der Herde nach urchristlichem Sprachgebrauch nur den Vorsteher der lokalen Gemeinde bezeichne (62); denn wenn es auch im Urchristentum in diesem Sinne vorkommt, ist damit keineswegs gesagt, daß es nicht dort, wo der Zusammenhang es nahelegt, wie Joh 21, auch sehr wohl den Vorsteher der gesamten Kirche bezeichnen kann, zumal wenn man Joh 21 im Lichte des Alten Testaments sieht, wo das gesamte Volk Israel als Herde oder Schäflein Jahwes bezeichnet wird (vgl z. B. Ps 77 [76], 21; 78 [77], 52 f.; 79 [78], 13; 80 [79], 2 und öfter), und wenn man Joh 21 mit Mt 16,18 f. vergleicht. Wenn der Verf. schon zugibt, daß es das Nächstliegende ist, bei Joh 21 an die monarchische Episkopalverfassung zu denken (62), und wenn er betont, wo Kirche sei, da sei auch Organisation und also auch Ämter, so daß eine „kirchliche“ Theologie um die erste Jahrhundertwende, die das Amt nicht als heilige Institution betrachte, kaum denkbar sei (64), dann wäre es nur noch ein Schritt gewesen, unter diesen Ämtern Joh 21 auch den Primat zu sehen. — In den folgenden Kapiteln untersucht der Verf. den Sinn der Lieblingsjüngergestalt. Er geht aus von der Analyse des Prophetenbegriffs in der Offb und glaubt dabei zu dem Ergebnis zu kommen, daß die Offb aus dem Kreis von Wanderpropheten bzw. pneumatisch begabten Wanderpredigern oder Wanderaposteln (im weiteren Sinne genommen) in nachapostolischer Zeit hervorgegangen ist (100). Sie seien als Hirten bzw. „Oberhirten“ dem Gemeindeamt übergeordnet gewesen, da sie die authentische Leitung der Kirche repräsentiert hätten. Diese Auffassung findet er bestätigt durch das „wir“ des 1 Joh und des Joh (103), aber auch in 2 und 3 Joh. Der „Presbyter“ dieser beiden Briefe sei deren Verfasser und nach 3 Joh „der dem Gemeindeamt übergeordnete Leiter der Kirche“ (112); er sei die Amtsperson par excellence, der pastor primarius, dem auch der Diotrephes als pastor localis unterstehe (110). Aber wenn dieser Kreis von apostolischen Wanderpredigern erst um die Jahrhundertwende, also erst in nachapostolischer Zeit, vorhanden gewesen sein soll, wie kann er

sich dann auf seine Augenzeugenschaft (1 Joh 1,1—4; Joh 1,14; 19,35; 21,24) im primären Sinne berufen — eine Schwierigkeit, die der Verf. selbst fühlt, aber nicht löst (103 f.)? Es ist doch nicht damit getan, daß diese Wanderprediger irgendwie als Nachfolger der Urapostel aufgefaßt werden können. Ist dagegen Johannes, einer der Urapostel, der Verfasser, dann hat das „wir“, d. h. wir Apostel, einen un-gezwungenen Sinn. — Der Lieblingsjünger ist nun nach K. nichts anderes als die Personifikation dieses Kreises von Wanderaposteln, mag dabei auch irgendein personaler Sinn mitschwingen (119). Diese Wanderprediger oder Propheten sind nach ihm dem Amt übergeordnet (114). Wenn es Joh 20,23 heißt: „Wenn ich will, daß er (der Lieblingsjünger) bleibe, bis ich komme“, dann sei damit nur gesagt, daß der pneumatische Wortdienst, der Prophetismus, dessen Vertreter der johanneische, im Lieblingsjünger personifizierte Kreis sei, neben und über dem Amt immer in der Kirche „bleiben“ werde (129). Er sei nach Joh 13,23—26 der Mittler zwischen Christus und den Menschen, wie Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist. Das habe keinen Sinn gehabt, solange Christus selbst auf Erden war. Darum sei die Zeit der Kirche (bzw. des Evangeliums) notwendig die Zeit des Liebesjüngers, der so wie der „Paraklet“, dessen Werkzeug er ist, bleibt, bis der Herr kommt (131). — Der Verf. macht wiederholt Feststellungen, die, folgerichtig durchgedacht, die katholische Auffassung vom Primat rechtfertigen. Um jedoch diesen Folgerungen auszuweichen, sucht er mit viel Scharfsinn nach einer anderen Lösung, die aber nach seinem eigenen Eingeständnis nur ein Versuch bleiben muß. Gewiß haben die Charismatiker in der Urkirche eine große Rolle gespielt (man vgl. nur 1 Kor 12; 14,29 f.; 1 Thess 5,19 und Didache 11,3—8), aber nirgends erscheinen sie als „dem Gemeindeamt übergeordnete Leiter der Kirche“, sondern nur als außerordentliche Organe des Heiligen Geistes in der Leitung der Kirche zur Ergänzung der Wirksamkeit des Amtes. Daß im Joh von einer „Rivalität“ zwischen dem Lieblingsjünger und Petrus, d. h. zwischen Charisma und Amt, die Rede sein soll (144), heißt doch wohl etwas in den Text hineinragen, was darin nicht enthalten ist. So ist gerade der hoffnungslose Versuch des Verfassers, an der traditionellen und katholischen Deutung der Gestalt des Lieblingsjüngers vorbeizukommen, eine neue Bestätigung für diese.

B. B r i n k m a n n

F u c h s, E., Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation. gr. 8<sup>o</sup> (X u. 365 S.) Tübingen 1959, Mohr. 17.20 DM; geb. 21.—DM. — D e r s., Zur Frage nach dem historischen Jesus. gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 458 S.) ebd. 1960. 21.60 DM; geb. 25.50 DM. — Es ist nachgerade zur Gewohnheit geworden, daß Forscher ihre Vorträge und ihre in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Arbeiten in Sammelbänden zusammenfassen. Um solche Sammelbände handelt es sich auch hier. Der Verf., ein Schüler Bultmanns, weiß sich seinem Lehrer sowie M. Heidegger zutiefst verpflichtet. In den Themen des 1. Bandes äußert er sich zu dem vor allem von Bultmann aufgeworfenen hermeneutischen Problem in der Theologie. Es sind meistens bisher unveröffentlichte Vorlesungen und Vorträge. Nicht alle sind gleich wissenschaftlicher Art. Es kommen zur Sprache „Glaube und Wirklichkeit“ (1—44), wo mit Bultmann die Entmythologisierung des Neuen Testaments gefordert wird, ferner „Der Ursprung des christlichen Glaubens“ (44—64). Er ist nach F. im Lichte der protestantischen Rechtfertigungslehre ein Gehorsam, in welchem der Mensch nur noch Gottes Handeln mit dem Menschen gelten läßt (53). Die Botschaft des Missionars ist das Glauben fordernde Evangelium (54). Es folgen drei Beiträge über die Frage: „Was ist existenziale Interpretation?“ (65—115); hier stellt der Verf. den Satz auf: „Das Neue Testament fordert von seinem Ausleger heute nicht nur eine existenzielle Stellungnahme, sondern zugleich und zuvor existenziale Interpretation“ (65), die aber nicht dasselbe ist wie Existentialismus (66). Existenziale Interpretation ist nach F. mit den Worten Heideggers eine methodisch rein auf das Verstehen selbst bedachte Auslegung, die behauptet, daß das Verstehen ein „Existential“ des menschlichen Daseins ist (92). Im folgenden Beitrag wird das Problem der theologischen Hermeneutik selbst aufgegriffen (116—137) und im Anschluß daran das Problem der theologischen Exegese des Neuen Testaments behandelt (138—153). Hier stellt der Verf. 7 Grundsätze für die theologische Exegese des Neuen Testaments auf, die zeigen, daß die extreme Stellung Bultmanns nicht auf-

rechterhalten wird. Der 1. Grundsatz lautet: „Für die theologische Exegese des Neuen Testaments ist die philologisch ermittelte Gestalt und der philologisch ermittelte Sinn der Texte bindend“ (152). Es folgen Prolegomena einer Anthropologie im Neuen Testament (154—166). Daran schließt sich ein Vortrag „Die Theologie im Gespräch mit den anderen Wissenschaften“ (167—180). Hier wird die Theologie von der allgemeinen Religionswissenschaft unterschieden und ihr im Bereich der Wissenschaften die Aufgabe zugeschrieben, die christliche Verkündigung nach ihrer Wahrheit zu befragen (167). Die übrigen in diesem Bande behandelten Themen seien nur kurz erwähnt: Der Mensch zwischen Geburt und Auferstehung — Referat für eine Diskussion zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen (181—196) — Die Auferstehungsgewißheit nach 1 Kor 15 (197—210) — Das entmythologisierte Glaubensergänis (211—236) — Warum fordert der Glaube an Jesus Christus von uns ein Selbstverständnis? (237—260) — Die biblische Auffassung vom Menschen (261 bis 280) — Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen (281—305) — Die missionarische Verkündigung der Kirche und der Mensch der Gegenwart (306—319). Schließlich folgen noch 5 Themen mehr homiletischer Art (320—351).

Im 2. Teil hat der Verf. seine Vorlesungen, Vorträge und Veröffentlichungen gesammelt, die unter Anwendung der im 1. Bande dargelegten hermeneutischen Prinzipien die Frage nach dem historischen Jesus aufgreifen. F. macht in der Vorrede selbst darauf aufmerksam, daß sich rückblickend in seinen exegetischen Arbeiten eine Kurve abzeichnet: „Interpretierten wir früher den historischen Jesus mit Hilfe des christlichen Kerygmas, so interpretieren wir heute dieses Kerygma mit Hilfe des historischen Jesus — beide Richtungen der Interpretation ergänzen sich.“ Damit ist an sich ein gesunder Grundsatz aufgestellt. Wir können im Rahmen dieser Besprechung auf die einzelnen in diesem Bande behandelten Themen nicht weiter eingehen. Aus den 20 Themen seien genannt: Die Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft für die kirchliche Verkündigung heute (55—65) — Christus, das Ende der Geschichte (79—99) — Die Frage nach dem historischen Jesus (143—167), wo es heißt: „Dann weiß der Glaube, daß in der Verkündigung der Auferstehung gerade der historische Jesus auf uns zugekommen ist. Der sogenannte Christus des Glaubens ist in der Tat kein anderer als der historische Jesus“ (166) — Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus (168—218) — Jesus und der Glaube (238—357) — Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus (377—404). Es liegt in der Natur der Sache, daß sich in beiden Bänden manche Wiederholungen finden, da die behandelten Themen sich ja vielfach nicht gegenseitig ausschließen. Wir sind dem Verf. dankbar, daß er uns seine Arbeiten zugänglich gemacht hat; denn der Inhalt der beiden Bände ist für das Verständnis der Diskussion um das richtige Verständnis des Neuen Testaments und damit des historischen Jesus im protestantischen Lager sehr aufschlußreich. Sie zeigen das ernste Ringen eines evangelischen Theologen um den Christusglauben, dem durch die liberale naturalistische Bibelkritik die Grundlage entzogen war, da ja für den protestantischen Christen die Bibel die einzige Glaubensquelle ist. Dabei stimmt F. grundsätzlich der von Bultmann geforderten Entmythologisierung des Neuen Testaments und seiner existentialen Interpretation zu, betont aber auch die Aufgabe des Exegeten, sich um den Literalsinn des Neuen Testaments als der unentbehrlichen Voraussetzung für eine theologische Exegese zu bemühen. Damit wird theoretisch ein richtiger Grundsatz aufgestellt. Es bleibt nur die praktische Frage, wie weit der Verf. diesen Literalsinn ausdehnt; ob darunter auch die Wunder usw. einbegriffen sind; oder ob er diese mit Bultmann als mythische Einkleidung anspricht. Jedenfalls hat die existentielle Interpretation des Neuen Testaments unter Wahrung und Voraussetzung seines objektiven Literalsinnes ihre Berechtigung und sollte auch vom katholischen Exegeten nicht übersehen werden.

B. Brinkmann

Schenke, H.-M., Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis. 80 (57 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. 5.80 DM. — Über die Aufsehen erregenden Funde von 48 gnostischen Schriften in koptischer Sprache bei Nag-Hammadi in Oberägypten um 1945 ist inzwischen viel geschrieben worden, wenn auch der größere Teil, den das Koptische Museum in Kairo 1946 erworben hat,

bisher noch nicht veröffentlicht ist. Zu diesen Funden gehört bekanntlich auch der sogenannte Codex Jung, so genannt, weil er 1952 vom C. G. Jung-Institut in Zürich erworben wurde. Er enthält fünf gnostische Schriften im subachmimischen Dialekt, darunter an zweiter Stelle das sogenannte Evangelium Veritatis, das 1956 von M. Malimine, H.-Ch. Puesch und G. Quispels bei Rascher in Zürich (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, 6) herausgegeben wurde. Weil aber diese Ausgabe schwer zugänglich und nach Sch. in der Übersetzung nicht in allem zuverlässig ist, hat er den Text neu übersetzt und bringt die vollständige Übersetzung im 2. Anhang (33—57). (Sie wurde inzwischen auch von W. C. Van Unnik in seinem Werk „Evangelien aus dem Nilsand“, Frankfurt a. M. 1960, übernommen.) Im Hauptteil unterrichtet Sch. den Leser kurz über die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis sowie über seinen literarischen Charakter und Aufbau. Die von den oben genannten Herausgebern des Textes bejahte Frage, ob es sich um das von Irenäus erwähnte Evangelium der Wahrheit handelt, das die Gnostiker als 5. Evangelium benutzten, glaubt der Verf. mit Leopoldt aus inneren Gründen verneinen zu müssen; denn es handelt sich hier offenbar nicht um ein Evangelium, sondern um eine Homilie. Die Worte „Evangelium Veritatis“ seien hier nicht Überschrift, sondern nur die Anfangsworte. Sch. gibt dann einen Überblick über die Lehre der Schrift, die die Erlösung der erwählten Menschheit in den Mittelpunkt besinnlicher Betrachtung stellt, und untersucht ihr Verhältnis zum Valentinianismus. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das sogenannte Evangelium Veritatis mit dem Valentinianismus völlig unvereinbar ist. Dagegen finden sich seine Zentralgedanken in den gnostischen Oden Salomons. In einem 1. Anhang findet der Leser eine ausführliche Bibliographie der bis 1959 über die Funde von Nag-Hammdi und speziell über den Codex Jung erschienenen Veröffentlichungen. Das Schriftchen ist für jeden, der sich mit dem sogenannten Evangelium Veritatis vertraut machen möchte, eine willkommene Handreichung.

B. Brinkmann

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

*Société Canadienne d'Études Mariales, Marie, l'Église et la Rédemption, Journées d'études, Lourdes 11—12 Septembre 1958. 8<sup>o</sup> (273 S.) Ottawa 1961, Éditions de l'Université.* — Mit einiger Verspätung werden hier die Vorträge teilweise veröffentlicht, die von der kanadischen Gesellschaft der marianischen Studien 1958 zu Lourdes gehalten worden sind. Das gemeinsame Thema ist die Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk. — Obschon die einzelnen Beiträge nicht gleichwertig sind, lassen doch alle mehr oder weniger die Tendenz erkennen, Traditionsgebundenheit mit Fortschrittlichkeit zu vereinigen. *E. Lamirande O.M.I.*, der auch das Vorwort geschrieben hat, macht den Anfang mit dem Thema: *La coopération de Marie et de l'Église à la Rédemption, Introduction générale d'après les théologiens contemporains* (1—38); er registriert die verschiedenen Strömungen der modernen Mariologie, ohne aber selber Stellung zu nehmen. *W. Sebastian O.F.M.* liefert die historische Untersuchung: *La coopération de Marie et de l'Église à la Rédemption selon les Pères de l'Église* (39—73); das Ergebnis, dem man nur zustimmen kann, lautet: „Il vaut mieux ne pas attribuer trop facilement aux Pères de l'Église des doctrines auxquelles ils n'ont probablement pas pensé“ (73). Ebenfalls historisch, wenn auch auf einen engen Raum beschränkt, ist die Arbeit von *G.-R. Pilote, La coopération de Marie et de l'Église à la Rédemption du Christ selon les enseignements de Pie XII* (74—121); vor allem werden die Unterscheidungen „rédemption objective“ und „rédemption subjective“ aus den Enzykliken des verstorbenen Papstes herausgearbeitet. Besonderes Interesse weckt die Abhandlung von *R. Gauthier S.C.S.*, „*La nature du mérite corédempteur de Marie, État de la question depuis le congrès de 1950*“ (123—162); indes will uns das mit Berufung auf *M. Llamera O.P.* (El merito maternal corredentivo de Maria: *Alma Socia Christi* vol. 4., *Questiones mariologicae earumque evolutio hisce ultimis annis, Romae, Academia Mariana* 1951, 38—140) vertretene „meritum de condigno“ wenigstens der Ausdrucksweise nach nicht recht gefallen, und die Schlußfolgerung scheint uns verfrüht: „Nous admettons donc que la mère spirituelle du genre humain a mérité en condignité relative le

salut pour tous ses enfants, et nous croyons qu'il faut se rallier à cette conclusion pour respecter la logique interne de la mariologie" (162). Besser entsprechen wohl die beiden folgenden Beiträge: *Y. Roy*, Corédemption mariale et unicité de la médiation rédemptrice du Christ (163—186) und *A. Ferland P.S.S.*, Le mérite corédempteur d'hypercongruité de la très Sainte Vierge (187—219); insbesondere dürfte der von letzterem gewählte terminus „hypercongruité“ sich aus mehreren theologischen Gründen empfehlen. Dagegen geht *H.-M. Guindon S.M.M.* wieder etwas zu weit, wenn er in seinem Artikel „Coopération de Marie et de l'Église dans l'application des fruits de la Rédemption“ (221—246) eine „causalité instrumentale physique“ für die Gnadenausspendung durch Maria verteidigt. Den Abschluß des Ganzen bildet die Darlegung von *P.-E. Théoret*, „Conséquences pour la piété“ (247—271).

J. Beumer

López-Dóriga, E., S. J., Die Natur der Jurisdiktion im Bußsakrament: ZKathTh 82 (1960) 385—422. — Der Verf., ein Schüler von K. Rahner, greift in einer im wesentlichen systematischen Arbeit die Frage nach der theologischen Deutung der im Bußsakrament erfordernden Jurisdiktion auf. Er möchte — mit Recht — keine zwei getrennten Vollmachten für den Bußpriester annehmen: die Weihewelt und die Jurisdiktion, da die Wirkung eine einzige ist. Auch die geläufige Theorie, daß dem geweihten Priester durch die Jurisdiktion ein „Untergebener“ gegeben wird, wie er für das priesterlich richtende Bußverfahren notwendig ist, gefällt weniger. Man könne so nicht erklären, wie der Papst „Untergebener“ werden könne oder wie ein öffentlich schismatischer Priester, der also außerhalb der Kirchengemeinschaft steht, einen Sterbenden als „subditus“ absolvieren könne. Außerdem scheine die allgemeine Gewalt aller Priester, im Sterbefall alle absolvieren zu können, nahezulegen, daß in der Weihewelt bereits alle notwendigen Elemente eingeschlossen seien. Daher vertritt der Verf. die Ansicht, daß wahrscheinlich (probabiliter) die Jurisdiktion nur eine Bedingung für die Gültigkeit der Ausübung der in der Weihe gegebenen Gewalt sei (*conditio valoris*). Dagegen aber scheint sich das wesentliche Bedenken geltend zu machen, daß so ein innerer Wesensteil des Bußsakramentes zu sehr zu einer bloßen äußeren juristischen Bedingung wird, die also nicht in den inneren sakramentalen Vollzug eintritt. Das ist aber wohl der Fall, wenn die Jurisdiktion der priesterlichen Gewalt innerlich die konkrete Ausübungsmöglichkeit als Richter schafft. Nur darf man dann nicht, wie es vielfach geschieht, den Beichtenden als „Untergebenen“ mit dem im deutschen Sprachgebrauch liegenden Nebenklang des „Zweitrangigen“ auffassen. Das ist doch auch im weltlichen Gerichtsverfahren, besonders im Zivil- oder Verwaltungsverfahren, nicht der Fall. Noch viel weniger darf dieser Maßstab im Bußgeschehen Anwendung finden. Gewiß ist es richterliches Tun, aber gerade darin sakramentaler, heiliger Vollzug. „Untergebener“ werden heißt aber nichts anderes als die Möglichkeit geben zur sakramentalen Heiligung, wie es das richterliche sakramentale Tun verlangt. Darin liegt auch für den Papst keine „Zweitrangigkeit“, solange man die Buße als echtes Sakrament *ordinis divini in ecclesia visibili* auffaßt. Darin dürfte wohl auch der Grund liegen, warum die Kirche einem außerhalb ihrer Gemeinschaft stehenden Priester die Möglichkeit der Absolution geben kann, gehört er doch durch Taufe und Weihe sakramental noch zu ihr. Es ist schade, daß L. die im letzten Heft der Schol angezeigte Arbeit von L. Hödl über die Schlüsselgewalt nicht mehr benutzen konnte. Denn in ihr ist auch dogmengeschichtlich für die grundlegende Entwicklung der Schlüsselgewalt im 12. Jahrhundert gezeigt, daß die *potestas clavium*, als sie noch stärker auch vom außersakramentalen Bereich ausgesagt wurde, naturgemäß die Forderung eines „Untergebenen“ stellte. Als sie dann immer mehr auf das sakramentale Geschehen bezogen wurde, blieb diese Forderung wie von selbst als theologische, innere Begründung für die Jurisdiktion. Die Auffassung von L. scheint also auch dogmengeschichtlich zu äußerlich-juristisch und zu wenig innerlich-sakramental zu sein. Man könnte versucht sein, von innerer „Partnerschaft“ zu sprechen. Aber das läßt die innere Natur des Bußaktes nicht zu. Es würde auch so nicht das Große gerade dieses Sakramentes wiedergeben, wo der Herr die erlösende Gnade des Kreuzes nun nach der Taufe „modo oneroso“ als neue Rettungsplanke durch seinen richtenden Stellvertreter wieder schenkt. So wird gerade durch diesen Vollzug des sakramentalen

Geschehens sowohl das Schenken erneuter und somit erweiterter Erlösergnade, aber auch ihr Ernst sichtbar und religiös deutbar.

H. Weisweiler

Frings, H., Der Ablass nach der Lehre des Alexander von Hales und der Summa Halensis: Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 3 (1959) 31—54 (Verlag Hueber, München. Gesamtheft 9.80 DM). — Jetzt, nach der Edition der Quästionen des Alexander von Hales Antequam esset frater (vgl. Schol 36 [1960] 159 f.) — Fr. kannte den Druck noch nicht —, ist es von doppeltem Wert, ihren dogmatischen Ort in einer so wichtigen systematisch-theologischen Frage festzustellen, wie es die Entstehung der Theorie des Ablasses im 13. Jahrh. ist. Denn dadurch wird es immer mehr möglich, die Einzelglieder dieser Entwicklung herauszuarbeiten und so die innere Entwicklungslinie kennenzulernen. Von Alexander hat noch N. Paulus, als er die starke Abhängigkeit der Summa Alexandrina in unserer Frage von Bonaventura feststellte, gesagt, daß er als Systematiker der Ablasslehre ausscheiden müsse, da er selbst nichts über den Ablass geschrieben habe. Nun zeigt Fr. an Hand der 1945 gefundenen echten Sentenzenglosse aus den Jahren 1222—1229 und der ebenfalls von Pelster und Henquinet festgestellten, eben genannten Quästionen (vor 1236) nicht nur die Tatsache auf, daß Alexander mehrfach über den Ablass handelte, sondern sich eingehend mit ihm befaßte. So konnte Fr. sogar eine Lehrentwicklung feststellen, die endlich zur Summa Alexandrina hinführte. Dabei ist dogmatisch wichtig, daß bereits in der Glosse das Wesentliche des Ablasses nicht nur in einer „commutatio“ der Sündenstrafen „in minus“ gesehen wird, sondern in einer einfachen „imminutio“, und zwar der miserisordia divina auf Grund der Verdienste Christi. Dieser neue Grundgedanke wird von Alexander in einer langen Quaestio der Quästionensammlung umfassender dargelegt und begründet. Wir erhalten hier also Einblick in eine Theorie des Ablasses, in der zwar noch nicht formal die Lehre vom Kirchenschatz steht und die Verdienste der Kirche und der Heiligen noch nicht so eingeordnet sind. Aber das Wesenselement, die Verdienste Christi, ist hier ausdrücklich genannt. Diese Auffassung des Alexander ist, wie Fr. nachweisen kann, über die Summa Alexandrina ein wichtiges Moment für die tatsächliche Systematik des Ablasses geworden. Denn in der Summa Alexandrina finden sich, in die Texte aus Bonaventura eingestreut, Stücke mit den Ideen Alexanders. N. Paulus hat diese fremden Stellen bereits festgestellt. Er konnte sie aber nicht verifizieren. Fr. gelang es, sie als Eigentum Alexanders aufzudecken. Über den großen Einfluß der Summa Alexandrina hat also Alexander doch wesentlichen Anteil an der Systematik der Ablasslehre. Ihm verdankt sie vor allem den ausdrücklichen Hinweis auf die Verdienste Christi bei der Verminderung der Sündenstrafen — also eines ihrer wichtigsten Elemente. — In Anm. 110 muß es S. 45 oder 51 heißen (statt 28).

H. Weisweiler

Fourure, G., Les châtimens divins. Études historique et doctrinale (Bibl. de Théol. II, 5). gr. 8<sup>o</sup> (370 S.) Paris — Tournai 1959, Desclée. — Eine auch heute sehr aktuelle Frage wird in diesem Buch endlich einmal eingehend aus den theologischen Quellen heraus erörtert: die Frage nach den göttlichen Strafanordnungen im Leben des einzelnen und der Völker. Sind die Leiden immer Folgen einer Schuld? F. geht der Frage auf zweifache Weise nach. In einem Exposé historique (41—179) untersucht er sie, wie sie in der Kontroverse mit Bajus—Quesnel beantwortet wurde. Genau werden die Traditionszeugnisse, die von beiden Seiten vorgelegt waren, gebracht, so daß man einen guten Einblick in das Für und Wider der Verurteilung erhält. Denn wenn unser Problem auch innerhalb des Gesamtrahmens eine sekundäre Stellung einnimmt, so ist doch heftig und vor allem sehr ernsthaft aus Schrift und Tradition um die echte Sinngestaltung gestritten worden, besonders, da sich in der zweiten Periode des Streites der Jansenismus auch betroffen fühlte. Die Stellung der Kirche und ihrer Theologie ist eindeutig: eine „automatische“ Verbindung von Schuld und Übel ist nicht anzunehmen. Es gibt auch andere Gründe, weshalb Gott Leid sendet oder zuläßt. — In seinem zweiten Exposé théologique (181—365) wird dieses Ergebnis in einer systematischen theologischen Untersuchung erhärtet. Eingehend und gut wird zunächst das Zeugnis der Hl. Schrift entwickelt. Neben den Stellen, die im ersten Teil nur aufgezählt waren, wird jetzt die Lehre im Gesamtrahmen des Alten und Neuen Testaments dargestellt und erweitert. Wichtig scheint dabei vor

allem die aufgezeigte langsame Entwicklung in der alttestamentlichen Offenbarung. Besonders durch das Fehlen einer klaren Jenseitsvorstellung in der frühen Zeit wird das ganze Vergeltungsproblem zu sehr in das Diesseits verlegt, wodurch Sünde und Leid als Strafe eng verbunden erscheinen. In der nachexilischen Zeit mehrten sich die ersten zaghaften Stimmen einer jenseitigen Vergeltung von Gut und Bö. Vor allem ist das dann deutlich in den Büchern Job und Tobias, denen F. eine eingehende Studie widmet. Er nennt sie eine „protestation“ gegen die überkommene Ansicht. Auch der Heilige und Unschuldige leidet also. Wir wissen, z. B. aus der Heilung des Blindgeborenen, wie stark die frühere Idee noch zu Christi Zeit selbst bei den Aposteln nachwirkte, so daß die neutestamentliche Offenbarung erst die volle Lösung brachte, die im Leiden auch die Glorie sieht, wie Kreuzestod und Auferstehung sie offenbart. Aufbauend auf diese Schrifiterkenntnis, geht F. dann durch die frühe Väterzeit, vor allem bis Augustinus und Gregor d. Gr.; es ist zwar, mit Ausnahme der eingehenderen Darstellung Augustins, mehr eine Textsammlung nach einigen größeren Gesichtspunkten, ein Mehr hätte wohl auch den Rahmen dieses Buches, das vor allem einen Durchblick geben wollte, gesprengt. Deutlich wird sichtbar, daß auf der einen Seite Schuld und Leid eng verbunden und teilweise wohl auch, aus apologetischen oder persönlichen Gründen, zu eng aneinandergekettet sind. Aber auf der anderen Seite ist die freie Nachahmung des leidenden Herrn als Ideal und hoher Sinn christlichen Lebens vielfach bezeugt. Ebenso wird hervorgehoben, daß die Mühsal ein Weg zur freien und selbstlosen Hingabe des Geschöpfes an den Schöpfer ist. Da Bajus und Quesnel sich vor allem auf Augustinus beriefen, zeigt F. eigens die Gründe, warum der Kirchenvater Sünde und Leid öfter verband. Dadurch war es Augustinus möglich, gegen den Manichäismus das Malum allein auf Menschenschuld zurückzuführen oder gegen die Pelagianer die Existenz der Erbsünde aus dem Leid zu belegen. Es scheint mir aber darüber hinaus eine solche Verbindung Augustins auch sonst nicht fernegelegen zu haben. Dennoch bleiben, wie schon die Gegner des Bajus und Quesnels zeigen, Texte, in denen eine höhere Auffassung des Leides, besonders in Gelegenheitsbriefen, deutlich wird. Vor allem hebt der Kirchenvater immer wieder hervor, daß das Leid keine bloße Strafe als „Rache Gottes“ ist, sondern Weg zu ihm. F. faßt sein Urteil so zusammen: *L'opinion de l'évêque d'Hippone se fait très changeante: elle varie selon les circonstances, les personnes auxquelles il s'adresse, suivant les nécessités du moment ou les exigences de la polémique* (291). — Zum Abschluß entwickelt F. die Folgerungen aus dieser Forschung: *Le raisonnement philosophique et théologique* (315—356). Bei der systematischen Übersicht über die „Ursachen“ des Leides wird da z. B. gut darauf hingewiesen, daß manches Leid rein natürliche Folge der *causae secundae* ist, die Gott nicht durch ein Wunder aufzuheben braucht. Daß die Erbschuld zu den besonderen Gründen des Menschenleides gehört, war bereits von beiden Seiten in der Kontroverse um Bajus anerkannt. Drei „Zwecke“ des Leides entwickelt F.: Strafe, Leid im natürlichen Gottesplan mit allen natürlichen, guten und schweren Folgen, Hebung unserer Leiden und ihre Verklärung in die übernatürliche Ordnung und Zielsetzung. Daraus folgert er unsere Antwort auf das Leid: *épurer les tendances mauvaises — résignation (positiv gemeint) — acceptation — amour chrétien de la souffrance — l'union au Christ souffrant: Dans une collaboration totale avec le Christ dans son travail de Rédemption, le malheur de l'homme se transforme complètement. Il n'est plus une peine à subir mais l'occasion d'un amour renouvelé et héroïque de Dieu* (365). So versteht man die scharfe Reaktion der Kirche gegen Bajus und Quesnel sowie den Jansenismus. So versteht man aber auch die Warnung dieses Buches, Schuld und Leid im konkreten Fall nur dann, sei es individuell, sei es völklich, miteinander zu verbinden, wenn positive Gründe dafür vorliegen. Gott kann andere Zwecke haben. — Diese wichtigen Erkenntnisse, die hier zum erstenmal so tief aus einem Gesamtüberblick über die Tradition belegt werden, würden noch eine größere Wirksamkeit erhalten haben, wenn, besonders bei den allgemeinen Überlegungen am Schluß, außer der Literatur aus dem französischen Sprachgebiet und den Übersetzungen ins Französische auch die entsprechende Weltliteratur zum Sprechen gekommen wäre und damit zum Universalproblem auch die Universalkirche.

H. Weisweiler

Colson, J., *La fonction diaconale aux origines de l'Église*. 8<sup>o</sup> (152 S.) Brügge 1960, Desclée de Brouwer. 90.— Fr. — Des Verf. früher erschienenes Werk „Les

fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles“ weist seine Kompetenz aus. Das hier zur Frage stehende Teilproblem verdankt seine Detailbehandlung gewiß nicht zum geringsten Teil der seit einiger Zeit in Deutschland, Frankreich, Südamerika und anderswo sehr aktuellen Diskussion um die Erneuerung eines in sich stehenden Diakonats. Diese Vermutung liegt nahe; sie sei ausgesprochen, weil sie u. U. die Neigung zu einigen — wir meinen: fragwürdigen — Interpretationen befördert haben könnte, auf die im Verlauf der Rezension noch kritisch hinzuweisen sein wird. Nun ist sicher: wenn Erneuerung, dann nur aus erneuter Besinnung auf die Quellen. Nach ihrer Aussage über das Diakonat werden zuerst das NT, dann die Dokumente der subapostolischen Zeit befragt; ein dritter Abschnitt über die Diakonissen schließt ab. — Im einzelnen ist hinzuweisen auf eine (auch durch Qûmran-texte) gut unterbaute Deutung der „Hellenisten“ und „Hebräer“ von Apg 6, 1. Hellenisten wären dann nicht Juden aus der griechischen Diaspora, sondern in Beziehung zu setzen zur Bewegung der „Söhne Sadoks“ (der hellenisierende Jason ist Sadoknachkomme); Hebräer wären dann die Anhänger der mit Jonathan und Simon inaugurierten machabäischen Priesterdynastie. — Hinsichtlich des Ortes, den Verf. dem Diakonats innerhalb der Kirche zuweisen will, muß kritisch gefragt werden: Ist es wirklich von den Texten der Schrift (78 f.) bzw. der subapostolischen Zeugen (etwa 93) nahegelegte, nicht zu umgehende Aufteilung: *episcopi/presbyteri* = in *persona Christi capitis, diaconi* = in *persona Ecclesiae corporis, sponsae*? Oder ist das theologisierende Eintragung des Verf.? Einmal abgesehen davon, daß eine so großzügige Einordnung manches Zeugnis (beispielsweise das Justins 96) beträchtlich harmonisieren muß — der Brückenschlag von diesen alten Diakonen zum heutigen Weihegrad innerhalb des einen *sacramentum ordinis* dürfte dadurch nicht eben erleichtert worden sein (um sehr zurückhaltend zu formulieren). Erst wenn diese Frage zugunsten C.s entschieden wäre, erst wenn darüber hinaus mit Selbstverständlichkeit angenommen werden muß, daß Hippolyts *Traditio Apostolica univok* und unnuanciert in dieser Terminologie zu verbleiben hat — dann erst hätte der Angriff auf eine angeblich falsche Übersetzung B. Bottes (98; B. schlägt vor: der Diakon ist Diener des Bischofs, nicht des Priesters) Boden unter den Füßen und dürfte die Lösung des Verf. einmal öfter hingestellt werden (99): Diakonsein macht zum Exponenten, zum „Kleriker“ des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, nicht aber ordnet es — in wie immer gestaffelter Hierarchie — in das Priestertum ein, das der Gemeinde gegenübersteht als Christus—Haupt—Repräsentanz. Es will doch sehr scheinen, daß das aus dem 26. Kap. der nämlichen Kirchenordnung gebrachte Zitat (102) diese exklusive Zuteilung ebensowenig fundiere wie die entsprechenden Belege (106 108 f.) aus der Didaskalie! Dazu: wie soll die zugegebene (115) Rekonziationsvollmacht von Diakonen spekulativ eingebaut werden? Die in der Situation gegebenen Einschränkungen lassen das Problem als solches in aller Schärfe stehen. Diese Ausstellung ist im Rahmen der Rezension etwas umfänglich ausgefallen; damit ist aber die Substanz dessen, was das Buch wertvoll macht, nicht angegriffen.

A. Stenzel

Winklhofer, A., *Traktat über den Teufel*. 8<sup>o</sup> (299 S.) Frankfurt 1961, Knecht. 14.80 DM. — In sehr verdienstlicher Weise bemüht sich W. um die Darstellung jener Gebiete, die einigermaßen am Rande der theologischen Bemühungen zu bleiben scheinen. Es gibt eben bestimmte Gegenstände, die mehr als andere ins Geheimnis gehüllt sind, obwohl sie die menschliche Wirklichkeit intensiv bestimmen. Sie stoßen bei den Theologen auf eine gewisse Scheu, ihre gründliche Behandlung in Angriff zu nehmen. Zu ihnen gehört die Eschatologie und auch die Welt der reinen Geister, Engel und Teufel. Die Letzten Dinge hatte W. gerade in einem schönen Buch behandelt (vgl. Schol 36 [1961] 319 f.). Über die „Welt der Engel“ hatte er früher schon ein gutes Buch veröffentlicht. Daran schließt sich nun dieser Traktat über den Teufel an. Auch hier bewährt W. seine Fähigkeit, schwierige Gegenstände in sehr lebendiger, meditierender und oft geradezu rhetorischer Weise darzustellen. Im Unterschied zu manchen anderen Dämonologien bemüht er sich dabei um möglichste Nüchternheit und Sachlichkeit, ein Bemühen, das ihm nach unserem Eindruck hier nicht ganz so gut gelungen ist wie in seinem Werk „Vom Kommen des Herrn“. Am besten sind in diesem Traktat jene Kapitel ausgefallen, die sich eng an die biblischen

Aussagen über die Teufel und vor allem auch über das Verhältnis Christi zu den „Mächten“ anschließen. Von da her kommt man zu der Frage, ob es nicht überhaupt günstiger gewesen wäre, das ganze Buch mehr an die (wenn auch wenigen) biblischen Aussagen über den Teufel anzuschließen. Andere Kapitel, über deren Gegenstand uns in der Offenbarung wenig gesagt ist, sind mehr von (allerdings nüchterner und im Rahmen des Sachlichen bleibender) Spekulation bestimmt. Das Buch beginnt mit der Feststellung, daß der Teufel „einer aus den Engeln“ ist, also erst durch seine eigene sündhafte Entscheidung Teufel geworden ist. Der Darstellung über die Sünde und die Hölle der Engel schließt sich ein Kapitel über das biblische Bild des Teufels an, wobei sehr korrekt auch auf die Frage nach der Abhängigkeit des biblischen Teufelsbildes von den Vorstellungen des außerbiblischen Raumes eingegangen wird. Der folgende Abschnitt über die Sünde und die Welt wie auch später der Abschnitt über die Geschichte und Satan bieten einige Vorstellungen und Aussagen, die nicht in allem ganz überzeugend sind. Es wird vielleicht doch gar zu kategorisch behauptet, daß die „Katastrophen“ im Kosmos wie überhaupt die widrigen Ereignisse in der untermenschlichen Welt teuflischen Ursprungs seien. Es dürfte aber doch gefragt werden, ob das tatsächliche Geschehen im Bereich der untermenschlichen Kreatur wirklich so unter dem direkten Einfluß des Teufels steht. Man könnte den Fluch, der als Folge der menschlichen Sünde über dem Kosmos lastet, doch vielleicht auch anthropologisch deuten. Weil der Mensch sünden- und fluchbeladen ist, durchwirkt und erfährt er die Welt, die ihrerseits doch vielleicht nicht allzu erheblich anders ist als in einer paradiesischen Ordnung, gottwidriger, als er es ohne die Last der Sünde und ihrer Folgen tun würde. Das ändert gewiß nichts an der Feststellung, daß die Welt vom Teufel durchwaltet wird. Ob das aber heißt, daß die objektiven Katastrophen und Ereignisse Zeugnis der Anwesenheit des Teufels sein müßten, kann man auch bezweifeln. — Abgeschlossen wird das Buch durch ein Kapitel über den Wandel der Teufelsvorstellung in der abendländischen Literatur. Dafür ist W. durch seine germanistischen Studien und Interessen besonders zuständig. Und es ist wirklich interessant zu beobachten, welche Rolle die Teufelsvorstellung nicht nur in der älteren, sondern auch in der zeitgenössischen Literatur spielt. — Auf einigen abschließenden Seiten wird die Frage gestellt, ob wir in einer Epoche des Teufels ständen. Hier erweist sich W. wiederum als nüchtern unterscheidender und abgrenzender Beobachter. Beide Extreme werden vermieden. Er läßt weder gelten, daß „sich die Machtanstrengungen Satans seit dem Erscheinen Christi absolut vermindert hätten“ (266), noch andererseits, daß unsere Zeit mehr als eine andere seit Jahrhunderten als Epoche des Teufels unter Macht und Knechtschaft Satans stehe (267). Gewiß hat „keine Zeit eine solche Legitimierung des Bösen vollzogen wie die unsere“. Es wird aber gewarnt vor allzu simplifizierender Zueignung der Ereignisse, die uns als böse erscheinen, einzig an den Teufel. Von einer Epoche des Teufels wird nur deswegen gesprochen, weil die Menschen reicher als je die Möglichkeit haben, ihre Bosheit auszuwirken und zu manifestieren.

O. S e m m e l r o t h

Strijd, K., Structuur en inhoud van Anselmus' „Cur Deus Homo“. Bijdrage tot het gesprek over de verzoening (Van Gorcum's Theol. Bibliotheek, 30). gr. 8<sup>o</sup> (323 S.) Assen 1958, Van Gorcum. 13.50 fl. — Der Verf. gibt zunächst eine eingehende Übersicht über die Grundmotive von „Cur Deus Homo“, um dann anschließend zu einer kritischen Stellungnahme überzugehen. Das hat gegenüber ähnlichen Untersuchungen den Vorteil einer gerechten Darstellung, besonders bei einem mittelalterlichen Denker, der neuen protestantischen Gedankengängen fernersteht. Innerhalb der Darstellung von „Cur Deus Homo“ wird im Beginn gut der Grundzug der Methode Anselms an Hand der Ideen seiner Schrift herausgearbeitet. Dabei kommt natürlich vor allem der Begriff der „Ratio“ zu Wort. Er wird mit Recht verbunden mit den anderen zu ihm eng gehörenden des Gebetes und der von Gott geschenkten Gnade. So wird Anselm und sein Werk gleich im Anfang von jedem modernen „Rationalismus“ frei gemacht. Stark und gut hebt der Verfasser auch die weiteren Grenzen der Ratio bei Anselm hervor, vor allem die Bindung an die Schrift, Väter (Augustin), Kirche, Papst. Aber auch die inneren Grenzen werden beachtet. Es ist nicht so, daß die Vernunft die Größe der Wahrheit ausschöpfen könnte (I,2). Die Ehrfurcht, nicht der Stolz gibt ihre Stellung an (II,16). Daher ist auch der

Zweck von „Cur Deus Homo“ kein rationeller, sondern ein echt religiöser: die Gewinnung der „infideles“ mit den Mitteln, die sie anerkennen. Daher soll ihnen zunächst „remoto Christo“ durch rationes necessariae die Notwendigkeit der Menschwerdung zur Erlösung von der Schuld gezeigt werden. St. hält dabei die alte und auch heute (besonders extrem durch K. Barth) aufgeworfene Frage: dogmatisch-theologisch oder spekulativ-philosophisch, dem anselmianischen Schema für unangepaßt: „Wij toen daarom verstandig Anselmus niet in deze terminologie te willen vangen“ (56). Historisch von seiner Entstehungszeit aus gesehen, handelt es sich doch um eine theologische Arbeit, wie sie damals häufiger waren und in den Streitgesprächen z. B. mit den Juden niedergeschrieben wurden. Nur hat hier die Denkeigenart Anselms dem Werk seinen eigenen, stärker spekulativen Charakter gegeben. Aber man darf daraus nicht die extremen theologischen Folgerungen K. Barths ableiten, die der Zeit ganz fremd waren und gegen die sich der Verf. hier und öfters mit Recht wendet. — Grundlegend erscheinen dem Verf. vor allem zwei Ideen bei Anselm zu sein: die Idee des „ordo“, der nicht verletzt werden darf, da sich auch Gottes Wille frei an ihn gebunden hat, und die Idee der „similitudo“ im menschlichen Denken. In ihr kommt in neuplatonisch-augustinischer Form der imago-Charakter menschlicher Erkenntnis zur Geltung, so daß es Anselm „optimistisch“ und unreflektierend möglich wird, von subjektiver similitudo auf die objektive, höhere im Denken zu schließen, etwa vom Begriff der Gerechtigkeit im Menschen auf den Begriff der Gerechtigkeit in Gott. So kann auch die „ratio fidei“ durch den menschlichen Verstand erforscht werden. Die Idee des ordo ist es dann vor allem, mit der Anselm die Infideles zur Menschwerdung führen will. St. unterscheidet hier eine doppelte „necessitas“, die der Ordo verlangt. Die eine ist die „necessitas perficiendi de homine, quod deus incepit“, also den Menschen zur Seligkeit zu führen (so II,5 und II,17). Davon unterscheidet sich eine zweite Notwendigkeit, die „necessitas solvendi“ (so II,5 und II,17 f.). Beide Notwendigkeiten waren nun für Anselm aufs innigste verbunden. Die erste konnte nach ihm nur durch die zweite erfüllt werden. St. sieht gerade in dieser engen Verbindung den Fehler Anselms. Denn so tritt die Gerechtigkeit des debitum solvendum gegenüber der Barmherzigkeit zu sehr in den Vordergrund: De „ordo“ en de door de „ordo“ bepaalde „iustitia“ domineren es (123). Gottes Liebe werde zwar genannt, aber sie „funktioniere“ nicht (122). St. macht dabei auf den Unterschied zum Proslogion aufmerksam. Dort wird iusticia und misericordia gleichmäßig unter das „summe bonus“ Gottes gestellt: Vere ideo misericors es (summe bonus) quia iustus (112 Anm.). In Cur Deus Homo aber erscheint die Barmherzigkeit unter die Gerechtigkeit und die Ordnung gestellt und nur durchführbar, soweit es die erste Verbindung zuläßt. Aber wie stimmt dazu die ausdrückliche Nennung der Barmherzigkeit als „concors iustitiae“ (II,20)? Außerdem wird in II,5 auch der ordo auf die bonitas zurückgeführt: totum (est) gratia bonum, quod facit. Es ist gewiß richtig, wenn St. bemerkt (121), daß dieser Gedanke in Cur Deus Homo sich nicht auswirkt. Aber es ist auch nicht so, daß er fehlt, und daher müßte er wohl doch stärker in die Analyse eingebaut werden, als es hier geschieht, und man dürfte kaum von einem echten Zwiespalt in den beiden Werken sprechen, höchstens von einer anderen Betonung und Auswirkung, wobei die Sünde als Vernehrung Gottes, um die es in Cur Deus Homo geht, notwendig ihren Einfluß auf die Betrachtung ausübte. Der ganze Ernst der Versöhnung bei Anselm kommt hier zum Durchbruch. Das ist seine ratio fidei hier. Doch hat die Geschichte der Aufnahme von Cur Deus Homo gezeigt, daß die iustitia wohl zu sehr im Ordogedanken durch Anselm betont wurde. Man sollte nur nicht überspitzen nach der anderen Seite (122). — In der Auseinandersetzung mit Anselm sieht der Verf. einen wesentlichen Punkt darin, daß Anselm seine Untersuchung „remoto Christo“ führen will. Auch wenn man jemand zum Glauben hinführen wolle, könne das nur „praesente Christo“ geschehen. Das ist ein grundsätzliches Anliegen der Theologie, die der Verf. vertritt, die auch keine theologische Apologetik in diesem Sinne kennt. Damit hängt zusammen, daß nach St. die auctoritas der Hl. Schrift im Sinne Anselms zu wenig „dynamisch“ ist. Dagegen hat der Verf. großes Verständnis für die echt religiöse Auffassung Anselms über die Schwere der Sünde und die echte Versöhnung, wie sie bei Anselm zum Ausdruck kommt. Eine Reihe anderer Fragen wird am Schluß (195—310) teilweise noch sehr eingehend behandelt, Fragen, zu denen Anselms Werk anregte. Da es sich meist um theologische

Grundfragen handelt, die vom Standpunkt des Verf. oder seiner Theologie aus gestellt werden, kann hier nur darauf hingewiesen werden. So wird etwa der Begriff der *δικαιοσύνη*, der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit aufgegriffen und schriftgemäß untersucht. Dabei wird auf manche Literatur hingewiesen, die uns wegen der niederländischen Sprache weniger zugänglich und doch wichtig ist. H. Weisweiler

Rovira Bellosó, J. M., *La visión de Dios según Enrique de Gante* (Colectanea San Paciano, serie teológica, 7). 8<sup>o</sup> (264 S.) Barcelona 1960, Seminario Conciliar — Editorial Casulleras. — Heinrich von Gent wird in der Dogmengeschichte häufig etwas vernachlässigt, obschon er die theologische Entwicklung nicht wenig beeinflusst hat. Die vorliegende spanische Arbeit, ursprünglich eine Dissertation der Gregoriana, untersucht lobenswerterweise seine Lehre von der Gottesschau des Menschen im Jenseits, und zwar auf Grund der beiden zur Verfügung stehenden Quellen, der *Quodlibeta* und der *Summa quaestionum ordinariam*. Der Inhalt wird durch die Überschriften der fünf großen Kapitel angezeigt: 1. Die beseligende Schau als unmittelbare Gotteserkenntnis (23—70); 2. Das mystische Verständnis des Vorganges (71—111); 3. Das Wesen der Seligkeit (113—154); 4. Die Immanenz der beseligenden Schau für das intellektuelle Geschöpf (155—203); 5. Die Transzendenz der beseligenden Schau und ihre absolute Übernatürlichkeit (205—240). Am Schluß eines jeden Kapitels werden die Ergebnisse in „conclusiones“ zusammengefaßt, und am Schluß des Ganzen steht als 6. Kapitel eine „*Síntesis*“ (241—260). Der Verf. bemüht sich darum, überall klar und objektiv die Meinung seines Autors wiederzugeben und sie zugleich in ihre historischen Zusammenhänge hineinzustellen. Als mustergültig kann die Art und Weise gelten, wie die Übernatürlichkeit der *visio beatifica* nach Heinrich von Gent hervortritt, sowohl in ihren positiven Werten der Darstellung als auch in deren Grenzen und Mängeln; letztere werden mit Recht darauf zurückgeführt, daß es eben schwer ist, eine natürliche Hinordnung des Menschen auf das einzig mögliche übernatürliche Ziel mit dem Ungeschuldetsein der Vollendungsgnaden zu verbinden. Wenn wir etwas an der ausgezeichneten Darlegung kritisieren sollen, wäre es nur die Weitschweifigkeit, welche die entscheidenden Erkenntnisse verwischen könnte (selbst die „*Síntesis*“ ist noch allzu lang ausgefallen). Vielleicht wäre es auch gut gewesen, die Schau des Jenseits mit der theologischen Erkenntnis auf Erden zu konfrontieren, weil Heinrich von Gent bekanntlich selbst der ersteren eine gewisse Unmittelbarkeit zugeschrieben hat (siehe vom Referenten: *Erleuchteter Glaube, Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*: FranzSt 37 [1955] 129—160).

J. Beumer

Schlette, H. R., *Das unterschiedliche Personenverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*: Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 3 (1959) 55—72 (Verlag Hueber, München. Gesamtheit 9,80 DM). — Es ist eigentlich auffallend, daß über Richard von St. Viktor genauere Einzeluntersuchungen, wenn man von der ausgezeichneten Arbeit von G. Dumeige über die Liebe absieht, kaum bestehen. So begrüßt man die vorliegende Studie, die einen Einzelbegriff, der aber grundlegend ist, herausgreift. Sch. geht vom Personbegriff Hugos von St. Viktor aus und kann so schon durch den Gegensatz die Eigenart der Personauffassung bei dessen Schüler Richard gut zeichnen. Hugo übernimmt den traditionellen Personbegriff des Boethius: *Persona est individuum rationalis substantiae*. Dabei macht er aber zwei Einschränkungen: Der Begriff gilt nur vom Geschöpf, da das Göttliche unaussagbar (*indicibile*) ist. Ferner bezeichnet er eigentlich nur die Seele als „*rationalis substantia*“, in die der Körper nur aufgenommen ist. Somit bedeutet ihm „*individuum*“ oder „*individua natura*“ die Unteilbarkeit des geistigen Seins. Sehr gut führt Sch. diese Auffassung auf die neuplatonisch-augustinische Anthropologie Hugos zurück, nach der die Seele ursprünglich reines Geisteswesen war. So kommt Hugo zur Aussage: *Hic spiritus rationalis proprie persona dicitur et numero discretus et ratione discernens* (PL 176,406; Sch. 60). Das ist zweifellos bereits eine „reflektierte“ Beobachtung und bewußte Umarbeitung (anders Sch. 61), die mit dem bloßen Ausdruck „*eigenwilliger Interpretation*“ (59) zu gering im Gesamtdenken Hugos bewertet ist. — Richard hat nun gerade dort weitergedacht,

wo Hugo aufhörte, nämlich in der Ausweitung der Definition auf den dreipersonlichen Gott, wie es De Trinitate erforderte. Auch er sah, daß die überkommene Definition da nicht reichte: *Nam Trinitas, quae divina substantia est, nec persona est* (De Trin. IV 21). So führt er erweiternd den Begriff der existentia ein. Denn dieser schließe die beiden Elemente ein, die zu jedem (auch dem göttlichen) Personsein wesentlich seien: die *ratio essendi* (das *quale quid*) und die *obtinentia* (das *unde*). Beim Menschen sind die beiden Komponenten in den Einzelpersonen verschieden, beim Engel ist durch die „*sola simplex creatio*“ nur das *quale*, bei Gott nur das *unde*, die *origo*, verschieden. Der Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Personsein wird also durch die verschiedenen *Modi der Existenz* gedeutet. Dabei wird aber das göttliche Sein doch deutlich abgehoben als „*supersubstantiale esse*“. Vom gemeinsamen Personenbegriff der Existenz aber heißt es: *Persona est existens . . . iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum. Person ist also „incommunicabilis et singularis existentia“*, verschieden nach *qualitas* und (oder) *origo*. Gut fügt Sch. bei, daß dieser umfassendere Begriff viel vom Konkreten der Definition des Boethius verloren hat und sich daher auch nicht durchsetzen konnte. Er war vielleicht auch nicht als Definition, sondern mehr als Beschreibung gedacht (66). Aber er bleibt wertvoll als ein Versuch, von der Analogie des Seins auszugehen.

H. Weisweiler

Hödl, L., Die Kritik des Johannes de Polliaco an der philosophischen und theologischen „*ratio*“ in der Auseinandersetzung mit den averroistischen Unterscheidungslehren: Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 3 (1959) 11—30 (Verlag Hueber, München. Gesamtheft 9,80 DM). — An Hand der *Quaestiones quodlibetales et ordinariae* des Johannes de Polliaco aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts gibt H. einen wichtigen Einblick in die Ideenentwicklung dieser entscheidenden Zeit. Die Streitigkeiten besonders um die Ewigkeit der Welt beginnen damals eine mehr reflexe Betrachtung des Verhältnisses und des Umfangs von „*fides*“ und „*ratio*“ zu bringen. Das außerordentliche Ansehen des Aristoteles im Bereich der „*ratio*“ mußte in einer Lehre, die mit der „*fides*“ nicht übereinstimmte, eine solch vergleichende Überlegung zwischen „*fides*“ und „*ratio*“ bei den Geistern hervorrufen, die nicht allein „*harmonisieren*“ wollten, sondern wie Polliaco auf die „*littera*“ achteten. So unterscheidet Johannes zunächst die Gebiete. Der Vernunft gehören die „*apparentia*“ an, und hier ist Aristoteles die „*regula*“. Im Bereich der „*non-apparentia*“ spielen die Beweise, die „*rationes*“, eine zweifelhafte Rolle. Nach Johannes sind solche Überlegungen keine „*demonstrationes*“. Aber durch die Vernunft kann andererseits auch kein Beweis gegen den Glauben geführt werden, da sich dann die gleiche Wahrheit widersprechen würde. So stellt sich also die Frage: Wie kann denn die absolute Autorität des Aristoteles die Ewigkeit der Welt lehren? Johannes unterscheidet darum weiter eine schlußfolgernde Beweisführung schlechthin von einer, die den Menschen innerhalb der bloßen Erscheinungswelt überzeugt. Aristoteles ist nur für letztere beweiskräftig. Ähnliche Einschränkungen der „*ratio*“ stellt H. bei anderen Zeitgenossen des Johannes in der gleichen Kontroverse fest, wenn auch die einzelnen Lösungen verschieden sind, so bei Thomas von Wilton und dem von ihm abhängigen Wilhelm von Alwick. Thomas unterscheidet, um die Schwierigkeit lösen zu können, stringente Beweise aus unmittelbar einsichtigen Termini und „*propositiones*“ oder Wahrscheinlichkeitsbeweise, die auch alle Befürchtungen ausschließen und daher den Verstand zur Zustimmung führen können. So sah Wilton die Gründe des Aristoteles an. Jedenfalls wird in diesen Deutungen also die Grenze der „*ratio*“ herausgestellt. Einen etwas anderen Weg geht der Physikkommentar zum 8. Buch in Clm 9559, der bisher Siger zugeschrieben wurde. Er unterscheidet Prinzipien und Schlußfolgerungen. In letzteren geht Aristoteles den richtigen Weg. Aber die Prinzipien bleiben zu prüfen. Wichtig ist dabei auch die Feststellung von H., daß sich an dieser Grenzziehung Averroisten und Antiaverroisten in der herkömmlichen Bezeichnung beteiligen. Der Glaube ist also das Zentrum. Zu den „*Skeptikern*“, wie es z. B. de Wulf in seiner *Histoire der Philosophie* tut, darf man aber deshalb Männer wie Johannes nicht rechnen. Der Grund der Grenzziehung der „*ratio*“ liegt tiefer.

H. Weisweiler

de Senarclens, J., Héritiers de la Réformation. II. Le centre de la foi (Nouv. série théol., 6). gr. 8° (281 S.) Genf (1959), Labor et Fides. — Im 1. Bd. seines Werkes hat S. auf Grund der Auffassung der Reformatoren die heutigen Lehren der verschiedenen christlichen Gemeinschaften über den Glauben dargestellt und verglichen: Le pont de départ de la foi. Er hat damit auf protestantischer Seite scharfen Widerspruch gefunden, wie F. Klein in seinem Buch La valeur du Protestantisme moderne zeigt. Klein meint, daß der moderne Protestantismus sich nicht so von dem der Reformatoren unterscheide, wie S. meine (vgl. dessen Antwort 276 f.). Nun versucht S., den Vergleich auf die konkrete Grundlage des Christentums, die *Christologie*, auszudehnen. Erneut kommt die Lehre des Neuprotestantismus, der Reformierten und des Katholizismus zur Darstellung. In der eigenen Stellungnahme für die reformierte Lehre spürt man deutlich schon in den häufigen Zitaten die Vorliebe für K. Barth. Dem Neuprotestantismus seit Schleiermacher wird vor allem ein zu starker Subjektivismus auch im Christusbild — wohl zu verallgemeinernd — vorgeworfen. Letztlich sei für ihn das religiöse Bewußtsein in seiner Christusauffassung maßgebend. Dadurch tritt der Mensch in den Mittelpunkt: On trouve avant tout chez lui une exaltation systématique de l'homme, qui occupe le centre des préoccupations et à partir duquel l'enseignement biblique est mesuré, en partie rejeté, en partie conservé selon qu'il correspond aux intuitions religieuses du croyant (28). Ganz anders ist das Christusbild der Reformierten, über das § 2 handelt: Les motifs de la Christologie évangélique. Wesentlich ist hier die Formel des Chalcedonense mit der klaren Betonung der Gottheit und echter, unvermischter Menschheit: Nous sommes ici devant une objectivité qui dépasse de très loin celles que nous avons coutume de pratiquer; il ne s'agit plus seulement de la supériorité de la raison sur le sentiment, du magistère ecclésiastique sur les opinions individuelles, de l'histoire sur nos impulsions momentanées, mais il s'agit de la souveraineté de Dieu sur nos présuppositions, nos représentations et nos désirs (48). Wie diese das Christusbild beherrschende Souveränität Gottes zu verstehen ist, ergibt sich gut aus dem Gegenbild des Katholizismus in § 3. Zunächst heißt es von ihm, daß es den Eindruck echter Theologie mache, die sich auf Joh 1,14 gut stütze. Man ist dann aber erstaunt, statt der Darstellung des Christusbildes leider nur eine eingehendere Darstellung der katholischen Mariologie (!) zu finden. Sie endet mit der Feststellung des menschlichen Mitwirkens bei der Erlösung und ihrer Zuwendung. Damit ist für S. doch wieder das Humanum zu stark in die christliche Religiosität hineingenommen. Das gilt auch von der Auffassung der Kirche als fortlebender, vermittelnder Christus. Der Herr hat uns vielmehr voll und allein erlöst. Seine Verdienste bedecken unsere Schuld, und im Heiligen Geist sind wir unmittelbar mit dem Herrn verbunden. Es ist wirklich schade, daß der Verf. das katholische Christusbild nur in der Sicht des Marienbildes zur Darstellung gebracht hat. So mußte die Erlösungstat Christi selbst zurücktreten und das wahrhaft Göttliche in ihr hinstehen. Dadurch erhält dann auch in der Wirkung der Erlösung im Erlösten das Göttliche, die gratia praeveniens, eine zu geringe Stellung. Vielleicht konnte sie aber auch nicht genügend beachtet werden, da nach reformierter Auffassung Gnade immer ganze „Heiligung“ besagt und nicht auch von Gott gegebener und begleiteter Weg zu ihr ist. Das katholische Christusbild hätte gezeigt, wie in ihm das Menschliche in das beherrschend Göttliche hineingenommen ist und in der gottmenschlichen Vereinigung uns erlöst hat. Hier wird deutlich, wie der reformierte Ansatz „Gott allein“ gerade vom Christusbild her zu einseitig ist, um die volle Wirksamkeit Christi und seines ontischen Vorbildes zur Darstellung zu bringen.

H. Weisweiler