

## Aufsätze und Bücher

### 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

In opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula aurea eximii doctoris F. Petri de Bergamo, Editio fototypica. 4<sup>o</sup> (1250 S.) Alba - Roma 1960, Editiones Paulinae. — Ohne Zweifel gehört die Tabula aurea zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln beim Thomasstudium. Darum haben sich die bekannten Editiones Paulinae zu einer Neuauflage entschlossen, die den Drucktext bei Vivès (Paris 1880) auf phototypischem Wege wiedergibt. Hinzugefügt sind nur die größeren Titel am Rande und die „*indicationes dubiorum ex antiquioribus editionibus decerptae*“ (Vorwort). Es ist gut zu verstehen, daß die Änderungen und Verbesserungen in ganz bescheidenem Umfang gehalten sind und sich fast allein auf die mitunter gestörte alphabetische Reihenfolge beziehen. Aber wäre es nicht möglich gewesen, in einem Nachtrag die im Laufe der Zeit festgestellten Versehen und Auslassungen zu berichtigen bzw. zu ergänzen? Um nur ein einziges Beispiel anzuführen: In der tabula aurea fehlt das wichtige Stichwort „*traditio*“, obschon der terminus mehrere Male bei Thomas vorkommt (siehe: Y. M.-J. Congar O. P., „*Traditio*“ und „*Sacra doctrina*“ bei Thomas von Aquin, in: Kirche und Überlieferung, Freiburg 1960, 170—210). Das Druckbild ist zwar klein, aber klar und lesbar. Noch ein Bedenken möchten wir anmelden: Die Neuauflage kann eigentlich nur dann Nutzen bringen, wenn einer die gesamten Werke des hl. Thomas zur Verfügung hat; in der gebräuchlichen Editio Parmensis befindet sich aber als letzter Band bereits die Tabula aurea des Peter von Bergamo.

J. Beumer

Pozo, Cándido, S. J., De sacra doctrina, in 1 p., q. 1 de Melchor Cano O. P., Introducción y edición. gr. 8<sup>o</sup> (59 S.) Granada 1961, Facultad de Teología. — Es handelt sich hier um einen Separatdruck der bereits vorher erschienenen Arbeit (ArchTGran 22 [1959] 147—205). P. bringt den Text einer Niederschrift der Vorlesungen, die Melchior Cano 1548 zu Salamanca, also 15 Jahre vor der Drucklegung seines Werkes *De locis theologicis*, im Anschluß an die einleitenden *questiones der Summa Theologica* des hl. Thomas gehalten hat. Zugrunde liegt der Codex *Ottobonianus* lat. 286 der Apostolischen Bibliothek des Vatikans; bewußt wurde wegen der starken Abweichungen darauf verzichtet, auch die Handschrift (Ms. 58) der *Biblioteca de la Universidad de Salamanca* heranzuziehen. Was Cano als Kommentator der *Summa* ausführt, stimmt zwar meistens inhaltlich mit den *Loci* überein, aber einiges ist doch stärker herausgearbeitet und theologiegeschichtlich bedeutungsvoll. So fällt auf, daß *Joannes Driedo* schon an drei Stellen zitiert wird. Die beiden Aufgaben der Theologie, die positive und die spekulative, sind in enge Verbindung gebracht, wobei der Nachdruck auf der letzteren zu liegen scheint (*Eadem est facultas, quamvis quando solum versatur circa principia est imperfecta; tamen ad hoc quod sit perfectus theologus, oportet ut sciat colligere conclusiones*: 20). Diese conclusiones gehen aber nicht so sehr über die Prinzipien hinaus, sondern dienen eher dazu, diese zu einem inneren Verständnis zu erheben: *Ad rectam et sanam intelligentiam principiorum pertinet explicare propositiones, quae in illis principiis includuntur* (21). P. schließt mit Recht aus derartigen Äußerungen, daß hier Cano seinen Lehrer *Vitoria* übertrifft und eine mehr organische Sicht der Theologie anbahnt (9). Selbst *Dominicus Soto* hat noch nicht in diesen Punkten eine so klare Sprache gesprochen; vgl. C. Pozo, *De sacra doctrina*, in 1 p., q. 1 de Domingo de Soto O. P., *Introducción y edición*, Granada 1960 (Sonderdruck aus: ArchTGran 21 [1958] 199—295).

J. Beumer

Lang, Albert, *Fundamentaltheologie*. Bd. 1: Die Sendung Christi. — Bd. 2: Der Auftrag der Kirche. 3. verb. Aufl. 8<sup>o</sup> (XII u. 286; XII u. 330 S.) München 1962, Hueber. 11.80 bzw. 12.80 DM. — Als im Jahre 1954 die 1. Auflage des vorliegenden

Werkes erschien, konnte Verf. mit Recht darüber Klage führen, daß die „Apologetik“ seit langem recht stiefmütterlich behandelt werde und sich auch beim Publikum nur einer geringen Beliebtheit erfreue. Die Tatsache, daß in so kurzer Frist eine 2. und 3. Auflage notwendig wurden, zeigt an, daß sich etwas gewandelt haben muß. Die Nachfrage nach zuverlässigen Handbüchern und Monographien auf diesem Gebiet ist sogar erheblich gestiegen. Dem Werk von L. kommt nicht zuletzt das Verdienst zu, dieser Neuorientierung die Wege gewiesen zu haben. — Die neuen Auflagen weisen gegenüber der ersten keine allzu tiefgreifenden Veränderungen auf. Neu eingefügt ist im 1. Band ein Kapitel über „den Messias im Lichte der Weissagungen“ (247 bis 255). Es ist erfreulich, daß Verf. diesem Argument „ex prophetiis V. T.“ wieder mehr Aufmerksamkeit zuwendet. Bekanntlich hatte es in der ältesten Apologetik der Väterzeit (Justinus, Theophilus, Origenes usw.) eine viel wichtigere Rolle gespielt als der Beweis aus den Wundern Jesu und der Apostel. Aber im Zuge der siegreich vordringenden Bibelkritik war es mehr und mehr vernachlässigt worden, weil man der Meinung war, daß seine Geltendmachung eine vorgängige Auseinandersetzung mit all den schwierigen Problemen neuzeitlicher Exegese bedinge. Lang versucht unter Umgehung dieser Dinge, aus der ganzheitlichen Zusammenschau der alttestamentlichen Aussagen die wesentlichen Elemente des Weissagungsargumentes herauszuarbeiten. — Im 2. Band ist auch nur eine größere Einfügung zu vermerken, nämlich das Kapitel über die theologischen Noten und Zensuren (263—267). Aber darüber hinaus ist hier, zumal in den Darlegungen über das katholische Amts- und Traditionsverständnis, manches neugefaßt, präzisiert und mit erweiterten Literaturhinweisen unterbaut worden. So sind also Zielsetzung und Anlage des Werkes mehr oder minder vollständig erhalten geblieben. Dazu durfte Verf. sich durch die vielen positiven Äußerungen der Rezensenten ermutigt fühlen. Die von ihm vorgelegte Fundamentaltheologie stellt einen klar umrissenen Typus dieser Wissenschaft dar, wie er durch die letzten Jahrhunderte hindurch entwickelt worden ist. Er basiert auf einem eindeutigen Bekenntnis zur Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft und zu der im Vaticanum gelehrten Harmonie zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung und Erkenntnis. Von hierher gesehen bedeuten die den 1. Band einleitenden Ausführungen über „Ziele, Aufgaben und Wege der Fundamentaltheologie“ (8—40) eine eindeutige Option und Entscheidung. Für L. ist die Fundamentaltheologie um ihres Gegenstandes willen, nicht aber hinsichtlich ihrer Methode, eine *theologische* Wissenschaft. Daß die thomistische Schule sie darüber hinaus der Dogmatik irgendwie eingliedern möchte, ist bekannt. Auch L. weist ausdrücklich darauf hin (I, 38 f.). Aber wenn er meint, daß die Meinungsverschiedenheit zu seiner eigenen Position hin letztlich doch nicht allzu gewichtig sei, dürfte er von seiten „der anderen“ wohl nicht ohne Widerspruch bleiben; jedenfalls ließ die Stellungnahme von H. Stirnimann O. P. in der *FreibZtPhilTheol* 1 (1954) 211—217 das vermuten; leider ist L. in der neuen Auflage auf diesen Aspekt nicht ausführlicher eingegangen. — Zum Schluß sei nur noch auf einige Druckfehler bei der Wiedergabe von Autorennamen hingewiesen: Bd. 1: S. 30: *I. Fr. Görres*; 277: *Le Bachelet*; Berendts; 323: V. Hamp; 325: J. H. Newman; 327: Stakemeier. H. Bacht

Bartsch, Hans-Werner, Das historische Problem des Lebens Jesu (Theologische Existenz heute, 78). 80 (31 S.) München 1960, Kaiser. 2.— DM. — In dieser erweiterten Antrittsvorlesung, die am 23. 11. 1959 an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt gehalten wurde, will der Verf. nüchtern Rechenschaft ablegen über das, was sich mit den Mitteln historischer Forschung und innerhalb der Begrenztheit und Relativität aller historischen Urteile über das Leben Jesu, seinen Weg und sein Wirken aussagen läßt. Von daher erst wird die Frage nach der theologischen Bedeutung dessen gestellt, was an derart historisch feststellbarem sich erheben läßt (3). Dabei geht er von der durch die formgeschichtliche Forschung bestimmten Anschauung über die literarische Eigenart der neutestamentlichen Zeugnisse aus. Ledig die eine Voraussetzung theologischer Art sei damit getroffen, daß der Glaube nicht von bestimmten historisch feststellbaren Zusammenhängen des Geschehens oder literarischer Produktion abhängig sei (3). Soll damit gesagt sein, daß historisch feststellbare Zusammenhänge des Geschehens für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Vernünftigkeit des Glaubens nicht erforderlich sind, dann ist

damit zweifellos zuviel behauptet. B. führt dann zunächst das Urteil von M. Kähler (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 1892; 2. Aufl. 1928, 47) an, die Leben-Jesu-Forschung sei ein Holzweg, da wir in den Evangelien nur „Urkunden über den Vollzug der kirchengründenden Predigt“ und „Erinnerungen (haben), welche immer zugleich die Art von Bekenntnissen an sich tragen“ (ebd. 22). R. Bultmann habe diesen Weg konsequent zu Ende geführt, da nach ihm das historische Leben Jesu für die wissenschaftliche Fragestellung nicht faßbar sei (4). Der Verf. weist darauf hin, daß dieses Problem in den letzten Jahren wesentlich auch von Freunden und Schülern Bultmanns erörtert worden ist in dem Bemühen, der Abwertung des Historischen zu wehren. Als Gründe dafür werden nach ihm geltend gemacht: 1. daß die frühe Christenheit, deren Zeugnis wir in den Evangelien vor uns haben, die Identität des erhöhten Christus mit dem irdischen Jesus behauptet, so daß die Historie für ihre Verkündigung ein wesentliches Element bedeutet, und 2. daß der literarische Charakter der Evangelien sie nicht als Geschichtsquellen wertlos macht (12). B. geht dann im einzelnen ein auf die Stellungnahme von E. Käsemann, H. Conzelmann und E. Fuchs. Käsemann habe die Beziehung der Verkündigung der ersten Gemeinden zu der ihr vorgegebenen Historie zutreffend charakterisiert, wenn er sage, daß die Urchristenheit die Kontinuität dadurch bewahrt, daß sie die Historie interpretiert (12). Da aber die Behauptung der Kontinuität zur Verkündigung gehöre, verzichte Käsemann folgerichtig darauf, authentische Nachrichten über Jesus und authentische Worte Jesu herauszuarbeiten. Auch der von ihm vertretene und von Conzelmann als *communis opinio* der neutestamentlichen Forschung bezeichnete Grundsatz, das als „echt“ anzusehen, was sich weder in das jüdische Denken noch in die Anschauungen der späteren Gemeinde einfügt, führt nach B. über eine Modifikation des Kerygmas nicht hinaus (13). Daher kann nach ihm trotz des internationalen Konsensus keine geschichtliche Linie vom historischen Jesus zur urchristlichen Verkündigung durchgezogen werden (14). Es ist vom Verf. richtig gesehen, daß der Ansatzpunkt für die Fragestellung nach dem historischen Jesus allein das Zeugnis der Gemeinde (15 f.) oder (besser) das urchristliche oder apostolische Kerygma sein kann, das in den Evangelien seinen Niederschlag gefunden hat, und daß seine Bindung an die Predigt Jesu historisch faßbar ist (29). Es ist auch richtig, daß uns die Predigt Jesu nur durch die urchristliche Predigt zugänglich ist, die durch die Feststellung ihrer Kontinuität mit der Predigt Jesu den Schutz gegenüber dem Verdacht einer selbständigen Konzeption erfährt (29). Wenn das aber der Fall ist, sieht man nicht ein, daß diese Kontinuität für die Verkündigung der ersten Zeugen nicht konstitutiv gewesen sein soll (29). Nach B. hat ihr Zeugnis seinen Mittelpunkt und sein Schwergewicht in der Botschaft von der Auferstehung Jesu, die jedoch nicht besage, daß Jesus leiblich auferstanden, sondern nur, daß Jesus, der Erhöhte, der Herr und Christus ist (15 f.). Das heiße aber nicht, daß wir eine Verbindung des Osterglaubens nach rückwärts feststellen können (29), sondern nur, daß wir das Leben Jesu, seine Worte und Taten, ausschließlich in der Interpretation der Gemeinde vor uns haben. Aus dieser Interpretation bekommen wir nach B. als geschichtliche Daten lediglich einige Daten der Leidensgeschichte und die Charakterisierung der Predigt Jesu, wie sie Mk 1, 15 gegeben wird, in den Griff, so daß der historische Jesus nicht als mythologische Gestalt, sondern in seinem Wirken und in seinem Weg für uns historisch greifbar ist (30). — Aber wenn die urchristliche Predigt nach B. nicht selbständig entstanden, sondern an die Predigt Jesu gebunden und von dieser bestimmt ist (28 f.), und man kann hinzufügen, wenn sie Zeugnis des Lebens und der Lehre des historischen Jesus sein wollte, sieht man nicht ein, warum über das urchristliche Kerygma das Selbstbewußtsein Jesu sowie seine Worte und Taten in ihrem wesentlichen Gehalt (wenn auch nicht in allen nebensächlichen Umständen, auf die man kein Gewicht gelegt hat) nicht faßbar sein sollen. Es ist sicher auch zuviel behauptet, daß historische nur approximative Urteile sind (27) und darum nur relativen Wert haben (3). Das wäre höchstens der Fall, wenn sie sich auf die Glaubwürdigkeit einzelner Menschen stützen würden, die irren und in Irrtum führen können, nicht aber, wenn die gesamte urchristliche Verkündigung sich einstimmig auf etwas als historische Tatsache beruft.

B. Brinkmann

Gloege, Gerhard, *Aller Tage Tag. Unsere Zeit im Neuen Testament*. 8<sup>o</sup> (287 S.) Stuttgart 1960, Kreuz-Verlag. 13.80 DM. — Zum Verständnis dieses Buches sind die einführenden Worte des Verf. unentbehrlich. Wiewohl es auf allen wissenschaftlichen Apparat verzichtet, ist es aus bester Kenntnis der neuesten Forschung geschrieben. Aber es geht G. nicht darum, den Stand der heutigen Wissenschaft zu registrieren oder in ein Streitgespräch einzutreten. Er will sein ganz persönliches Verständnis der Dinge darbieten, so wie es ihm aus der existentiellen (nicht existentialen!) Auslegung der Synoptiker erwachsen ist. G. nimmt sich die Freiheit, allen Schulen und Richtungen gegenüber nur das gelten zu lassen, was vom biblischen Text her sich ihm aufdrängt. Ihm geht es mit entschlossener Unbedingtheit nur um eines: um das Faktum „des Juden Jesus von Nazareth“. Daß es ihm trotz allem nicht gelingt, manche aus seiner protestantischen Tradition herkommenden „Vor-urteile“ auszuklammern, ist verständlich. Das hindert nicht, daß auch der katholische Leser aus dem Studium des Werkes reichen Gewinn ziehen kann. — Das Buch gliedert sich in zwei große Abschnitte mit je drei Kapiteln. Es hebt an mit der Schilderung der „Zwischenzeit“ (= Kap. 1—3), also jener Epoche jüdischer Geschichte, die zwischen dem Erlöschen der Prophetie in Israel und dem Kommen Jesu liegt. Die Quellen für diesen Zeitabschnitt sind die deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments und das außerkanonische jüdische Schrifttum. Mit einer ungewöhnlichen Einfühlungsgabe schildert G. „das Perserreich“, die „griechische Revolution“ und das neue Lebensgefühl in der Massengesellschaft jener so überraschend „modernen“ Zeit. Weiterhin schildert das Buch den „Gottesstaat“ Israels mit seinen mannigfachen Institutionen, Bewegungen und Spannungen: Orthodoxie und Pietismus, die „akute Säkularisierung“, die Apokalypik usw. Endlich ist die Rede vom „Weltreich“ Roms, in dessen Schatten Herodes seinen Vasallenstaat aufrichtet, als dessen Untertan Jesus geboren wird. Mit großer Sorgfalt werden die historischen Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu gesichtet. Wichtiger noch ist die grundsätzliche Deutung von „Glaube und Geschichte“ (71), von „Botschaft und Legende“ (72), wobei gerade für die so aktuelle Problematik des Geschichtswertes der Kindheitsgeschichte Jesu wertvolle Erkenntnisse vermittelt werden (74 ff.). Der erste Teil schließt mit der Schilderung des von Augustus im Jahre 17 v. Chr. gefeierten Jahrhundertfestes (96 f.) und der an Augustus sich knüpfenden „neuen Evangelien“. Die Zeiten sind erfüllt. Aller Tage Abend ist heraufgekommen; sein Name ist „Jesus von Nazareth“ (= II. Teil). Die Kapitel dieses zweiten Teiles handeln der Reihe nach vom „Abend Gottes“ (101 bis 155), d. h. vom öffentlichen Wirken, Leiden und Sterben Jesu; sodann vom „Abend des Menschen“ und vom „Abend der Welt“. In diesen letztgenannten Kapiteln bietet G. die soteriologische Deutung des Karfreitagsgeschehens und, vom Osterereignis her, eine Antwort auf die das Ganze von allem Anfang an durchziehende Frage: Wer ist Jesus von Nazareth? Das Buch schließt mit dem packenden Epilog: „Die Rettung des Sisyphos“. Dem modernen Menschen, der sein Schicksal dadurch zu meistern trachtet, daß er die Vergeblichkeit und das Absurde bejaht, wird der gerade ihn rettende Sinn des Osterereignisses gedeutet: „Sisyphos ist bereits gerettet vor sich selbst. Zu Ostern ist es geschehen. Der Stein ist abgewälzt“ (280). — Durch die Unmittelbarkeit der Fragestellung und durch die eindringliche Kraft seiner Darstellung gelingt es G., das längstvertraute Bild Jesu Christi, aus vielen traditionellen Verhüllungen herausgelöst, wieder neu zum Leuchten zu bringen. Dem Leser geht es oft so wie dem Beschauer eines kostbaren Gemäldes, das mit Mitteln moderner Restaurierungskunst wieder seinen ursprünglichen Glanz erhalten hat. Auch wer da und dort seine berechtigten Vorbehalte macht, wird nicht umhin können zuzugestehen, daß die ewig alte und neue Frage: Wer ist Jesus von Nazareth? Was dünkt euch vom Menschensohn? mit unausweichlicher Dringlichkeit vorgelegt wird. Oben wurde gesagt, daß Verf. manchen reformatorischen Vorentscheiden verhaftet bleibt. Das gilt, um einiges zu nennen, von dem unterstellten Glaubensbegriff (153—156; 183), von der Bewertung des Paradoxen als theologischer Kategorie (203), von dem Urteil über das Marienbild des Neuen Testaments (115 f.), u. a. m. In seinem mit Recht viel beachteten Artikel „Offenbarung und Überlieferung“ (TheoLitZt 79 [1954] 213—236) hat G. selbst darauf hingewiesen, daß jede Schriftauslegung nicht vom Text allein, sondern auch von dem Umgang der Kirche mit dem Text, also von der Tradition her bestimmt ist. Wenn er, was die gelegentlichen Verweise zeigen, die lutherische Tra-

dition bewußt zur Geltung kommen läßt, hätte man erwarten können, daß er die vorlutherische Überlieferung in ähnlicher Weise zum Zug kommen läßt. Dann hätte er in Fragen der Adoptivsohnschaft Jesu (117), seiner Situation gegenüber dem Glauben (120), seiner Irrtumslosigkeit (141—146) usw. zum mindesten noch größere Zurückhaltung gezeigt. Ähnliches gilt vom Wunderbegriff (144 f.). — Es gibt also in dem Buch manches, was unbefriedigt läßt oder kritische Distanz fordert. Aber es birgt auch eine Fülle anregender und aufbauender Gedanken, die den Leser froh machen.

H. Bacht

Monden, Louis, S. J., *Theologie des Wunders*. gr. 8<sup>o</sup> (359 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 29.50 DM. — Was den Inhalt des Buches, seine Vorzüge und auch die Bedenken angeht, die namentlich gegen die Verlagerung des Schwerpunktes von den Wundern Christi auf die Heilungen an den Marienwallfahrtsorten zu erheben sind, können wir nur das in unserer Besprechung der französischen Ausgabe Gesagte wiederholen (Schol 36 [1961] 592 f.). Es bleibt uns daher unverständlich, daß K. Rahner S. J. (auf dem Werbeanschlag des Buches) erklärt: „Wenn der Leser genau die ruhigen Ausführungen ohne jede Wichtigtuerei liest, wird er merken, daß er nicht selten auf Fragen bessere Antworten erhält . . . als es bisher üblich war. Es ist nur ehrlich und sachlich gerechtfertigt, daß Monden die Wunder, die ihm als Beispiele für seine Wesensanalyse des Wunders dienen, nicht bloß in der fernen Vergangenheit sucht, sondern auch in der Gegenwart.“ In Wirklichkeit sind dem Verf. die Wunder von Lourdes usw. nicht allein Beispiele zur Verdeutlichung des Begriffes, sie bilden vielmehr das Hauptthema seiner Darstellung (167—347). Gerade der deutsche Leser muß das als Mangel empfinden und wird sich mit der recht knappen Darstellung der Wunder Christi (103—125) nicht begnügen können. Vielleicht wäre sogar eine Auseinandersetzung mit den Theorien Bultmanns (der in diesem Zusammenhang nur die Einleitung einmal erwähnt) unentbehrlich. Die Definition des „großen“ Wunders (172) läßt sich nur rechtfertigen, wenn die später (317—343) folgende Ausschließung parapsychischer Einflüsse (wobei immer eine Mehrzahl von Wundern erforderlich ist) miteinbezogen wird. — Die Übersetzung aus dem Niederländischen (von Ruth Elisabeth) befriedigt durchaus; anzuerkennen wäre noch besonders die vorzügliche Ausstattung des Buches von seiten des deutschen Verlages. J. Beumer

Tromp, Sebastian, S. J., *Corpus Christi quod est Ecclesia, II.: De Christo Capite Mystici Corporis*. 8<sup>o</sup> (585 S.) Romae 1960, Universitas Gregoriana. 3000.— L. — Mit freudiger Genugtuung zeigen wir den zweiten und (in der Reihenfolge des Erscheinens) letzten Band des ungemein großangelegten Werkes des bekannten römischen Ekklesiologen an. Um wenigstens eine vage Vorstellung von dem reichen Inhalt zu geben, seien die Titel der einzelnen Abschnitte angeführt: *Sectio prima, De imagine capitis eiusque elementis constitutivis* (11—77); *sectio altera, De singulis elementis metaphoraee capiti in Christo expletis* (79—492); *sectio tertia, Consectaria doctrinae de Christo Capite* (493—525). Der zweite Abschnitt hat also weitaus den meisten Raum zur Verfügung und behandelt auch die wichtigsten Lehrpunkte: *Ratio conformitatis, Christus Caput adsimulatur Corpori; ratio excellentiae, Christus Caput positum in loco sublimi; ratio plenitudinis, Christus Caput solum gaudet donorum plenitudine; ratio influentiae, Christus Caput influat Corpori sensum, motum, robur; ratio continuitatis, Christus Caput Corpus Ecclesiae sibi conformat sibi que inseparabiliter iungit in conformitatem altiore; ratio mutuae necessitatis, Christus Caput Ecclesiae indiget Corpore, sicut Corpus Ecclesiae Capite; ratio gubernationis, Christus Caput utroque modo visibili et invisibili regit Ecclesiam; ratio conformitatis, Christus Caput sibi adsimulat membra Corporis Mystici*. Alles das ist ausgiebig mit Texten aus der Lehrverkündigung der Kirche, den Vätern und Theologen belegt, aber so, daß auch die systematische Darstellung zu ihrem Recht kommt. Den Dogmengeschichtler wird vielleicht besonders das ansprechen, was T. über die physiologischen Voraussetzungen für den leiblichen Organismus bei den patristischen Aussagen, die vielfach auf Galenus zurückgehen, zu sagen weiß (45—60). Auch moderne Probleme werden herangezogen, so z. B. das der freien Meinungsäußerung in der Kirche (377—394). Die Sprache des Verf. ist klar und verständlich, obschon sie (im Gegensatz zu anderen lateinisch geschriebenen

Lehrbüchern) einen gepflegten klassischen Stil aufweist. — Nachdem nunmehr das ganze Werk fertig vorliegt (Vol. I. *Introductio generalis*, Romae 1946; Vol. III. *De Spiritu Christi Anima*, Romae 1960), scheint die Frage nicht unangebracht, ob der darin vorgetragene Kirchenbegriff als gesichert anzusehen ist. Über kleinere Einzelheiten kann man wohl noch verschiedener Meinung sein, aber die großen Linien sind u. E. durchaus in der Tradition verankert und entsprechen auch ganz der Auffassung der Enzyklika „*Mystici Corporis*“. Wir nennen unter dieser Rücksicht das Hervortreten des Bildes vom Leibe Christi gegenüber den Vergleichen der Kirche mit dem Volke Gottes oder mit der Braut des Herrn, die Betonung der wesentlichen Einheit zwischen Kirche und dem Mystischen Leib, den Ausschluß der Häretiker und Schismatiker als solcher, aber nicht der Sünder von der Gliedschaft. Das wird nicht ohne Bedeutung sein für eine zu erwartende Definition auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, um die deutsche Ekklesiologie, die mitunter abweichende Wege einschlagen möchte, täte gut daran, sich gründlich mit dem Werk des Verf. auseinanderzusetzen.

J. Beumer

Boisvert, Laurentius, O. F. M., *Doctrina de membris Ecclesiae iuxta documenta magisterii recentiora a Concilio Vaticano primo ad Encyclicam „Mystici Corporis“* (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas theologica, Theses ad lauream 146). 80 (179 S.) Montréal 1961, Éditions Franciscaines. — Die Frage nach der kirchlichen Gliedschaft bleibt eine der schwierigsten in der Ekklesiologie, darf aber nicht vernachlässigt werden, weil die Bestimmung des Kirchenbegriffes unmittelbar davon betroffen ist. Der Verf. untersucht die lehramtlichen Dokumente, angefangen bei Pius IX. und endigend bei der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis*“. Vorausgeschickt wird die Darstellung der Lehre in dem schema generale de Ecclesia des Vatikanischen Konzils. Das Ergebnis, dem wir nur beipflichten können, lautet: „*Ecclesia imprimis et Corpus Christi Mysticum sunt in terris una eademque realitas . . . Distinguitur inter eos qui sunt membra ‚reapse‘ Ecclesiae, et eos qui ad eam voto ordinantur. Ut homines sint membra Ecclesiae, requiruntur pro omnibus baptismus validus, pro adultis etiam vera fides eiusque professio, atque communio. Proinde ii omnes, qui has conditiones adimplent, inter vera Ecclesiae membra annumerandi sunt, sint vel non peccatores. Omnes alii, quibus deest una vel alia conditio, nec sunt neque nominandi sunt membra simpliciter Ecclesiae; hoc valet pro paganis, haereticis publicis bonae vel malae voluntatis, aequae ac haereticis occultis, schismaticis bonae vel malae fidei, excommunicatis vitandis. Attamen dicuntur ‚ordinati‘ ad Ecclesiam ii qui, pagani vel dissidentes, votum eam ingrediendi habent. Sunt vero membra omnino abscessa baptizati culpabiliter ab Ecclesia separati, quamdiu in statu peccati remanent“ (158). Der Mut ist bewundernswert, mit dem B. die in den kirchlichen Dokumenten vorliegende Auffassung gegen eigene Wege gehende Theologe im deutschen (z. B. K. Mörsdorf, K. Rahner, Th. Sartory) und im französischen Sprachraum (z. B. V. Morel, D. M. Nothomb) verteidigt. Vielleicht könnte man noch deutlicher aussprechen, daß die „*ordinatio ad Ecclesiam*“ Stufen aufweist und positive Werte einschließt, die auf die Kirche vorbereiten, ohne die Gliedschaft selber zu verleihen.*

J. Beumer

Hanssler, Bernhard, *Das Gottesvolk der Kirche*. 80 (189 S.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. 14.50 DM. — Nicht jeder Ekklesiologe wird die Worte unterschreiben, mit denen der Verf. seine Ausführungen beginnt: „In der Frage nach der Kirche geraten wir in Gefahr, uns im Kreise zu drehen. Seit mehr als hundert Jahren, nämlich seit der Romantik, verstärkt seit dem Vatikanischen Konzil von 1869/70, noch einmal aus neuen Kräften gespeist in der Neoromantik der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts, zusammenfassend und abschließend dargestellt durch die Enzyklika *Mystici Corporis* 1943, wird die Lehre von der Kirche von dem Begriff des mystischen Leibes Christi aus entwickelt. Hierzu ist Neues wahrlich nicht mehr zu sagen (!). Was aber folgenschwerer ist: Mit jenem paulinischen Bild ist nicht alles zu sagen, was zum Thema Kirche gehört“ (9). Trotzdem scheint es auch uns berechtigt, die Vorstellung vom Gottesvolk zusätzlich heranzuziehen, zumal wenn sich das Hauptaugenmerk auf die aktuelle Frage des Laientums in der Kirche richtet. H. will dessen theologische Grundlagen entwickeln und von dort aus die Antwort auf die

mit dem Verhältnis Kirche und Welt gegebene Problematik suchen. Die Titel der sieben Kapitel geben den Inhalt des Buches an: 1. Die Gründung (11—31); 2. Die Christusvollmacht der Kirche (32—56); 3. Das Kirchenvolk (57—79); 4. Kirchlichkeit (80—105); 5. Kirche und Gesellschaft (106—133); 6. Kirche und Kultur (134 bis 160); 7. Kirche und Staat (161—189). Die Darbietung der theoretischen Prinzipien kommt leider etwas zu kurz, und was dabei angedeutet wird, dürfte nicht immer gleich verständlich sein (z. B. die Aussage „die Kirche so etwas wie ein seelischer Archetypus“ in dem nur 26 Zeilen umfassenden Abschnitt über „die Präexistenz der Kirche“: 24 f.). Noch viel weniger ist zu billigen, daß die notwendige Exaktheit des theologischen Ausdrucks mitunter zurücktritt; so wenn H. erklärt: „Obwohl nach dem kirchlichen Rechtsbuch alle Getauften der Gewalt der Kirche unterstehen, weil sie der Gewalt Christi unterstehen, can. 87, übt die Kirche ihre Leitungsgewalt doch nur gegenüber ihren Mitgliedern aus, nicht gegenüber Nichtkatholiken“ (52). Auch die Darstellung der kirchlichen Gliedschaft kann uns kaum befriedigen (71—79), besonders weil sie die Lehre der Enzyklika *Mystici Corporis* nicht konsequent durchführt und dem votum *Ecclesiae* über die personale Heilsmöglichkeit hinaus eine kirchenbildende Wirkung zuschreibt („Dann wäre nämlich jeder ein Mitglied der Kirche, der sie ohne eigenes Verschulden zwar überhaupt nicht kennt, aber doch nach seiner Einsicht und in aller Entschlossenheit das Heil sucht“; 73). Einen besseren Eindruck hinterlassen die mehr praktischen Urteile und Beobachtungen, obschon sie allzu viele Einzelheiten berühren und gelegentlich einigermaßen wichtigen Fragen allzu knappen Raum zugestehen (z. B. Kirche und Literatur auf anderthalb Seiten: 148 f.). Eigenartig wirkt die Stellungnahme des Verf. zu dem „Schwarz der klerikalen Kleidung“: „Nicht so sehr praktische Überlegungen, so wichtig sie sein mögen, sind hier ausschlaggebend, sondern die unterschwellige psychologische Wirkung der schwarzen Farbe, die die Abwesenheit jeglichen Lichtes ist. Gott aber ist Licht . . . , so daß man eigentlich dächte, keine Farbe eigne sich weniger für die Repräsentanten der christlichen Kirche als die aus bürgerlichen Gepflogenheiten übernommene schwarze Farbe“ (55).

J. Beumer

Asmussen, Hans — Fincke, Ernst — Groß, Heinrich — Backes, Ignaz — Echternach, Helmut — Hesse, Erwin — Lehmann, Wolfgang, Die Kirche — Volk Gottes (IV. Jahrbuch der Sammlung). kl. 80 (256 S.) Stuttgart 1961, Schwabenverlag. 10.80 DM. — Der vorliegende Band vereinigt die Referate, die auf der Herbsttagung der „Sammlung“ 1960 von evangelischen und katholischen Teilnehmern gehalten und gemeinsam durchgesprochen wurden; nur die exegetisch systematische Studie am Schluß (159—265) ist neu hinzugekommen (W. Lehmann, Unterordnung als Bedingung des Glaubens). Die evangelischen Beiträge stehen nur lose mit dem Hauptthema in Verbindung. Außer der schon genannten Arbeit von Lehmann sind es: H. Asmussen, Die Wahrheitsfrage und der Liberalismus (9—28); E. Fincke, Ein neuer Kirchenbegriff im Werden, vom I. zum II. Vatikanischen Konzil (29—65); H. Echternach, Der Beitrag der Reformation zur Lehre der Kirche (131—152). Wir entnehmen hieraus, wie allenthalben in der protestantischen Theologie gerade die Ekklesiologie den Mittelpunkt der Diskussion einnimmt. Besonders aufschlußreich dürften die Ausführungen von Fincke sein: „Von dem ‚Geheimnis‘ der *Cathedra Petri* redet ein Evangelischer dann, wenn ihm seine Erkenntnis und Beurteilung der Dinge verwehrt, sich der Autorität des Inhabers dieser *Cathedra* zu unterwerfen, wenn er aber andererseits unter dem Eindruck folgender Erkenntnisse steht: Erstens, daß zu Gottes Bund Kontinuität und zu Gottes Volk Sichtbarkeit und Recht gehört und daß seiner Geschichte ein erhebliches Gewicht zukommt; zweitens, daß die Kirche ihre Aufgabe des Lehramtes nur unter Berücksichtigung dieser Faktoren ausüben kann; drittens, daß die reformatorischen Kirchen diese Faktoren in ihrer Entstehung und Entwicklung wenig beachtet haben; viertens, daß es der Struktur der reformatorischen Kirchen widerspricht, auf Grund dieser Faktoren ein umfassendes lehramtliches Organ zu bilden; und fünftens, daß man die römische Kirche entweder als antichristliche Gegenkirche ansehen und behandeln muß, die eine zufällige Geschichtsatsache mit göttlichem Recht umkleidet, oder, wenn man sie als christliche Kirche behandelt, diese ihre zentrale Einrichtung irgendwie ‚ernst‘ nehmen muß“ (63). Von den katholischen Beiträgen, die nach den Worten der Einlei-

tung das „erkennen lassen, was man an den Aussagen über die Kirche bisher vermißt und nun laut werden lassen möchte“ (7), lenkt der von *I. Backes* „Das Volk Gottes im Neuen Bunde“ (97—129) unsere volle Aufmerksamkeit auf sich; denn *H. Groß* kann mit seiner (allerdings recht gründlichen) Untersuchung „Volk Gottes im Alten Testament“ (67—96) nichts anderes tun als vorbereiten, und *E. Hesse* bietet lediglich die Predigt über das Thema „Um die Einheit der Christen“ (153 bis 158), die er bei der Tagung gehalten hat. B. hingegen greift mitten in die ekklesiologische Problematik hinein, wenn er den Begriff des neutestamentlichen Gottesvolkes herausstellt und sogar in einen gewissen Kontrast zu der traditionellen Idee der Kirche als Leib Christi bringt. Dabei wird nicht ganz klar, ob er sich mit der Kompromißlösung zufriedengibt, die *M. Schmaus* vorschlägt: „Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert“ (Katholische Dogmatik III, München 1958; zitiert bei B. 120). Die Vorteile, die dadurch für den Kirchenbegriff entstehen, sind sicher nicht allzu groß und beschränken sich vielleicht darauf, daß der Geschichtlichkeit und der Verbindung mit dem Bundesvolk des A. T. Rechnung getragen wird. Jedenfalls kann der Gedanke des Herrenleibes nicht einfach wegfallen; denn er gibt die Beziehung zu Christus an, die in der Vorstellung vom Gottesvolk an und für sich nicht enthalten ist, und hat seine festen Wurzeln in Schrift, Liturgie und patristischer und altcholastischer Überlieferung. Gewiß stammt er nicht erst aus der Romantik und der Theologie der römischen Schule, wie B. anzudeuten scheint (116).  
J. Beumer

*Cullmann*, Oscar, *Petrus, Jünger-Apostel-Martyrer*. Das historische und das theologische Petrusproblem. 2., umgearbeitete und ergänzte Auflage. gr. 8<sup>o</sup> (287 S.) Zürich-Stuttgart 1960, Zwingli-Verlag. 24.—DM. — Der Text der neuen Auflage ist im allgemeinen unverändert, nur an einigen Stellen ergänzt, z. B. bei den Darlegungen über den geschichtlichen Rahmen von Mt 16, 17—19. Dagegen sind die Anmerkungen stark vermehrt. Erfreulich ist, daß bei wichtigen Punkten auf die zahlreichen Rezensionen zur 1. Auflage eingegangen wird. Den überzeugenden, für die Echtheit von Mt 16, 17—19 sprechenden Gründen brauchte der Verf. nichts Neues hinzuzufügen. Seine These, das Wort stehe jedoch bei Mt nicht in seinem historischen Rahmen, fand auch bei namhaften katholischen Exegeten ein positives Echo, wenn auch mit manchen Differenzierungen. Daß es ursprünglich in die Leidensgeschichte (nicht etwa in die Ostergeschichte) gehöre, dürfte durch die neuen Gründe (210 ff.) kaum wahrscheinlicher gemacht worden sein. Das Petrus-„Bekenntnis“ in Joh 6, 66 ff. ist schwerlich eine „direkte Parallele“ zu Mt 16, 7 ff., und da es — wenn die Argumentation des Verf. schließen soll — ebenfalls in die Leidensgeschichte verlegt werden müßte, wäre die Beweisführung nur mit einer weiteren Hypothek belastet. Die Frage nach dem historischen Rahmen wird sich wohl nicht mit Sicherheit beantworten lassen.  
W. Bulst

*Holstein*, Henri, S. J., *La Tradition dans l'Église (Église et temps présent)*. kl. 8<sup>o</sup> (301 S.) Paris 1960, Grasset. — Das aktuelle Thema findet hier eine gedrängte Behandlung, die auf ausführliche Belege verzichtet und für weitere theologisch interessierte Kreise bestimmt zu sein scheint. Zwei Teile werden uns vorgelegt, ein historischer (A travers l'histoire, 15—140) und ein systematischer (La tradition des Apôtres parmi nous, 143—299). Der erste greift nur die allerwichtigsten Epochen heraus: die Tradition im Alten Testament, die Tradition im Neuen Testament, die Tradition bei Irenaeus und Tertullian, die Tradition zur Zeit des Konzils von Trient, die Tradition im 19. Jahrhundert. Man mag das aus der Zielsetzung des Büchleins erklären, es bleibt indes bedauerlich, daß wir so nichts über den Traditionsgedanken bei den Apostolischen Vätern oder bei den Alexandrinern (Origenes!) oder innerhalb der gesamten Scholastik erfahren. Die Theologie des 19. Jahrhunderts ist nur durch den Traditionalismus, Möhler, Newman und Blondel vertreten (Scheeben z. B. wird gar nicht erwähnt). Noch viel weniger kann uns gefallen, daß die im einzelnen gegebenen Urteile zum mindesten anfechtbar sind und nicht immer dem augenblicklichen Stand der wissenschaftlichen Forschung gerecht werden, so z. B., wenn bei der Deutung der tridentinischen Definition der ent-



scheidende Wert auf den Wechsel von dem „partim — partim“ des Entwurfes zu dem einfachen „et“ des endgültigen Dekretes gelegt ist oder auch wenn Canisius und Bellarmin wiederum die Schuld für das spätere Mißverständnis der Definition auf sich nehmen müssen. Gerade in einer populären Darstellung sollten nur allseitig gesicherte Ergebnisse auftreten. Einen weit besseren Eindruck hinterläßt der zweite systematische Teil. Der Verf. sieht mit Recht seine vornehmlichste Aufgabe darin, das Ineinander von Tradition und Schrift und ihre organische Verbindung durch die Kirche aufzuweisen, und wir stimmen restlos zu, wenn er sich gegen eine absolute Identifikation der Überlieferung mit dem kirchlichen Lehramt wendet. Selbst der etwas apodiktisch klingende Ausspruch „Le rôle essentiel de la tradition n'est donc pas d'ajouter à ce que nous enseigne l'Écriture d'autres vérités qui viendraient grossir le dépôt. Mais de donner la clé de l'Écriture, en l'éclairant du dedans et en illuminant les yeux de celui qui la lit“ (268) verdient keine Beanstandung. Nur möchten wir gerne zusätzlich betont wissen, daß die wesentliche Gleichheit des Inhaltes bei Schrift und Tradition nicht mechanisch aufzufassen ist, sondern (im Sinne von Möhler und Scheeben) ein Übergreifen der letzteren in bezug auf untergeordnete Punkte erlaubt.

J. Beumer

Sch auf, Heribert, *De Conciliis Oecumenicis, Theses Caroli Passaglia de Conciliis deque habitu quo ad Romanos Pontifices referuntur* (Ad fidem manuscripti primo edidit introductione generali necnon multiplicibus notis illustravit H. Sch.). 80 (178 S.) Romae—Friburgi Brisg.—Barcinone 1961, Herder. 16.— DM. — Es handelt sich hier um eine kleine dogmatische Konzilienlehre Passaglias, die wahrscheinlich aus dem Jahre 1856 stammt und handschriftlich (aber nicht vom Autor selber) im Archiv der Gregoriana vorliegt. Der Text, in 11 Thesen gegliedert, ist recht kurz (15—33), wohl ein Anhang zum Kirchentraktat, und legt neben der im Titel angeführten Beziehung der Konzilien zu der päpstlichen Gewalt besonderen Wert auf die Erörterung der Frage, wem die Einberufungsvollmacht zukommt. Wichtiger sind ohne Zweifel die zahlreichen, langen Anmerkungen (35—169), die Sch. Anlaß geben, nicht allein die von Passaglia zitierten Stellen mit ihrem ganzen Wortlaut zu bringen, sondern auch das dazu gehörende dogmengeschichtliche Material möglichst vollständig hinzuzufügen. Er zeigt sich dabei (was gegenüber ungerechten Angriffen betont werden muß) als durchaus mit der historischen Forschung vertraut. Nur möchte uns scheinen, als ob der Platz nicht gut gewählt sei; denn in den Anmerkungen wird der Zusammenhang immer wieder auseinandergerissen, während eine eigene Abhandlung (gegen Schluß, nachdem die Noten sich auf das Unentbehrliche beschränkt haben) eher einen Überblick vermitteln könnte.

J. Beumer

## 2. Geschichte der Theologie

Schneemelcher, Wilhelm, *Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie*. gr. 80 Bd. I (Erscheinungen des Jahres 1956) (XXVIII u. 103 S.); Bd. II (Ersch. d. J. 1957) (XXX u. 115 S.); Bd. III (Ersch. d. J. 1958) (XXXI u. 119 S.); Bd. IV (Ersch. d. J. 1959) (XXXIII u. 126 S.) Berlin 1959 (I—II), 1960, 1961, de Gruyter. Je 23.— DM. — Eine sehr begrüßenswerte Frucht der repräsentativen International Conferences on Patristic Studies (seit 1951) ist die erstmals 1955 angeregte *Bibliographia Patristica*, deren Herausgabe W. Schneemelcher in Zusammenarbeit mit einem internationalen Stab von Patristikern übernommen hat. Von Bd. IV ab ist die B. P. in die Reihe der Arbeitsvorhaben der Patristischen Kommission der vier westdeutschen Akademien der Wissenschaften aufgenommen. Sie hat sich bereits einen festen Platz unter den Instrumenta Studiorum erworben und wird immer bedeutsamer werden, je schneller es gelingt, die patristischen Erscheinungen eines laufenden Kalenderjahres zu erfassen. Auch so wird sie freilich den zeitlichen Vorsprung der in laufenden Zeitschriften (etwa der ByzZ) gebotenen Bibliographien nicht aufholen können. Die B. P. umfaßt die patristischen Veröffentlichungen, soweit sie für den Osten die Zeit bis 787, für den Westen als Grenze das Jahr 667 (Tod des Ildefons von Toledo) betreffen, sachdienliche Grenzüberschreitungen nicht ausgeschlossen. Die Bände umfassen jeweils ein ausführliches Abkürzungsverzeichnis und bieten, auf ein Schema von acht Gruppen verteilt, die

Titel der entsprechenden Erscheinungen (I. Generalia, II. Novum Testamentum atque Apocrypha, III. Auctores, IV. Cultus, V. Iuridica, symbola, VI. Doctrina auctorum et historia dogmatum, VII. Patrum exegesis Veteris et Novi Testamenti, VIII. Recensiones). Am Schluß folgt ein Register (Verfassernamen). Der aufmerksame Benutzer wird in dieser B. P. mit wenigen Ausnahmen alles finden, was an patristischen Publikationen vorhanden ist. Sie bietet so ein wichtiges Ergänzungshandbuch zur Patrologie Altaners. Freilich — wenn der Vergleich erlaubt ist — haben die ByzZ und die Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaften und Grenzgebiete (IZBG) der B. P. gegenüber den großen Vorteil, kurze Inhaltsangaben von wichtigen Artikeln oder Werken zu bieten, was um so bedeutsamer ist, je schwerer manche Publikationen erreichbar sind. Daß hier nun zum Teil Doppelarbeit geleistet wird — und wohl auch um der je verschiedenen konkreten Zielsetzungen geleistet werden muß, ist den Planern des Unternehmens sicherlich bewußt gewesen. Doch könnten manche Vereinfachungen vorgenommen werden. Was z. B. die Gruppe „Ntl. Texte“ angeht, könnte man sie den bereits laufenden ntl. Bibliographien von P. Nöber in Bibl. und der IZBG überlassen. Doch wären die Gruppen: Apokryphen und VII. Patr. exegesis durchaus beizubehalten. Der Hinweis von F. Halkin bezüglich der Hagiographica käme hinzu. Praktisch und wünschenswert wäre die Schaffung einer eigenen Unterabteilung für „Gnosisforschung“ oder wenigstens der registermäßige Sammelhinweis. Vgl. VI, 1 Generaliora. Ebenso tritt heute das Stichwort „Philosophia Patrum“ mehr und mehr in das Bewußtsein des Bibliographen und Forschers. Vielleicht könnte in VI, 2 ein Unterabschnitt oder einfach als VI, 3: *Philosophia Patrum* eingefügt werden. Der Abschnitt VI (Doctrina auctorum et historia dogmatum) erweist sich neben III besonders nützlich, wengleich die genaue Zuordnung der Publikationen manchmal angreifbar ist. So gehört etwa Bd. III nr. 1037, G. Aebey, weniger zu *a. Revelatio* als zu *d. Deus unus et trinus*. Außerdem wäre darauf in III, 1 Generalia (Auctores) zu verweisen, da bei Aebey eine ganze Reihe von Autoren ausführlicher behandelt ist. Auch Bd. I, nr. 965 würde man nicht (oder nicht in erster Linie, und darum nur etwa als Verweis) unter *Verbum Incarnatum* suchen, sondern eher unter IV, g *Veneratio iconum*, oder besser unter einer Erweiterung dieses Stichwortes (Theologie der Ikonen), falls man nicht unter IV, 3 eine Rubrik schafft „*Iconologia Patrum*“. Dies wäre heute ein sich lohender Titel. Da, wie die angeführten Beispiele zeigen, die Einreihung einer Publikation unter eine Untergruppe von VI eine schwierige Angelegenheit ist, wird sich der Benutzer der B. P. nicht davon dispensieren können, zum mindesten ganz III durchzusehen, um auch für VI eine gewisse Garantie der Vollständigkeit zu haben. — Zuletzt seien noch einige drucktechnische Hinweise gestattet. Die Benutzung der B. P. würde erleichtert, wenn die lebenden Kolumnen noch die Ziffer des Abschnittes, etwa III, 1, hinzugefügt bekämen. Leider sind die Abkürzungen so „kurz“ geraten, daß man häufig nachschlagen muß. Es wäre an der Zeit, einmal ein internationales System der Abkürzungen auf bestimmten Fachgebieten zu vereinbaren, was die Benutzung von Zeitschriften und Lexika erheblich erleichtern würde. Vielleicht ist der Verleger, dem für die ausgezeichnete Druckausstattung besonders gedankt werden muß, nach der Fixierung des äußeren Apparates der B. P. bereit, ein Siglenverzeichnis auf starken Extrablättern (womöglich einseitig bedruckt) beizugeben. — Wenn hier diese Vorschläge gemacht werden, dann auf Wunsch des Herausgebers und seiner Mitarbeiter. Arbeiten solcher Art muß Zeit gelassen werden, bis sie ihre Form finden. Jedenfalls fordern sie viel selbstlose Arbeit und verdienen darum besonderen Dank.

A. Grillmeier

Schwartz, Eduard, Gesammelte Schriften, 3. Band: Zur Geschichte des Athanasius. 80 (XI u. 334 S.) Berlin 1959, de Gruyter. 42.— DM. — 4. Band: Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts. 80 (XI u. 344 S.) ebd. 1960. 44.— DM. — Die Herausgabe der Gesammelten Schriften des berühmten Philologen und Historikers Ed. Schwartz war mit dem 1. Band (Vergangene Gegenwärtigkeiten) noch von ihm selbst 1938 begonnen worden. Sie sollte weitergeführt werden durch H. Lietzmann und H. G. Opitz, die beide während des letzten Krieges starben. Erst 1956 konnte K. Aland den 2. Bd. folgen lassen (Zur Geschichte der Literatur der Hellenen und Römer). Die beiden folgenden, für Kirchen- und Dogmengeschichtler wichtigen Bände, wurden von W. Eltester und H.-D. Altendorf betreut. Der 3. Bd.

enthält den Nachdruck der Mitteilungen von E. Schwartz „Zur Geschichte des Athanasius“ aus den Göttinger Nachrichten von 1904—1911. Es sind aufgenommen die Aufsätze: 1. Die Osterbriefe; 2. Die Sammlung des Theodosius Diaconus, woraus Sch. eine Darstellung des antiochenischen Schismas aus den Jahren 372—379 gibt; ein wichtiger Abschnitt ist ferner darin die Abhandlung über die *Historia Athanasii* (S. 60—67); 3. Die Aktenbeilagen in den Athanasiushandschriften; 4. Konstantins Aufstieg zur Alleinherrschaft; 5. Die Quellen über den meletianischen Streit; 6. Die Dokumente des arianischen Streits bis 325, worin Sch. einen der bedeutendsten Beiträge für die Vorgeschichte des Konzils von Nicaea bringt, den syrisch erhaltenen Brief einer antiochenischen Synode von 324/325 mit eigener griech. Übersetzung und Interpretation. 1908 verteidigte er die Echtheit dieses Dokuments temperamentvoll und siegreich gegen A. von Harnack, was die Herausgeber gekürzt in Nr. 7 bringen: Das antiochenische Synodalschreiben von 325. Damit ist eine nochmalige Darstellung der Vorgeschichte von Nicaea verbunden. 8. Von Nicaea bis zu Konstantins Tod; 9. Von Konstantins Tod bis Sardika 342. Der Sache nach gehört hierher auch der Aufsatz: Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts (aus *ZNTW* 34 [1935] 129—213), der aber in den vierten Band aufgenommen ist (1960). Obwohl er uns nicht zur Rezension vorliegt, seien die weiteren Aufsätze dieses Bandes auch kurz angezeigt: Nr. 2 bringt den wichtigen Artikel: Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian; Nr. 3: Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche; Nr. 4: Zur Kirchenpolitik Justinians. In diesem (bisher) letzten Band der *Ges. Schr. v. Schw.* handelt es sich um die reifsten Arbeiten aus den letzten fünf Lebensjahren des Verfassers (ausgenommen Aufsatz 2, der 1921 veröffentlicht ist). Von einem Neudruck der selbständig erschienenen Schriften wird abgesehen. Freilich bleibt manches, was etwa in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg entstanden ist, für viele Forscher schwer zugänglich (vgl. etwa: die zweiteilige Publikation: I. Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius — II. Zur Schriftstellerei Theodorets, aus den genannten Sitzungsberichten 1922). Noch mehr gilt dies von dem Heft: Konzilstudien. I. Cassian und Nestorius. II. Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel, *Schriften d. Wiss. Gesellschaft in Straßburg*, 1914. Das dem 4. Bd. beigegebene Verzeichnis der Schriften (329—344) zeigt, wie schwer den Herausgebern die Wahl geworden sein muß. Sie geben darüber in den Vorreden Rechenschaft. Bd. 3, S. 86, ist auch begründet, warum die vierte der Mitteilungen „Zur Geschichte des Athanasius“ weggelassen, S. 169 dagegen, warum die siebente Mitteilung (Auseinandersetzung Schwartz-Harnack) gekürzt worden ist. Die Grundsätze für die kritische Betreuung des Neudrucks sind in Band 2 angegeben. Änderungen sind nur bei offensichtlichen Druckfehlern oder Irrtümern vorgenommen. Verweise auf neuere Literatur wurden nur in wenigen Fällen gebracht. Die Dogmen- und Kirchengeschichtler bekommen durch die in Bd. 3 und 4 gesammelten Schriften ein wichtiges Arbeitsinstrument an die Hand. Diese geben in sich eine Selbstdarstellung des Forschers Ed. Schwartz, die noch eindrucksvoller wird, wenn man den von Sch. selbst 1932 verfaßten „Wissenschaftlichen Lebenslauf“ dazu liest (veröffentlicht in Bd. 2, 1—21). Obwohl Sch. nur Philologe und Historiker war, so fällt jedem Benutzer seiner Studien und Werke zur Kirchen- und Konzilsgeschichte die Präzision seiner Darstellung auch für das Theologische auf. In einem wird man ihm aber widersprechen müssen: Das Religiöse und Theologische wird als Faktor der dogmen- und kirchengeschichtlichen Entwicklung gegenüber dem Machtpolitischen durchaus unterbewertet. Wenn auch sein Blick für das Menschliche und Allzumenschliche uns mit Recht verbietet, die kirchliche Frühzeit zu idealisieren, so wäre es verhängnisvoll, wenn sein Sarkasmus und seine Kritik uns daran hinderten, das Religiöse und das Göttliche auch in einer turbulenten Zeit zu sehen. Gerade die Schriften der großen Bischöfe Athanasius und Cyrill, nach Sch. die größten Machtpolitiker der alten Kirche, zeugen davon.

A. Grillmeier

Schneyer, Johannes Baptista, Eine Sermonesliste des Jacobus von Lausanne O. P.: *RechThAncMéd* 27 (1960) 67—132. — Aus seiner großen Kenntnis der Predighandschriften des Mittelalters gibt Sch. einen interessanten Teilblick in die vielfache Überlieferung der Sermones des Dominikaners Jacob von Lausanne († 1322). Er war auch nach Ausweis der Handschriften einer der beliebtesten Prediger

des 13. und 14. Jahrhunderts. Da seine Sermones vielfach benutzt wurden, hat er durch sie neben seiner Schrift „*Postillae morales*“ das asketische Bild der Zeit sehr mitgestaltet. Sch. kann den Einfluß der Predigten bis in das 16. Jahrhundert feststellen. „Diese Predigten waren wohl lebendiges Überlieferungsgut, das viele Prediger suchten und nützten, wie sie es gerade brauchten und verstanden“ (70). So glaubt Sch. in manchen Handschriften noch die Hast zu spüren, mit der die Predigten zusammengerafft und abgeschrieben wurden. Daher geben sie uns auch einen guten Einblick in die religiös-kulturelle Lage der Zeit und ihre Bedürfnisse. Inhaltlich erscheinen sie als ein Gegenstück zu den vielen gelehrten theologischen Predigten, die uns überliefert sind, mit ihren zahlreichen Unterteilungen und Distinktionen. Wenn man die Liste der hier gebotenen Themen ansieht, findet man vor allem den Niederschlag einer eifrigen Predigertätigkeit an den Sonntagen mit vielfach mehreren Homilien. Das gilt auch von den Herrenfesten. Ich zähle z. B. 7 für das Himmelfahrtsfest, ebenso 7 für die Bittage, 8 für Pfingsten usw. Am Passionssonntag sind 10 Predigten verzeichnet, für den Palmsonntag sogar 15, für die *Coena Domini* bieten sich 21 an, für Karfreitag 8, ebenso viele für die *Ostervigil* (!). Interessant sind dabei auch die Themata selbst, etwa am Karfreitag: *Praeparavit Dominus hostiam — Ecce morior, cum nihil horum fecerim — Coronam de spinis imposuerunt — Si Filius Dei es, descende — Consummatum est — Attendite et videte* (87 f.). Es sind also sowohl Leidensthemata grundsätzlicher Art behandelt wie auch solche, die sich auf konkrete Leidensszenen beziehen. Bei den Heiligenfesten sind es zunächst viele Marien-tage, die das gläubige Volk unter die Kanzel führten, so vor allem Mariä Geburt (12 Predigten), ihre Aufnahme in den Himmel (16), aber auch ihre Reinigung (17) und die Verkündigung (14), während die Unbefleckte Empfängnis nur mit 3 Predigten vertreten ist (so viele haben z. B. auch die hl. Lucia und der Apostel Thomas!). Von den Dominikanerheiligen ist außer Dominikus vor allem Petrus M. verehrt (8). Von Johannes dem Täufer handeln 14 Sermones, von Petrus und Paulus 8, von Maria Magdalena 5. Natürlich sind die Heiligen Frankreichs zahlreich vertreten, so etwa Dionysius mit 5 Predigten. An Allerheiligen (16) und Allerseelen (11) waren die Gottesdienste gut besucht. So ist die lange Liste der *Incipit* und *Explicit* der Sermones (22—132) auch kulturell von hoher Bedeutung. Zugleich wird sie mit dazu dienen, die Menge der anonymen Predigten etwas aufzulockern.

H. Weisweiler

Kinn, James W., *The pre-eminence of the Eucharist among the sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas* (*Pontificia facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream*, 31). 80 (154 S.) Mundelein 1960, Saint Mary of the Lake Seminary. — Man würde es vielleicht lieber sehen, wenn die Untersuchung auf die ganze Hochscholastik (bei Wilhelm von Auxerre angefangen) ausgedehnt wäre und auch die zweitrangigen Theologen einschloße. So kommen nur Alexander von Hales, Albert der Große, Bonaventura und Thomas zu Wort. Aber in dem eingeschränkten Raum arbeitet der Verf. mit gründlicher Genauigkeit. Namentlich wird die Bedeutung des „*res et sacramentum*“ für die Eucharistie hervorgehoben. Der Aquinate sieht darin ihre Vollendung bezüglich der sakramentalen Wirksamkeit, so daß die anderen Sakramente auf die Eucharistie hingeordnet sind. Alle vier Theologen behaupten eine gewisse Vorrangstellung der Eucharistie wegen der Verbindung mit Christus, welche die *res sacramenti* dieses Sakramentes ist. Bei keinem der Genannten findet K. die Ansicht, daß die Eucharistie als *causa efficiens* die Gnaden der übrigen Sakramente bewirke (zwei Texte aus den Werken Alberts des Großen und einer aus denen Bonaventuras sprechen sogar dagegen) oder daß die Wirkung durch ein *votum eucharistiae* zustande komme. Hier setzt er sich mit einigen modernen Theologen auseinander (Q. Alastruey-Sanchez, *Tractatus de Sanctissima Eucharistia*, Vallisoleti 1949; J. Nicolussi, *Die Notwendigkeit der Eucharistie*, Bozen 1917; E. Springer, mehrere Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften; M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1924) und beweist die Willkürlichkeit einer solchen Deutung zumal gegenüber den Thomasstellen. Das Resultat, das sich übrigens schon bei O. Lutz (*Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der Eucharistie*, in: *ZkTh* 46 [1922] 20—59) im wesentlichen vorfindet, wird wohl allgemein anerkannt werden müssen.

J. Beumer

Betti, Umberto, O. F. M., *La costituzione dommatica „Pastor aeternus“ del Concilio Vaticano I (Specilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 14). Lexikonformat (XVII u. 702 S.)*. Roma 1961, Pontificio Ateneo Antonianum. 6200.— L. — Die Vorbereitung des angekündigten neuen Konzils macht einen Rückblick auf das notwendig, was das Vaticanum, insbesondere bei der Bestimmung der Päpstlichen Primatialgewalt, schon geleistet hat. In einem umfangreichen Band legt B. die Ergebnisse vor. Die Quellen bilden, wie es nicht anders sein kann, die amtlichen Akten des Konzils (nach Mansi), zusätzlich noch die zeitgenössischen Streitschriften und einige Tagebücher, die als Manuskripte vorliegen (G. Arrigoni, Erzbischof von Lucca, *Giornale*; Kardinal L. Bilio, *Diario*), außerdem das „cum secreto pontificio“ gedruckte Werk „*Conc. Vat. Studia paevia, Comm. dogmatica I.*“ (aus dem päpstlichen Geheimarchiv). Selbstverständlich wird auch die einschlägige historische Literatur der neueren Zeit fleißig herangezogen, wenn genaue Angaben über Persönlichkeiten, Diskussionen usw. zu bringen sind; vgl. unter dieser Rücksicht namentlich den sorgfältig gearbeiteten „*Elenco dei personaggi incontrati nell'evoluzione della costituzione dommatica „Pastor aeternus“*“ (551—581). Die Stoffeinteilung folgt chronologisch gemäß den Konzilsverhandlungen. Eine Schlußbetrachtung (649—657) faßt zusammen: *Giudizio d'insieme sul concilio, libertà del concilio, sobrietà delle definizioni, le conseguenze delle definizioni*. Zwei Register erhöhen die praktische Brauchbarkeit des Werkes: *Indice dei nomi et delle cose notevoli, Indice analitico delle materie* (661—702). Der Theologe von heute kann sich ohne Bedenken der Führung des Verf. anvertrauen und wird der mühsamen Einsicht in die Konzilsakten selber enthoben. — Ein Umstand muß beim Studium des Werkes auffallen, daß nämlich die zur Hilfe beigebrachten Quellen relativ wenig zum Verständnis der Konzilsörterungen und ihrer Hintergründe hinzufügen. Das soll keine Kritik sein, sondern lediglich eine Feststellung. Man würde aber gerne etwas darüber erfahren, ob das auch für andere, evtl. existierende Tagebücher zutrifft. Die im eigentlichen Sinne theologischen Fragen interessieren den Verf. nicht sonderlich. So erklärt er bezüglich eines ordentlichen unfehlbaren Lehramtes des Papstes nur: „*Il concilio Vaticano, assimilando l'infallibilità pontificia a quella della Chiesa, ha voluto soltanto proclamarne l'identità di natura e di oggetto, ma non del modo di esercizio: quella della Chiesa può esercitarsi anche nel magistero ordinario, se universale; quella del Romano Pontifice soltanto nel magistero straordinario o so lenne . . .*“ (646 f.). Die modernen Kontroversen werden nicht weiter berührt, was vom Standpunkt des Historikers aus begreiflich ist. Der gleiche Grund liegt wohl vor, wenn einige Probleme, die in den Konzilsverhandlungen überhaupt nicht zur Sprache gekommen sind, keine Erwähnung finden, obschon die spätere Theologie sich mit ihnen beschäftigt hat, z. B. ob die Bedingungen für die päpstliche Unfehlbarkeit bereits vollständig aufgezählt wurden oder ob man ihnen noch neue beifügen kann (etwa, daß die *definitio ex cathedra* einen *actus humanus* darstellen muß).

J. Beumer

Dejaifve, Georges, S. J., *Pape et Évêques au Premier Concile du Vatican (Présence chrétienne 32). kl. 80 (155 S.)*. Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 66.— bFr.— Ein höchst aktuelles Thema wird hier angeschnitten; denn die Ausführungen des Büchleins beschränken sich keineswegs darauf, die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis von Papst und Bischöfen (Die Bischöfe und die Freiheit auf dem Konzil; Die Rechte des Episkopates; Päpstliche Unfehlbarkeit und Konziliarismus) wiederzugeben, sondern wollen zugleich und vornehmlich die damals noch unerledigten Anliegen herausstellen, die sich auf dieses Verhältnis beziehen. Das geschieht einmal unter der Rücksicht der ökumenischen Frage, vor allem in der Auseinandersetzung mit S. Boulgakov (Le dogme du Vatican, *Messenger orthodoxe* 1959 und 1960), dann aber auch im Hinblick auf das kommende Zweite Vatikanische Konzil, das wohl, wenn es sich überhaupt dogmatischen Problemen zuwenden soll, gerade die oben berührten Punkte wieder aufnehmen muß. Mit Recht betont der Verf., daß selbst in den Postulaten der antiinfallibilistischen Minderheit des Ersten Vatikanischen Konzils manches verborgen war, was heute erneute Beachtung verdient. Als Beispiel seien die Worte des Erzbischofs von Köln, Melchers, zitiert: *Centralisatio praesenti tempore in Ecclesiae organismo iam satis superque locum habet et magis opportunum, imo salutare et necessarium esse existimo pro regimine*

Ecclesiae ut decentralisationis iam fiat inchoatio quam ut ad centrum adhuc amplius singularium negotiorum quaestiones in singulis dioecesisibus reserventur (Mansi L, 409 D; bei D. 36, Anm. 2). Freilich sind die Schwierigkeiten für eine solche „Reform“ nicht zu verkennen; am ehesten ließe sich denken, daß die durch göttliches Recht den Bischöfen (gewiß in Unterordnung unter das Haupt der Gesamtkirche) garantierten Rechte mehr positiv hervorgehoben würden, während es nicht so leicht sein dürfte, eine Formel zu finden, die auch die Macht des Papstes, insbesondere die seiner unfehlbaren Lehrverkündigung, ausdrücklich in die Einheit mit der Kirche hineinstellt. Der Verf. beendet seine Darstellung mit dem nur zu billigen Wunsche: „Veuille Dieu exaucer ce voeu . . . Sans renoncer ni en fait ni en droit à la primauté et à un seul iota des définitions vaticanes, puisse le magistère suprême de l'Église au prochain Concile mettre mieux en lumière l'aspect collégial de la Hiérarchie ecclésiastique et le vrais sens providentiel de sa mission, en révélant en elle le mystère de la ‚communion‘ qui préside aux échanges éternels de la Hiérarchie céleste!“ (149).

J. Beumer

De Vries, Wilhelm, S. J., *La S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente: OrChrPer 27 (1961) 313—361.* — Die hier angezeigte Arbeit bekundet eine eingehende Sachkenntnis in bezug auf die aufgeworfenen historischen und theologischen Fragen und dürfte u. E. für die entfernte Vorbereitung einer Union mit den getrennten Kirchen des Ostens von äußerst hohem Werte sein. Der erste Teil (313—326) untersucht die römische Praxis im Verkehr mit den orientalischen Patriarchen bis zu der Zeit des großen Schismas (also ungefähr bis zum Jahre 1000) und zeigt an Hand zahlreicher Beispiele, wie sich die Kirchen der orientalischen Riten trotz ihrer Verbindung mit dem Apostolischen Stuhle einer relativen Selbständigkeit erfreuten, die von den Päpsten nur gelegentlich und nur in Glaubens- und Sittenfragen durchbrochen wurde. Der zweite Teil (326—361) ist noch ausführlicher und bespricht die nicht immer ganz einheitliche Stellungnahme Roms gegenüber den unierten Patriarchaten während des folgenden Jahrtausends. Wir erfahren u. a., daß diese weniger als Neuschöpfungen denn als Fortsetzungen schon bestehender Einrichtungen betrachtet wurden und daß für gewöhnlich ihre traditionellen Rechte und Privilegien (betreffs der Riten und der Kirchendisziplin, insbesondere die der Wahl der Patriarchen durch den Klerus und die der Ernennung der Bischöfe durch die Patriarchen) unangetastet blieben. Offen und ehrlich gibt der Verf. die entgegengesetzte Tendenz bei Pius IX. zu (in einem Brief an einen erwähnten Bischof der unierten Armenier schrieb der Papst: *Dudum siquidem provisionem ecclesiarum omnium tum vacantium et in posterum vacaturarum ordinationi et provisioni nostrae reservavimus*). Ein heikles Problem ist allerdings, ob die Jurisdiktion der rechtmäßig gewählten Patriarchen bereits vor der anscheinend notwendigen Bestätigung von seiten Roms in Kraft tritt. Wir können nur hoffen, daß die noch nicht abgeschlossene Kodifizierung des orientalischen Kirchenrechtes behutsam vorangeht und auch etwaige Zweifel im einzelnen löst.

J. Beumer

Pförtner, Stephanus, O. P., *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung* (Thomas im Gespräch, 5). kl. 8<sup>o</sup> (183 S.) Heidelberg 1961, Kerle. 5.80 DM; geb. 8.80 DM. — Es scheint heutzutage katholischerseits beinahe üblich geworden zu sein, die „Häretiker“ möglichst von allem Irrtum freizusprechen. Hier wird — sicher ernst und verantwortungsbewußt — der Versuch für Luther gemacht, freilich eingeschränkt auf seine Lehre von der persönlichen Heilsgewißheit im Glauben, und zwar durch eine Konfrontierung mit der diesbezüglichen Doktrin des hl. Thomas. Nacheinander kommen zu Wort die bisherigen Gegensätze (17—43), die christliche Heilsoversicht nach Thomas von Aquin (45—123), Luthers Lehre von der Heilsgewißheit im rechten Verständnis (125—166). Die Ausführungen des Verf. sind ohne Zweifel recht anregend und verdienen bei Katholiken und Protestanten jede Beachtung. Aber wir können und müssen auch einige Bedenken vorbringen. Solche entstehen einmal aus den Definitionen des Konzils von Trient, weiter aus der bislang üblichen Deutung des hl. Thomas und schließlich noch aus den klaren Äußerungen des deutschen Reformators. Gegen den grundsätzlichen Standpunkt ist wohl nichts einzuwenden, wenn P. erklärt: „Die

Trienter Lehrsätze erheben ebensowenig wie die übrigen katholischen Dogmen in ihrer Gesamtheit den Anspruch, die Heilswahrheiten erschöpfend zum Ausdruck gebracht zu haben, so daß keine weiteren Gesichtspunkte mehr darin verdeutlicht werden könnten. Alle dogmatischen Formeln beleuchten die Glaubensinhalte nur aus einer geschichtlich bedingten Perspektive. Diese wird immer von der Blickrichtung jener Epoche bestimmt, in der sie entstand... Das Tridentinum ist auch insofern von den geschichtlichen Nötigungen der damaligen Situation bestimmt, als es den pastoralen und theologischen Bedürfnissen der katholischen Christenheit besonders Rechnung tragen mußte. Durch die Reformatoren befanden sich Priester und Gläubige in großer Unsicherheit, was nun eigentlich Lehre der Kirche sei und was nicht. So galt es zunächst, die unscharf gewordenen Trennungslinien zwischen katholischem und protestantischem Glaubensbewußtsein schärfer zu ziehen“ (41 f.). Aber darf man etwa annehmen, die vom Konzil verurteilte Lehre bezüglich der Heilsgewißheit habe nirgendwo im protestantischen Raum, mehr oder weniger abhängig von Luther, existiert? Wider die Thomasinterpretation spricht allem Anschein nach schon die auch dem Verf. bekannte (32 f.) Tatsache, daß die Definition (Dz 802) der Heilsgewißheit gerade von thomistisch orientierten Konzilsteilnehmern gegenüber den Skotisten und deren „Sakramentsargument“ durchgesetzt wurde. Und wenn P. den thomasischen Begriff voluntas nicht einfach mit „Wille“, sondern mit verschiedenen anderen Worten wie „subjektive Zueignung“, „personales Ergreifensein“, „affektive Bewegung“ u. dgl. wiedergibt, so fragt es sich doch, ob damit nicht etwas in die Texte hineingelegt wird, was sie an sich kaum enthalten (vgl. die Rechtfertigung des Verf. 61 f.). Kann man wirklich mit Thomas sagen: „Intelligere im Glauben ist ein ‚Sich-Gründen‘ in die Vertrauenswürdigkeit Gottes“ (75) — und dabei Thomas treu bleiben? Sieht dieser nicht den Glauben wesentlich als Verstandesakt, und richtet er nicht dementsprechend die Hoffnung direkt auf die Verherrlichung im Jenseits und nur indirekt auf die gegenwärtige göttliche Hilfe? Eher dürfte die Lutherinterpretation überzeugen, besonders wenn man das emotionale Temperament des Reformators berücksichtigt, dessen Worte nicht immer den Sinn und den Wert von scholastischen Thesen besitzen. Indes wird man hier die Stellungnahme der protestantischen Forschung abwarten dürfen, die dann dem Verf., der selbst noch nicht endgültig gesprochen haben will, zu einer neuen Klärung seines Themas verhelfen wird.

J. Beumer

Clark, Francis, S. J., *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*. 80 (X u. 582 S.) London 1960, Darton, Longman & Todd. 50.— sh. — Es ist von Nutzen, zu wissen, daß das Buch sich zu der Umfänglichkeit und der Allgemeinheit, die der Titel umschreibt, aus einem engeren Anliegen ausgewachsen hat: den Wahrheitsgehalt der Bestrebungen zu untersuchen (die mit den Traktarianern vor rund 120 Jahren einsetzten und bis heute fortdauern), die sich um den Nachweis mühen, daß die von Rom sich absetzende Kirche von England die eigentliche katholische Lehre nicht treffen wollte und auch nicht getroffen hat; Gegenstand der Ablehnung wären nur die mittelalterlichen Verzerrungen und Mißbräuche gewesen. Dementsprechend brauche es also auch nur klärende Besinnung auf das im Grunde nie vertane katholische Erbe: weder das Grundgesetz der anglikanischen Kirche (auch nicht der berühmte 31. Artikel) noch die Liturgie des Common Prayer Book seien anti-sakrifiziell bzw. in diesem prägnanten Sinn anti-sazerdotal. — Die Prüfung dieses Anspruches machte einen Rückgang auf das 16. Jh. und dann selbstverständlich auch auf den Kontinent unvermeidlich. Einmal, weil die Anstöße von dort mitbestimmend waren; zum andern, weil die Oxfordleute gelegentlich die englische Reform dadurch zu salvia ren trachteten, daß sie die eigentliche Häresie den kontinentalen Protestanten zuschoben, auf der Insel aber nur verständliche Reaktion gegen doktrinaire und disziplinäre Verderbnis zugeben wollten. — An eine solche apologetisch-ökumenische Aufgabe könne man auf zwei verschiedene Arten herangehen, meint der Verf.: There are books on ecumenism which charitably seek to draw a veil over the differences of belief that divide Christians; there is also need for books which charitably make clear why those differences arose and what they mean“ (522). Wenn der Verf. in der zweiten Art den notwendigeren Dienst sieht, dann wird ihm jeder Leser seines Buches gut und gern das „charitably“ bestätigen und ver-

stehen, daß dem Autor von „Anglican Orders and Defect of Intention“ (siehe Schol 33 [1958] 314) auch gar keine andere Wahl blieb. Er will das Seine dazu tun, um klar werden zu lassen: es geht um mehr als um klärende Besinnung auf eigentlich nie vertanes katholisches Erbe, es geht um mehr als um die mit Dank und Eifer übernommene Aufgabe einer „Kirche des Brückenschlags“ innerhalb der Ökumene in dieser Frage voller Schmerzen und Verheißungen.

In einem ersten Teil von rund 200 S. werden die Anklagen gegen die vorreformatorische Kirche geprüft und der geschichtliche Kontext des Kampfes um die Messe erstellt. Nach breiter Unterrichtung wird immer gefragt: Stimmt es also, daß die englischen Reformen nur gegen verkommene Spätscholastik und unleugbare Mißstände waren, nie aber gegen die Sache selber? Die Antwort ist ein blankes Nein. Ganz selbstverständlich liegt in der Verlängerung neuer Auffassungen von Rechtfertigung, Gnade, Christus und Kirche und Sakramenten eine neue Lehre, und die englischen Gottesgelehrten waren sich dieser Tragweite auch bewußt; die raffinierte Taktik in der Kirchenpolitik stellt das zusätzlich unter Beweis. — Auf den 300 S. des zweiten Teils prüft der Verf. diejenigen irrigen Lehren, die angeblich im Spätmittelalter das Feld beherrschten und in der Kontroverse des letzten Jahrhunderts das Arsenal für die Verteidigung der These abgaben: Nicht katholische Lehre wurde verworfen, sondern nur gegen Falsches reagiert! Wir führen nur einiges von diesem schweren Geschütz auf: Messe Sühnopfer unabhängig vom Kreuzopfer — der Sündenbock „Nominalismus“ — die skotistische Lehre, die den Wert der Messe ungebührlich herabsetzt und nicht Christus ihren Opferpriester sein läßt — Messe unabdingbares Sühnopfer für die Tatsünden, da das Kreuzopfer nur die Erbsünde tilge, usw. usw. Schon die Seitenzahlen zeigen, daß hier Solidität und Fülligkeit ist; hier wird lieber ein Schritt noch einmal unterteilt, als daß etwas übersprungen würde. Um noch ein übriges zu tun und nachzuweisen, daß die Ankläger sich wirklich nur und allenfalls auf eine dünne Seitenlinie berufen können, sind noch zwei Anhänge beigelegt: Zeugnisse über das Reden vom Opfercharakter der Messe einmal aus den Theologen des 14.—16. Jh., dann aus dem mehr volkstümlichen Schrifttum. — Hat sich der immense Fleiß gelohnt? Zu antworten ist mit einem Ja. Im Kernanliegen, der Auseinandersetzung mit der klassischen Verteidigung der Traktarianer, Oxfordleute und Anglikaner überhaupt, ist der Nachweis erbracht, daß man diese Linie heute nicht mehr halten kann. Wenn in der Grundlegung des Beweises den Reformern des 16. Jh. der Prozeß gemacht wird, ergibt sich: Neue Lehre wurde eingeführt, nicht nur Wildwuchs beschnitten und Unkraut ausgerissen. Aber vielleicht wird doch etwas zu unentwegt „gesiegt“, schafft die imposante Phalanx von Zeugen eine zu erbarmungslose Optik?! Gewiß, das Licht der Wahrheit brannte; aber den Reformern schienen die unleugbaren Mißbräuche die Schatten eben dieser (wir geben nur zu gern zu: in der Substanz jederzeit korrekten) Theologie derart zu sein, daß sie dieser Verdunkelung der Kirche nur durch das Aufstecken neuer Lichter entgegen zu können meinten. Unbeschadet für den theologischen Ertrag hätte man vielleicht ein Kapitel vorausschicken können, in dem Notwendigkeit und Recht des Angehens gegen wachsenden Mißbrauch anerkannt worden wären und ein konkretes „Mea culpa“ Platz gehabt hätte. Im übrigen ist das ein Hinweis, der beim Verf. offene Türen einrennt; denn niemandem wird entgegen, daß Liebe zur Kirche und zu den getrennten Brüdern ihn sich der Mühe dieser wichtigen Arbeit unterziehen ließ.

A. Stenzel

Kerkvoorde, A., O. S. B., *Où en est le problème du diaconat.* gr. 8<sup>o</sup> (91 S.) Brügge 1961, Éditions de l'apostolat liturgique. 60.— bFr. — Wenn einer allseitig über die Problematik eines wiederzubelebenden Diakonats berichten will, muß er handeln über das Diakoniat in seinen geschichtlichen Formen (darunter dann die berühmte Frage nach den „Diakonissen“) wie auch über seinen heutigen Stand nicht nur in der lateinischen Kirche, sondern auch in der Ostkirche und im Bereich des Protestantismus. Er muß es abgrenzen gegen die Niederer Weihen, muß es in Beziehung setzen zur *vita religiosa*. Das alles geschieht in dieser hier angezeigten Schrift, und es geschieht gut! Das darf anerkennend ausgesprochen werden; denn es ist in der weitschweifigen Diskussion leider nicht ohne Vorgang, daß mit kurzatmiger Theologie operiert wird: daß man nach einem Diakoniat ruft, das nicht mehr wäre als die Verlängerung der *actio catholica*; das angeblich benötigt werde, um die



Gnade für kirchliche Arbeit zu sichern; das gelegentlich sogar unter Preis angestrebt wird als die in der hierarchischen Kirche scheinbar unerläßliche sakramentale Besiegelung eines heute soziologisch unvermeidlich gewordenen full time-Einsatzes... Von solchen Kurzschlüssen bleibt man also verschont. Verf. weiß auch, was für einen Bändendienst man Substanz und Würde der Laien, des heiligen Gottesvolkes, erwiese, wollte man all ihr Wirken, das der Erbauung der Kirche dient, durch Weihen sanktionieren und institutionalisieren; verhängnisvolle Verarmung und Ausblutung wären die Folge. So weit, so gut. Aber das Wichtigste an diesem dünnen Heft ist das Urteil, daß die theoretische Diskussion an einen toten Punkt gekommen sei und daher resolut Schritte zur Verwirklichung getan werden müßten, und sei es auch vorerst nur zu „réalisations partiales et immédiates“. Das nämlich weiß der Verf. sehr gut: wenn es eine Wiederbelebung geben soll, dann sicher nur für ein Diakonat, das einen wirklich unbesetzten Raum auszufüllen hat; nicht aber für eine gekünstelte Konstruktion, die das Air liturgizistischer Folklore doch nie ganz los würde. Dazu ist er der Meinung, daß dieser Raum im Augenblick nicht frei ist. Also ist er frei zu machen! Wie? „Il nous semble qu'une réforme du diaconat devrait être solidaire d'une réforme profonde de toute la vie religieuse“ (49). Wie er sich diese Reform des Ordenslebens denkt (ein großes Stichwort heißt: Integration in das Leben der [Pfarr-]Kirche und insbesondere in ihre Liturgie), gehört zum Anregendsten der ganzen Schrift. Freilich auch zum Anfechtbarsten! Wir meinen damit nicht zuerst, daß hier — das einzige Mal im Buch — schwarz-weiß gemalt wird, zungunsten des heutigen Ordenslebens und seiner Vielfalt, die hoffnungslos ecclesiolae geschaffen habe. Als Beispiel für die abgedroschenen Klischees: jeder Orden (und entsprechend seine Mitglieder) hege und pflege ‚sa‘ chapelle, ‚sa‘ liturgie, ‚son‘ Saint Sacrement, ‚ses‘ œuvres usw. (49). Auch das soll noch als mindere Beschweris angesehen werden, daß hinter den Auslassungen ein „Pfarrprinzip“ von einer Handfestigkeit steht (beispielsweise ist „Exemption“ ein rotes Tuch!), gehört zum längst desavouiert worden ist. Entscheidend scheint uns, daß seine Vorschläge nur dann zum Zuge kommen, wenn der Ordensstand eingeebnet wird. Über das Verhältnis von Priesterstand zum Ordensstand: „toutes ces discussions nous semblent parfaitement oiseuses“ (54)! Die Einebnung geschieht mittels der Kategorie der priesterlichen Heiligkeit. Worauf zu sagen wäre: Heiligkeit ist ganz sicher nicht die Kategorie, mit der man das Standbildende, Standunterscheidende in den Griff bekommen kann: Funktion/Repräsentation z. B. wären ein hier entschieden ertragreicheres Begriffspaar! Nun müssen wir dem Verf. (der selbst Ordensmann ist und mithin über den Verdacht modischen Ressentiments erhaben) das Recht auf seine Ansichten belassen. Aber auch so klafft in der Behandlung der Frage eine Lücke: es wird kaum gefragt, inwieweit die Postulate seiner „Reform“ von den weltlichen Instituten nicht nur übernommen, sondern vielleicht schon überholt sind. — Soweit einige Grundbedenken. Aber wir wollen ausdrücklich anmerken, daß eben dies das so sehr Anständige an dieser Schrift ist, daß Verf. unbeirrt an der Weite des Ansatzes und des Anspruches festhält, obschon er nur zu gut weiß, daß er damit die Schwierigkeiten für die Verwirklichung nur um so höher auftürmt. Diese Verwirklichung soll also vorerst nur mit ersten bescheidenen Schritten angegangen werden. Vernünftigerweise als Experiment, mit regionalen Indulgenzen vom geltenden Recht, bis sich nach jahrelangen Erfahrungen vielleicht eine Form abzeichnet. Mit Recht werden als Experimentierfeld Länder vorgeschlagen, die (noch) nicht die hierarchisch-juridische Vollgestalt haben und mithin mit ihrer geringeren kirchlichen Verfestigung für solche „Anomalien“ leichter Platz bieten, Länder etwa der extremen Diaspora, der Mission usw. — Zu bewundern ist der Mut und das Vertrauen, mit denen in einem so konzipierten, zu belebenden Diakonat der „digitus Dei“ für die Nöte der Kirche gesehen wird und also dieser gewissermaßen immanenten Qualität die Weiterführung zugetraut wird, wenn man sich nur einmal zur Setzung der Anfänge aufrafft. Wir verdeutlichen es an der Frage des Potentials an Berufen für diesen neuen Stand (die diesbezüglichen Überlegungen nehmen ohnehin den Großteil des Schlußabschnittes „Vers des adaptations partielles et immédiates“ ein). Am Beginn werden vorgeschlagen alle die, die unterwegs „zurückbleiben“ — sei es nach der Diakonatsweihe, sei es vor ihr im Verlauf der Seminarzeit. Sodann diejenigen, die den Weg in einem Orden nicht zu Ende gehen können oder wollen. Weiterhin werden als Reserve angesehen: die

Nicht-Priester der klerikalen Orden und Genossenschaften und schließlich Spätberufene bzw. Berufe, bei denen die zum Priestertum erforderliche Vollausbildung nicht mehr nachgeholt werden kann. Es wird nicht leicht jemandem (und ganz sicher nicht einem so klugen Mann wie dem Verf.) entgehen, wie prekär diese Grundfrage ist, die entscheidende Frage für einen Anfang, der das neue Ganze aus sich entlassen soll . . . Wir haben einem ziemlich schmalen Werk verhältnismäßig viel Raum zugestanden. Dies soll (unbeschadet der möglichen Bedenken, vielleicht sogar des Widerspruchs in grundsätzlichen wie auch konkreten Fragen) uneingeschränkt als Reverenz vor einem Buch gewertet werden, das anregt, die Nöte der heutigen Zeit klar sieht und mutig ausspricht und voll nobler Aspiration und Liebe zur Kirche ist.

A. Stenzel

*Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli*: Cod. Vat. Reg. lat 316/Paris, Bibl. Nat. 7193, 41/36 (Rerum Eccl. Documenta, Ser. maior, Fontes, IV.) Hrsg. von Leo Cunibert *Mohlberg* O. S. B. in Verbindung mit Leo *Eizenhöfer* O. S. B. und Petrus *Siffirin* O. S. B. gr. 80 (XLIV u. 316 S.) Rom 1960, Herder. 8800 L. (= 70.40 DM). — Selbstverständlich mußte eine Sammlung „Rerum ecclesiasticarum documenta“ auch die Ausgabe dieses „praestantissimus inter omnes Romanae liturgiae codices“ (das Urteil A. Wilmarts) bieten. Unlängst erst hat das imposante Werk von A. Chavasse „Le sacramentaire gelasien“ wieder seine Bedeutung herausgestellt. Aber es gibt auch sonst viele Gründe, die neben die bisher letzte Ausgabe von Wilson 1894 eine modernere Edition erwünscht sein ließen. Wilson wollte einen möglichst lesbaren Text bieten, und zur Glättung benutzte er neuere Gelasiana. Demgegenüber wird hier der reine Vat. Reg. 316 gebracht, und die intendierte Abhebung von Wilsons geschönten Text übersetzt sich in die frappante Akribie, mit der auch die geringste Eigenheit des Manuskripts registriert wird. Es wird nicht allein der Vat. 316 geboten: Lowe hatte bereits 1925 von einem Supplement der Hs berichtet, das er in der Hs 7193 der Pariser Nationalbibliothek entdeckt hatte. Um diesen Schlußteil bereichert zu sein, ist ein nicht geringer Vorteil dieser Edition. — Die Einleitung bringt die übliche allseitige Beschreibung der Hs, berichtet von ihrer Entstehung und ihren Geschicken. Die neueren Ansichten über die Herkunft werden kurz aufgeführt, und als zusammenfassendes Urteil bekennt sich der Herausgeber zur Grundthese seines Schülers E. Bourque: nicht aus einem Guß, durch einen Autor — sondern Kompilation unabhängiger libelli römischer Herkunft mit später angegliederten fränkischen Elementen (XXXI). Auf den ersten Seiten einer Ausgabe, die gültig bleibt, auch wenn noch so manche Hypothese aufgekommen und wieder zu den Akten gelegt sein wird, ist solche Sparsamkeit durchaus angebracht (weniger angebracht allerdings sind die einigermaßen robusten Auslassungen gegenüber anderen Forschern [XXf.], und unqualifizierbar ist die Kritik an A. Chavasse). Als Beigaben sind angefügt das „Fragment Bannister“, das „Fragment Baumstark“ und der „Liturgische Index von St. Thierry“. Den Abschluß bilden ein Verzeichnis der liturgischen Formeln und ein Sachverzeichnis. Dazu 10 Tafeln. Auch diesmal hat P. *Siffirin* (als Heft der „series minor, Subsidia studiorum“) umfängliche Konkordanztabellen erstellt. Die Belege umfassen die Junggelasiana in ihren Haupttypen, die Quellen der ambrosianischen Liturgie und des gallisch/keltischen Raums, und mit Missale und Pontificale Romanum ist praktisch auch die heute gültige Liturgie in den Vergleich einbezogen.

A. Stenzel

Van Dijk, Stephen J. P., O. F. M., and Walker, J. Hazelden, *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*. 80 (XXIX u. 586 S.) London 1960, Darton, Longman & Todd. 70.— sh. — Vielleicht läßt sich über die „Modernität“ eines Wendepunktes, der im 13. Jh. gelegen ist, streiten, aber über die außerordentliche Bedeutung der Reform Innozenz' III. und ihrer Rezeption durch die Franziskaner kann man es jedenfalls nicht. Allerdings hörte bisher die Einigkeit unter den Gelehrten bei dieser rein formalen Einschätzung auf. So war es damals, als Fra Salimbene von Parma über die Länge der Offizien seufzte und für Kürzungen eintrat, wo aber nicht minder nachdrücklich ein Radulph de Rivo den päpstlichen Hof und die Minderbrüder der Unverantwortlichkeit gegenüber dem Erbe zieh, des Leichtsinns, der liturgischen Libertinage; — so war es bis heute, wo sich zeigte, daß das Echo des An-

klägers Radulph lauter hallte als die gelegentlichen Verteidigungen. Sehr konkret tat dazu das Ihre eine von C. Mohlberg besorgte Edition von liturgischen Schriften des Dekans von Tongern, der vom Herausgeber Studien vorausgeschickt waren mit dem suggestiven Titel „Radulph de Rivo, Der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie“. Entscheidend aber für eine ablehnende Haltung zum Werk der Franziskaner war wohl ein gewisser Ästhetizismus des Archaischen, ein Pathos der Anfänge, wie sie zweifellos zu den Triebkräften der früheren Liturgischen Bewegung gehört haben. Von Batiffol über Bäumer bis herab in die dreißiger Jahre blieb der Trend der *opinio communis* den Minderbrüdern ungünstig. Der gelehrte Franziskaner und seine Mitarbeiterin hätten in diesem vorliegenden Werk wohl ebensowenig ein entscheidendes Gefecht pro domo O. F. M. liefern können wie schon so mancher Bruder vorher, wenn ihm nicht die Auswertung von M. Andrieus Entdeckungen (ein Ordo des päpstlichen Hofes, der die Reform Innozenz' III. verarbeitet hat, dazu zwei davon abhängige Missalien) verstattet gewesen wäre und wenn ihm nicht eigenes Finderglück zu Hilfe gekommen wäre: 1939 fand er in der Bibliothek von St. Antonius in Padua eine vollständige Franziskanerliturgie des 13. Jh. Erst jetzt nämlich wurde die Reform des Papstes Innozenz mehr als ein Name. Erst jetzt konnte nachgewiesen werden, daß die Franziskaner auch vor der Arbeit Haymos von Faversham schon eine eigene Liturgie hatten, und auf diesem Hintergrund wurde die richtige Einordnung des liturgischen Werkes dieses Generalministers möglich. Diese Quellen widerlegen Batiffols Vorwurf: nicht nur kürzeres Offizium, sondern nicht einmal römisches...! Gegen Bäumer, der so schweres Geschütz nicht mehr auffährt, aber doch die ganze Entwicklung für verarmend und unglücklich, auch für kaum gerechtfertigt hält, kann die Abwehr nur indirekt geschehen und muß weiter ausholen. „Umbruch“ ist sicher kein zu großes Wort für die Wende, die sich anbahnt, und zwar allseitig; auf liturgischem Feld ist es nur das unvermeidliche Nachziehen zu einem Aufbruch, für dessen Entschlossenheit Namen wie Abaelard und Bernhard zur Genüge bürgen. Der Nachweis für diese These wird umfassend angesetzt, und ihm verdankt das gewiß nicht leicht zu lesende Buch die lockernen Partien: es wird so viel herangezogen aus Kulturgeschichte und Wissenschaftsbetrieb, aus Kirchengeschichte und Kirchenpolitik (und selbstverständlich: aus der Ordensgeschichte O. F. M. im besonderen — es fällt so viel ab über die liturgischen Bücher im allgemeinen, über Kirchenmusik und ihre Bücher im besonderen, über die Entwicklung der Privatmessen, des Privatoffiziums usw., daß man weit über ein liturgisches Fachinteresse hinaus bereichert wird. Soviel lebt hinter den dürren Überschriften über den drei Teilen des Werkes: I. Überblick über Offizium und Messe (und die entsprechenden Bücher) bis zu Innozenz III. II. Die Liturgie der päpstlichen Kurie im 13. Jh. III. Die Liturgie gemäß dem Usus der päpstlichen Kurie. In diesem umfänglichsten Teil wird nachgewiesen, in welchem Maße die von den Franziskanern adaptierte päpstliche Hofliturgie des 13. Jh. die kirchliche Liturgie schlechthin geformt hat (wenn auch gewisse Uniformierungsbestrebungen bereits Honorius' III. und Gregors IX. erst mit Pius V. Wirklichkeit wurden). Wie man sieht: es geht immer um die gesamte Liturgie! Gewiß kommen die Gravamina vor allem vom Offizium her, aber es wird hier der Nachweis erbracht, wie sehr manche Fehleinschätzung gerade aus dieser Isolierung herrührt: das Offizium kann und darf nicht anders gewertet werden denn als Fassung des Herzstückes Messe. — Ein über 100 S. umfassender Anhang von Dokumenten unterstreicht das Ausmaß eigenständiger Quellenarbeit. 4 Indizes helfen bei der Auswertung dieses an Information und Anregung reichen Werkes. 18 Tafeln sind Teil einer vorzüglichen Aufmachung.

A. Stenzel

Lambert, M. D., *Franciscan Poverty. The Doctrine of the absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order (1210—1323)*. 8<sup>o</sup> (XV u. 269 S.) London 1961, S. P. K. 50.— sh. — Die Geschichte des Franziskanerordens erhält ihre eigentümliche Dynamik von den Auseinandersetzungen über die Armut Christi. Die möglichst enge und nahezu buchstabengetreue Nachahmung Christi als Zentralgedanke franziskanischer Spiritualität und die leidenschaftliche Armutsliebe des heiligen Franziskus selbst mußte sich nur zu bald, gleich in den Anfängen dessen, was als kirchlicher Orden so gewaltige reformatorische, pastorale Aufgaben zugewiesen

erhielt, in grundsätzlicher Erwägung zu klären versuchen. Die Spannung zwischen dem Enthusiasmus der Anfänge und den Notwendigkeiten der Institution wurde bald so groß, daß der doppelte Zug zur treuen Verwirklichung des franziskanischen Ansatzes einmal und zur sinnvollen Anpassung an die Bedürfnisse der wachsenden Dienste an Seelsorge und Wissenschaft andererseits sich auch innerhalb der Institution auswirkte und die beiden großen Gruppen der Observanten und Konventualen entstehen ließ. Darüber hinaus führten diese nicht selten leidenschaftlich geführten Kämpfe zwischen Ideal und Wirklichkeit zu Spaltungen, die nicht mehr zu heilen waren (Spiritualen, Fraticellen). Der ideologische Grund lag bei dem richtigen theologischen Verständnis der Armut Christi selbst, denn sie war ja Norm des erstrebten geistlichen Ziels aller. In dankenswerter Gründlichkeit, die sich für die Quellen des Franziskus-Lebens vor allem auf die Forschungen von Kajetan Eßer O. F. M. stützt, führt Verf. das Schicksal der Lehre von der Armut Christi bis zur Stellungnahme Johannes' XXII. (Bulle: Quorundam exigit 8. 10. 1317, welche disziplinarisch, und Constitutio: Cum inter nonnullos 12. 11. 1323, welche theologisch entscheidet) durch alle Phasen der dramatischen Auseinandersetzungen vor. Alle Teile dieses Prozesses sind von hohem Interesse, nicht nur die sorgfältige Analyse der enthusiastischen Anfänge, sondern auch die beklagenswerten Folgen der inneren Kämpfe für die späteren Generationen, welche damit in ihrer geistlichen Stoßkraft weitgehend geschwächt erscheinen. Verf. geht allen wichtigen Persönlichkeiten und Werken nach und bedenkt auch die feinen Schattierungen, die sich noch innerhalb der einzelnen Gruppe, ja selbst der einzelnen Gestalt (wie etwa beim hl. Bonaventura) finden. Das kirchengeschichtliche Bild des 13. Jahrhunderts erscheint mit dieser Monographie bedeutend bereichert.

H. Wolter

Gieraths, Gundolf, O. P., Savonarola. Ketzer oder Heiliger? Eingeleitet, ausgewählt und übersetzt. kl. 8<sup>o</sup> (301 S.) Freiburg i. Br. 1961, Herder. 15.80 DM. — Die Frage des Buchtitels will offensichtlich mit einem nicht undeutlichen Ja beantwortet sein, d. h. einem Ja zur Heiligkeit des Bußpredigers von Florenz. Die Einleitung zu den gut übersetzten Texten, einigen Briefen, Predigten und Stellen aus den bedeutenderen Werken (Abriß der Offenbarungen, Von der Einfachheit des christlichen Lebens, Triumph des Kreuzes), gibt sich ein wenig im Stil volkstümlicher Hagiographie; z. B.: „was da (in der Taufe) gnadenhaft in seiner Seele Einzug hielt, hat er mit eiserner Konsequenz zur *höchsten Höhe* geführt“; oder: „die tiefreligiöse Mutter, der echt christliche Vater“, „die frommen und ernsten Lehren seines Großvaters“, „der entsetzliche Niedergang in Kirche und Welt“. Sie schildert die Zeit, Savonarolas Leben und erörtert abschließend die im Titel des Buches gestellte Frage. — Die Schwierigkeiten des Predigers und Politikers mit Papst Alexander VI. sind vielleicht doch nicht behutsam genug dargestellt worden. Der Satz (S. 34) etwa: „Es ging nicht anders. Er durfte seiner Berufung nicht untreu werden. Es gab keinen anderen Ausweg: Er mußte an ein allgemeines Konzil appellieren, das Alexander als falschen Papst erklären und absetzen sollte“, bedürfte doch einigen Kommentars, um in seiner Tragweite verstanden und nicht mißverstanden zu werden — wenn man etwa daran denkt, daß auch damals schon ein Appell über den Papst hinaus an ein allgemeines Konzil nicht mehr erlaubt war. Der Hinweis auf seine Berufung als letzte Norm ist aber dann für das bald anhebende Jahrhundert zum Leitmotiv reformatorischer Rechtfertigung geworden und bedürfte darum hier eines klärenden Wortes. Auch wäre bei den Ausführungen über Prozeß, Urteil und Hinrichtung ein Hinweis auf die Eigenart des Gerichtshofes (städtisch) und die Rolle der erwähnten päpstlichen Kommissare dienlich gewesen. Zwar bringt die abschließende Diskussion über die objektive Schuldhaftigkeit des Verhaltens Savonarolas den päpstlichen Verordnungen gegenüber — die subjektive Gutgläubigkeit stehe einwandfrei fest — einiges Für und Wider, das aber aus naheliegenden Gründen in dieser mehr volkstümlich gehaltenen Schrift notwendig der (so notwendigen) begrifflichen Schärfe entbehrt, wie etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, die auf S. 51 angeführte Unterscheidung J. Schnitzers: das war zwar ein Konzilsplan, aber kein Konziliarismus, oder: Dem Wort Gregors VII. (Den Spruch des Hirten muß man fürchten, mag er gerecht oder ungerecht sein) setzte er die Autorität des Apostels entgegen, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (Act 5, 29) (S. 48). Auf dieses Apostelwort haben

sich bekanntlich die „Propheten“ immer berufen. So bleibt die Diskussion offen, aber es mag sinnvoll sein, sie auch auf dieser Ebene zugänglich gemacht zu haben, wenn auch nicht vergessen werden sollte, daß diese Ebene nicht das günstigste Niveau ist, auf der sie geführt werden kann. Die Texte selbst sind ein wertvoller Beitrag zur unmittelbaren Begegnung mit diesem apostolischen Geist des ausgehenden 15. Jahrhunderts, dessen Feuer auch noch unter der Kruste einer längst vergangenen Stilform spürbar wird. Es ist ein Verdienst des Verf., den Worten Savonarolas eine auch uns zugängliche Form gegeben zu haben.

H. Wolter

Karl V. Der Kaiser und seine Zeit. Kölner Colloquium 26.—29. November 1958. Hrsg. von Peter Rassow und Fritz Schalk. 80 (XII u. 217 S.) Köln u. Graz 1960, Böhlau. 20.— DM. — Die deutsche Gedenkfeier zum 400. Todesjahr Kaiser Karls V. wurde in der Kölner Universität begangen. Ein internationales Historikertreffen gelehrter Kenner der Geschichte des 16. Jahrhunderts diskutierte Forschungsergebnisse zur Erhellung der Person und des Reiches Karls V.; die Referate wurden in vorliegendem Band veröffentlicht. Die Leitung lag bei *Peter Rassow*, der die Reihe der mitgeteilten Arbeiten eröffnet mit einem Überblick über den Wandel, den das Geschichtsbild des Kaisers im Lauf der Jahrhunderte (wie übrigens auch das seiner großen Zeitgenossen) an sich erfuhr. *Berthold Beinert* analysiert die Testamente und politischen Instruktionen Karls V. für den Prinzen Philipp und zugleich einige der Nachwirkungen auf die Gesamtpolitik des spanisch-habsburgischen Hauses. Während die folgenden Arbeiten von *Ramón Carande* (*María de Hungría en el mercado de Amberes*), *Federico Chabod* (*Contrasti interni e dibattiti sulla politica generale*), *Herbert von Einem* (Karl V. und Tizian), *Lewis Hanke* (*The other Treasure from the Indies during the Epoch of Emperor Charles V*) hier weniger von Interesse sind, weisen wir vor allem auf *Hubert Jedin* und seine Ausführungen hin, die den Päpsten und dem Konzil in der Politik Karls V. gewidmet sind. Er hebt den großen, nach ihm sogar entscheidenden Anteil hervor, den Karl am Zustandekommen des Trienter Konzils und an seiner ersten Durchführung gehabt hat. Er kann die Behauptung des Kaisers in seiner Selbstbiographie, das Zustandekommen eines Allgemeinen Konzils sei eines der unbeirrt festgehaltenen Ziele seiner Politik gewesen, mit dessen Hilfe er die Glaubenspaltung im Reich und in der ganzen Christenheit — für die er sich als Kaiser mitverantwortlich fühlte — zu überwinden hoffte, mit einem Überblick über die verschiedenen Phasen der kaiserlichen Politik (seit 1529) in ihrem Gegen- und Zusammenspiel mit der päpstlichen Haltung illustrieren und erhärten. *Hermann Kellenberg* referiert zur Problematik der Ostpolitik Karls V., *Richard Konezke* zu Amerika und Europa in der Zeit Karls V., er stellt fest, die Teilnahme Europas an Amerika sei damals gering gewesen, weist dann auf Forschungsaufgaben hin, die zu klären hätten, ob die Kaiseridee Karls V. sich in der politischen Organisation seines überseeischen Imperiums reflektiert, ob seine europäische Politik das amerikanische Leben mitgestaltet habe. Wohl den bedeutendsten Beitrag schenkt der Sammlung *Ramón Menéndez Pidal* (*Formación del fundamental pensamiento político de Carlos V*); er weist hin auf die formende Kraft des Vorbildes Ferdinands und Isabellas, zugleich literarisch faßbar in ihren Testamenten und dem politischen Programm Ferdinands, das Karl zur Hand hatte. Diese Quellen erhellen die spanische Komponente in Karls Gesamtideologie, zugleich erweist sich an der Art, wie Karl diese Modelle und diese Weisungen auf das weit umfassendere eigene Reich und seine Problematik adaptiert, die kraftvolle Eigenart des politischen Profils des Kaisers. *Werner Näf* (*Strukturprobleme des Reiches Karls V.*), *Georg Poensgen* (*Bildnisse des Kaisers*), *Robert Ricard*, *Recherches récentes sur la littérature religieuse sous Charles V.* (ein Hinweis auf benediktinische, dominikanische, franziskanische Forschungen zur spanischen Reform), *Fritz Schal* (*Zur spanischen Literatur unter Karl V.*) und die Arbeiten von *Antonio Truyol y Serra* (*Razón de estado y derecho de gentes en tiempo de Carlos V*) sowie *Jaime Vicéns* (*La Corona de Aragón y el ámbito del Mediterráneo Occidental durante la época de Carlos V*) schließen den wichtigen Band ab, der mit 29 Bildern ausgestattet wurde; diese dienen vor allem den Beiträgen von v. Einem und Poensgen. Es ist ein würdiger Beitrag Deutschlands zu diesem Gedenkjahr, wenn auch (aufs Ganze gesehen) ein schmaler Dank für die Leistung eines Mannes, der

unter allen Zeitgenossen — auch in Deutschland — an Integrität hervorragend, durch Plan und Einsatz weltgeschichtliche Größe besaß, in Deutschland die schwersten Jahre seines Lebens durchlitt und durchkämpfte, um schließlich von den zentrifugalen Kräften seines Reiches, den politischen, religiösen und gesellschaftlichen Provinzialismen so ermattet zu werden, daß er seine Herrschaft niederlegt, um sich auf ein Sterben vorzubereiten, wie es wiederum in seiner schlichten Größe von keinem seiner Zeitgenossen — auch nicht in Deutschland — erreicht worden ist. H. Wolter

Gabriel, Astrick L., *Skara House at the Mediaeval University of Paris. History, Topography, and Chartulary (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, ed. by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, 9) 80 (195 S.) Notre Dame, Indiana 1960, The Mediaeval Institute. 4.* — Doll. — Das reich mit Bildern von Siegeln, Urkunden und Kupferstichen ausgestattete Werk, dem Index, gute Bibliographie und vor allem die Edition der Urkunden beigegeben werden (letztere reichen von 1284—1502), bringt die Geschichte eines jener Häuser, die man Bursen nannte, in denen dank großzügiger Schenkung Studenten Aufnahme, Unterhalt und auch geistliche Betreuung fanden. Es handelt sich um die für schwedische Studenten bestimmte Burse Domus Scarensis bzw. Domus ad Imaginem Nostre Domine in Paris. Neben der dänischen Burse, der von Upsala, von Linköping, der schottischen und der deutschen Burse diente Skara House den Mitgliedern der englisch-deutschen Nation. Der Name leitete sich davon her, daß die Domherren der Kathedrale von Skara in Schweden Jurisdiktion über diese ferne Stiftung besaßen und ausübten. Das verhältnismäßig reiche Archivmaterial in französischen und schwedischen Sammlungen erlaubt dem Verf. eine aufschlußreiche Schilderung der Anfänge des Hauses, seiner Geschichte bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, Mitteilung seiner Statuten (94—96), die auch in Faksimile (92 f.) beigegeben werden. Auch als im Lauf des 15. Jahrhunderts keine schwedischen Studenten in Paris mehr die Burse bewohnten, blieb sie in Verwaltung der englisch-deutschen Nation, ging dann in deren Besitz über. Noch im 18. Jahrhundert finden sich Nachrichten über Erträge, die dieses wertvolle Besitztum einbrachte. Verf. hat alle auch nur erdenklichen Möglichkeiten ausgeschöpft, um ein abgerundetes Bild dieser typisch spätmittelalterlichen akademischen Institution entwerfen zu können. Aus einer Fülle von Details und Querverweisen hebt sich der deutliche Umriss einer Stiftung ab, die für den europäischen Ruhm der Pariser Universität Zeugnis gibt. H. Wolter

Vriens, Livinus, *Kritische Bibliographie der Missionswissenschaft. Unter Mitarbeit von Dr. A. Disch (Missionsrecht) und Prof. Dr. J. Wils (Linguistik). Deutsche Ausgabe. Aus dem Englischen übersetzt von F. Flohr. 80 (134 S.) Nijmegen 1961, Bestel Centrale V. S. K. B., Faber St. 7.* — Diese Bibliographie will helfen, aus der Überfülle des Missionsschrifttums eine Handbibliothek der Missionswissenschaft für Priesterseminare, aber auch für Professoren und Studenten zusammenzustellen. Redaktionsschluß war der 15. 4. 1960. 306 Titel werden angeführt. Sie sind systematisch auf die Zweige der Missionswissenschaft verteilt: Allgemeine Literatur, Missionslehre, Missionsrecht, Missionsmethodik, Missionsgeschichte, Missionskunde, heimatliches Missionswesen. Neben Linguistik sind von den Hilfswissenschaften Völkerkunde und Religionswissenschaft nur kurz behandelt, weil für sie eine eigene Bibliographie vorgesehen ist. Die Buchauswahl ist für den konkreten Zweck der Bibliographie sorgfältig, ausreichend, möglichst aus allen wichtigen Sprachen ausgesucht. Jedes Buch wird knapp und kritisch gewürdigt. Dazu werden Hinweise auf ausführliche Besprechungen gegeben. Die besonders wichtigen Bücher sind mit einem Sternchen bezeichnet. Nur einige Ergänzungen könnte man wünschen: Bei 44c hätte auf die indologisch-missionsmethodische Beilage „Supplement“ hingewiesen werden müssen, das viermal im Jahre erscheint, gesondert zu haben ist und eigentlich der „missionarische“ Teil des Clergy Monthly ist. Nr. 61 über Chrysostomus müßte durch *I. auf der Mauer* (Mönchstum und Glaubensverbreitung, Fribourg 1959) ergänzt werden. Bei der systematischen Missionslehre hätte Literatur zu dem Kernproblem „Heil der Heiden“ genannt werden sollen: Caperan und neu das Werk von *A. Santos Hernandez* (Salvacion y paganismo, Santander 1960), das die gesamte Frage und Literatur kritisch zusammenfaßt. Bei der Missionsgeschichte hätte man außer den fünf

großen Gesamtdarstellungen (Latourette hätte auch genannt werden müssen) die wichtigen Missionsgeschichten größerer Einzelländer gewünscht: Afrika (Beckmann und Groves), China (C. Cary-Elwes), Japan (Laures, Jennes, Van Hecken), Indien (D'Sa, Houpert, Thomas). Man möchte wünschen, daß diese Bibliographie dazu beiträgt, dem wissenschaftlichen Missionsstudium auch in den Seminarien endlich Zugang zu verschaffen, in denen der Missionswissenschaft bisher keine eigene Professur gewidmet ist.

J. A. Otto

Escribano Alberca, Ignacio, Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch. Eine methodologische Studie (Münchener Theologische Studien, II. systematische Abteilung, 21). 80 (XVI u. 200 S.) München 1961, Hueber. 18.— DM. — Eine gründliche Auseinandersetzung mit der idealistischen Religionsphilosophie des von Schleiermacher und Ritschl abhängigen protestantischen Theologen hat sicher aktuellen Wert. Der spanische Verf. bemüht sich in der vorliegenden Arbeit darum, die 1954 von der Theologischen Fakultät der Universität München als Inauguraldissertation angenommen worden ist. Ein erster, allgemein gehaltener Teil stellt Troeltsch in die Strömung der idealistischen Gnosis des Christentums: 1. Geschichte und normative Theologie von Schleiermacher bis Troeltsch (3—24); 2. Die Voraussetzungen der historisch-theologischen Methode bei E. Troeltsch für die Gewinnung absoluter Normen aus der Geschichte (25—52); 3. Von der Historie zur Geschichtsspekulation (53—83). Der zweite, besondere Teil geht direkt an die Wiedergabe der Gnosis des Christentums bei E. Troeltsch: 1. Die Voraussetzungen der Religionsphilosophie bei E. Troeltsch (87—97); 2. Die Grundkategorien der Religionsphilosophie bei E. Troeltsch (98—166); 3. Die von Troeltsch vollzogene Kontrastierung des geschichtlichen Christentums mit den religionsphilosophischen Kategorien (167—184); 4. Gegenüberstellung der idealistischen Gnosis des Christentums bei E. Troeltsch und der christlichen Offenbarungstheologie (185 bis 195). Man muß schon anerkennen, daß so ein historisch getreues Bild von der idealistischen Religionsphilosophie Troeltschs entsteht, das positiv und kritisch zugleich ist. Nur erfahren wir nichts über den von Max Weber ausgehenden Einfluß, der doch sonst ziemlich allgemein festgestellt wird. Soll das Schweigen etwa besagen, daß ein solcher Einfluß nicht bestanden hat oder als belanglos abzutun ist? Auch ein Kapitel, das die Einwirkungssphäre Troeltschs zum Gegenstand hätte, wäre bestimmt nicht überflüssig gewesen. Am meisten aber vermissen wir ein näheres Eingehen auf die Möglichkeiten, wie diese idealistische Religionsphilosophie überwunden wird. Das Schlußkapitel (185—195) begnügt sich mit einigen Andeutungen, wobei die entsprechende katholische Literatur vollständiger hätte vermerkt werden müssen. Mindestens ist die Richtung, in der die Lösung gesucht werden soll, gut aufgewiesen, wenn E. zuallerletzt erklärt: „Der wesentliche Beitrag zu dieser von der heutigen Theologie angestrebten Geschichtslogik wäre zweifelsohne die Untersuchung des lebendigen Vollzugs des Verständnisses, das die Kirche von sich selbst hat — wie die Kirche aus einer Geschichte sich versteht und schöpft. Welche lebendige Logik ist bei dem Selbstverständnis der Kirche vorhanden? Das wäre eine sinnvolle Frage, die den Ort der Theologie unter den Geisteswissenschaften zu bestimmen helfen und den Deutern der Konstruktion des Christentums die Bestätigung liefern würde, daß sie auf den gelegten Grund (1 Kor 3, 10) treu aufbauen“ (195).

J. Beumer

Schneemelcher, Wilhelm (Hrsg.), Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche. Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag 27.—31. Mai 1958 in Berlin. gr. 80 (VI u. 124 S.) Berlin 1959, Töpelmann. 16.— DM.— Dieses Sammelwerk, auf das schon im Zusammenhang einer Untersuchung des Ref. über „Hellenisierung—Judaisierung“ (im näheren Zusammenhang der Hellenisierungsidee mit Sprache, Sprachgeist und Denkformen) hingewiesen wurde (Schol 33 [1958] 548), bietet sieben Referate zum angegebenen Thema. W. Zimmerli handelt über „Die Weisung des AT zum Geschäft der Sprache“ (1—20). Im AT findet sich das Phänomen der Sprache (Gen 2: Der Mensch übt im Sprachvorgang des Namengebens ein Stück verliehener Herrschaft aus) und der Sprachen (Gen 10: Vielerlei Sprache — viel Segen; Gen 11, 1—9: Vielerlei Sprache, viel Fluch). Dann geht Verf. über zur atl. Weisheit in ihrer Beziehung zur Sprache (5 f.) und fragt, wie aus dem unreflektier-

ten Vollzug der Sprache die Eigenart der atl. Sprache zu erkennen ist. — *E. Fuchs* untersucht „die Sprache im NT“ (21—35). Er geht im 1. Teil vom Problem des „historischen Jesus“ aus, um von da aus Jesu Wort, das im NT nicht einfach untergegangen sei, und Theologie, die sich des Glaubens angenommen habe, einander gegenüberzustellen. Damit wird das Urchristentum zu einem Sprachphänomen, in dem Jesu Rede von Gott in einer einmaligen, später nicht mehr wiederholten Bewältigung übersetzt worden ist. „Jesus sprach vom Reiche Gottes. Es ist nicht wahr, daß statt des Reiches Gottes die Kirche kam. Es ist auch nicht so, daß mit dem Reiche Gottes die Kirche kam. Sondern: Durch das Reich Gottes kam das Neue Testament“ (24) — eine These, die im 2. Teil (24—29) unter dem Titel „Der sprachliche Charakter der Gottesherrschaft“ entfaltet wird. Der Verf. hebt den Charakter des Wortes Jesu ab von der geistesgeschichtlichen Bedeutung eines Sokrates, Paulus, Platon, und findet ihn im Phänomen des Rechts, das von Jesu Wort geschaffen wird als dem Spruch Gottes im Heute. Im 3. Teil (30—34) wird dann über „Sprache und Theologie des Glaubens“ gehandelt. Jesus selber habe nur Glauben an die Macht des Wortes (als Gottes Spruch im Heute) gefordert. „Nunmehr wird also Jesus selbst zum Wort, das der Glaube glaubt und spricht, indem er es bekennt“ (R. Bultmann) (30). Auch die evangelischen Teilnehmer der Tagung fanden offensichtlich eine gewisse Überspitzung in der These von F., was ihn zu einigen Ergänzungen veranlaßte (35). Es ist wohl eine zu starke Reduktion des Heilshandelns Gottes in Christus auf das Wort gegeben, was dann das Verhältnis von Wort und Sakrament (34) zu sehr beengt. Zu betonen ist vor allem, daß auch schon in Jesu Urwort der Glaube an ihn selbst gefordert wird (vgl. A. Vögtle, Art. Jesus Christus, LexThKir V, 928 f.). — *K. Löwith* bringt interessante, von Luther, K. Barth u. a. und vor allem von der modernen Sprachphilosophie her unterbaute Ausführungen über „die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt“ (36—54). — *W. Schneemelcher* handelt über „Das Problem der Sprache in der Alten Kirche“ (55—67). Er hebt — an zahlreichen einzelnen Beispielen dokumentiert — die Bedeutung des Sprachlichen in der Geschichte der Kirche hervor, zunächst für die griechisch-römische Kulturwelt und ihre Entwicklung (Auflösung in Nationen und Nationalsprachen), dann für den Übergang des Christentums vom einen Sprachgebiet zum anderen und schließlich für die Einheit der Kirche als solcher, bzw. deren Verlust im Schisma. — *E. Käbler* spricht vom „Niederschlag kirchengeschichtlicher Bewegungen in der deutschen Sprache“ (68—84). Beachtenswert sind seine Bemerkungen zu Sprache und Germanenmission; zum Einfluß von Mystik und Scholastik auf die deutsche Sprache; zur Rolle Luthers in der Förderung (nicht so sehr Schaffung) der neuhochdeutschen Schriftsprache; zum Pietismus, der als letzte kirchengeschichtliche Bewegung Einfluß auf die deutsche Sprache gewonnen habe. — *Dedo Müller*, „Die Sprache als Problem der praktischen Theologie“ (85—111), spricht zuerst vom sachl. Aspekt seines Themas her über den formalen Strukturwandel der Sprache der Gegenwart (Entwirklichung, Rationalisierung, Religiosierung; „Ich glaube an Hitler“ u. a. m.) und über die Sprache als Ausdruck des Lebensgefühls und der Weltbeziehung. In methodischer Hinsicht konkretisiert er die für die heutige Verkündigung sich ergebende Aufgabe und die entsprechenden Hilfen. — *H.-R. Müller-Schwefe* handelt abschließend über Sprache und Liturgie (112—124). Er erarbeitet — ausgehend von moderner Diskussion über die Sprache — deren Struktur, um daraus die Struktur der Liturgie abzulesen (Anruf von oben, Ausdruck oder Bild, Urteil). Dann folgt eine christologische Besinnung — und schließlich ein Versuch, die liturgische Dimension post Christum zu erfassen.

A. Grillmeier

Réau Louis, *Iconographie de l'art chrétien*. 3. Bd. 4<sup>o</sup> (1529 S.) Paris 1958 f., Presses Universitaires de France. 90.— NFr. — Der 1955 erschienene 1. Bd. enthält die allgemeine Ikonographie der Bibel und der Heiligen, im Anhang eine kurze Geschichte der christlichen Kunst seit der Renaissance (vgl. Schol 33 [1958] 285). Die zwei Teilbände des 2. Bandes behandeln die Ikonographie des Alten und des Neuen Testaments im einzelnen. Die drei Teilbände des 3. Bandes befassen sich mit der Ikonographie der Heiligen. Die Haltung des Verfassers ist kritisch-rationalistisch. Das mag für katholische Leser, denen manches aus langer Tradition in allzu warmem Licht dasteht, eine nützliche Ergänzung sein. Sie werden, falls sie selbst kritisch lesen, ohne Schwierigkeit merken, wo der Rationalismus am Ende ist und Dinge, die aus



dem Überschwang des Herzens entstanden sind, eine tiefere Deutung verlangen. Die Bände enthalten eine gewaltige Menge Stoff, der sehr klar gegliedert ist. Naturgemäß ist die französische Kunst mehr berücksichtigt als die deutsche, aber es ist doch erstaunlich, wie für die meisten Themen auch das eine oder andere Beispiel aus irgendeinem Bereich der deutschen Kunst angeführt ist. Jeder größere Abschnitt enthält am Schluß eine Bibliographie, jeder Band einige Dutzend gut ausgewählter Bilder, der letzte einige sehr nützliche Indices. Da das Lexikon der christlichen Ikonographie von *Hans Aurenhammer* erst zu erscheinen begonnen hat, wird die Ikonographie von Réau für die nächste Zeit als Nachschlagewerk unentbehrlich sein.

E. Syndicus

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Miscelánea Bíblica Andrés Fernández. Preparada por José Sagü S. J., Sebastian Bartina S. J., Manuel Quera S. J. (= Estudios Eclesiásticos 34 [1960] No. 134—135). gr. 8<sup>o</sup> (632 S.) Madrid 1960, Ediciones Fax. — An dieser Festschrift zum 90. Geburtstag des inzwischen am 3. 11. 1961 verstorbenen ehemaligen Direktors des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom (1914—1924), P. Andrés Fernández Truylos S. J., haben 49 seiner Freunde und ehemaligen Schüler aus aller Welt mitgearbeitet. Einleitend gibt Francisco de Paula Solá S. J. einen Überblick über das Leben und Wirken des Jubilars, der 58 Jahre seines langen Lebens dem Studium der Heiligen Schrift gewidmet hat. Davon war er die längste Zeit am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom (von dessen Gründung 1909—1929) und anschließend an dessen Filiale in Jerusalem (1929—1947) tätig. Hier befaßte er sich vor allem mit der biblischen Geographie und Archäologie, mit denen er infolge seines langen Aufenthaltes im Heiligen Lande wie nur wenige vertraut war. Sein Hauptgebiet war die Exegese des A. T. Als Schriftsteller ist er, im Verhältnis zu anderen, weniger hervorgetreten, obgleich er bis in sein hohes Alter mit einer erstaunlichen geistigen Frische alle Fragen der Bibelwissenschaften wachen Geistes verfolgte. Außer seinem Beitrag „Hermeneutica“ in „Institutiones Biblicae“, I, ed. 6, Romae 1951, sind von größeren Arbeiten zu nennen: Commentarius in Librum Josue (Cursus Scripturae Sacrae), Parisii 1938, Lethielleux (VIII u. 291 S.), Comentario a los Libros de Esdras y Nehemías (Colectánea Bíblica, 4), Madrid 1950, Cons. Sup. Inv. Cient. (XXIV u. 459 S.) und Vida de Nuestro Señor Jesucristo (Colectánea Bíblica, 3, Madrid 1948, Biblioteca de Autores Cristianos (LVI u. 620 S.), 2. Aufl. 1954 (XXXIX u. 768 S.), das 1954 auch italienisch und 1958 englisch erschienen ist. Wertvoll ist auch das Bändchen: Geografía Bíblica, Barcelona 1951, Vilamala (XXII u. 151 S.) (vgl. Schol 28 [1953] 293). — Die weiteren Beiträge zerfallen in drei Hauptgruppen: Zur 1. Gruppe gehören neun allgemeine Themata, darunter u. a. „Libri sacri Deo dictante conscripti“, von Sr. Eminenz Augustinus Kardinal Bea, dem zweiten Nachfolger des P. Fernández als Rektor des Päpstl. Bibelinstituts (25—33), der u. a. darauf hinweist, daß das Tridentinum den Ausdruck „Spiritu sancto dictante“ von den „traditiones non scriptae“ gebraucht; — „La inerrancia“ bíblica y el „hagiografo opinante“, von Manuel de Tuya O. P. (36—43); — Sentido „plenior“ de la Sagrada Escritura, von Miguel Nicolau S. J. (45—55); — Genus litterarium in Wunderberichten, von Vinzenz Hamp, München (57—62) usw. Hier mag auch der Beitrag von dem evangelischen Alttestamentler in Leipzig, Hans Bardtke, Gedanken zur Arbeit an der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft (63—75) erwähnt werden. — Die 2. Gruppe (115—500) umfaßt 28 Arbeiten über engbegrenzte Sonderfragen aus der Textkritik, der Exegese, der Geschichte der Exegese und der biblischen Zeitgeschichte usw. des A. T. Auf Einzelheiten hier näher einzugehen, würde im Rahmen dieser Anzeige zu weit führen. Dasselbe gilt auch von der 3. Gruppe (501—630), die 11 Beiträge über Sonderfragen zum N. T. enthält. Es sei hier u. a. hingewiesen auf den Beitrag von Lorenzo Turrado über das Wort des Täufers von der Taufe „mit dem Heiligen Geist und mit Feuer“ (503—513). Nach dem Verf. hat dieses Wort im Munde des Täufers eine rein eschatologische Bedeutung, denn es besage die große, im A. T. von den Propheten wiederholt angekündigte große Reinigung der Endzeit als Rettung und als Strafe. Ferner sei hier hingewiesen auf den Beitrag von Henri Senès S. J., Heptapegon — Tabula — Tabgha (569—577), wo der Verf. einen

guten Überblick über den archäologischen Befund am „Siebenquell“ mit den drei Kirchenruinen gibt, darunter der Kirche der Brotvermehrung, an deren Stelle heute ein Kloster der Benediktiner steht. Zeitgemäß ist auch der Beitrag von Salvador Muños Iglesias, *El Evangelio de Thomas y algunos aspectos de la cuestión sinoptica* (579—590). Mit Recht betont der Verf. abschließend, daß der Augenblick noch nicht gekommen ist, Schlußfolgerungen zu ziehen. Aber kann man wirklich sagen, daß das Thomasevangelium unter der Rücksicht des redaktionellen Vorgehens auf dieselbe Stufe zu stellen ist wie die Synoptiker (590)? Es ist doch kein eigentliches Evangelium, sondern nur eine Spruchsammlung. — Da die einzelnen Beiträge verhältnismäßig kurz sein mußten, kann man von ihnen natürlich keine erschöpfende Behandlung ihres jeweiligen Gegenstandes erwarten. Aber sie geben dem Leser in ihrer Gesamtheit manche Anregung, die aufgeworfenen Fragen zu überprüfen und persönlich weiterzuerforschen.

B. Brinkmann

Zorell, Franciscus, S. J. (†), *Lexicon graecum Novi Testamenti* (Cursus Scripturae Sacrae). Ed. 3. Lex. 8<sup>o</sup> (XXIII u. [44] S. u. 1502 Sp.) Parisii 1961, Lethielloux. 62.—NFr. — Diese 3. Aufl. des bekanntesten griechischen Lexikons zum N. T. ist im wesentlichen ein unveränderter Neudruck der 1931 erschienenen 2. Aufl. (vgl. Schol 6 [1931] 605). Max Zerwick S. J., der nach dem Tode des Verfassers diese Neuauflage besorgt hat, verdanken wir einen „Appendix Bibliographicus“ von 44 Seiten, der die neueren Arbeiten zu den einzelnen Wörtern — soweit es sich nicht um Kommentare, Lexika und Biblische Theologien handelt —, vor allem aus dem fünften und sechsten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, in einer guten Auswahl enthält. Dafür werden die Benutzer des Lexikons dem Herausgeber dankbar sein. Das Werk ist dadurch auf die Höhe der Zeit gebracht worden, zumal in der Neuauflage des Griechisch-deutschen Wörterbuchs zu den Schriften des N. T. von Walter Bauer und in seiner englischen Übersetzung die neuere Literatur nicht in gleichem Umfange nachgetragen wurde. Allerdings mußte sich der Herausgeber bei der Auswahl der Veröffentlichungen auf das Wichtigste beschränken. Für eine vollständige Bibliographie bleibt der „Elenchus bibliographicus“ der Zeitschrift „Biblica“ nach wie vor unentbehrlich. Auch die „Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaften und Grenzgebiete“ kann hier gute Dienste leisten.

B. Brinkmann

Calwer Bibelllexikon, 5. Bearbeitung hrsg. in Verbindung mit K. Gutbrod und R. Küdelich von Th. Schlatter. 3.—5. Lieferung. gr. 8<sup>o</sup> (Spalten 577—1444) Stuttgart 1960—1961, Calwer Verlag. Subskr. je Lieferung 7.50 DM; Gesamtwerk in Leinen: 48.—DM. — Mit diesen drei Lieferungen ist das Lexikon in seiner durchgreifenden Neubearbeitung abgeschlossen. Für eine Gesamtcharakteristik kann auf unsere Besprechung der ersten beiden Lieferungen in Schol 35 (1960) 608 f. verwiesen werden. Was dort über Anlage, Zielsetzung, geistige Haltung und Wert des Werkes gesagt wurde, trifft auch für die weiteren Teile zu. Bei der Überschau des Ganzen zeigt sich, daß bestimmte Gruppen richtunggebender Artikel jeweils einem einzigen Verfasser zugewiesen sind. Das gilt vor allem von den Beiträgen über die einzelnen biblischen Bücher und die mit ihnen zusammenhängenden hermeneutischen und inhaltlichen Probleme. So sind die alttestamentlichen Geschichtsbücher durchweg von Prof. Bardtke, Leipzig, bearbeitet, dazu Stichworte wie Schöpfungsbericht, Sintflut, Mose, Geschichtsschreibung im A. T., Formen und Gattungen, Jahwist, Priesterschrift, Sage, Mythen, Ausgrabungen usw. Der gleiche Autor behandelt die Psalmen und die meisten ihrer Einzelgattungen. Für alle Prophetenbücher, Prophetentum, Theophanie usw. zeichnet Prof. Fohrer, Wien, als Referent. Den umfangreichsten Komplex derartigen Beiträge hat Prof. O. Michel, Tübingen, übernommen. Er behandelt alle ntl. Bücher (außer Eph, Kol, 1—2 Thess), Apostelkonzil, Petrus, Paulus, Johannes, Judas; dazu die meisten ins Judentum weisenden Stichworte wie Sirach, Makkabäer, Qumran, Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte, Hoherpriester, Synagoge, Herodes, Hellenismus und vieles andere. Durch diese Konzentrierung der Einleitungsbeiträge auf wenige Bearbeiter, die sich alle gleicherweise dem klaren Offenbarungsglauben wie der modernen Forschung voll verpflichtet fühlen, erhält das Lexikon in bibelwissenschaftlichen Grundfragen eine besonders einheitliche, dem heutigen Forschungsstand durchaus entsprechende Prägung. Offensichtlich bemühen sich alle Autoren um eine ruhige, klare und ausgewogene Information des Lesers,

die wirklich vertretbare Lösungen bietet, offene Probleme und abweichende Ansichten nicht verschweigt, aber auf jede Polemik verzichtet. So findet sich auch bei den üblichen Fragen und Texten, bei denen das katholische Verständnis ein anderes ist, nirgends die Tendenz zu ausdrücklicher konfessioneller Grenzziehung (zwei auch inhaltlich schiefe Bemerkungen über Marienverehrung und Opfer sind belanglos). Die Akzente sind in ganz andere Richtungen gesetzt. Charakteristisch dafür ist das Stichwort „schriftgemäß“. Es referiert zwar sehr kurz (und daher etwas kantig) die katholische Lehre von der Tradition als Glaubensquelle und der lehramtlichen Vollmacht der Kirche, richtet sich aber eigentlich gegen die „mechanistische Berufung auf irgendeine Bibelstelle“, „wie es etwa bei den Sekten gern geschieht“, und fordert positiv die je neue Überprüfung des bisherigen Textverständnisses sowohl vom geschichtlichen Ort des biblischen Buches wie vom Ganzen der Schrift her. So wird auch von Luthers Verständnis beim Römerbrief mit einer gewissen Reserve gesprochen und sein Urteil über den Jakobusbrief rundweg abgewiesen (vgl. auch Th. Schlatters Darstellung unter „Werke“). Weiterhin ist eine Stellungnahme zur Bultmannschule für ein solches Lexikon unumgänglich. Sie ist an vielen Stellen spürbar. Sie anerkennt zwar das Anliegen der Entmythologisierung (vgl. unter „Mythen“), rückt aber doch von den Voraussetzungen und Antworten Bultmanns deutlich ab (vgl. etwa den Artikel über Wunder von O. Michel, der ihre Objektivität und Bedeutung auch für die nichtgläubige Welt unterstreicht). — In seiner Stichwortwahl fußt das Lexikon auf der Lutherbibel. Dabei tritt neben den anerkannten großen Vorzügen eines altgewohnten einheitlichen Bibeltextes doch auch seine Problematik sehr konkret ans Licht. Es muß eine beachtliche Zahl kleiner Stichworte gebracht werden, um Übersetzungen Luthers, die falsch (z. B. bei Tiernamen) oder heute nicht mehr verständlich (Dirne = Mädchen; Blachfeld = Steppe; 4 Bedeutungen von „gemein“) sind, richtigzustellen. Das vieldiskutierte Anliegen einer Revision des Luthertextes erweist sich hier als voll berechtigt. J. Haspecker

De Bijbel over: 1. Bd.: Van Iersel, B., S. M. M., De Bijbel over de levende God. kl. 8<sup>o</sup> (111 S.) Roermond en Maaseik 1960, Romen & Zonen; — 2. Bd.: Schelkle, K.-H., De Bijbel over Maria. kl. 8<sup>o</sup> (95 S.) ebd. 1960; — 3. Bd.: Stier, Fr., De Bijbel over de heilsgeschiedenis. kl. 8<sup>o</sup> (143 S.) ebd. 1960; — 4. Bd.: Heuschen, J., De Bijbel over hemelvaart. kl. 8<sup>o</sup> (103 S.); — 5. Bd.: Hermans, L., De Bijbel over Jezus' geboorte en jeugd. kl. 8<sup>o</sup> (115 S.). Jedes Bändchen 2.90 fl.; Subskr. 2.65 fl. — Der Verlag Romen & Zonen gibt seit 1960 eine Reihe Kleinkommentare zur Heiligen Schrift in niederländischer Sprache unter dem Titel „De Bijbel over“ heraus, von denen uns die ersten fünf Bändchen zur Besprechung vorliegen. Als Vorbild hat offensichtlich die „Welt der Bibel“, hrsg. von Leonore Beck, Willibrord Hillmann (†) und Eugen Walter im Patmos-Verlag (Düsseldorf) gedient (vgl. Schol 36 [1961] 300 f.), so daß Bd. 2 und 3 einfach eine Übersetzung der deutschen Vorlage (Welt der Bibel, Bd. 3 und 6) sind, mag auch das 2. Bändchen unmittelbar aus der im St.-Benno-Verlag (Leipzig) erschienenen Ausgabe übersetzt sein. — Die Sammlung hat den Zweck, wie der Titel schon andeutet, weitere Kreise in großen Linien darüber zu unterrichten, was die Bibel uns über das betreffende Thema zu sagen hat. So stellt B. Van Iersel im 1. Bändchen die Voraussetzungen, Hauptlinien und Hauptmomente des Gottesbewußtseins (godsbesef) Israels heraus. Er weist darauf hin, daß das Alte Testament keinen abstrakten Gottesbegriff kennt, sondern in Bildern von ihm spricht als dem Vater oder dem König oder dem Hirten, aber daß es voll ist von einer tiefen und lebendigen Gotteserfahrung, die der Leser gerade aus dem Alten Testament lernen kann. Im einzelnen spricht der Verf. von dieser Gotteserfahrung oder diesem Gottesbewußtsein des A. T., von Gott als dem Urheber der Geschichte, von dem Herrn der Natur, von dem redenden Gott, dem einzigen Gott, dem Erhabenen und doch nahen Gott, dem gerechten Richter, von seinem auserwählten Volke, von der Verheißung, von Jahwe, dem König, und von der Vollendung. — Im 4. Bändchen befaßt sich J. Heuschen mit dem neutestamentlichen Zeugnis von der Himmelfahrt des Herrn. Dabei unterscheidet er Stellen, die die Himmelfahrt voraussetzen, Stellen, die von der Himmelfahrt als theologischer Tatsache sprechen, und Stellen, die von der Himmelfahrt als historischer Tatsache berichten. Hierher gehören Lk 24, 50 f. und Apg 1, 1—12. Bezüglich der Zeit ist an

diesen beiden Stellen insofern ein Unterschied, als Lk 24, 50 f. den Eindruck erweckt, daß Jesus bald nach seiner Auferstehung in den Himmel aufgefahren ist, während er nach Apg 1, 1—12 noch 40 Tage auf Erden blieb. Der Verf. geht dann kurz auf den Standpunkt der freisinnigen Bibelkritik ein. Ihr gegenüber verteidigt er auf Grund des ältesten christlichen Zeugnisses von der leiblichen Auferstehung Christi (1 Kor 15, 3—8) auch seine leibliche Aufnahme in den Himmel, da der Glaube an die leibliche Himmelfahrt und Verherrlichung Christi „ipso facto“ mit seiner leiblichen Auferstehung gegeben sei. Damit stehe auch Lk 23, 43; 24, 26 und Phil 2, 8 f. nicht im ernstlichen Widerspruch. Endlich zeigt er anhand von Apg, Paulusbriefen, Hebr, 1 Petr, den synoptischen Evangelien und Johannesschriften, daß die wesentlichen Glaubenstatsachen beim Geheimnis der Himmelfahrt die Erhöhung und Verherrlichung Christi zur Rechten des Vaters und seine Stellung als Gottes Sohn in Macht (Röm 1, 4) sind. Dann erst kommt an zweiter Stelle der sichtbare Vorgang seines Heimgangs auf dem Ölberg als Zeichen und Beweis seiner unsichtbaren und transzendenten Erhöhung in den himmlischen Zustand. Im letzten Teil geht er näher ein auf die Frage der sichtbaren Himmelfahrt am 40. Tage nach Ostern unter Zugrundelegung von Lk 24, 50—53 und Apg 1, 1—12. Er betont, daß sie keineswegs als eine Art Apotheose wie bei Romulus, Herkules, Mithras u. a. aufgefaßt wird. In bezug auf die Art und den Inhalt des Himmelfahrtsberichtes hält der Verf. die letzte Erscheinung des Auferstandenen auf dem Ölberg, bei der er von den Seinen Abschied genommen hat, für eine zweifellos historische Tatsache (93). Es kann also nur die Frage sein, ob Lukas den konkreten Hergang der Himmelfahrt nach dem Bericht von Augenzeugen (Aposteln) wiedergibt, oder ob er sich bei der Wiedergabe ihres Erlebnisses gewisser Darstellungsmittel, die der Geschichtsschreibung des A. T. und N. T. eigentümlich sein sollen und die bestimmte Bilder und Ausdrücke mit einem eigenen religiösen Inhalt versehen, bedient hat. Das scheint dem Verf. nicht ausgeschlossen zu sein (94). Aber er hält diese Ansicht nur für eine exegetische Hypothese, die man nicht ohne weiteres auf die Kanzel bringen sollte (97). — Das 5. Bändchen, aus der Feder von *L. Hermans*, befaßt sich mit der Geburt und Jugend des Herrn. Der Verf. bemüht sich, den Leser über die exegetische Problematik der Kindheitsgeschichte zu unterrichten und ihm ein Führer zu sein, um die reichen religiösen Themen und Gedanken zu entdecken, die im Kindheitsevangelium verborgen liegen. Er spricht zunächst von der Entstehung der Kindheitsgeschichte, die offenbar nicht zur ältesten christlichen Predigt gehöre, da sie in den Predigtschemata der Apg nirgends erwähnt werde. Zwischen den Ereignissen der Kindheitsgeschichte und ihrer Niederschrift liegen wenigstens zwei Generationen (13). Die Kindheitsgeschichte bei Lukas trägt dazu stark alttestamentlichen Charakter (18). Der Verf. weist hin auf den Unterschied zwischen der Kindheitsgeschichte bei Mt und bei Lk (19—37) und geht dann im Folgenden auf den Aufbau von Lk 1—2 ein, um anschließend den Leitgedanken dieses Abschnittes herauszuarbeiten. Dann stellt er die Frage nach der literarischen Art von Lk 1—2. Er betont, daß die hier gebrachten Erzählungen zweifellos nicht Legenden, sondern in ihrer Grundlage geschichtlich sind (66). Freilich haben wir es nicht mit einem modernen wissenschaftlichen Geschichtswerk zu tun, sondern der Evangelist trifft eine Auswahl, die er nach H., vor allem in den Verkündigungsberichten, in einer Art religiöser Geschichtsschreibung unter Verwendung bestimmter biblischer Szenen und alttestamentlicher traditioneller Schemata wiedergibt. Er vergleicht die Engelserscheinung im Buche Daniel mit der Engelserscheinung bei Zacharias und Maria. Auch inhaltlich habe Lukas sowohl bei Zacharias wie bei Maria den Stil und das Schema alttestamentlicher Botschaften von einer bevorstehenden Schwangerschaft, Geburt, Namensgebung und Bestimmung des Kindes gebraucht (73—79). Man muß darum nach H. zugeben, daß wir es Lk 1—2 bis zu einem gewissen Grade mit literarischer Einkleidung zu tun haben, und zwar, wie R. Laurentin meine, mit einer Art haggadischem Midrasch, der den Lesern bekannt war (80—85). Der Evangelist beschreibe das aktuelle Geschehen um Menschwerdung, Geburt und Kindheit Jesu und seines Vorläufers im Lichte früherer Ereignisse aus der Heilsgeschichte Israels mit Worten, die den großen Propheten entlehnt sind, die so oft und auf mannigfache Weise die messianische Zukunft angekündigt haben (84). Auf die Frage, ob wir bei dieser Lage der Dinge bei Lk 1—2 nicht schließen müßten, daß wir es hier nicht

mit Geschichte, sondern mit einer literarischen Konstruktion zu tun haben, antwortet H., man dürfe nicht die ganze Kindheitsgeschichte bei Lukas über einen Kamm scheren. Die meisten Paralleltexte zum A. T. finden sich in den beiden Engelsbotschaften an Zacharias und Maria, in der Hirtengeschichte und in den Cantica Magnificat, Benedictus und Nunc dimittis. Für die anderen Teile seiner Erzählung verfüge Lukas offenbar über konkrete Gegebenheiten, so daß der Midrasch-Charakter hier mehr zurücktrete. Das endgültige Ergebnis des gläubigen Betrachtens der neutestamentlichen Gegebenheiten im Lichte des alttestamentlichen vorbereitenden Handelns und Sprechens Gottes finden wir nach H. in unserem heutigen Text Lk 1—2 (91). Der Kern der Erzählung von Lk 1—2 geht nach H., jedenfalls was die Jesuserzählungen betrifft, vermutlich auf Maria als Hauptzeugin, bei vielen Ereignissen als die einzige Zeugin zurück. Sie habe ihre Erlebnisse im Lichte der alttestamentlichen Texte und Gestalten überdacht und sie mit ihnen verglichen. In ihrem betrachtenden Geiste hätten diese Erinnerungen vielleicht zum Teil und im ersten Ansatz schon ihre typische Gestalt erhalten, wie sie heute vorliege (91). Der Verf. schließt mit einer Ausführung über den Sinn der Tatsachen und die Bedeutung der Personen, die in Lk 1—2 vorkommen; denn darauf komme es an, nicht aber darauf, genau festzustellen, was geschichtliche Tatsachen sind und was Sinngewandlung dieser Tatsachen im Lichte des A. T. ist; denn beides sei in dem betrachtenden Bericht Lk 1—2 so ineinander verwoben, daß es schwierig, wenn nicht unmöglich sei, die zwei Dinge sauber zu trennen (92). — Mit Recht ist der Verf. bemüht, die literarische Art der Kindheitsgeschichte festzustellen; denn davon hängt es weithin ab, was als geschichtliche Tatsache zu gelten hat und was nur literarische Einkleidung ist. Es ist auch richtig, daß sich heute nicht mehr in allen Einzelheiten die genaue Abgrenzung zwischen beiden mit Sicherheit feststellen läßt. Aber es darf dabei nicht übersehen werden, daß sich Lukas ausdrücklich auf den Bericht von Augenzeugen beruft (Lk 1, 2). Das gilt offenbar auch für die Kindheitsgeschichte, wo ja auch nach H. in erster Linie, jedenfalls was die Jesuserzählungen betrifft, Maria als Quelle in Frage kommt. Diese Augenzeugen wollten sicher nicht nur in bezug auf den Kern ihrer Erzählungen, sondern auch in bezug auf die wesentlichen konkreten Umstände, ohne die ja auch der Kern nicht denkbar ist, einen historischen Bericht geben, es sei denn, man verstehe unter „Kern“ auch diese konkreten wesentlichen Umstände. Vielleicht will der Verf. so verstanden sein. Davon dürften auch die Verkündigungs- und Hirtenszene sowie der Inhalt der Cantica nicht ausgenommen sein. Dabei mögen in der Darstellung offenbare Anklänge an alttestamentliche Szenen und Stellen vorhanden sein; aber solche Ähnlichkeiten in der Darstellung besagen ja noch nicht ohne weiteres eine inhaltliche Abhängigkeit. Man hätte gewünscht, daß der Verf. näher angegeben hätte, was im einzelnen nach seiner Ansicht zum Kern und zu den wesentlichen konkreten Umständen gehört.

B. Brinkmann

Alonso Schökel, Luiz, S. J. Probleme der biblischen Forschung in der Vergangenheit und Gegenwart. Aus dem Spanischen übertragen von *Rudolf Reinhard* (Die Welt der Bibel, 11). kl. 8<sup>o</sup> (125 S.) Düsseldorf 1961, Patmos-Verlag. 4.80 DM. — Lignéé, Hubert, C. M., Zelt Gottes unter den Menschen. Der Tempel im Alten und Neuen Bund. Aus dem Französischen übertragen und bearbeitet von *Alice Baum* (ebd., 12). kl. 8<sup>o</sup> (124 S.) ebd. 1961. 4.80 DM. — Gegen den Verfasser des ersten hier angezeigten Bändchens, Alonso Schökel, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, wurde vor kurzem eine ungehörige Polemik geführt, die viel Aufsehen erregte. Dieses Buch ist vorher geschrieben. Es ist getragen vom ehrlichen Wunsch, dem Mißbehagen gegenüber der katholischen Bibelwissenschaft, das heute manchmal spürbar wird, auf verantwortbare Weise zu steuern. Vieles, das wir heute als Spannung erleben, wird verständlich durch einen offenen Rückblick in die Entwicklung der katholischen Bibelwissenschaft von der Reformation bis heute (16—51). Die einzelnen „kritischen“ Methoden der Bibelwissenschaft haben ein positives Anliegen und sind sachlich unentbehrlich (53—89). Die Exegese steht heute vor neuen Aufgaben, die ihr in früherer Zeit in dieser Weise nicht gestellt waren (91—125). Das Buch ist zu empfehlen, da es von einem ganz in der Sache stehenden Fachmann geschrieben ist, der es außerdem noch versteht, intellektuelle Redlichkeit mit der Offenheit für die Nöte der Nicht-Fachleute zu verbinden. Es entstand aus einer Vortrags-

reihe für spanische Akademiker. Das Vorwort erwähnt eine „kleine Überarbeitung“, durch die der Verlag „das Buch der deutschen Situation vollends anpaßte“ (7). Vermutlich ist das Sprunghafte einiger Gedankengänge auf Auslassungen und Einfügungen im Verlauf dieser „Überarbeitung“ zurückzuführen; vor einer zweiten Auflage sollte der Text unter dieser Rücksicht wohl einmal überprüft werden. Auch wären Druckfehler, vor allem in Umschriften und Literaturverweisen, zu beseitigen (Beispiele: S. 120 kommt gerade das, was durch die genaue Umschrift gezeigt werden soll, nicht heraus; S. 62 Anm. 1 lies „Gut“ statt „Ont“). — Von dem zweiten hier anzuzeigenden, von Lignéé verfaßten, Bändchen wird nur der enttäuscht, der von ihm erwartet, entweder es wolle populärwissenschaftlich (aber selbstverständlich in sachgemäßer Anordnung und nach dem neuesten Stand der Forschung) eine Geschichte des Heiligtums in Israel bieten, oder es wolle eine Reihe biblischer Texte, die vom Tempel reden, dem Leser wirklich und eindringlich auslegen, so daß ihr theologischer und religiöser Gehalt voll entfaltet wird. Beides ist aber offenbar nicht die Absicht. Am besten betrachtet man das Büchlein als locker plaudernde Nacherzählung der biblischen Geschichte, die hier den Inhalt eines biblischen Buches zusammenfaßt, dort zeitgeschichtliche oder gar literarkritische Erläuterungen bunt einstreut, dann wieder einige besonders schöne Verse zitiert und so den Leser an dem größten Teil der biblischen Schriften in einer Weise entlanggeleitet, daß es ihn immer wieder reizt, das Buch der Bücher selbst aufzuschlagen und in besinnlicher Lesung den gesamten Zusammenhang zu lesen. Der stets hervorgehobene besondere Gesichtspunkt des „Tempels“ kann dabei bewirken, daß man aufmerksamer bei der Sache ist und vielleicht manchem schon bekannten Text eine neue Seite abgewinnt. So hat das sicher mit Liebe geschriebene Büchlein durchaus seinen Wert. N. Lohfink

Beek, Martinus Adrianus, Auf den Wegen und Spuren des Alten Testaments. Aus dem Niederländischen übersetzt von Cola Minis. 80 (VII u. 308 S.) Tübingen 1961, Mohr. 24.— DM; geb. 28.— DM. — Die Wanderung entlang den Wegen des A. T. geht in neun großen Etappen von Urgeschichte über Väter, Auszug, Richter, Könige (Samuel bis Salomo), Propheten (getrennte Reiche) bis Gefangenschaft und Restauration, Weisheit und Lied. B. ist ein kundiger und kluger Führer. Er läßt die Länge des Weges nicht wahrnehmen. Es geht gleichsam nur von einer konkreten Sehenswürdigkeit zur anderen, und bei jeder weiß B. ihre Schönheit und ihren tiefgründigen Sinn plastisch und pointiert anschaulich zu machen. Sein Buch, aus Rundfunkvorträgen entstanden, besteht aus 76 kurzen (meist 4—5 Seiten), in sich geschlossenen Kapiteln, die sich aneinanderreihen wie Perlen. Jede rund und schön und köstlich poliert in einer ganz farbigen Erzählkunst, die aber doch sehr konzentriert auf das Wesentliche zusteuert und in prägnanten Sätzen den zentralen Sinn und bleibenden religiösen Gehalt des biblischen Berichtes festhält; z. B. zu den Heldentaten Gideons: „... jede Lobpreisung menschlicher Eigenschaften fehlt. Es bleibt nur ein Ruhm, und das ist der Ruhm des Herrn“ (95). Man versteht, daß das Buch in Holland bis vier Jahren fünf Auflagen erreichte. Bei dem weiten und so unterschiedlichen Kreis der Rundfunkhörer kommt es dem Verf. offenbar primär darauf an, in feiner Weise Interesse am A. T. zu wecken und seine wahre Größe nahezubringen. So beginnt er nicht ausdrücklich mit der Bibel als Offenbarung (die deutsche Ausgabe ist allerdings gerade um den ganzen Abschnitt über Einführungsfragen gekürzt), sondern geht vor allem von der menschlichen Seite an die konkreten Berichte heran und führt zum religiösen Kern und vor den je und je sich offenbarenden Gott, bis er schließlich den Leser mit einigen kurzen Zeilen entläßt, die Bekenntnis und Anregung zum eigenen Nachdenken zugleich sind. „Wir haben das Rätsel des Ursprungs der Religion Israels nicht lösen können. Dieser Ursprung ist und bleibt ein Geheimnis, über das wir nur herumreden... Der Streit um den Sinn des Bibelwortes ist seit jeher nichts anderes als ein Ringen um den Sinn der Wahrheit, die uns bindet und erlöst und uns den Sinn des Lebens enthüllt. Wenn wir die Bibel nicht in traditionsgebundener Weise und ebensowenig mit antitraditioneller vorgefaßter Meinung zu verstehen suchen, so eröffnet sich uns wieder ein weiter Blick. Es ist der weite Blick einer festen religiösen Gemeinschaft, die wahrlich aus der Bibel leben will und darum den kommenden Dingen wie Abraham mutig entgegenseht, ohne zu wissen, wohin der Weg führen wird“ (307 f.). Erschließt das

Buch in erster Linie einem weiten Leserkreis einen angenehmen und zugleich tiefen Zugang zum A. T., so bietet es doch auch dem, der völlig mit dem A. T. vertraut ist, viele Anregungen. Relativ selten hat er Grund, anderer Meinung zu sein. Allerdings wird er sich wundern, daß die Gottesknechtslieder dem Isaias zugeschrieben werden, während die Cyrustexte ins Exil datiert sind. Er wird es bedauern, daß die Berufungsberichte des Isaias und Jeremias in einem solchen Werk nicht behandelt werden und daß zu Ex 3 die bekannte Ansicht vertreten wird, Gott habe die Nennung seines Namens verweigert. So kommt der Jahwename und seine Bedeutung im A. T. nie zur Sprache. Doch fallen solche Einzelheiten kaum ins Gewicht. Im ganzen ist die Auswahl des Stoffes recht glücklich und ausgewogen, und die Darstellung hält sich durchaus auf der Linie heutiger Forschung mit einer gelegentlichen Neigung zu konservativer Haltung, wie sich schon in B.s ansprechender „Geschichte Israels“ (Urban-Bücher 47; vgl. Schol 36 [1961] 613) zeigte.

J. Haspecker

Gerleman, Gillis, Ruth (Biblicher Kommentar, AT, XVIII, 1). gr 8<sup>o</sup> (39 S.) Neukirchen 1960, Neukirchener Verlag. 3.50 DM. — Dieser neue Kommentar widmet sich mit besonderer Sorgfalt der sprachlichen Klärung des hebräischen Textes und den Varianten der alten Übersetzungen. Schon in der zwölfseitigen Einleitung werden die textlichen Eigenheiten der Peschitta auf zwei Seiten sondiert und zu erklären versucht. Ebenso registriert der textkritische Apparat ganz ausführlich die griechischen und syrischen Varianten, obwohl sie für die Wahl der Lesart und die Textdeutung kaum einmal Bedeutung gewinnen. Auch die sehr knappe eigentliche Texterklärung ist reichlich mit philologischen Hinweisen durchsetzt. Dagegen vermißt man hier die stete einführende Herausarbeitung der stilistischen und inhaltlichen Akzente in den einzelnen Perikopen, die gerade bei einer mit so viel empfindsamer Erzählkunst und „Interesse am Psychologischen“ (2) geformten „Novelle“ (6) für die genauere Erschließung des Sinnes und der Gesamttenenz unumgänglich ist. — Hinsichtlich dieser Gesamttenenz vermehrt G. die bisherige reiche Sammlung von Vorschlägen um einen neuen (5—11): Das eigentliche Ereignis des Ganzen ist „die Judaisierung der Moabiterin Ruth“ (7), der Urgroßmutter Davids (4, 17 echt). Der Grund, das darzustellen, „kann kein anderer sein als eine alte Tradition von Davids Herkunft aus Moab“ (8), und zwar in dem Sinn, daß er einer vollmoabitischen Einwandererfamilie entstamme, deren Erbbesitz in Bethlehem also auch ursprünglich Einwandererbesitz gewesen sei. Diese anstößige Tradition sollte hier entschärft werden, indem die moabitische Ahnentafel Davids auf eine einzige Urgroßmutter reduziert und deren rechtsgültige Eingliederung in Juda als besondere Führung Gottes deklariert werde. — Das ist zunächst eine reine Hypothese, bei der man sich allerdings sofort fragt, warum denn nicht eine moabitische Urgroßmutter allein schon Grund genug für eine beschönigende Führungsgeschichte sein konnte, wenn schon die Tendenz des Ganzen in dieser Richtung gesucht wird. Um so mehr ist man auf die Belege aus der konkreten Textanalyse gespannt. Gleich zu 1, 1 wird die der Hypothese entgegenstehende Abwanderung der Familie von Bethlehem nach Moab in der Hungersnot wegen der gleichen Klimalage beider Gebiete als „kaum begreiflich“ (14), also als unrealistisch erklärt. Nun, dann ist sie auch als Argument gegen jene alte Tradition überaus plump und ungaubwürdig! Niemand hätte das besser wissen müssen als der Erzähler (und seine Adressaten!), und doch baut er seine ganze Erzählung auf die Tatsache dieser Abwanderung auf! Die Hinweise auf 1, 16 und 2, 11 („Volk“) als Beleg für die Judaisierungstendenz taugen nicht mehr; denn diese Sätze sind nicht die Aussagespitze der jeweiligen Rede, sondern ein Amplifizierungselement für die opferbereite Treue Ruths zu Noomi und dürfen nicht verabsolutierend aus ihrer Einbettung gelöst werden. Hier rächt sich der erwähnte Mangel sorgsamem Abtastens der genaueren Akzente gerade bei den Dialogen, die G. an sich durchaus als das typische Stil- und Deutemittel des Verfassers erkennt. Sie würden zeigen, daß hier keineswegs das völkische „Hie Moab — hie Juda“ betont wird, sondern rein religiöse Themen. So z. B. der Verlust allen Segens im fremden Land (vgl. das wiederholte „sie blieb allein übrig“ in 1, 3 6, das 1, 21 abschließend nochmals in der Antithese „voll — leer“ unüberhörbar herausgestellt und ausdrücklich als „Zeugnis Jahwes wider mich“ gedeutet wird!) — und

dagegen die wachsende Fülle des Segens im Lande Jahwes (Kap. 2—4) für die Heimkehrerin und auch für eine „Landfremde“ (2, 10—12; nur hier und in diesem Zusammenhang fällt das Wort). Mit diesem Thema verbindet sich das andere des Segens und der Heilsführung Jahwes. Dies wird von G. (im engen Anschluß an G. v. Rad) nachdrücklich betont. Aber übersehen ist die an allen wichtigen Stellen klar betonte Nuance, daß dieser Segen Jahwes als Lohn für opferbereite Treue zu den geheiligten Familienverpflichtungen verstanden wird, sowohl bei Ruth (1, 8 f.; 2, 11 f.; 3, 10 f.) wie bei Boas (4, 11 f.). Der Erstlöser, der gegenüber Boas stilistisch die gleiche illustrierende Stellung hat wie Orpa zu Ruth, gewinnt nur Profil in seiner Scheu vor dem wirtschaftlichen Opfer, dessentwegen er sich seiner Pflicht entzieht (4, 6). Das gleiche Opfer trifft natürlich Boas. Auf diesem Hintergrund muß man die starke Betonung seiner Treue zur Lösepflicht (3, 11—13; Eid!) als ausdrückliches Motiv seines Handelns (4, 10) sehen und werten. So rückt bei genauer Befragung des Textes die „Judaisierung einer Moabiterin“ doch sehr in den Hintergrund. — Ob in 4, 16 eine Adoption gemeint ist, ist mir wegen des nachfolgenden „Wärterin“ sehr zweifelhaft. Sie hätte auch keinerlei rechtlichen Sinn mehr. Dagegen scheint mir die Ursprünglichkeit des letzten Teiles von 4, 17 von G. mit Recht vertreten zu werden, trotz des ungelösten Problems der Namengebung. Die weitgreifenden Segenswünsche in 4, 11 f. sind wohl nicht bloß traditionelle Floskeln, sondern wollen bewußt auf David hinweisen. J. Haspecker

Fohrer, Georg, Das Buch Jesaja. 1. Band, Kapitel 1—23 (Zürcher Bibelkommentare). kl. 8<sup>o</sup> (VII u. 244 S.) Zürich/Stuttgart 1961, Zwingli Verlag. 10.80 DM. — „Die Auslegung stellt weder einen wissenschaftlichen Kommentar dar, obwohl die gesamte Literatur über das Buch Jesaja verarbeitet und benutzt worden ist, noch eine Sammlung von Predigten, obwohl auf die Bedeutung der Prophetenworte für den heutigen Menschen häufig hingewiesen wird. Vielmehr soll sie dem Bibelleser wie dem Theologen eine Hilfe zum Verstehen der so verschiedenartigen Textabschnitte des Buches Jesaja bieten, indem sie in der gebotenen Kürze sowohl deren wesentliche Züge herausarbeitet als auch die Einzelheiten überall dort erklärt, wo es erforderlich oder wünschenswert scheint“ (18). So stellt F. selbst sein Buch vor. Er hat sein Programm straff durchgehalten und in einer klaren und gestrafften Sprache eine sehr profilierte Auslegung geschaffen, die überall das Stigma gründlicher eigener Auseinandersetzung mit dem Text und eines recht selbständigen Urteils trägt. Die neugeschaffene Übersetzung ist genau und gefällig. Der Text wird für die Auslegung in kleinere, oft kleinste Einheiten zerlegt, wie sie nach F.s Auffassung ursprünglich sind. Dazu bringt die kurze Einleitung (1—18) eine Verteilung der von F. als echt angesehenen Sprüche auf die bekannten vier Perioden der prophetischen Tätigkeit des Isaias und eine ähnliche Gruppierung der meist in die spät- und nachexilische Zeit datierten Zusätze. Damit wird eine Lektüre des Kommentars auch in der vermuteten geschichtlichen Folge der Prophetenworte ermöglicht. Die Zahl der erwähnten Zusätze ist beträchtlich. Zu ihnen stellt F. praktisch alle Heilsweissagungen dieser Kapitel, also auch die bekannten Texte 2, 2—5; 4, 2—6; 9, 1—6; 11, 1—9, während 7, 14 ff. als reine Drohwissagung gegen Achaz gilt (weder die almah noch der Immanuelname ist schon das Zeichen, sondern dies liegt erst in V 15). Eine volle Begründung dieser weitgehenden Spätdatierungen konnte in dieser knappen Auslegung natürlich nicht gegeben werden. Sie liegt zum guten Teil in einer eigenen Auffassung F.s von der Entwicklung der eschatologischen Heilsprophetie im A. T., wie er sie u. a. in der Studie „Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie“ (ThLitZtg 85 [1960] Sp. 401—420) zu erkennen gibt. Sie ist hier nicht grundsätzlich zu erörtern (vgl. dazu als Stellungnahme: H. Gross, Die Entwicklung der atl. Eschatologie, in: TrierThZ 70 [1961] 15—28). Daß solche Spätdatierung den Texten nichts von ihrer Größe und Bedeutung nimmt, wird von F. mit Recht wiederholt und vorsorglich betont. Immerhin verändert sie das Gesamtbild des Propheten Isaias beträchtlich. Er wird ein reiner Droh-, Mahn- und Gerichtsprophet, der dem Volke nur das „Entweder—Oder von Unheil und Umkehr“ vorgelegt hat, nie aber das aus dem Wissen um göttliche Heilsverfügung sichere Nacheinander von Unheil und Heil wenigstens für einen Rest. Damit kommt nun selbst F. trotz weitgehendster Eliminierung aller Heilsworte nur mühsam zurecht.



So wird der Name des ersten Prophetensohnes, den man schlechterdings nicht als „unecht“ deklarieren kann, zwar als klare positive Aussage übersetzt („der Rest, der umkehrt“), aber dann linientreu erklärt, das habe nicht verheißenden oder drohenden, sondern nur mahnenden Sinn. Also doch wohl so: „Ein Rest bleibt, falls ihr umkehrt“ — aber das steht gerade nicht da. Ebenso kann selbst F. das bekannte Lied 1, 21—26 über Sion dem Propheten nicht absprechen. Dieses aber spricht in keiner Weise von einem Entweder—Oder, ebensowenig von einem vollen Gerichtsuntergang, sondern von einem ganz klaren Nacheinander von Unheil und Heil, und zwar nicht durch vom Menschen ausgehende eventuelle Umkehr, sondern allein durch die Gottestat der Läuterung und Restitution in den ursprünglichen Gerechtigkeits- und Heilszustand. Damit ist nicht geleugnet, daß das letztere eine echte Umkehr des Menschen einschließt, aber es wird hier nicht bloß „göttliches Strafgericht und Umkehrforderung miteinander verbunden“ und es leuchtet nicht bloß „eine gewisse Hoffnung“ auf (48), sondern es wird in prophetischem Vorauswissen der positive Heilserfolg der Maßnahmen Gottes an Sion wenigstens für einen „Rest“ bedingungslos und als sicher proklamiert. Wenn diese klare Aussage des einen Textes ohne voreingenommene Verwässerung akzeptiert wird, ist es erheblich schwieriger, auch eine ganze Reihe anderer Heilsweissagungen auf Grund eines geradlinigen Systems dem Propheten abzuspochen. Die lebendige Wirklichkeit ist offenbar auch bei diesem Propheten vielfarbiger als unsere Schwarzweiß-Entwürfe. Es sei jedoch abschließend eigens betont, daß diese etwas extreme Haltung F.s zu Echtheitsfragen an dem Wert und der berechtigten Wertschätzung des Büchleins nicht so viel ändert, wie es jetzt vielleicht scheinen könnte. Denn gemäß dem vorgenannten Prinzip findet der Leser darin die „unechten“ Stücke mit genausoviel Liebe und Sorgfalt erläutert und ausgewertet wie die „echten“.

J. Haspecker

Wächter, Ludwig, *Gemeinschaft und Einzelner im Judentum* (Arbeiten zur Theologie, 5). 80 (35 S.) Stuttgart 1961, Calwer Verlag. 3.60 DM. — Die kurze Studie geht zunächst dem auffälligen Phänomen nach, daß das rabbinische Judentum zu einer Zeit, da seine hellenistische Umwelt voll vom individualistischen Denken erfüllt ist, noch eine vielseitige starke Bindung des einzelnen an die Gemeinschaft vertritt. Das ist hier zwar kein elementares Daseinsgefühl mehr, sondern eher Ergebnis bestimmter Spekulationen. Die Schicksalsverbundenheit von Altersgenossen wird aus astrologischen Ideen abgeleitet. Die Lehre von der Zusammengehörigkeit einer ganzen Generation dient der Harmonisierung der theologischen These von der absoluten göttlichen Vorherbestimmung der menschlichen Lebensdauer mit der anderen vom Einfluß der Frömmigkeit des einzelnen auf die Länge seines Lebens: Gott hat nur die gesamte Lebensdauer einer Generation festgelegt, so daß für ihre Verteilung auf die Einzelmenschen genügend Spielraum bleibt. Zurückgehend auf das A. T., sieht W. die Schicksalsverbundenheit einer Familie, Sippe oder kleineren Gemeinschaft in der Gemeinsamkeit des Blutes und des praktischen Lebens begründet. Die Bindung an die größere Einheit des Volkes dagegen glaubt er nur aus dem gemeinsamen Glaubensbewußtsein ableiten zu können, das auch nach der staatlichen Auflösung seine bindende Kraft behielt und bewährte. Von da aus wird dann in einem eigenen Abschnitt das Nebeneinander von individueller und völkischer Gottesbeziehung in Israel und im späteren Judentum analysiert, vor allem in seiner Auswirkung auf die Heilserwartung. — Die aus einem Vortrag entstandene Skizze bringt biblisch nichts Neues, ist aber wegen der Einbeziehung rabbinischen Materials, das W. in seiner Dissertation „Rabbinischer Vorsehung und Schicksalsglaube“ (Jena 1958) ausführlicher bearbeitet hat, willkommen.

J. Haspecker

Conzelmann, Hans, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur historischen Theologie, 17). 3., überarbeitete Aufl. gr. 80 (VIII u. 241 S.) Tübingen 1960, Mohr. 23.60 DM; geb. 27.— DM. — Die erste 1954 erschienene Aufl. dieser Habilitationsschrift des Verfassers wurde in dieser Zeitschrift schon gewürdigt (vgl. Schol 30 [1955] 297). In der vorliegenden 3. Aufl. hat C. die in den letzten Jahren erschienene Literatur eingearbeitet und die Anregungen der Kritik bezüglich mancher Einzelheiten berücksichtigt, ohne daß dadurch die in den beiden vorhergehenden Auflagen vorgetragene Auffassung von der Lukanischen Theologie

in wesentlichen Punkten geändert worden ist. Für die Begründung mancher Einzelheiten verweist der Verf. auf seine Auslegung der Apostelgeschichte, die demnächst im Handbuch zum Neuen Testament erscheinen soll. Er betont in der Einleitung mit Recht, daß die Formgeschichte in der Synoptikerforschung als soziologisch orientierte Methode ihre Berechtigung, aber auch ihre Grenzen hat, insofern sie von der literarischen Analyse nicht absehen kann (1). Nach ihm sind bei der Abfassung der Evangelien die Glaubensformulierungen schon vorgegeben, d. h., es ist bereits „kanonisch“ bestimmt, was zum Inhalt eines Evangeliums gehören kann (3). Den Prozeß der Evangelienbildung sieht er in der Auffüllung eines vorgegebenen kerygmatischen Rahmens mit dem Erzählungsstoff über Jesus und den überlieferten Jesusworten (4). Wenn die moderne Forschung im wesentlichen nach der Zuverlässigkeit der Berichterstattung frage, interessiere ihn in erster Linie nicht das Berichtete, sondern der Bericht. Darum sei auszugehen von einem methodischen Vergleich der Darstellung des Lukas mit seinen Vorlagen, soweit diese direkt oder durch beabsichtigte Rekonstruktion greifbar seien. Allerdings hat sich der Verf. nicht die Aufgabe gestellt, die Vorlagen und Quellen des Lukas als solche zu erforschen und die historischen Vorgänge zu rekonstruieren, sondern er will zeigen, wie Lukas aus den Kategorien von Verheißung und Erfüllung ein Bild des heilsgeschichtlichen Ablaufs entwirft und wie er dafür den überlieferten Stoff verwendet, ohne im einzelnen zu untersuchen, in welchem Umfange die Gemeinde ihre eigenen Probleme und Antworten in die Berichte aus dem Leben Jesu zurückprojiziert hat (5). C. ist Bultmann-Schüler und weiß sich seinem Lehrer weithin verpflichtet, ohne jedoch dessen extreme Skepsis bezüglich der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte aus dem Leben Jesu zu teilen (vgl. seinen Artikel „Jesus Christus“ in „Religion in Geschichte und Gegenwart“, 3. Aufl., wo er Sp. 623 vor allem den Grundbestand der Passionsgeschichte für echt hält und bezüglich der Lehre Jesu den Grundsatz aufstellt, als echt anzusehen, was sich weder in das jüdische Denken einfügt noch in die Anschauungen der späteren Gemeinde. Dazu gehört nach ihm vor allem der Kernbestand der Gleichnisse. Siehe auch seine Schrift „Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung“, Beiheft 1 zur ZThK, 1959). Doch geht er auf diese Frage an dieser Stelle nicht ein.

B. Brinkmann

Higgins, A. J. B., *The Historicity of the Fourth Gospel*. kl. 8<sup>o</sup> (83 S.) London 1960, Lutterworth Press. 6/6 sh. — Der Verf. macht hier zwei öffentliche Vorlesungen in überarbeiteter und erweiterter Form einem größeren Leserkreis zugänglich, die er 1959 in Toronto und Ohio gehalten hat. Nach einer guten Einleitung (9—21), in der unter Bezugnahme vor allem auf englische Autoren (T. W. Manson, C. H. Dodd, J. A. T. Robinson, P. Gardner-Smith u. a.) kurz über den heutigen Stand der Frage berichtet wird, behandelt H. sein Thema in drei Kapiteln: 1. Zwei Erzählungen = Joh 4, 46—54 und Joh 6 (21—39); 2. Johannes im Gegensatz zu den Synoptikern (40—62); 3. Ist Johannes das vierte Evangelium? (63—82). Eingangs zitiert er eine Feststellung T. W. Mansons aus dessen Beitrag „Some Tendencies in the Present-day Research“ in der Festschrift für C. H. Dodd: *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 1956, 219 Nr. 2: „Die Zahl der Arbeiten, die den Beweis erbringen, daß das vierte Evangelium eine von den synoptischen Berichten unabhängige Überlieferung vom öffentlichen Wirken (Jesu) enthält, die deutliche Merkmale ihres palästinischen Ursprungs aufweist und die in manchen Punkten sehr wohl den synoptischen Bericht übertreffen mag, nimmt zu“ (9). Ob der Verfasser des vierten Evangeliums die synoptischen Evangelien gar nicht berücksichtigt hat, wie H. mit P. Garden-Smith gegen Lightfoot annimmt (12), bleibt doch wohl sehr fraglich. Wenn er z. B. die erste Brotvermehrung ganz entsprechend den Synoptikern berichtet (Joh 6, 5—13), war offenbar der Grund, weil durch die Verbindung mit ihr die eucharistische Rede besser verständlich wird. Etwas Ähnliches gilt von dem Bericht über den Einzug Jesu in Jerusalem, der sich nach Joh durch die Begeisterung des Volkes wegen der Auferweckung des Lazarus erklärt. Richtiger wird man sagen müssen, der vierte Evangelist habe zwar die Synoptiker und ihre Quellen gekannt, aber nur gelegentlich das von ihnen schon Berichtete aus besonderen Gründen wiederholt, im übrigen aber andere gleichwertige Quellen benutzt. Wenn der Apostel Johannes der Verfasser des vierten Evangeliums ist, wie

die urchristliche Überlieferung es einmütig angenommen hat — eine Frage, von der H. ausdrücklich absieht —, dann war er ja nicht nur an fremde Quellen gebunden, sondern konnte aus eigener Erfahrung schöpfen. Nach H. lassen sich im Joh zwei verschiedene Einflüsse feststellen, aber sie kommen nicht so sehr von einer engen Beziehung zur griechischen Welt oder zum philonischen Judentum, sondern vielmehr von der Beziehung zum palästinensischen Judentum, wie das Studium der Qumran-Texte gezeigt habe. Damit sei allerdings nicht gesagt, daß Joh bei der Gemeinde von Qumran Anleihe gemacht habe, sondern nur, daß beide denselben gedanklichen und sprachlichen Hintergrund haben (15 ff.). Wenn H. auch die Verfasserfrage ausschließt, ist es doch nach ihm sehr gut möglich, daß einige von den zugrundeliegenden Überlieferungen mit dem Apostel Johannes in Verbindung stehen (19). Es ist gewiß richtig, daß der Geschichtswert des Joh nicht mit der Verfasserfrage steht und fällt und daß für seine Feststellung die Untersuchung des Inhalts wichtig ist (19), aber die Verfasserfrage ist dafür auch nicht belanglos, und der Geschichtswert läßt sich nicht vom Inhalt allein bestimmen, sondern wird auch und vor allem von dem einheitlichen Zeugnis der urchristlichen Überlieferung entschieden. — Die Feste des vierten Evangeliums sind nach H. nicht nur ein künstlicher Rahmen für die Chronologie des Lebens Jesu (44). Einen Anhaltspunkt für die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums sieht der Verf. darin, daß es synoptische Personennamen bringt, obgleich es nach ihm von der synoptischen Tradition unabhängig ist (55—58). Abgesehen von den vom Evangelisten hinzugefügten Deutungen kann Joh nach H. den Anspruch erheben, vom historischen Standpunkt aus ernst genommen zu werden (63). Die Unterschiede zu den Synoptikern können bedingt sein durch theologische Motive (65) oder durch die Veranlagung des Evangelisten oder durch die Lage der Kirche, zu der er gehört, oder durch die Situation der Leser, für die das Evangelium gedacht ist (66). Der Verf. betont, daß es sehr wohl möglich ist, daß die theologischen Diskurse im Joh an eine historische Gegebenheit anknüpfen, ja, daß sich wohl kaum ein vernünftiger Grund vorbringen läßt, um die Möglichkeit zu bestreiten, daß Jesus bei Gelegenheit ausführlicher über ein bestimmtes Thema gesprochen habe. Er müsse ein schlechter Lehrer gewesen sein, wenn er das nicht getan hätte (67). Allerdings sei es schwierig und gewagt, in den Reden Jesu beim vierten Evangelisten Konstruktionen des Evangelisten von echter Tradition zu unterscheiden, es sei denn, es seien dort Äußerungen eingebettet, die synoptischen Aussprüchen Jesu gleichen (68). Das Vorbild für die Art, in der der Verfasser des vierten Evangeliums den historischen Kern eines Herrenwortes entfaltet, sieht H. in der jüdisch-targumischen Paraphrase und Erklärung (69). Die im Johannesevangelium mit „Ich bin“ eingeleiteten Sätze gehen allerdings nach H. nicht auf Jesus zurück, sondern sind Formulierungen des Evangelisten, da es unverständlich wäre, daß sie sich bei den Synoptikern in dieser Form gar nicht finden (72 ff.). Auch in den Zitaten aus dem Alten Testament gehe Joh auf eine von den Synoptikern verschiedene Überlieferung zurück, da diese Zitate bei den Synoptikern entweder gar nicht oder, wie Dodd gezeigt habe, in anderer sprachlicher Form vorhanden sind (76 ff.). Wohl kaum eines der Jesus zugeschriebenen Zitate des Alten Testaments seien von ihm selbst gebraucht worden (78, Anm. 1). Vor allem beweisen nach H., der sich dabei auf Dodd beruft, die topographischen Angaben, daß im vierten Evangelium eine von den Synoptikern unabhängige Überlieferung vorliegt und daß die Jesus zugeschriebenen Jerusalemreisen im wesentlichen geschichtlich sind (78 f.). Der Verf. schließt: „Es ist wahrscheinlich zu gewagt, den Anspruch zu erheben, daß das Johannesevangelium nicht das letzte von den vier Evangelien ist, obgleich das nicht unmöglich wäre. Die ‚hohe‘ oder ‚fortgeschrittene‘ Theologie könnte erklärt werden durch das intellektuelle Klima, in dem das Evangelium entstanden ist. Aber es gibt einen gewichtigen Grund für die Ansicht, daß dieses Evangelium nicht das vierte oder letzte ist, wenn damit gesagt sein soll, wie es oft der Fall ist, daß in ihm wenig oder gar nichts von Ursprünglichem sich findet. Die vom vierten Evangelisten benutzten Quellen oder Überlieferungen verdienen wenigstens ebensoviel Beachtung, wie die von den Synoptikern benutzten“ (82).

B. Brinkmann

Dupont, Jacques, O. S. B., Les sources du Livre des Actes. État de la question. 80 (168 S.) Bruges 1960, Desclée de Brouwer. 135.— belg. Fr. — Der Verf. hat 1950

in den *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* ein Büchlein „Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents“ veröffentlicht, das die einschlägigen Arbeiten von 1940—1950 berücksichtigte und schon bald vergriffen war. Die dort (35—42) behandelte Frage nach den Quellen der Apg als Ganzes greift D. in der vorliegenden Veröffentlichung wieder auf und behandelt sie auf breiterer Grundlage unter Berücksichtigung auch älterer Arbeiten. Der Verf. will den Leser zunächst über den heutigen Stand der Frage an Hand der vorliegenden Untersuchungen und Hypothesen unterrichten und ihn dadurch zu neuen Untersuchungen anregen, aber darüber hinaus nimmt er auch selbst kritisch Stellung zu den wichtigsten heute vertretenen Hypothesen. Von den drei Perioden kritischer Arbeiten an der Apg, die E. Haendchen in der 3. Aufl. seines Kommentars zur Apostelgeschichte, 1959, aufzählt: der Tendenzkritik, der Quellenkritik und der Formgeschichte, berücksichtigt der Verf. vor allem die beiden letzten, so daß er sich im 1. Teil mit der Quellenkritik (15—70) und im 2. Teil mit der Formgeschichte befaßt (71—158). Er kommt zu dem Ergebnis: 1. Trotz der sorgfältigen und ins einzelne gehenden Untersuchungen konnte keiner der vom Verfasser der Apg. benutzten Quellen in der Weise festgestellt werden, daß unter den Kritikern darüber weitgehende Übereinstimmung herrscht. — 2. Trotzdem sind alle diese Bemühungen nicht umsonst gewesen; denn sie haben die Einzelheiten der Komposition des Buches zur Geltung gebracht, die zu der Ansicht berechtigen, daß der Verfasser sein Werk nicht in einem Wurf geschrieben hat. Er habe sich nicht damit begnügt, seine Quellen abzuschreiben, sondern er habe sie selbständig verarbeitet und dem Werk seinen Wortschatz und seinen Stil aufgeprägt, so daß es im allgemeinen seine Persönlichkeit widerspiegele. Ja, man bekomme den Eindruck, daß nicht nur die Redaktion, sondern auch, wie P. Benoit annehme, die Quellen auf Lukas zurückgehen, der sich Aufzeichnungen gemacht habe, die er dann in verschiedenen Überarbeitungen redigiert habe. — 3. Das „Wir“ in den sogenannten „Wirstücken“ gehe nicht, wie viele Exegeten annehmen, auf die benutzten Quellen zurück, die unverändert übernommen wären, sondern finde nach neueren Untersuchungen seine Erklärung in der Redaktion. Der Verf. brauche absichtlich die erste Person Plural, um anzudeuten, daß er bei den erwähnten Ereignissen persönlich zugegen gewesen ist. Wenn D. allerdings meint, das werde schon Lk 1, 3 angedeutet, überzeugt diese Deutung von Lk 1, 3 nicht; denn hier spricht der Evangelist nicht von einer „unmittelbaren Kenntnis der berichteten Ereignisse“ (101—106), sondern betont nur, daß er allem von den ersten Anfängen an nachgegangen ist, zumal es sich hier um den Prolog zum Evangelium und nicht zur Apg handelt. — 4. Das Problem der „Wirstücke“ in der Apg läßt sich nach D. weder von den Zeugnissen der alten Überlieferung über Lukas als den Verfasser der Apg her allein lösen, noch allein von den angeblichen Widersprüchen der Auffassung vom Leben und von der Lehre des hl. Paulus in der Apg und in den paulinischen Briefen her, sondern sei von verschiedenen Gesichtspunkten nach der jeweiligen Methode anzugehen. Der Verf. hat sich auf die literarische Untersuchung des „Wir“ und ihrer Auswirkung auf die Frage nach dem Verfasser der Apg beschränkt. Man wird sich allerdings bewußt bleiben müssen, daß diese Betrachtungsweise allein nicht zu einem sicheren Ergebnis führt, was auch D. wohl kaum behaupten will. — Jeder, der sich kritisch mit der Apg zu befassen hat, findet in dem Werk zweifellos eine willkommene Handreichung, selbst wenn er sich in dem einen oder anderen Punkt die Ansicht des Verfassers nicht zu eigen machen kann.

B. Brinkmann

Dupont-Sommer, André, Die Essenischen Schriften vom Toten Meer. Unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von W. A. Müller. gr. 8<sup>o</sup> (458 S.) Tübingen 1960, J. C. B. Mohr. 32.— DM; geb. 36.— DM. — Die bisher veröffentlichten Qumran-Texte hat man in diesem gut ausgestatteten Handbuch übersichtlich beisammen. Beigefügt sind die Texte über die Essener aus Philo, Flavius Josephus und Plinius sowie selbstverständlich die Damaskusschrift, von der in den Höhlen nur Bruchstücke verschiedener Handschriften gefunden wurden, nach den 1897 in Kairo entdeckten Manuskripten. Das Buch ist die reife Frucht einer zehnjährigen Arbeit. Mit Genugtuung kann der Verf. feststellen, daß seine anfänglich mit Skepsis aufgenommene These vom essenischen Charakter der Texte, die er bereits 1950 vertrat, sich weitgehend durchgesetzt hat. Andererseits scheint es, daß er seine früheren

Behauptungen über die Beziehungen des Essenertums zum Christentum, bzw. die Abhängigkeit des letzteren, gemildert hat. Auch die wesentlichen Unterschiede werden (jetzt) von ihm gesehen, und die „Ursprünglichkeit des Christentums in seiner Gesamtheit“ (17) wird anerkannt. Den angeführten Unterschieden (405 ff.) wäre noch manches Wichtige hinzuzufügen: Etwa die Weltoffenheit des Christentums im Gegensatz zum esoterischen Charakter des Essenertums. Auch unterscheidet sich die Gestalt Jesu, wie sie im N. T. gezeichnet wird, in wesentlich mehr Punkten, und zwar auch grundsätzlicher Art, vom „Lehrer der Gerechtigkeit“, als D.-S. erkennen läßt. So läßt Jesus autoritativ Sünden nach. Er wirkt Wunder. Beides gehört eng zu seiner Botschaft von dem in ihm angekommenen Reich Gottes. Dazu kommt, daß manches, was D.-S. für den Lehrer der Gerechtigkeit annimmt, etwa die Kreuzigung, der Glaube an seine Auferstehung und Wiederkunft, nach wie vor auf recht unsicheren Textkonjekturen beruht. Es bleibt auch die Frage, wieweit die Loblieder auf den Lehrer der Gerechtigkeit zurückgeführt werden müssen. Schließlich beweist nicht jede Ähnlichkeit bereits Abhängigkeit. Vieles läßt sich ohne weiteres aus dem gemeinsamen Mutterboden des A. T., anderes aus der ähnlichen Situation einer Sondernergemeinschaft innerhalb Israels erklären. Damit soll natürlich nicht jede geschichtliche Beziehung geleugnet werden. Eine Frage allerdings drängt sich auf: Was würde wohl vom „Lehrer der Gerechtigkeit“ übrigbleiben, wenn man an die Texte von Qumran mit einem ähnlichen Maß von Kritik herangehen würde, wie es die liberale Bibelwissenschaft neuteamentlichen Texten gegenüber für richtig erachtet? Anderseits bestätigen manche Texte von Qumran — mögen sie nun in den Mund des Lehrers der Gerechtigkeit gehören oder nicht — die (so oft bestrittene) milieugeschichtliche Möglichkeit von Jesusworten wie Mt 16, 17—19 (vgl. dazu Hod. VI, 25 ff., VII, 8 f.). — Die Texte selbst sind mit großer Sorgfalt übersetzt. Ergänzungen und sonstige Konjekturen sind im Rahmen des technisch Möglichen durch Klammern u. ä. kenntlich gemacht. Gewiß ist gerade bei so schwierigen, teilweise kaum lesbaren und oft lückenhaften Texten jede Übersetzung schon eine Interpretation. Der Vergleich mit den Übertragungen von H. Bardtke, R. Maier usw. macht das nicht selten sehr deutlich. D.-S. war aber offensichtlich bemüht, eine möglichst objektive Übersetzung zu bieten, und an wichtigen Stellen verweist er in den Anmerkungen selbst auf abweichende Deutungen anderer Gelehrter. Seine persönlichen Theorien und Folgerungen bietet er in den einleitenden und abschließenden Abschnitten bzw. Kapiteln und in den Anmerkungen. Sehr erfreulich ist, daß die Übertragung aus dem Französischen durch einen sachkundigen Orientalisten unter beständiger Berücksichtigung des Urtextes geschaffen wurde. Soweit der Textbefund es überhaupt zuließ, wurde ein gut lesbarer deutscher Text erreicht, der alle Anerkennung verdient. Die deutsche Ausgabe konnte noch durch zwei nach dem Erscheinen der französischen Ausgabe herausgegebene Texte (einen Oseekommentar und zwei Fragmente einer liturgischen Schrift) sowie durch neue Informationen über die vieldiskutierten, in Höhle III entdeckten Kupferrollen bereichert werden. Bei einem solchen Handbuch wäre ein ausführliches Sachregister wünschenswert gewesen. Es sollte einer Neuauflage beigelegt werden.

W. Bulst

Rengstorf, Karl Heinrich, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer* (Studia Delitzschiana, 5). gr. 8<sup>o</sup> (81 S.) Stuttgart 1960, W. Kohlhammer. 9.30 DM. — Die in den Höhlen bei der Ruine Qumran gefundene „Bibliothek“ stellt uns wegen ihrer Größe, ihrer Zusammensetzung, dem unterschiedlichen Zustand der Funde usw. vor viele noch nicht abschließend gelöste Fragen. Bisher hatte man sie fast allgemein für die Bibliothek der essenischen Gemeinde von Qumran gehalten, die beim Herannahen der römischen Truppen in den Höhlen versteckt worden sei. R. bringt zunächst eine Bestandsaufnahme. Es handelt sich um eine ausgesprochen theologische Bibliothek. Profanes Schrifttum ist bisher nicht nachgewiesen worden. Aus der Fülle der biblischen Handschriften, die verschiedenen Zeiten und verschiedener Textüberlieferung entstammen und teils in althebräischer, teils in Quadratschrift geschrieben sind, möchte R. schließen, daß es sich nicht einfach um das Schrifttum einer religiösen Gemeinschaft handeln könne, die auf praktische Frömmigkeit ausgerichtet gewesen sei, wie man das von den Essenern annehmen müsse. Hier sei vielmehr auf gelehrte, textkritische Arbeit und auf historisches Interesse zu schließen. Es könne

sich nur um die Bibliothek des zweiten Tempels handeln, die beim Heranrücken des römischen Heeres nach Qumran verbracht worden sei. R. muß dann folgerichtig weiter annehmen, daß Qumran kein essenisches Kloster, sondern eine „Einrichtung der Tempelverwaltung“ gewesen sei (37). Die Bedenken gegen diese These sind beträchtlich: Was soll eine solche „Amtsstelle mit beträchtlichem Publikumsverkehr“ (worauf das „Scriptorium“ schließen lasse) in der Wüste? Die sogenannten Sekten-schriften gehören nun einmal zum charakteristischen Schrifttum von Qumran; ihr scharfer Gegensatz gegen die Jerusalemer Tempelpriesterschaft spricht aber nicht dafür, daß Qumran eine Einrichtung eben dieses Tempels gewesen ist. Man kann sich auch kaum vorstellen, wie die umfangreiche Bibliothek im Verlauf des Kriegs nach Qumran verbracht worden sein soll. Die Belagerung Jerusalems begann erst im Frühjahr 70. Damals war Palästina bereits seit langem fast ganz in römischer Hand, Jericho und — wie die Münzfunde ergaben — auch Qumran schon seit 68. Die Bibliothek wäre also bereits vorher dorthin gebracht worden. Sollte man den Kampf schon so früh aufgeben haben? Und mußte nicht die Heilige Stadt als der sicherste Ort erscheinen? Aber wenn man auch die These Rengstorfs, die er selbst nur als „Arbeitshypothese“ vorlegt, für wenig wahrscheinlich hält, wird man billigerweise zugeben müssen, daß er auf Probleme aufmerksam gemacht hat, für die bessere Antworten erst gefunden werden müssen.

W. Bult

Huppenbauer, Hans Walter, Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums (= Abhandlungen zur Theologie des A. und N. T. 34). 80 (132 S.) Zürich 1959, Zwingli-Verlag. 18.— DM. — In dieser Basler Dissertation wird ein vielverhandeltes Thema der Qumran-Schriften gründlich und nüchtern untersucht. Der Verf. bespricht zunächst im einzelnen die bisher veröffentlichten Texte (ohne damit eine Chronologie dieser Texte voraussetzen zu wollen) und faßt dann die Ergebnisse zusammen. Es gibt eine ganze Reihe von Dualismen in Qumran, die allerdings in Beziehung untereinander stehen. Aller Dualismus betrifft jedoch ausschließlich die geschaffene Welt und ist in diesem Sinne nur „relativer Dualismus“. Der eine Gott des A. T. steht als der allmächtige, allwissende und letztlich alles lenkende Schöpfer über allem. Damit sind allen dualistischen Vorstellungen unüberschreitbare Grenzen gesetzt, auch wo sie zum „mythologischen Dualismus“ werden, indem das Gute und das Böse im „Fürsten des Lichtes“ (und seinen Geistern) und im „Engel der Finsternis“ (und den Geistern seines Loses) als personhafte Wesen aufgefaßt werden, die die Menschen in ihre Kämpfe hineinziehen (Kriegsrolle, Damaskusschrift). Grundlegend ist überall der „physisch-metaphysische Dualismus“ Gott — Schöpfung, im besonderen Gott — Mensch (der besonders in den Lobliedern zu ergreifendem Ausdruck kommt). Dabei umfaßt die Schöpfung außer der irdischen auch die himmlische Welt. Die verschiedenen Dualismen in der Schöpfung ergeben sich aus der Stellung der Geschöpfe zum Willen Gottes; sie sind damit grundlegend *ethisch* qualifiziert. Die Menschen sind geschieden in solche, die den Willen Gottes, die „Gerechtigkeit“, die „Wahrheit“ tun, d. h. im Sinne des Selbstverständnisses der Qumrangemeinde als Glied dieser Gemeinde die Thora erfüllen, und in die Gemeinde der Gottlosen, der Ungerechten, Bösen. Der ethische Gegensatz gerecht — gottlos wird, in kosmischen Kategorien ausgedrückt, zum „kosmischen Dualismus“: Wo Gottes Wille herrscht, ist Licht; wo er nicht anerkannt wird, Finsternis. Beides wird räumlich gedacht: Das Licht ist oben, die Finsternis in der Tiefe. Charakteristisch für den Dualismus von Qumran ist seine durchgehende *eschatologische* Ausrichtung: Jetzt ist die Zeit des Abfalls, der Gottlosigkeit und darum des Zwiespaltes und des Kampfes. Ihr wird in Kürze die Zeit der Alleinherrschaft Gottes folgen: Heil für jene, die dann auf seiner Seite stehen, Gericht für seine Gegner. Der Mensch ist vor die Entscheidung für die Gemeinde Gottes gestellt. Er sieht sich auch innerhalb dieser Gemeinde immer wieder neu vor der Notwendigkeit dieser Entscheidung und in der Gefahr des Abfalls. Es ist nicht recht verständlich, wenn der Verf. meint, die Gemeinde von Qumran lehne (im Gegensatz zur rabbinischen Theologie) im letzten die Willensfreiheit ab (119). Richtig ist allerdings, daß sich in den Qumranschriften kein Versuch einer Synthese zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Verantwortung findet. Der Verf. wollte nicht eigentlich die Frage der religions-

geschichtlichen Ableitung des Dualismus von Qumran untersuchen. Seine Ergebnisse sind aber, wie er gelegentlich mit Recht bemerkt, auch dafür aufschlußreich. Alles Wesentliche im Qumran-Dualismus läßt sich einerseits aus der religiösen Welt des A. T., andererseits aus der konkreten Situation der Gemeinde erklären, die sich in denkbar scharfen Gegensatz zum offiziellen, „abgefallenen“ Judentum ihrer Zeit gestellt sieht. Bemerkenswert und aufschlußreich ist auch, welche Dualismen sich in den Qumranschriften nicht finden: Es gibt keinen „kosmologischen Dualismus“, d. h., die Frage nach der Welt und ihrer Entstehung liegt außerhalb des Interesses. Es gibt nicht den grundsätzlichen Gegensatz zwischen Geist und Materie. Damit scheiden Ursprungsbeziehungen zur hellenistischen Gnosis aus. Es gibt selbstverständlich keinen „theologischen Dualismus“: Der Gott des A. T. steht über allen Gegensätzen innerhalb seiner Schöpfung.

W. Bulst

Wilson, R. McL., *Studies in the Gospel of Thomas*. 80 (VII u. 160 S.) London 1960, A. R. Mowbray & Co. 21.— sh. — Der Verf. will keinen Kommentar zu dem um 1945 in Nag-Hammadi gefundenen koptischen Text des gnostischen Thomas-evangeliums schreiben, sondern will nur in einer Reihe von Abhandlungen dem englischen Leser eine Einführung in das Dokument geben und sich kritisch mit den aufgestellten Theorien auseinandersetzen. Im einleitenden Kapitel (1—13) gibt er eine Charakteristik des Thomasevangeliums (= ThEv), das kein Evangelium im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern eine Sammlung von Aussprüchen und Parabeln Jesu ist. Mag eine große Anzahl von den hier aufgeführten Aussprüchen Jesu auch in den kanonischen Evangelien Parallelen haben, so erscheinen sie doch im ThEv in einer sehr verschiedenen Anordnung und — mit wenigen Ausnahmen — nicht genau in dem von den kanonischen Evangelien her bekannten Wortlaut. Sie sind teilweise ausführlicher, teilweise verkürzt, abgeändert oder angepaßt, und bisweilen sind Teile von zwei verschiedenen Aussprüchen der kanonischen Evangelien zu einem einzigen Jesuswort verbunden. Hier liegt das Problem: Welche Beziehung besteht zwischen dem ThEv und unseren vier Evangelien? Dieser Frage geht der Verf. in kritischer Auseinandersetzung mit den vorgebrachten Ansichten von H. W. Bartsch, L. Cerfaux, J. Doresse, J. A. Fitzmeyer, R. M. Grant, R. Kasser, J. Leipoldt, O. Piper, H. Ch. Puech, G. Quispel u. a. in sorgfältig abwägender Weise nach. Zu diesem Zwecke untersucht er im 2. Kapitel zunächst das ThEv nach dem gnostischen Element (14—44) und kommt zu dem Ergebnis, daß in seiner jetzigen Fassung zweifellos ein solches vorhanden ist, zumal ja die Handschrift zu einer gnostischen Bibliothek gehörte, aber es sei noch eine offene Frage, ob das ThEv ursprünglich ein rechthgläubiges Werk gewesen ist, das die Gnostiker später nur für ihren Gebrauch überarbeitet haben, da manche Metaphern und Satzbildungen anderswo von rechthgläubigen Schriftstellern gebraucht werden (43 f.). Damit erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis des ThEv zu den vier kanonischen Evangelien, der W. im 3. Kapitel (45—88) nachgeht. Mag auch das ThEv eine Spruchsammlung sein, so kann es sich doch nach W. auf keinen Fall um die von den Vertretern der sogenannten Zweiquellentheorie angenommene Quelle Q handeln. Es sei auch ein völliger Mißgriff, im ThEv eine mögliche Quelle für gewisse Aussprüche und Parabeln in den kanonischen Evangelien sehen zu wollen. Höchstens könne es auf eine parallele und von den kanonischen Evangelien unabhängige Überlieferung zurückgehen (46 f.). Die offizielle Ausgabe des ThEv verzeichnet 21 Parallelen zu biblischen Aussprüchen, von denen sich die Mehrzahl in den Synoptikern findet (48). Aber sie können keine bloßen Auszüge aus den Evangelien sein, da sie vielfach erweitert, angepaßt und der Form nach teilweise sehr verschieden sind (88). — Im 4. Kapitel geht W. näher ein auf das Verhältnis der Parabeln und anderer Aussprüche im ThEv zu den Parallelen in den kanonischen Evangelien (89—116). Es finden sich zwar alle Parabeln von Mt. 13 im ThEv, aber sie sind voneinander getrennt und ohne die bei Mt angefügte Erklärung (89). Es liegt nach W. wohl kaum eine direkte literarische Abhängigkeit vor, sondern wahrscheinlich habe der Verfasser des ThEv eine Evangelienharmonie oder dgl. (Diatessaron?) benutzt und aus dem Gedächtnis zitiert oder sei von einer Überlieferung abhängig, die mit den kanonischen Evangelien nichts zu tun hat (116). Im 5. Kapitel (117—132) stellt W. fest, daß sich im ThEv ziemlich sicher unabhängig von aller synoptischen Tradition ein jüden-christliches Element findet, das irgendwie mit den Klementinen zusammen-

hängt. Andererseits sei es auch so gut wie sicher, daß das ThEv dort, wo es christliche Überlieferungen benutze, es in einer anti-jüdischen Weise tue (131). — Im 6. Kapitel (133—141) wird die Frage untersucht, ob man das ThEv für textkritische Zwecke in bezug auf die kanonischen Evangelien verwenden könne, wie Leipoldt gemeint habe. W. ist zurückhaltend. Solange die Frage nach dem Verhältnis des ThEv zu unseren Evangelien nicht geklärt sei, könne man kaum mehr tun, als Beweismaterial sammeln (133 f.). Quispel verzeichne im ThEv etwa 90 von unseren Evangelien abweichende Lesarten, die ihm mit dem Diatessaron in seinen verschiedenen Formen gemeinsam seien und die eine Beziehung zwischen beiden rechtfertigen (140). Da nun weder das Diatessaron von ThEv, noch dieses vom Diatessaron direkt abhängig sein dürfte, andererseits aber Tatian nach Baumstark für sein Diatessaron das Hebräerevangelium benutzt haben soll, sei es wahrscheinlich, daß auch das ThEv und die Klementinen von diesem judenchristlichen Evangelium abhängig seien (140). W. hält aber auch diese von Quispel vertretene Ansicht nur für eine Arbeitshypothese (141). — Im 7. Kapitel (142—153) werden die Ergebnisse zusammengefaßt. Dem Verf. scheint es verfrüht zu sein, in manchen Fragen, die das ThEv aufgeworfen hat, schon abschließende Urteile zu fällen, und darum läßt er die Diskussion darüber offen (144). Nur wenige Punkte sind davon ausgenommen. So scheint es ihm u. a. sicher zu sein, daß man im ThEv keine Quelle für unsere Evangelien sehen darf, also auch nicht die hypothetische Quelle Q, denn die Parallelen zu den Synoptikern zeigen, auch wenn man das gnostische Element ausklammert, eindeutig eine spätere Überlieferung (142 f.). Nach W. bleiben nur drei Möglichkeiten: 1. direkte Anleihe des ThEv bei den synoptischen Evangelien; 2. unabhängiger Zugang zur mündlichen Überlieferung; 3. Benutzung eines von unseren Evangelien verschiedenen, aber ihnen ähnlichen, schriftlichen Dokumentes, mit anderen Worten: eines apokryphen Evangeliums (Hebräerevangeliums?) (144). Diese drei Möglichkeiten schließen sich nach dem heutigen Stand der Forschung nicht notwendig aus; wir müssen vielmehr nach W. mit der Möglichkeit eines Wachstums, einer stufenweisen Erweiterung eines kleinen Kerns zum ThEv in seiner heutigen Gestalt rechnen (145 f.). — Auch über die Abfassungszeit ist man sich nicht einig. Wenn der Verfasser des ThEv nicht nur die kanonischen Evangelien, sondern auch das Ägypter- und das Hebräerevangelium benutzt hat, setzt es nach W. sicher ein fortgeschritteneres Stadium der Kirchengeschichte voraus. Grant und Freedman möchten es gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts ansetzen; Puech denkt an die Zeit um 140 oder vielleicht etwas später, und Quispel meint, daß es nicht vor 140 entstanden sei. Wenn es stimmt, was Grenfeld und Hunt annehmen, denen auch Evelin White hierin beipflichtet, daß die Oxyrhynchus-Papyri 654; 1; 655, die zweifellos griechische Bruchstücke des ThEv enthalten, nicht später als 140 anzusetzen sind (146), wäre um diese Zeit das ThEv, jedenfalls in irgendeiner Form, schon da gewesen und würde darum das Alter der Sprüche und Parabeln, die es mit den kanonischen Evangelien gemeinsam hat, bestätigen, ganz gleich, ob es direkt von den Evangelien abhängig ist oder nicht. Ob darüber hinaus die Fragen nach der Entstehung des ThEv und seiner Beziehung zu den kanonischen Evangelien sich jemals mit Sicherheit beantworten lassen, bleibt meines Erachtens ebenso fraglich, wie die Lösung der synoptischen Frage, denn verschiedene Möglichkeiten schließen sich gegenseitig nicht aus. Ein Literaturverzeichnis unterrichtet den Leser über das einschlägige Schrifttum. Wir sind dem Verf. für seine allseitige, ruhig und sachlich abwägende und klare Orientierung dankbar. B. Brinkmann

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Maria. Études sur Le Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir S. J., Tome VI. gr. 8<sup>o</sup> (876 S.) Paris 1961, Beauchesne. — Es ist ohne Zweifel recht erfreulich, daß dieser (vorletzte) Band des großen französischen Marienwerkes wieder mehr grundlegende Beiträge bringt, obschon die systematische Ordnung in etwa dadurch leidet. Gleich der erste Aufsatz von A. Feuillet P. S. S. (La Vierge dans le Nouveau Testament, 15—69) ist ausgezeichnet, weil er eine tiefgreifende Kenntnis der exegetischen Fragen und der neueren Literatur mit einer besonnenen Haltung verbindet; so wird u. a. mit vollem Recht in der Antwort der Jungfrau auf die



Botschaft des Engels zwar kein eigentliches Gelübde („indémontrable et anachronique“), wohl aber „une certaine résolution de virginité que l'annonce de l'ange n'a pu qu'affermir“ (30) gesehen, gegen D. Haugg und P. Gaechter, und auch die bekannte Einstellung der Essener und der Sekte von Qumrân als historische Bestätigung für „une certaine ambiance favorable à la virginité ou de moins à l'austérité dans l'usage du mariage“ betrachtet. Ebenso gefällt die Arbeit von *E. Cothenet* (Marie dans les Apocryphes, 71—156); sie ist äußerst gründlich in der Wiedergabe der betreffenden Texte (samt den neuesten Editionen) und läßt bei aller Kritik, mehr als das sonst geschieht, die Möglichkeit eines (wenn auch verzerrten) Nachklanges der wahren Offenbarung offen. *D. Frénaud O. S. B.* berichtet beinahe erschöpfend über: *Le culte de Notre Dame dans la Liturgie latine* (157—211); nur vermissen wir ein Eingehen auf die Verwendung des Hohenliedes in den marianischen Festlektionen, was, wie anderswo von uns aufgewiesen worden ist, die entsprechende Interpretation der Texte wirksam gefördert hat. Die Studie von *H. Holstein S. J.* „Le développement du Dogme Marial“ (241—293) muß sich natürlich auf die Hauptlinien beschränken; aber neben der Göttlichen Mutterschaft, der Unbefleckten Empfängnis und der Leiblichen Aufnahme in den Himmel wäre wohl auch das Thema der Gnadenvermittlung angebracht gewesen. *J. Bur* schlägt mit seiner Arbeit „La Médiation de Marie. Essai de synthèse spéculative“ (471—512) einen neuen Weg ein, der die Aufmerksamkeit der systematischen Marienkunde im höchsten Grade verdient; er will nicht die Gottesmutter werten „comme une seconde médiatrice venant s'interposer entre le Christ et nous pour prolonger la médiation que le Christ exerce entre Dieu et les hommes“ (504), sondern will sie stellen „au plan de l'action du sujet qui reçoit la grâce et de cette médiation dont sont capables tous les membres du corps mystique, en vertu de la communion des saints“ (506), also in die Linie der Vorbereitung auf die Gnaden, und vermeidet so geschickt die beiden Extreme, das Zuviel einer kausal-physischen Beteiligung und das Zuwenig einer moralischen Interzession (oder gar einer blossen, unpersönlichen Urbildlichkeit im Sinne von *O. Semmelroth*). Ein uneingeschränktes Lob beanspruchen auch die Beiträge von *Th. Koehler* „Maternité spirituelle, Maternité mystique“ (551—638) und *E. Catta* „Sedes Sapientiae“ (689—866), ersterer wegen der geschichtlichen Ausführlichkeit und wegen der spekulativen Kraft der Zusammenschau, letzterer vor allem, weil er wohl zum erstenmal das schwierige Thema in Angriff genommen hat. Die übrigen Arbeiten seien wenigstens mit Verfasser und Titel kurz erwähnt: *B. Schultze S. J.*, *La Mariologie sophianique russe* (213—239); *Q. de Broglie S. J.*, *Le „principe fondamental“ de la Théologie Mariale* (297—365); *M. D. Philippe O. P.*, *Le mystère de la Maternité Divine de Marie* (367—416); *J. Galot S. J.*, *La Sainteté de Marie* (417—448); *T. Alfaro S. J.*, *Marie sauvée par le Christ* (449—470); *J. Galot S. J.*, *L'Intercession de Marie* (513—550); *A. de Parvillez S. J.*, *Marie dans la Pastorale* (641—675); *R. Baron*, *Marie et l'Humanisme* (677—688).

J. Beumer

Rahner, Karl, S. J., *Kirche und Sakramente* (Quaestiones disputatae, 10). 80 (104 S.) Freiburg 1960, Herder. 6.80 DM. — Wenn R. unter obiger Überschrift handelt (I) über die Kirche als Kirche der Sakramente und (II) über die einzelnen Sakramente als dieser Kirche Selbstvollzüge, sich auslegend in die je einzelnen Lebenssituationen des kirchlichen Menschen, dann versteht sich von selbst, daß Anregendes in Menge abfällt für opus operatum und res et sacramentum, für sakramentale Kausalität, sakramentale und personale Frömmigkeit. Die Rezension würde aber dieser Schrift nicht gerecht, wenn sie den Hinweis außer acht ließe, den die Sammlung gibt: als *Quaestio disputata* will sie verstanden sein, und zwar ist die strittige Frage gestellt nach der Einsetzung der einzelnen Sakramente durch Christus. Doch die Sammlung gibt mit ihrem Rahmen nicht nur einen formalen Hinweis ab, auch inhaltlich hilft sie weiter: als Nummer 1 dieser Reihe erschien vom Verf. „Über die Schriftinspiration“! Bei aller von der unterschiedlichen Sache herkommenden Analogie ist die Gemeinsamkeit im Lösungsansatz gar nicht zu verkennen (und wer jenes Bändchen noch nicht gelesen haben sollte, sei um des besseren Verständnisses auch dieser vorliegenden Schrift willen nachdrücklich darauf verwiesen). Wir deuten in etwa an: Die einer Definition am nächsten kommende Aussage ist: „Wo in einem absoluten Engagement die Kirche einen ihrer Grundakte vollzieht, in dem sie ihr

Wesen als Ursakrament der Gnade auf einen einzelnen hin in dessen entscheidenden Heilssituationen voll aktualisiert, dort haben wir ein Sakrament“ (85). Man sieht, eine mit qualifizierenden Attributen vollgepfropfte Aussage, die verifiziert zu wissen man gewiß des Rückgriffes auf den Glauben der Kirche nicht entbehren kann. Keine Apriori-Konstruktion (bei der man, bezüglich des konkreten Septenars, schwerlich den Geruch spekulativer Unredlichkeit aus der Nase bekäme), sondern „fides quaerens intellectum“. Aber so, daß die Einsicht nicht notwendig an einer Erhebbarkeit aus ausdrücklicher Schriftaussage hängt. Selbstverständlich wird hier nicht nur eine gnoseologische Klippe umschifft (wie sehr sie Unbehagen verursachen kann, ist bekannt), sondern vor allem ein ontologischer Verhalt dargetan: Kirche-Ursakrament als tragende „Substanz“ dieser akthaften Wesensvollzüge. Daß eine solche Grundsicht die gesamte sakramentale Theologie zu durchleuchten vermag, braucht nur eben ausgesprochen zu werden. Dafür, daß sie auch neue Fragen aufwirft, nur ein Beispiel: Ist die Weitergabe des primatialen Summepiskopats — immer im Lichte der oben angeführten Definition gefragt — nun (im Rahmen des vielstufigen, einen sacramentum ordinis) sakramental oder nicht? Ja, in der Tat: warum auch nicht...?!  
A. Stenzel

Mentz, Hermann, Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang. 80 (112 S.) München 1960, Kaiser. 8.— DM. — Diese Dissertation der Kirchl. Hochschule in Berlin versteht sich noch innerhalb der Diskussion, die K. Barths „Kirchliche Lehre von der Taufe“ ausgelöst hat. Sie will ihren Beitrag liefern als theologische Besinnung auf den kerygmatischen Gehalt der neustamentlichen Texte, unter Ausklammerung aller jüdischen, griechischen usw. Parallelen, unter Verzicht auf Daten der Dogmen- und Liturgiegeschichte. Der ursprüngliche Zusammenhang von Taufe und Ekklesia soll dargelegt werden an Hand der drei Fragen: Wie kommt es zur Taufe? Was geschieht in ihr? Warum muß sie fortgesetzt werden?

In einfacher, übersichtlicher Disposition werden zunächst die beiden Beziehungsgrößen einzeln gesichtet. Ekklesia und Israel; Ekklesia und Kerygma; Ekklesia und Christus. Baptisma: die geschichtliche Originalität der Taufe in der Ekklesia; deren Taufkerygma. — Nach dieser Grundlegung schreitet das Schlußkapitel dann zur Beantwortung obiger Fragen. Eine Arbeit mit außerordentlichen formalen Vorzügen: sehr dicht, eine große Menge Literatur wirklich verarbeitend, mit immer gescheiten, gelegentlich sehr subtilen Schriftanalysen. Aber man wird all dessen nicht recht froh. Nicht erst einige Paukenschläge im Ergebnis lassen aufmerken: „Nichtgetauftsein ist kein Mangel; es schließt die Zugehörigkeit zur Ekklesia nicht aus“ (95) — „Kein Mensch hat die Taufe nötig“ (106) — „Die Taufe der Kirche als heilsnotwendig zu bezeichnen, ist eine Mißachtung des ursprünglichen Zusammenhangs zwischen Taufe und Ekklesia“ (107). Vorher schon melden sich Zweifel, ob denn wirklich auf das ganze Wort gehört werde. Die so lobenswerte formale Straffheit wird nämlich nicht zuletzt der Konsequenz verdankt, mit der eine materielle Theologie zum Zuge gebracht wird; deren Stichworte Eschatologie, Kirche-Ereignis, Kerygma, Existentialität (und wenn es doch nur ordnende Stichworte wären! Beinahe teilt sich einem die Faszination mit, die diese doch bis zur Fadenscheinigkeit strapazierten Passepartout-Begriffe auf den Autor ausüben!) schlagen in der Auseinandersetzung um ein Sakrament sehr verständlich um in die Ablehnung von Kirche-Institution bzw. Sakrament-Ursache: „Sakramentalismus . . . mythologisierender Irrweg“ (23). So freigebig und definitiv, diskussionslos abtuend werden Etiketten wie „magisch“, „frühkatholisch“ u. a. appliziert, daß man über soviel Dogmatismus nur staunt. Gewiß kann man sagen, man akzeptiere Mt 28, 19 nicht als Logion des Auferstandenen, weil die übrigen Synoptiker den entsprechenden Hinweis vermissen ließen; gewiß kann man Mk 1, 9 ff. eine über das gewohnte Maß hinaus sorgfältige Behandlung und Auswertung angedeihen lassen. Aber als Klammer um beides erweist sich: Taufe (und in analoger Verlängerung Kirche und Sakramente überhaupt) darf nicht an den nachösterlichen, erhöhten Christus gebunden werden, muß streng im Bereich des historischen Jesus gehalten werden, weil sonst katholisches Kirchen- und Sakramentenverständnis kaum abweisbar heraufzieht (87). Gewiß kann man die Ansicht lancieren (52 75 81 83; sie wird — exklusiv verstanden — durch öftere Wiederholung wirklich nicht weniger bestreitbar, daß bei

jeglicher Erwähnung von baptisma ausnahmslos Wasser als Element mitgesagt und mithin jeder metaphorische Gebrauch ausgeschlossen sei. Wenn man dann aber sieht, wie die Qualifizierung der Taufe „en pneumatik“ auf keinen Fall Gabe besagen darf, sondern nur heißen darf „im Raum, Machtbereich“ — dann erkennt man, wohin die eben erwähnte, robuste terminologische Festlegung hinsichtlich baptisma abzielt: schon a limine muß jeglicher medial-instrumentale Sinn der Taufe ausgeschlossen bleiben, und eine neben der Wassertaufe stehende Geisttaufe könnte die Unterscheidung ja doch nur von der Gabe her beziehen . . . „Könnte die Kirche mit ihrem Taufen den Geist verleihen, so würde sie sich in ihren Sakramenten selbst verherrlichen“ (84); „Die Ekklesia ist selbst instrumentum spiritus . . . aber niemals so, als könnte die Kirche den Geist Gottes horten und verwalten, weiterreichen, verteilen oder gar verweigern“ (ebd.). Nun könnten gerade die zuletzt zitierten Pointierungen nahelegen: hier den Nerv katholischer Kirchen- und Sakramententheologie bloßzulegen ist der Verf. offensichtlich guten Glaubens — und besten Rechts, wollen wir hinzufügen, wenn dieser Popanz tatsächlich irgendwo herumgeistern sollte. Sollte diese Vermutung aber nicht zu Recht bestehen, dann möchte man doch recht bekümmert werden um eine Herrschaft Gottes, deren Sache man durch so restlose Verweigerung jeglicher positiven menschlichen Antwort auf Gottes gnädige Selbsterschließung betreiben zu müssen meint . . . So ist nur konsequent: „Wir beenden den Abschnitt über den in der Taufliteratur so bedenkenlos verwendeten Begriff ‚Geisttaufe‘ mit dem Vorschlag, auf ihn zu verzichten“ (84). Denn mit „Sakrament der Taufe“ wird „kein Vorgang beschrieben, sondern nur ein Zustand“ (93), nämlich derjenige der Versiegelung in die „Geistbedürftigkeit“ (62), oder anders: „. . . in der christlichen Taufe (wird verkündet) nicht der Anfang eines menschlichen Weges, sondern der Endpunkt des Weges Gottes mit allen Menschen“ (83). — Wir haben noch die Ergebnisse dieser Taufdogmatik aufzuführen. Aus der so betonten Subjekthaftigkeit Gottes wird gefolgert: Kein Mensch hat die Taufe nötig (106); Notwendigkeit komme der Taufe nur aus dem göttlichen Befehl zu (ebd.); gottgesetztes Mahmal zu metanoia und Akt der Verheißung (105 f.); dieser Metanoia-Begriff hat selbstredend nichts zu tun mit dem „späteren Bußbegriff der institutionellen Kirche“, Voraussetzung der Taufwürdigkeit — sondern „metanoia selbst (ist) vita in actu, Wandel“. Auf keinen Fall können die Kategorien heißen: Recht, Anspruch auf Taufe. Zum kritischen Prüffeld „Kindertaufe“: Taufe muß nicht Kindertaufe sein. Dem Kinde entsteht dadurch, daß es nicht getauft wird, kein Schaden. „Eine solche Verpflichtung (scil. zur Kindertaufe) läßt sich auch nicht aus einem Heilsanspruch der Kinder ableiten. Kein Mensch hat Anspruch auf das Heil. Kein Mensch kann also sein Heil verlieren, weil er von seinem Anspruch nicht Gebrauch macht“ (107). Das Fehlen jeglichen ursächlichen Zusammenhangs zwischen Buße, Glaube, Taufe macht die Spendung der Taufe an Kinder ohne Bedenken, ja sie ist die logische Konsequenz der göttlichen Nötigung, fortgesetzt zu taufen (108 f.).

A. Stenzel

Neunheuser, Burkhard, O. S. B. (Hrsg.), Opfer Christi und Opfer der Kirche. gr. 8<sup>o</sup> (151 S.) Düsseldorf 1960, Patmos. 12.50 DM. — 1958 jährte sich zum 10. Mal der Todestag Odo Casels. So lag es nahe, die Jahrestagung des Abt-Herwegen-Instituts in Gedächtnis und Dienst am Hauptanliegen des großen Laachers zu stellen: „Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Auseinandersetzung mit der modernen Theologie“ hieß das Thema. Es zeugt von der Weite und Offenheit der Gesprächsführung (die auch Kritik als gute Dienste bejaht), wenn gelegentlich voneinander abweichende Positionen unharmonisiert stehengeblieben sind. So z. B. weicht B. Neunheuser (dann doch der bessere Caselianer!) von der Auffassung Job. Schildenbergers ab, wenn er die numerische Identität von Kreuzopfer und Meßopfer ohne Rückgriff auf das ‚himmlische Opfer‘ sicherstellen zu können meint. M. Schmaus' Beitrag „Das eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente“ versucht die Differenzierung der Sakramente aus dem heilsgeschichtlichen Gefälle herzuleiten und von daher dann auch den Raum für das Unterscheidende des Meßopfers als Opfers Christi und Opfer der Kirche zu gewinnen. V. Warnachs Referat „Vom Wesen des kultischen Opfers“ besorgt die von Casel immer hoch eingeschätzte Aufarbeitung des religionsgeschichtlichen Materials, um eine Wesensdefinition des kult-

schen Opfers erstellen zu können. Es ist der ausführlichste Beitrag des Buches, ist vollgestopft mit Information und wird doch nur als knappe Andeutung vorgestellt, der später weitere Ausführungen folgen sollen. Ebendies rechtfertigt hier wohl den bloßen Hinweis, verbunden mit der Frage, ob denn die so interessanten Thesen G. van der Leeuws hinreichend einbezogen worden seien. Die beiden nächsten Beiträge befassen sich mit der für die Meßopferlehre zentralen Kategorie und Wirklichkeit „Gedächtnis“. *J. Schildenberger* zeigt in einem dichten Stück biblischer Theologie den „Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha“ auf, *J. Betz* verlängert die Untersuchung mit „Die Prosphora in der patristischen Theologie“. Überzeugend wird aufgewiesen, wie zentral in der frühen Theologie „Anamnese“ die Kategorie war, die es erlaubte, in der einen actio Opfer Christi und Opfer der Kirche vereint sein zu lassen. Freilich, sobald die geschichtliche Darlegung verlassen wird und eine Meßopfertheorie präsentiert wird, sind die Aufstellungen so gut und so anfechtbar wie viele andere Versuche auch: besonders scheinen die so oft verwandten Kennzeichnungen „Selbstherrlichkeit“, „Werkgerechtigkeit“ nicht die Widerlager zu sein, die der überbietenden Wahrheit die nötige Höhe abverlangen. *C. von Korvin-Krasinski* handelt über „Christus praesens bei Thomas v. Aquin und den griechischen Kirchenvätern“, allerdings so weitgespannt, daß die Ausführungen die Titelfrage dieses Buches eigentlich nur auch berühren; so beschäftigt er sich beispielsweise auch mit der vorsakramentalen Gegenwart Christi in seinem Mystischen Leib. Sein Anliegen ist vor allem, die Fruchtbarkeit einer den griechischen Vätern vertrauten Betrachtungsweise herauszustrichen, der *causalitas quasiformalis exemplaris* nämlich. Den Beschluß bildet die Abhandlung *B. Neunheusers* über „Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer“. Sie wird vom Opferakt hergeleitet, ohne aber auf das währende praeteritum praesens des „himmlischen Opfers“ zurückzugreifen. Hier wirkt die Verhaftung an die von Casel mit soviel Beharrung verteidigte Konzeption von *missa-repraesentatio crucis* durch. Die in der Diskussion schon seit geraumer Zeit denunzierten Fehlinterpretationen werden noch einmal zurechtgerückt. Aber eben: die Option für die Grundsicht des Meisters macht die klugen Seiten eigentlich mehr zu einer Apologie (die durchaus geschieht die Finger auf die schwachen Stellen der andern Auffassungen zu legen weiß) denn zu einer unbefangenen, gegeneinander abwägenden Auseinandersetzung. — Alles in allem ein Gespräch auf beachtlichem Niveau und vielfältige Anregung vermittelnd. *A. Stenzel*

Meinhold, Peter, und Iserloh, Erwin, Abendmahl und Opfer. kl. 80 (163 S.) Stuttgart 1960, Schwabenverlag. 5.90 DM. — Ein neues Buch der Reihe „Sammlung“. Mit der Angabe des Themas, über das von evangelischer und katholischer Seite referiert wird, ist nicht alles über den Inhalt gesagt. Einleitend bietet *H. Assmussen* knapp 30 Seiten ökumenische, kirchenpolitische Orientierung für 1959, wobei ausführlich über die Konzilsankündigung und die Reaktion darauf, besonders im Vorderen Orient, berichtet wird. Es sind Informationen von hohem Interesse, weil schwer erreichbar, und kostbar durch überlegene Sachlichkeit und Verlässlichkeit. Den Beschluß des Bändchens bildet ein ursprünglich im „Hochland“ erschienener Aufsatz von *M. Lackmann*: „Was will die Sammlung?“ Lackmann verdankt man auch reichlich 40 Seiten „Zusammenfassung der Aussprache“. Das ist nicht nur eine eminent praktische Sache, das ist zugleich bester Beweis dafür, wie sehr im Gespräch Brüderlichkeit mit Offenheit und unverfälschter Wahrheitssuche zusammengingen — die vor der leidvollen Tatsache der getrennten Tische allein verantwortbare Haltung. Da werden auch Fragen laut, die das Thema als eingegrenztes hinter sich lassen und grundsätzlich bohren; wenn beispielsweise hinsichtlich des ev. Referats der Verdacht einer zu bereitwilligen Herausstellung des Verbindenden nicht ganz abweisbar scheint, tauchen die Fragen auf: welcher Luther sei denn nun maßgeblich? und warum überhaupt Luther, falls über ihn hinausgehende neuere Positionen versprechlicher für eine Annäherung schienen? — und noch tiefer: wo sei denn die Autorität für eine Schriftauslegung? Wie nicht anders zu erwarten, erweist sich als neuralgischer Punkt der Diskussion „... und Opfer“. Wenn *Meinhold* formuliert (nachdem er die lutherische Realpräsenz als eine des Christus passus erwiesen hat): „So weist also gerade die Realpräsenz auf den Opfertod Jesu hin, nicht im Sinne einer bloßen Anamnese oder memoratio, sondern auf das am Kreuz vollbrachte Opfer, so daß

allein durch die Annahme der Realpräsenz das Gegenwärtigsein des Kreuzesopfers im Abendmahl gesichert ist“ (65), so scheint damit eine erstaunliche Brücke geschlagen — bis man den nächsten Satz liest: „Somit bedeutet also die Präsenz Christi im Abendmahl, daß er hier als der Geopferte gegenwärtig ist.“ Das ist die genauere Aussage, die dann freilich das Einverständnis auf sein geringeres Maß zurückführt. Darum ist vielleicht die Formulierung von *Iserlob* weniger glücklich, weil der klaren Zuspitzung der Frage nicht dienlich: „Wenn wir nun ernst nehmen, daß nicht das äußere Geschehen, sondern die innere Hingabe das Wesen des Kreuzesopfers ausmacht . . .“ (91). — Der hohe Anspruch des Klappentextes kann unterstrichen werden: Hier wird eine unaufgebbare Diakonie an der Kirche wahrgenommen.

A. Stenzel

Semmelroth, Otto, S. J., Vom Sinn der Sakramente. kl. 80 (117 S.) Frankfurt 1960, Knecht. 6.50 DM. — Der Autor von „Kirche als Ursakrament“, „Gott und Mensch in Begegnung“, „Das geistliche Amt“ u. a. bleibt sich treu: auch diesmal kommt es ihm nicht so sehr auf Vorantreiben der Spekulation an, sondern auf Synthese, nicht so sehr auf einen statischen Kosmos der Glaubenswahrheiten, sondern auf Verwirklichung beim heutigen Menschen, dem neben besonderer Bereitschaft nicht minder besondere Schwierigkeiten eigen sind. „Die freie Person“ erscheint dem Verf. zugleich als Wurzelgrund eines unklaren Mißtrauens gegen die Kirche der Sakramente (wo Amt, Objektivität, Bindung die allein zuständigen Stichworte zu sein scheinen) wie aber auch als Quell vertiefter Hingabe, wenn es gelingt, den Sinn der Sakramente als erhöhte Anforderung eben dieser Person zu zeigen. Und das wird gezeigt in den vier Kapiteln (ursprünglich ebenso vielen Vorlesungen auf der Bonner Hochschulwoche 1959 des Katholischen Akademikerverbandes): Kirche als Zeichen — Heilswirken der Kirche in Wort und Sakrament — Sieben Sakramente — Sakrament als persönliche Entscheidung. — Freilich verlangt die dichte Art der Darstellung auch ihren Preis: wenn der Verf. an manchen Stellen etwas stark systematisiert, wird man darin einen schwer vermeidbaren Tribut sehen. Bei inhaltlich nicht ganz gewohnten Aussagen wäre eine weitere Präzisierung wünschenswert gewesen. Wer die umfanglicheren Bücher des Verfassers kennt, dem ist beispielsweise seine Aufteilung der inkarnatorischen Erlösungsordnung vertraut: in eine absteigende Komponente, der er das Wort zuordnet, und eine aufsteigende, die durch das Opfer signiert ist. Über die Einsichten Eucharistie-Opfer als der kirchliche Grundakt und Eucharistie als Quellzentrum des sakramentalen Kosmos wird ermöglicht, alle Sakramente der aufsteigenden Komponente zuzuordnen (die Linie der Denkbewegung ist klar und straff, aber es wäre u. E. sehr wohl noch zu fragen, ob die Kirche-Ursakrament — erst genommen als den einzelnen Sakramenten einschließlich Eucharistie transzendent — diese ungewohnte Einbahnigkeit wirklich fordert?) — Es bleiben auch noch andere Fragen und Desiderate; sie hier ausbreiten hieße aber, dem Verf. das ureigene Recht auf Themawahl und -beschränkung streitig machen. Wenn diese gedrängte Darbietung zu den größeren Werken des Verf. greifen ließe, wäre es nicht ihr geringstes Verdienst.

A. Stenzel

Das Wort Gottes und die Liturgie. Aus dem Französischen übersetzt von *Hilde Herrmann*. 80 (202 S.) Mainz 1960, Matthias Grünewald. 14.80 DM. — Es werden hier die Referate eines vom Centre de pastorale liturgique veranstalteten Kongresses „Bibel und Liturgie“ vorgelegt, der 1957 in Straßburg stattfand. Das Thema nennt die beiden formenden Bewegungen in der Kirche der letzten Jahrzehnte, deren zeitlicher Zusammenfall in der gegenseitigen Befruchtung eine tiefe Zuordnung aufweist. Nun mag nach einem runden halben Jahrhundert gemeinsamen Weges ein inventarisierender Rückblick und dankbare Besinnung auf die Quellen immer angebracht und nützlich sein; aber damit wäre das Anliegen des Kongresses nur zum kleineren Teil umschrieben. Das ist vielmehr so aktuell, wie die Not der liturgischen Erneuerung drängend ist: daß ihr Wachstum und Vertiefung nur in dem Maße zuteil werden kann, als die Vertrautheit mit dem Wort Gottes wächst und sich vertieft. — Man kennt die Schattenseiten solcher Verlautbarungen, die eigentlich nicht dafür gemacht waren, schwarz auf weiß nach Hause getragen zu werden. Die Vielzahl der Referenten hat unvermeidlich Mängel in der Koordinierung

zur Folge, Überschneidungen und Wiederholungen bleiben nicht aus. Man wird aber auch nicht ihre starken Seiten übersehen: die lebendige Ansprache, mit einem Minimum an klügelndem Kalkül belastet, offen und mutig. Im Rahmen dieser Anzeige sind nur einige Titelhinweise möglich: „Sakramente und Heilsgeschichte“ (*J. Daniélou*); „Gott hat eine menschliche Sprache gesprochen“ (*H. U. von Balthasar*); „Das Wort Gottes lebt in der Liturgie“ (*L. Bouyer*); „Die Kirche antwortet Gott mit dem Worte Gottes“ (*J. Gelinau*); „Der Mensch von heute und die Bibel“ (*Ch. Moeller*); „Einführung einer Gemeinde in Bibel und Liturgie“ (*D. Pézeril*) u. a. Den Abschluß bilden „Schlußfolgerungen des Kongresses“ — substantiiert, aber in der Formulierung diskret und jeder Tagespropaganda abhold. Wir sind für diese Veröffentlichung sehr dankbar.

A. Stenzel

Bengsch, Alfred, Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus Haereses“ des hl. Irenäus von Lyon (Erfurter Theologische Studien, 3). gr. 8<sup>o</sup> (XXIV u. 243 S.) Leipzig 1957, St. Benno-Verlag, 16.— DM (Ost). — Das Werk des inzwischen zum Bischof von Berlin erhobenen Verfassers ist aus einer ähnlichen Intention geschrieben, wie wir sie bei dem ebenfalls zu besprechenden Buch von G. Wingren feststellen können. Der 1. Teil des Werkes (1—50) bringt unter dem Titel *Detectio* und *Eversio* eine Analyse der irenäischen Polemik, die sich als eng mit der Dogmatik verbunden erweist. Er enthält eine Analyse der Arbeitsweise des hl. Irenäus, die — neben seinen Hauptgegnern (Valentin und seine Schule sowie Markion und seine Schule) — vor allem die redaktionelle Eigenart von Adv. haer. sichtbar macht. Bewußt vereinfachend sagt Verf., daß Irenäus ein apologetisches Hauptthema hat: Der eine Gott und Vater des einen Erlösers Jesus Christus; ferner ein dogmatisches Hauptthema: Die an den Menschen geschehene Oikonomia Theou (4). Im vorherrschend polemischen Teil finden sich aber zwei Unterbrechungen (I 10, 3 mit Entfaltung der Theematik; II 25—28 mit Darlegung von Methode, Ziel und Grundhaltung des theologischen Denkens). Zudem gehe Irenäus zuweilen auch nach Stichwortassoziationen voran, die ihn zuweilen zu Exkursen verleitet hätten (I 10, 3 der eine Glaube der Kirche; III 11, 2 die Fleischwerdung des Wortes; III 16, 6 f. die passende Zeit; III 24, 2 Vorsehung). B. beurteilt Irenäus als Antignostiker sehr positiv. Im Gegensatz zu Epiphanius spreche er noch mit den Gnostikern. Richtig stellt Verf. fest, daß die Widerlegung der gnostischen Schriftinterpretation ausschlaggebend ist für die Gestaltung und die Eigenart des irenäischen Schriftbeweises, der in den letzten drei Büchern von Adv. haer. geführt wird. Die Schriftinterpretation der Gnostiker erweist sich nach Irenäus als getreuer Ausdruck ihres Heilsweges, der den Glauben zu überschreiten versucht und keinen Platz für das Menschwerdungsereignis hat (III 11, 3: Bei keinem der Häretiker ist das Wort Fleisch geworden). Daraus ergibt sich für Irenäus die zentrale Stellung des Johannesprologs (25) (*G. Bentivegna* bestätigt dies durch eine Untersuchung: *Criteriaologia di S. Ireneo per una indagine sul mistero della Salvezza*, *OrChrPer* 26 [1960] 5—28, bes. 20). Für Irenäus ist normativ die historische Existenz Christi, für die Gnostiker dagegen das Geschehen im Pleroma (28). Auf je verschiedener Ebene suchen somit beide den Sinn der Schrift. Davon her sind auch die Normen zur Bewertung der Exegese des hl. Irenäus zu nehmen (28 f.). Verf. überprüft dann in § 5 (31—42) das aus dem Bericht und der Widerlegung des Irenäus gewonnene Bild von den Gnostikern an den Ergebnissen der modernen Gnosisforschung, dies freilich nur in großen Zügen, da hier nach den neuen Funden noch eine immense Forschungsarbeit zu leisten ist. Es geht aber nicht um Einzelergebnisse, sondern um die Grundorientierung bei der Gnosis und bei Irenäus. Dieser „hat das Entscheidende an der Gnosis gesehen, denn er hat das Entscheidende dagegen gestellt“ (42). Aus der Polemik werden so die Grundlinien, die Denkweise und Aufgaben der Theologie des hl. Irenäus erarbeitet und die Wichtigkeit der Beziehung zur Gnosis sehr deutlich gemacht (42—50). — Im 2. Teil folgt sodann die Erläuterung der Heilsordnung Gottes (51—163). In § 7 (51—62) wird Irenäus als Schrifttheologe gezeigt, der aus der Schrift und mit Hilfe der Schrift eine Gesamtschau des Heilswerkes Gottes entwirft. Dabei ist für ihn der Glaube der Kirche als Zusammenfassung der „unzweideutigen“ biblischen Aussagen die Norm. Da im Gegensatz zu den Gnostikern der „unus deus“ und der „unus Christus“ aus der Schrift erwiesen

werden soll, muß Irenäus seine Überlegungen anstellen über die Vielgestaltigkeit der Schrift und der Heilsanordnungen Gottes, wie sie sich besonders in den beiden Testamenten darstellen. Diese Überlegungen des hl. Irenäus erarbeitet Verf. aus den beiden genannten Unterbrechungen im polemischen Teil von Adv. haer. Von selbst schließt sich hier die Frage nach der Tradition an (§ 8, 62—74). Wer die eine Oikonomia zu seinem Hauptthema macht, braucht Klarheit über die eine Tradition (63), und dies gegenüber den vielgestaltigen, geheimen Traditionen der Gnostiker. Verf. betont, daß man sich nicht verleiten lassen dürfe, die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition als das Ziel der Traditionskapitel bei Irenäus anzusehen. Das Ziel derselben ist vielmehr, eine solche Unterscheidung im Sinne der Gnostiker absolut auszuschließen (65). Es geht Irenäus um den apostolischen Charakter der ganzen Lehre. Weil die Gnostiker außerhalb der Kirche stehen und später gekommen sind als die Apostel, haben sie keine echte Überlieferung. Nur durch die Vermittlung der Apostel lernt man die Oikonomia Gottes kennen. Christus als die Mitte der Heilsgeschichte ist nur durch die Apostel zugänglich. Die Gnostiker lehnen Inkarnation und Tradition in gleicher Weise ab, während die Kirche beides als unauflöbliche Einheit bewahrt. A. T., Apostel, Kirche erhalten so ihren Platz in der Oikonomia, die auf Christus gründet und im Geiste ihre Fruchtbarkeit bekommt. Von daher wird auch der Beweisgang der letzten drei Bücher von Adv. haer. grundgelegt (67). Da die Mitte der Oikonomia Theou die Fleischwerdung des Logos ist, erforscht B. in § 9 (74—87) die irenäische Antwort auf das *Cur Deus homo*, und dies in Verbindung mit der Frage, warum der „Anfang“ am „Ende“ erschienen ist. Verf. zeigt hier gut die verschiedenen Variationen, mit denen Irenäus das Heilsgeschehen beschreibt, und damit auch die Kategorien der Inkarnationslehre bei ihm. § 10 (88—108) entfaltet den Gehalt der Begriffe *dispositio* und „Fülle der Zeit“, wofür *Oikonomia* und *Kairos*, oder auch *semper* und *nunc* Synonyme sind. Daraus soll die Struktur der Heilslinie bei Irenäus sichtbar werden. Zu beachten ist die gute Charakterisierung des irenäischen Denkens, die zum Abschluß gegeben wird. § 11 (109—120) zeigt das Verständnis der Heilsordnung mit dem Begriffsfeld von Schenken und Empfangen, wobei der Begriff der gnostischen und der christlichen Gnade besprochen wird. § 12 (120—136) geht auf die Idee der Entwicklung ein, die auch G. Wingren (siehe folgende Besprechung) sehr betont (siehe aber weiter unten die Besprechung zu Benoît). Deutlicher als bei Wingren, aber auch hier nicht ausreichend, wird in diesem Rahmen das Problem von Natur und Übernatur bei Irenäus besprochen (vgl. 126). Die schwierige Imagolehre kommt dabei nur andeutungsweise zur Sprache. § 13 (136—156) zeichnet die Oikonomia als *Paidagogia* Theou. Die gnostische Erziehungsidee ist von dem Gedanken des Geworfenseins des pneumatischen Samens in den Bereich des Psychisch-Hylischen gekennzeichnet. Irenäus entmythologisiert den Heilsweg der Gnostiker. Gnosis heißt Heilsweg außerhalb der Geschichte. Die Geschichte bleibt ohne wirkliches Heil. Gegen beides steht der Inkarnationsglaube der Kirche. Nochmals faßt B. das Anliegen seiner Studie kurz zusammen (155 f.). Ein Anhang zum 2. Teil (157—163) gibt übersichtliche Hinweise und Belege zum Vorausgegangenen, besonders auch zum Begriff „Gnosis“. — Der 3. Teil (164—229) befaßt sich mit der Beurteilung und der Einordnung der irenäischen Theologie. § 14 (164—188) spricht von einer „fruchtbaren Betrachtung der Fehler“ des hl. Irenäus. Ist der Grundgedanke seines Werkes klar, so können „brüchige“ Argumente zu dessen tieferem Verständnis führen. So kommt v. a. der Chiliasmus des Irenäus zur Sprache, ferner Fehllösungen, die durch die Polemik gegen die Gnostiker bedingt sind (Weglassung der Logospekulation), die auffällige und sonderbare Typologie (übertriebener Christozentrismus), fehlerhafte Anwendung des Entwicklungs- und Erziehungsbegriffes. § 15 (189—207) behandelt die bewußt zurückgestellte Quellenfrage. Ähnlich wie G. Wingren (siehe unten) rechtfertigt Verf. seinen Verzicht auf die Quellenrekonstruktion mit dem Hinweis auf den mißglückten Versuch von F. Loofs. Er beschränkt sich selbst auf die Frage: Was findet sich in der vorirenäischen christlichen Tradition bereits von jener heilsgeschichtlichen Sicht, mit welcher Irenäus der Gnosis gegenübergetreten ist? Auch diese Frage wird eingengt, indem nur festgestellt werden soll, wieweit (a) die heilsgeschichtliche Grundkonzeption und (b) ihre antignostische Erläuterung sich als Traditionsgut erweisen (Ignatius, Barnabasbrief, Justin, wo die Auswertung der Ergebnisse von C.

*Andresen*, Logos und Nomos, Berlin 1955, fällig gewesen wäre; Theophilus). § 16 (207—229) betrachtet Irenäus als Bibeltheologen. Verf. untersucht die Berechtigung dieser Bezeichnung. Er will nicht untersuchen, ob die Bibelzitate nach ihrem ursprünglichen Sinn angeführt sind. Er will — nur von Paulus und Johannes aus — zeigen, wieweit Irenäus in der Linie des ntl. Denkens bleibt (man beachte hier den von G. Wingren verschiedenen Ausgangspunkt). Er findet die Wahrung dieser Linie in der christozentrischen Geschichtsschau und in der antignostischen Theologie. B. zeigt aber auch, wie Irenäus auf der Basis des N. T. „weiterarbeitet“ und Begriffe des N. T. mit neuem Inhalt füllt (Oikonomia, Recapitulatio z. B.); wie er z. B. die johanneische Inkarnationstheologie mit der Zeichnung des heilsgeschichtlichen Rahmens bei Paulus verbindet. — In der Zusammenfassung (229—233) wird nochmals sichtbar, wie gut Verf. es verstanden hat, die Hauptideen und die Einheit der irenäischen Theologie auf ihrem geschichtlichen Hintergrund sichtbar zu machen. Sein Werk hat sich innerhalb der Irenäusforschung einen guten Platz gesichert.

A. Grillmeier

Wingren, Gustaf, Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus. gr. 80 (XXII u. 233 S.) Edinburgh and London 1959, Oliver and Boyd. — Das vorliegende Werk ist eine Übersetzung des in der Fachwelt bereits beachteten schwedischen Originals: Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus (C. W. K. Glerup, Lund 1947), hergestellt durch Rev. Ross Mackenzie. In der Einführung (IX—XXII) rechtefertigt Verf. seine Themenstellung, in der er den Schlüssel zu Irenäus und seiner theologischen Welt sehen möchte. Er hebt die Bedeutung der Anthropologie hervor, die sich für Irenäus aus dem Gegensatz zur Gnosis ergab (was wohl in der Durchführung der Studie noch deutlicher, als es geschieht, zum Ausdruck kommen könnte). In dem Begriff der „Anakephalaiosis“ und seiner Verständlichkeit möchte er den Prüfstein rechter Irenäusdeutung sehen (XIV f.). Gegenüber den bekannten Quellenscheidungshypothesen von Fr. Loofs, für deren Widerlegung er sich vor allem auf die Untersuchungen von F. R. Montgomery Hitchcock stützt (XVI—XIX), hält er an der Homogenität des iränischen Hauptwerkes *Adversus haereses* fest. An der bisherigen Irenäusforschung setzt er insbesondere die Vernachlässigung der Beziehung des Bischofs von Lyon zum N. T. aus. Im N. T. sieht er vor allem die Quelle, aus der Irenäus geschöpft hat, so daß hier die erste „Theologie der Schrift in der Alten Kirche“ entstanden sei (in diesem Zusammenhang betont Verf., daß für die glückliche Durchführung eines Vergleichs zwischen Irenäus und Schrift das N. T. sowohl wie die Theologie des Irenäus als Einheit genommen werden müßten). In der engl. Übersetzung seines Werkes hätte Verf. freilich verweisen können auf das schon 1948 veröffentlichte Buch von J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London), worin in Übereinstimmung mit der These des Verf. die Theologie des hl. Irenäus als „a Biblical System“ beschrieben ist (115—291). Doch wurde dieses eben genannte Werk in der Kritik als ungenügend bezeichnet. Verf. geht es um „a fundamental understanding of Irenaeus“ — ein Anliegen, aus dem seine Themenstellung herauswächst. Der 1. Teil des Werkes (3—75) bringt in zwei Kapiteln unter dem Titel „Vom Leben zum Tode“ die Darstellung der Geschichte des Menschen, und zwar von der Erschaffung bis zum Fall und zur Versklavung unter Satan. Darin sieht Irenäus die ursprüngliche Erschaffung zum „Bild Gottes“, die im „Sohne“ geschah, vereitelt. W. warnt davor, diese Lehre vom Bild Gottes (*imago et similitudo*) zum einzigen Motto der irenäischen Anthropologie zu machen, was oft geschehe (15). Er selbst ordnet die Diskussion dieser wichtigen Frage einem weiteren Zusammenhang ein (Mensch und Glaube an Christus; Mensch in der Kirche), klammert dagegen Fragen wie „Willensfreiheit“ und „Unsterblichkeit“ von seiner Untersuchung aus und beschränkt sich auf die Deutung der Beziehung von „Sohn“ und „Mensch“ in der Erschaffung. — Im 2. Teil (79—143) wird unter dem Titel „Christus“ in zwei Kapiteln die Menschwerdung des präexistenten Sohnes, in dem der Mensch erschaffen wurde, behandelt. Hier stellt Verf. einen doppelten Akzent in der Schau des hl. Irenäus fest: daß nämlich sowohl Gott als auch der Mensch Gegenstand der in der Menschwerdung sich vollziehenden Offenbarung sind. In Christus wird das Urbild des Menschen sichtbar, wie er in der Schöpfung werden sollte (79—112). In Christus wird dieser Mensch auch neu derselben Prüfung ausgesetzt wie im ersten Adam, nur mit dem einen Unterschied, daß der Mensch



nun siegt. Die Menschwerdung führt zum Sieg und zum Leben in der Auferstehung Christi (113—143). W. bezeichnet hier die Christologie des hl. Irenäus als eine dynamische, funktionale Christologie. Dieser denke immer „in terms of action and function“ (126). Dies darf man gelten lassen, während die weitere Behauptung übertrieben erscheint: „... the Irenaean concept of the *Verbum Incarnatum* makes any distinction between the divine and human natures of Christ impossible“ (89). W. interpretiert nämlich das gottmenschliche Wesen Jesu im Verständnis von Irenäus schließlich selbst so, daß hier Gottheit und Menschheit Christi ebenso sehr unterschieden würden, wie sie als geeint betrachtet werden müßten (100—112). Richtig wird dagegen wohl sein, daß sich bei Irenäus noch keine „technische“ Sprache einer eigentlichen Zweinaturenlehre finde, wenn auch die Ansätze dazu keineswegs übersehen werden dürfen (vgl. jetzt *A. Houssiau*, *La christologie de saint Irénée* [Louvain 1955] 32 246 f.). — Der 3. Teil (147—213) zeigt dann nochmals in zwei Kapiteln den Weg des Menschen vom Tode zum Leben. Der gefallene Mensch kann seine Bestimmung, zum Nachbild Christi und damit zum wahren Menschen zu werden, verwirklichen. Die Umbildung in die lebenbringende Christusebenbildlichkeit vollzieht sich in der Kirche, dem Leibe Christi (147—180), wird aber erst vollendet in und nach der allgemeinen Auferstehung im Reich des Sohnes, das dem Vater gehört (181—213). So schafft sich also in der Kirche die „ursprüngliche Schöpfung“ Bahn. „Schöpfung“ begreift also bei Irenäus die letzte Vollendung mit ein. Darin erst erfüllt sich Gen 1, 26, die Stelle vom Ebenbild Gottes. Dies alles ruht aber wiederum auf Christus, seiner Menschwerdung und seinem Sieg auf. — Dieser Entwurf der irenäischen Theologie gründet auf der Voraussetzung, daß Irenäus seine verschiedenen Quellen harmonisiert und mit seinen eigenen Ideen vereinigt habe, so daß seine Theologie ein Ganzes und eine wahre Einheit darstelle. Die vorausgehende christliche Tradition ist in ihm zu einem homogenen Ganzen geworden — ein den Ergebnissen von Fr. Loofs völlig entgegengesetztes Bild. Mehr und mehr stellt W. dabei im Verlauf seiner Ausführungen den Begriff der Anakephalaoisis in die Mitte (vgl. 79—90). Er weigert sich gegenüber Fr. Loofs, einen Typ der Anakephalaoisislehre herauszukristallisieren, der etwa Justin und „Irenäus“ selbst, nicht aber den Hauptquellen von Adversus haereses zu eigen gewesen sei. In dieser Idee sieht er das, „which creates unity in the theology of Irenäus, whatever the source of this concept may be“ (81). Im Verlaufe der Auseinandersetzungen um den Rekapitulationsbegriff kritisiert Verf. öfter die Deutung von *E. Scharl*, verwertet aber dabei nicht dessen größeres Werk: *Recapitulatio mundi* (Freiburger Theologische Studien 60, 1941), sondern nur einen Artikel aus den *Orientalia* (1940). Hier liegt aber wohl eine Gefahr, die jener gegenübersteht, der Fr. Loofs erlegen ist: nämlich aus der Einheitsträchtigkeit einer Idee, wie sie in den Ausdrücken „Anakephalaoisis“ und „Oikonomia“ gegeben ist, die tatsächliche Einheit im Werke des Irenäus eher zu schließen als eine solche auch analytisch nachzuweisen. Gewiß kennt Verf. das Problem der irenäischen Quellen (vgl. S. XVf.) und darf auch die Ergebnisse Hitchcocks voraussetzen. Er betont auch mit Recht die Gesamteinstellung des hl. Irenäus, die Gnostiker durchaus als die „Neuerer“ kennzeichnen zu wollen und ihr eben die einheitliche Tradition der Kirche entgegenzusetzen (S. XVI). Aber um sein sachlich gewiß richtiges Ergebnis auch kritisch zu unterbauen, wäre eine erneute Auseinandersetzung mit den nicht nur von Fr. Loofs erhobenen Vorwürfen von „Nähten“, „Bruchstellen“ und sogar „Widersprüchen“ nötig oder wünschenswert gewesen. Die hier nötige Ergänzung und Differenzierung der Ergebnisse W's findet sich (wenigstens zu einem Teil, und schon in Auseinandersetzung mit dem Werk W's) bei *M. Widmann*, *Irenäus und seine theologischen Väter*, *ZThK* 54 (1957) 156—173, eine Studie, die auf der Dissertation des Verfassers beruht: *Der Begriff οἰκονομία im Werk des Irenäus und seine Vorgeschichte* (Tübingen 1956) (Maschinenschrift). Die englische Übersetzung von W's Werk hätte nützlicher Weise auf diese Studien zurückgreifen können. Sie sind auch in der ausführlichen Bibliographie (214—224) noch nicht verzeichnet.

A. Grillmeier

Benoît, André, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg). gr. 8<sup>o</sup> (275 S.) Paris 1960, Presses Universitaires de France.

14.— NFr. — Verf. ist zu seiner Studie durch die Erkenntnis veranlaßt, daß eine Gesamtdarstellung der Theologie des hl. Irenäus nun endlich fällig und notwendig sei. Er zeichnet kurz die Geschichte der Irenäus-Forschung (4—6), um dann die heutigen Fragen, die vor der von ihm geplanten Darstellung gelöst sein müssen, zu skizzieren: Genauer Kontext der irenäischen Theologie, Methode zur Erfassung ihrer Gedanken, Quellen, bewußte und unbewußte Normen, und endlich die Themen, die darin führend sind. Die Antwort darauf will Verf. in diesem Buch der Kritik unterbreiten. Im 1. Kap. (9—44) bespricht er die Geschichte und die Prinzipien der hier anzuwendenden Methode — eine Besinnung, die bisher die meisten Irenäus-Studien vernachlässigt haben. B. gibt eine kurze, aber wichtige Kritik der klassischen Werke über Irenäus (10—15). Meist ist das Herantragen eines modernen dogmatischen Aufbaus zu rügen, aber auch ebenso überstrenge und auflösende Kritik (gegen Ziegler, Harnack, Koch, Beuzart) oder das Herauslösen der irenäischen Theologie aus ihrem historischen Kontext. Dann kritisiert er die meist von den Prinzipien des 19. Jahrhunderts inspirierte Forschungsperiode, welche sich den Quellen der irenäischen Theologie zuwandte, unter denen man neuerdings auch Philo entdeckt haben wollte (15 bis 37). Vor allem kommt die Quellenkritik von Fr. Loofs in ihrer ganzen Fraglichkeit, doch auch in ihrem begrenzten Nutzen zur Sprache (30—36). Bei der Erwähnung der neuen gnostischen Funde, insbesondere des Evangelium Veritatis, und ihrer Bedeutung für Irenäus ist in den Literaturangaben S. 28 der Stand der Frage sehr unvollständig angegeben; es fehlt u. a. der Hinweis auf die kleine, aber wichtige Schrift von H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis (Berlin 1958). Die Rückkehr zum Versuch einer Gesamtdarstellung des irenäischen Gedankens sieht Verf. gegeben mit der Studie von A. Houssiau, La christologie de saint Irénée (1955). Er anerkennt darin die Anwendung einer Art von formgeschichtlicher Methode und die Erforschung der Hauptargumente und literarischen Themen des hl. Irenäus (37—40). Hier wäre auch die oben besprochene Studie von A. Bengsch einzureihen, welche sich eingehend mit der theologischen Arbeitsweise des hl. Irenäus befaßt und sicherlich dem Tadel entgeht, den Verf. Houssiau gegenüber ausspricht, daß er zuwenig auf die Darstellung der irenäischen Synthese bedacht gewesen sei. B. will nun selber nicht neu die literarischen Quellen des hl. Irenäus wie Fr. Loofs, nicht die literarischen Themen wie Houssiau erforschen, er erstrebt vielmehr „une recherche de ce que fut Irénée, un effort pour le rencontrer dans ce qui fut son originalité, dans ce qu'il a d'inégalable et d'unique“ (41), und dies nach den oben angegebenen Gesichtspunkten. — Der 1. Teil des Werkes (45—147) studiert den „contexte Irénéen“. Darin ist das 2. Kap. (des Gesamtwerkes) (47—73) dem Menschen Irenäus und seiner allgemeinen Kultur gewidmet, und zwar mit Angabe des Biographischen (49—52), einer Zeichnung des Milieus, nämlich der Kirche von Lyon (52—55), und der intellektuell-literarischen (55—65) und der philosophischen Bildung des Bischofs von Lyon (65—73). Letztere wird als rudimentäres Handbuchwissen bezeichnet (67 71 f.), wobei dem Verf. aber wohl manche Beobachtung entgangen ist. Interessant ist z. B. das erste Auftauchen einer stoischen Fassung von Begriffen, die erst später bei den Kappadokiern und in der griechischen Theologie des 5. und 6. Jahrhunderts eine äußerst bedeutsame Rolle spielen sollten. Vgl. die S. 112 erwähnte, für die Geschichte des Prosopon-Begriffes wichtige Stelle III 11, 9! Durch diese und ähnliche Feststellungen könnte das Bild von der Aneignung philosophischen Gutes durch Irenäus verdeutlicht werden. Verf. bleibt wohl zu sehr an der äußeren literarischen Verwertung der alten Philosophen hängen. Im Vergleich zur philosophischen Bildung wird die literarische Kultur des hl. Irenäus höher eingeschätzt. Verf. bezieht in deren Wertung eine mittlere Stellung zwischen G. Bardy und R. M. Grant, d. h. zwischen einer Unter- und einer Überbewertung. — Kap. 3 (76—102) stellt das Verhältnis des hl. Irenäus zum A. T. dar. Es zeigt die starke Verwertung des A. T., und zwar in der Form der *Testimonia* (wohl unter Benützung einer von Melito v. Sardes angelegten Sammlung [86, Anm. 4]). Für seine Epoche zeige Irenäus eine solide biblische Bildung, mit (wenn auch schwachen) hebräischen Sprachkenntnissen und Verwertung jüdischer und judenchristlicher Traditionen (95). — Kap. 4 gilt dem Verhältnis Irenäus—N. T. (103—147). Der Nachweis ist sehr detailliert nach den einzelnen Schriften und Schriftengruppen (vgl. oben die andere Methodik von G. Wingren). Zu beachten ist das abgewogene Urteil des Verf. über die Stellung

des hl. Irenäus (in Konkurrenz mit den Häretikern) in der Geschichte der Kanonbildung und des werdenden kirchlichen Bewußtseins, daß man neben dem A. T. nun ein N. T. besitze. Eine gewisse Verdeutlichung seiner Ergebnisse wäre dem Verf. wohl möglich auf dem Hintergrund der Untersuchung von H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, TU, 65, Berlin 1957. — Der 2. Teil (151—250) analysiert das literarische Werk des hl. Irenäus, *Adversus haereses* (151 bis 233) und *Epideixis* (234—250). Kap. 5 (151—201) gilt Aufbau und Zweck des ersteren Werkes, das als Apologie gekennzeichnet wird. Hier deckt sich B. wohl weitgehend mit den oben besprochenen Ausführungen von A. Bengsch. Er gibt wertvolle und übersichtliche Aufrisse der einzelnen Bücher (158—196). Er bestätigt die Erkenntnisse über die innere Einheit von Adv. haer., die sich allmählich in Auseinandersetzung mit der zerfasernden Methode von Fr. Loofs ergeben haben, betont aber gegenüber zu starker Harmonisierung manche Naht und manchen Hiatus, die sich ob der Verwertung verschiedener Quellen ergäben. Die innere Einheit von Adv. haer. dürfe also nicht a priori vorausgesetzt werden, aber auch nicht wegen der auftauchenden Verschiedenheiten geleugnet werden. So bezieht also Verf. zwischen gegensätzlichen Forschungsrichtungen (siehe oben) eine gute Mitte. Die Originalität des hl. Irenäus ergebe sich nicht aus der Aussonderung eines literarischen Restes, der aus kleinlicher Quellenscheidung übrigbleibe, sondern aus der Suche nach seiner persönlichen Idee und den großen Themen, die er entwickelt, denen er auch seine Quellen, ohne sie zu harmonisieren, unterordnet. Diese großen Themen werden nun in dem wichtigen Abschnitt von S. 202 bis 233 erarbeitet: die verschiedenen Autoritäten von Adv. haer. (ratio, Schrift, traditio); die Idee der Einheit (Gott, Christus, Kirche, Mensch, Theologie), die sich besonders an den sieben symbolartigen Glaubensformeln von Adv. haer. sichtbar machen läßt (209—214); die umfassende Idee der Oikonomia, der die „Anakephalaïosis“ (als ein „aspect de cette économie“) ein- und unterzuordnen ist (225—227). Im ganzen bleiben drei Themen zentral: Gott, Christus, Oikonomia. Der Platz des 3. Glaubens-Artikels (Pneuma-Kirche-Auferstehung) könnte hier wohl noch eingehender untersucht und bestimmt werden, als es beim Verf. geschieht (vgl. 224, Anm. 2). Die Idee der „Entwicklung“ (227—232) betrachtet Verf. als nicht so persönlich und nicht so bedeutsam, wie es etwa A. Bengsch und vor allem Wingren tun. — Das letzte Kapitel des Werkes (234—250) gehört endlich der *Epideixis*, die auch einen apoletischen Charakter trage, aber mehr zur Bestärkung der Christen im Glauben bestimmt sei. Auch hier wird wieder ausführlich der Plan des Werkes erarbeitet (237—243) und nach der Originalität des Verfassers gefragt. Sie erscheint hier als nicht sehr groß. Die *Epideixis* bestätigt aber die aus der Analyse von Adv. haer. gewonnenen Ergebnisse. Wiederum erweist sich der Rahmen der symbolartigen Formeln als konstitutiv für Irenäus, und dies mit demselben Gefälle der Ideen von Gott-Christus-Oikonomia wie in Adv. haer. — In der Konklusion zieht Verf. nun die Bilanz für seine geplante Gesamtdarstellung der irenäischen Theologie (251—256). Er betont noch einmal die Notwendigkeit des Studiums von Kontext und Milieu, also besonders der Gnosis. (Leider sind die profunden Studien von A. Orbe in der Reihe der *Analecta Gregoriana* 1956 bis 1961 u. ff., die im Untertitel als „*Estudios Valentinianos*“ bezeichnet werden, dem Verf. noch nicht bekannt.) Schwierigkeiten, Möglichkeiten und Methode einer Gesamtdarstellung der irenäischen Theologie, die grundsätzliche Bewertung von Person und Werk sind hiermit geklärt, sicherlich in einer bisher nicht gegebenen Weise. Die Fundamente sind so gelegt, daß man mit Zuversicht der „*Théologie d'Irénée*“ entgegensehen darf.

A. Grillmeier