

## Aufsätze und Bücher

### 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Ekklesia. Festschrift für Bischof *Dr. Matthias Wehr*, dargebracht von der *Theologischen Fakultät Trier* (Trierer Theologische Studien, 15). gr. 8° (344 S.) Trier 1962, Paulinus-Verlag. 14.20 DM. — Der siebzigste Geburtstag des Trierer Oberhirten bildet den äußeren Anlaß für diese gehaltvolle Festschrift. Die Beiträge, die zum größten Teil von den Professoren der Theologischen Fakultät stammen, sind geschickt unter dem Sammelthema „Ekklesia“ vereinigt. Manche von ihnen berücksichtigen allerdings mehr die speziellen Verhältnisse der Trierer Kirche: *Ferd. Pauly*, Laienaufgaben in der Kirche nach Trierer Quellen des 15. bis 18. Jahrhunderts (171—180); *Herm. Ries*, Trierer Ereignisse aus den Jahren 1512 bis 1517 (181—211); *Al. Thomas*, Das mittelalterliche Trierer Korporalienkästchen (213 bis 220); *Balth. Fischer*, Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert (235—257); *Petr. Siffrin*, Zur Geschichte der Liturgie im Trierer Raum (259—278). Jedoch ist meistens, besonders in den Arbeiten von Pauly, Fischer und Siffrin, das Bestreben deutlich, zu weitergehenden, allgemein-gültigen Folgerungen vorzudringen. Exegetischen Themen widmen sich drei gründliche Arbeiten: *Heinr. Groß*, Der Sinai-Bund als Lebensform des auserwählten Volkes im Alten Testament (1—15); *Hub. Junker*, Sancta Civitas, Jerusalem Nova (17—33); *Fr. Mußner*, Die Bedeutung des Apostelkonzils für die Kirche (35—46). Die Dogmatik ist gleichfalls mit drei Untersuchungen vertreten: *Wilh. Bartz*, Priester und Kirche (47—56); *Ign. Backes*, Die betende Kirche (57—71); *Wilh. Breuning*, Die Verherrlichung Christi und die Kirche (73—94). Die zuletzt genannte Studie bleibt zwar etwas im allgemeinen, dürfte aber einen annehmbaren Weg aufweisen, wie die gelegentlich in Kontrast gebrachten Kennzeichnungen der Kirche als mystischer Herrenleib und als Volk Gottes in Einklang zu bringen sind. Aus dem Bereich der Moraltheologie, Soziologie und Kanonistik liegen vor: *Nik. Seelhammer*, Das Gewissen in der Kirche (95—118); *Jos. Höffner*, Die soziale Botschaft der Kirche in der entwickelten Industriegesellschaft im Lichte der Enzyklika Mater et Magistra (119—136); *Lin. Hofmann*, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Kardinals Thomas de Vio Cajetan (221 bis 233). Gegen die Ausführungen Hofmanns, insofern sie den historischen Nachweis erbringen, daß Gerson, Cajetan und Alfonso de Castro dem Häretiker eine gewisse kirchliche Gliedschaft zuerkannt haben, sind keine Bedenken anzumelden. Ja, wir möchten seine Worte unterstreichen: „Über de Castro hinaus setzt sich die Linie der Taufkirche auf Jahrhunderte hin nicht fort. Der Versuch Cajetans, von dem der des de Castro im wesentlichen nur eine Kopie ist, muß als eine Sondermeinung innerhalb der Ekklesiologie bezeichnet werden. Cajetan ist auch in anderen theologischen Fragen seine eigenen Wege gegangen . . . Das Verschwinden der Theorie von einer ‚christlichen Existenz‘ bloß aus dem Taufcharakter zeigt, daß die inneren Gründe, die ihre Vertreter gefunden hatten, nicht ausreichten, sie zu halten, nachdem der äußere Anlaß entfallen war“ (232), und möchten noch hinzufügen: Eine derartige Ansicht wird niemals die *sententia communis*, die den Häretiker schlechthin von der Kirche ausschließt, verdrängen, obschon man die ontologische Grundlage des Taufcharakters und die damit gegebene rechtliche Unterordnung unter die Kirche stärker betonen kann. Den Abschluß der Festschrift bilden die philosophischen Arbeiten: *Jos. Lenz*, Das personale Menschenbild in der Sicht christlicher Lebensphilosophie (279—307); *Bernh. Lorscheid*, Zur philosophischen Erhellung des menschlichen Miteinanderseins (309—320); *Klaus Kremer*, Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis (321—344). Die Gesamtleistung des Gebotenen zeugt von einem hohen Niveau und zwingt zur Anerkennung.

J. Beumer

Monzel, Nik., *Der Jünger und die Theologie, Untersuchungen über Art und Ort des theologischen Denkens im System der Wissenschaften*. kl. 8° (142 S.) Freiburg 1961, Wewel. 7.50 DM. — Die in diesem Bändchen vereinigten Aufsätze hat der Verf. noch kurz vor seinem Tode selbst zusammengestellt. Der Herausgeber,

*Rich. Egenter*, schrieb nur das Vorwort und fügte eine Liste der Veröffentlichungen aus der Feder des Verf. hinzu (133—140). Die Titel der einzelnen Beiträge lauten: Das Verhältnis von Lehre und Person des Stifters im Christentum (15—47; erstmalig erschienen als Broschüre im Verlag Schwippert, Bonn 1946); Die Stellung der Theologie im Organismus der Wissenschaften (51—109; Artikel in „Der katholische Gedanke“, 1947); Der Tod des Theologen (113—124; Gedenkrede auf den verstorbenen Professor Wilh. Schwer, abgedruckt in „Die neue Ordnung“, 1950). Die meiste Bedeutung kommt wohl dem 2. Beitrag zu, und hier gipfeln die Ausführungen in der Erkenntnis: „Wie in Jesus Christus, der fleischgewordenen persönlichen göttlichen Weisheit, Gott und Mensch und durch den Menschen Gott und Welt aufs innigste miteinander verbunden sind, so ist auch in der christlichen Theologie die göttliche Offenbarungswahrheit unlösbar verbunden mit der aufgenommenen und immer aufzunehmenden Weltweisheit der natürlichen Wissenschaften“ (98). Im übrigen zeigt sich M. mehr als Sozialphilosoph denn als Sozialtheologe, und innerhalb des Theologischen tritt der Blick auf die historische Entwicklung stark hinter der beschreibenden Wesensanalyse zurück. So wird die ganze Frage nach dem Recht, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff auf die Theologie zu übertragen, nicht berührt.

J. Beumer

Meinhold, P., *Der evangelische Christ und das Konzil* (Herderbücherei, 98). 8° (140 S.) Freiburg 1961, Herder. 2.40 DM. — In diesem kleinen Band sind mehrere Aufsätze und Vorträge gesammelt, die der Verf. seit der Ankündigung des 2. Vatikanischen Konzils im Zeichen seiner Bemühungen um das gegenseitige Verständnis der christlichen Bekenntnisse an verschiedenen Orten geschrieben und gehalten hat. Daß diese Arbeiten eines evangelischen Theologen, die außer der Ansprache in Radio Vaticana ursprünglich für nichtkatholische Christen bestimmt waren, in der Taschenbuchreihe des katholischen Herder-Verlages veröffentlicht wurden, bedeutet nicht, daß es sich um Ausführungen handle, die auch ein katholischer Christ so hätte schreiben können. Auch als „katholisierende“ Tendenzen kann man nicht bezeichnen, was einem in diesem Band begegnet — der Verf. selbst würde sich dagegen verwahren, will er doch in aufrichtigem Realismus in diesen Beiträgen „Ernst machen mit der Tatsache, daß die geschiedenen Kirchen sich als ‚im Glauben getrennte Brüder‘ bezeichnen“ (16). Ein Terminus übrigens, der, so gern er auch heute gebraucht wird, doch deutlich die Unschärfe erkennen läßt, die der Betrachtung des Phänomens der zum Osten hin wesentlich anders als in der abendländischen Trennung des 16. Jahrhunderts sich darbietenden Trennung innewohnt. Da nämlich die christliche „Bruderschaft“ wesentlich durch den *Glauben* in der von Christus selbst geprägten Verwirklichung begründet ist, haftet dem Begriff von im Glauben getrennten Brüdern eine Art innerer Widerspruch an. Wie können die noch in Wahrheit Brüder sein — so könnte man zu fragen geneigt sein —, die in eben dem nicht mehr eins sind, was sie zu diesen Brüdern macht? Gewiß, das Entweder-Oder ist hier wieder einmal irreführend. Aber es dürfte nicht unnütz sein, auf diese Spannung hinzuweisen, damit die Vorliebe für die Vorstellung von der im Glauben getrennten Bruderschaft ihre immanente Schwierigkeit und Gefahr nicht vergißt. — Grundanliegen des Verf. in allen hier veröffentlichten Aufsätzen und Vorträgen ist der Versuch, gegenüber dem die christlichen Bekenntnisse Trennenden das sie Vereinigende herauszustellen. Und das nicht so sehr dadurch, daß neben die trennenden Punkte andere gemeinsame gestellt würden, sondern im Versuch, in den unterscheidenden Punkten das darin liegende Gemeinsame ans Licht zu heben. Das ist ein wichtiges Unterfangen. Aber in ihm zeigt sich auch die Schwierigkeit und Gefahr. Wenn M. betont, daß sowohl die Begegnung der christlichen Bekenntnisse untereinander wie der Neuaufbruch der nichtchristlichen Religionen wie schließlich die Forderung der Welt und des in ihr lebenden „geistig und seelisch verarmten, unruhig und friedlos lebenden Menschen unserer Tage“ nach dem Dienst der Kirche verlangen und die Einheit der christlichen Kirche notwendig machen, kann man dem nur zustimmen. Wenn aber gezeigt wird, wie das Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse im Ausdruck der konstitutiven Elemente der Kirche fast gleichlautend dargestellt werden kann (z. B.: christologische Wurzel der Kirche; geschichtlich empirische Wirklichkeit der Kirche; Welthaftigkeit der Kirche; Amt und Verfassung in der Kirche; missionarische Dynamik der Kirche usw.), so ist auch darin

so weit gewiß zuzustimmen, daß die verschiedenen Bekenntnisse von dieser Gemeinsamkeit her leichter Verständnis füreinander gewinnen können. Aber es darf nicht übersehen werden, daß gerade das weithin Gleichlautende der genannten und anderer Elemente doch durch die große, wesentliche Verschiedenheit, wie sie in den verschiedenen Bekenntnissen verstanden werden, schwer überbrückbare Gegensätze bedeutet. Bedeutet es wirklich so viel, daß es sowohl in der getrennten Kirche des Ostens wie in Protestantismus und in der katholischen Kirche das Allgemeine Konzil als höchste Glaubensinstanz gibt (118 ff.) oder daß es in allen drei Bekenntnissen die Repräsentation des Erlösungsopfers Christi durch den Gottesdienst gibt (113 ff.), um einige Beispiele zu nennen, wenn doch solche gemeinsam aussagbaren Glaubensgehalte zum Teil wesentlich verschieden verstanden werden? Dann ist doch gerade hier das Trennende unter Umständen noch betonter herausgestellt, als wenn es einen Glaubenssatz, den das eine Bekenntnis festhalten würde, im anderen Bekenntnis gar nicht gäbe. Mehr oder weniger könnte man ja alle Unterscheidungslehren so darstellen, daß sie als verschiedenes Verständnis einer mit den gleichen Bekenntnissätzen aussagbaren Wahrheit erscheinen. — Mit diesem Hinweis soll nun nicht der Wert und die Bedeutung dieses Buches herabgesetzt werden. Aber uns will scheinen, diese Bedeutung liegt nicht ganz dort, wo sie zu liegen scheint. Sie liegt — und man möchte annehmen, daß der Verf. selbst es auch so meint — vor allem darin, daß durch das Gesagte das Bedrängende der Trennung und das Drängende des Bemühens um Einheit nur noch stärker erfahren werden soll. Die Frage ist nur, ob die vielen Leser eines Taschenbuches diesem Sinn gerecht werden, ihn überhaupt spüren. Oder legen sie nicht vielleicht das Buch aus der Hand mit dem Gefühl, die Unterschiede seien nur Nuancen und mit einigem guten Willen zu überwinden? Den Vorteil allerdings, den gegeneinander stehenden Seiten das Verständnis für die allzuoft simplifizierten Anliegen und Denkweisen der anderen Seite zu erschließen, kann man allen vier hier vorgelegten Artikeln nicht absprechen. Das leisten sowohl die dargelegten Erwartungen evangelischer Christen gegenüber dem kommenden Konzil wie die Untersuchung, ob Luthers Kirchenverständnis dem Verständnis evangelischer Christen für die katholische Auffassung im Wege stehe, wie auch die historischen Untersuchungen über die Auffassung der Reformation vom Allgemeinen Konzil und die Betrachtung zur Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi und zum 2. Vatikanischen Konzil.

O. Semmelroth

Newman, J. H., Glaubensbegründung aus dem Persönlichen. Ausgewählte Texte. Herausgeg. u. eingeleitet von J. Artz. kl. 8<sup>o</sup> (99 S.) Freiburg i. Br. 1958, Herder. 4.80 DM. — Seit dem Newmanjubiläum im Jahre 1945 reißt die Kette der großen und kleinen Publikationen, die sich mit dem Erbe des großen Kardinals befassen, nicht ab. Darin wird sichtbar, daß dahinter nicht irgendeine Mode steht, vielmehr wird deutlich, daß Newman zu jenen säkularen Gestalten gehört, die ganz tief im eigenen Jahrhundert wurzeln, die es aber zu gleicher Zeit durch die Eindringlichkeit ihrer Einsichten und die Kühnheit ihrer Entwürfe übersteigen. Sie vermögen längst vertrauten Worten und Ideen einen neuen Glanz und eine neue Werbekraft zu verleihen, weil sie es verstehen, jene Schichten offenzulegen, in denen diese Ideen gründen. So fremd uns Heutigen die Mächte und Systeme des 19. Jahrhunderts geworden sein mögen, mit denen Newman sich auseinandersetzen hatte, so bleibt uns doch das, was er selbst vertreten und verteidigt hat, noch immer nahe und vertraut. Brüstete sich der Rationalismus der damaligen Epoche mit der mathematischen Objektivität (*more geometrico!*) seiner philosophischen und theologischen Ableitungen und Beweise, so stellte Newman ihm den Bereich der personalen Werte des Gewissens und des Glaubens entgegen. Die vorliegende Auswahl aus Newmans reichem Schrifttum steht ganz im Zeichen dieser Glaubenssicht. Im ersten Teil werden die erkenntnistheoretischen Grundlagen behandelt: Die Eigenständigkeit des Zustimmungsaktes, die Bedeutung der „Realisierung“ (ein typisch Newmanscher Terminus!), die Modifikationen der Gewißheit u. a. m. Im zweiten Teil werden diese formalen Elemente auf den religiösen Glauben angewandt. Demgemäß sind wichtige Texte gesammelt, in denen von der Legitimität des Glaubens, von der Sonderheit der dem Glauben eigenen Gewißheit, von der Verwurzelung des Glaubens im Gewissen und von dem Unterschied der personalen und senti-

mentalen Glaubensbegründung die Rede ist. Die gut ausgewählten Texte werden jeweils durch einen knappen Kommentar eingeführt. Dadurch empfängt das Mosaik der vielen Einzelstellen eine klare Struktur und eine gute Lesbarkeit. Eine wirklich dankenswerte Hilfe für alle, die an Newmans Geistigkeit und am Problem der Glaubensbegründung interessiert sind.

H. Bacht

Newman, J. H., Predigten. III. Predigten zu verschiedenen Anlässen (Bd. 10 der Gesamtausgabe). Übers. von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 8<sup>o</sup> (390 S.) Stuttgart 1961, Schwabenverlag. 20.— DM. — Die in diesem, wie immer prachtvoll ausgestatteten Band veröffentlichten 15 Predigten haben ihren besonderen Reiz aus der Situation, in der sie jeweils gehalten wurden. Die ersten 8 Predigten wurden vor der katholischen Universität in Irland in den Jahren 1856/1857 gehalten. Sie sind somit Zeugnisse aus jener großen, im Endergebnis doch auch wieder so schmerzlichen Zeit, da Newman eine Aufgabe auf sich zukommen sah, die seinem Ingenium zugemessen schien. Die Themen, welche er sich jeweils wählte, verraten schon im Titel die für Newman charakteristische Art, die Fragen anzugehen. Am Fest der hl. Monika predigt er über den „Verstand als Werkzeug religiöser Schulung“, am Fest des Apostels Thomas spricht er über die „Voraussetzungen für den Glauben“, ein andermal fragt er nach der „Charakteristischen Gabe des heiligen Paulus“. Die anderen 7 Predigten sind bei sehr verschiedenen Anlässen gehalten worden, die eine bei der Inthronisation seines Freundes Bischof Ullathorne, eine andere auf der ersten Diözesansynode von Birmingham, eine dritte bei einer Trauerfeier für J. R. Hope Scott in der Londoner Jesuitenkirche. Dem Inhalt nach stellen die Predigten eine abwechslungsreiche Mischung von überzeitlichen Reflexionen und aktuellen Zeitbezügen dar, freilich meist nicht mit solcher Dichte, wie wir es heutigentags lieben. Auch wenn Newman über „Den Papst und die Revolution“ spricht, geht sein Hauptinteresse auf das Prinzipielle und Wesenhafte. Aber er scheut sich auch nicht, zu der damals, d. h. Ende 1866, akuten Frage der Aussichten auf den Fortbestand der weltlichen Macht der Päpste einzugehen. Newman hatte zu einigen dieser Predigten im Anhang wichtige Auszüge aus öffentlichen Zeitungen beigegeben, um den späteren Lesern bei der Rekonstruktion des zeitgeschichtlichen Horizontes zu helfen, den seine Ausführungen voraussetzten. Die Übersetzer haben gut daran getan, diese Anmerkungen mit abzudrucken, weil ohne sie manches kaum verständlich wäre. — Nach dem vielfach ausgesprochenen Lob für die hervorragende Übersetzerleistung lohnt es sich nicht, davon erneut zu sprechen. Wer die Schwierigkeit bei der Eindeutschung englischer Texte kennt, kann ermessen, welch immenser Fleiß hinter diesen Bänden steckt.

H. Bacht

Pozo, Cand., S. J., La tradición en la XXI Semana española de Teología: EstEcl 37 (1962) 219—236. — Wie sehr das Thema „Tradition“ und das damit eng zusammenhängende Problem „Schrift und Tradition“ auch die spanische Theologie beschäftigt, zeigt dieser Bericht über die Konferenz in Madrid vom 18. bis zum 23. September 1961. Die dabei gehaltenen Referate, abgesehen von den Comunicaciones de tema libre, lauten: *Ign. Riudor S. J.*, La idea de la suficiencia de la Sagrada Escritura en algunos de los primeros Padres de la Iglesia; *Man. García Miralles O. P.*, El concepto de Tradición en Santo Tomás; *Melq. Andrés*, Tres catálogos de teología positiva 1450—1540 (Lope de Salazar, Erasmo, San Ignacio); *Vic. Proaño Gil*, Tradición desde Vitoria a Trento; *Ant. Quevalt S. J.*, La Tradición en Molina; *Nic. López*, Tradición e Inquisición española (segunda mitad del siglo XVI); *Bern. Monsegú C. P.*, Coincidencias, diferencias e interferencias entre los conceptos de Iglesia y Tradición; *Dom. Fernández, C. M. F.*, Tradición y Magisterio; *Bern. Aperribay O. F. M.*, El sentir actual de la Iglesia como garantía suficiente para la definición dogmática de una verdad revelada; *Franc. de Paula Solá S. J.*, Tradición y Escritura a la luz del Magisterio eclesiástico; *Bas. de San Pablo C. P.*, El binomio Tradición-Escritura a la luz de la Neumatología. Wichtiger noch als die Referate selber scheint uns der Bericht von P. zu sein, der inhaltlich manches ergänzt und u. U. auch korrigiert und vor allem die neueste Literatur, die deutschsprachige miteingeschlossen, nachträgt. Mit Genugtuung vermerken wir, daß er die

extremen Positionen (entweder materielle Suffizienz der Heiligen Schrift oder Aufteilung der Offenbarungswahrheiten in zwei unabhängige Bereiche) vermeidet und sich unserer „*teoria intermedia*“ anschließt.

J. Beumer

Torrell, J.-P., O.P., *La Théologie de l'Épiscopat au Premier Concile du Vatican (Unam Sanctam, 37)*. 8° (334 S.) Paris 1961, Cerf. — Das aktuelle Thema wird von dem Verf. mit aller Sorgfalt durchgeführt. Allerdings beschränkt er sich ganz auf die Einstellung eines objektiven Berichterstatters und streift die zugrundeliegenden theologischen Fragen nur vorübergehend. Der Stoff ist nach der chronologischen Reihenfolge gegliedert: 1. Das ursprüngliche Schema *De Ecclesia* vom 21. Januar 1870; 2. Die geschichtliche Entwicklung der drei ersten Kapitel von Pastor Aeternus; 3. Die daran angeschlossene öffentliche Diskussion; 4. Das der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zugefügte Kapitel; 5. Die Erörterungen über das doppelte Subjekt der Unfehlbarkeit der Kirche; 6. Das zweite (von J. Kleutgen erarbeitete) Schema *De Ecclesia Christi*. Obschon man eigentlich kaum von neuen Ergebnissen sprechen kann, ist es doch einigermaßen erstaunlich, hier an Hand der Konzilsakten zu sehen, daß damals der Stellung des Bischofs in der Kirche und zum Papste große Aufmerksamkeit geschenkt wurde, wie es sich vor allem in der Behandlung des Subjekts der Unfehlbarkeit zeigt (199—246). Der Verf. hebt den Schaden hervor, den das Unterbleiben einer entsprechenden Definition verursacht hat, erblickt aber auch darin so etwas wie Providenz, weil die Ekklesiologie zur Zeit des Konzils noch zuwenig entwickelt war, um allen Ansprüchen zu genügen (278). Das ganze Werk wird bei der Vorbereitung des kommenden Konzils gute Dienste leisten. Selbstverständlich konnten die nicht gerade seltenen Untersuchungen, die beinahe gleichzeitig oder unmittelbar danach veröffentlicht worden sind, keine Berücksichtigung finden. Wir bedauern es aber, daß auch früher erschienene Arbeiten zuwenig erwähnt oder jedenfalls nicht ausgewertet wurden; so nennt z. B. der Verf. die bedeutungsvolle Schrift von H. Schauf: *De Corpore mystico sive de Ecclesia Christi theses*, Die Ekklesiologie des Konzils-theologen Cl. Schrader S. J. (Freiburg 1959) nur ein einziges Mal, und zwar in einer Fußnote (92).

J. Beumer

Bévenot, Maur., S. J., ‚Faith and Morals‘ in the Councils of Trent and Vatican I: *The Heythrop Journal* 3 (1962) 15—30. — Mit Berufung auf die Arbeiten von P. Fransen, A. Lang und H. Lennerz kommt der Verf. zu folgenden vorläufigen Schlußfolgerungen: „With regard to the meaning of ‚Faith and Morals‘ at the Council of Trent, these points at least seem clear enough: (1) that while ‚Faith‘ (in the sense of the object of faith) meant primarily what had been directly revealed by God, the word could also have a much wider meaning... (2) That ‚heresy‘... could be incurred by the rejection of any of the foregoing elements of ‚Faith‘ — but only if accompanied by pertinacia... (3) That ‚Morals‘ included what we should call discipline, i. e. those ‚ways of conduct‘ proper to the Catholic life and held to be necessary for salvation“ (29 f.). Besonders dem 3. Punkt möchten wir durchaus zustimmen. Nur ist es zu bedauern, daß die ausführliche Darlegung von John L. Murphy (*The notion of Tradition in John Driedo, Milwaukee 1959*, ‚Faith and Morals‘ at Trent, 292—300) niemals zitiert wird. Auch der — allerdings zögernde — Widerspruch von Yves M.-J. Congar hätte erwähnt werden sollen (*La Tradition et les Traditions*, Paris 1960, 225).

J. Beumer

Auer, Joh., Das „Leib-Modell“ und der „Kirchenbegriff“ der katholischen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche und ihrer Ämter: *MünchThZ* 12 (1961) 14—38. — Die überaus anregende ekklesiologische Studie verdient alle Beachtung, insbesondere im Hinblick auf das begonnene Konzil. Der Verf. nimmt den Ausdruck „Mystischer Leib Christi“ als Modell und versteht darunter „nicht bloß ein mehr oder weniger treffendes ‚Abbild (imago ut imago)‘, eine Ähnlichkeit des Gemeinten, die bestimmte Züge hervorheben und festhalten soll“. „Es ist vielmehr ein eigens erdachtes Vorbild (imago ut signum), nach dem etwas noch nicht Wirkliches gestaltet und verwirklicht werden soll... oder aber eine noch nicht begriffene und nicht durchschaubare Wirklichkeit unserem Verständnis nähergebracht werden soll“ (19 f.). Die Anwendung geschieht in bezug auf folgende drei Fragen:

„1. Wer gehört eigentlich zur Kirche? Sind Glieder der Kirche alle Getauften (wie es nach der Auffassung des alten Kirchenrechtes bis zum Kodex von 1917 einschließlich gesehen wird) oder nur jene Getauften, die auch der Regierungsgewalt der Kirche untergeordnet sind und die Ganzheit ihrer Lehre und ihrer Sakramente gläubig umfassen (wie es die Enzyklika *Mystici corporis* im Anschluß an Bellarmin festlegt)? Wohin gehören aber dann die Getauften, die gültig getauft sind und doch nicht der römisch-katholischen Kirche angehören, ja vielleicht auch das wahre, in der Sukzession begründete Bischofsamt in ihrer ‚Kirche‘ besitzen, wie etwa die Ostkirche, nur der Regierungsordnung durch das eine Papsttum nicht untergeordnet sind? 2. Wie ist die hierarchische Ordnung innerhalb des Priestertums der Kirche zu verstehen? Worin besteht das ‚Mehr‘ des Papsttums gegenüber dem Bischofsamt in der Kirche, von welchem Fundament her ist dieses Mehr zu begründen und zu verstehen? Was ist das Einzigartige des Bischofsamtes, und wie verhalten sich Bischofsamt und Priestertum zueinander? Ganz allgemein: Wie verhalten sich überhaupt in der Kirche Vollmacht und Amt und Stand zueinander, und was ist das gemeinsam Tragende für diese drei Wirklichkeiten in der einen Kirche Christi? 3. Daneben tritt als ganz neue Frage, die im Vatikanischen Konzil noch nicht zum Anklingen gekommen war, die Frage nach der Stellung des ‚Laien‘ in der Kirche. Gibt es überhaupt einen Laien, und was ist der Laie nicht bloß kirchenrechtlich, sondern vom dogmatischen Wesen der Kirche her gesehen? Hat auch er ein bestimmtes Amt in der Kirche, oder hat er gar kein Amt? Oder muß die Bestimmung von ‚Amt‘ in der Kirche neu geformt werden? Ist Amt in der Kirche etwas anderes als Amt in einer weltlichen Gemeinschaft oder Gesellschaft?“ (16 f.) Das in der 3. Frage herausgestellte Anliegen hat ohne jeden Zweifel seine Berechtigung und seine aktuelle Bedeutung; ebenso das 2., obschon die Antwort des Verf. klarer unterscheiden sollte, wenn sie auf die Möglichkeit von „gültigen und wirksamen, wenn auch unerlaubten Bischofsweihen, vgl. *Rotchina*“ (36) verweist; denn diese Weihen sind nicht nur unerlaubt (was genauso bei anderen Weihen zutrifft, die im Stande der schweren Sünde gespendet oder empfangen werden), sondern darüber hinaus juristisch unwirksam. Aber gegen die Formulierung der 1. Frage haben wir ernste Bedenken, weil der Kirchenbegriff von *Mystici Corporis* die alte Tradition hinter sich hat (nicht allein Bellarmin!) und keinesfalls mit einem richtig gedeuteten Kirchenbegriff des *Jus canonicum* im Widerspruch steht; höchstens könnte man den Wunsch aussprechen, daß eine etwaige Neuentscheidung noch mehr das hervorheben möchte, was denen positiv an „Kirchlichkeit“ zukommt, die außerhalb der Kirche sich befinden und doch kirchenbildende Momente aufzeigen.

J. Beumer

Onasch, Konr., *Ikonen*. 4<sup>o</sup> (132 S. Text, 151 Tafeln, 32 Abb.) Berlin 1961, Union (Lizenzausgabe: Gütersloh, Mohn). 168.— DM. — Das Werk ist in drei Teile gegliedert. Der erste bringt Geschichte, Maltechnik und Ästhetik der Ikonenkunst allgemein, der zweite besteht aus 151 farbigen Bildtafeln, während der dritte erklärende Bemerkungen zu den einzelnen Ikonen enthält. — Der Verf., Theologieprofessor der Universität Halle, hat sich seit längerer Zeit auf Ikonenkunst spezialisiert und durch frühere Veröffentlichungen auch im Westen bereits einen Namen erworben. Die Gesamtübersicht über das Werden der russischen Ikonenkunst, ihre einzelnen Schulen und deren wechselseitige Beeinflussung ist dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechend klar und übersichtlich geboten. Einem Kenner des historischen Materialismus fallen jedoch nicht nur in der Terminologie, sondern auch in zahlreichen Gedankengängen starke Anlehnungen an die Meinung sowjetischer Kunsthistoriker auf, welche auch die religiöse Kunst aus dem Widerstreit der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, aus Unterdrückung und Klassenkämpfen ableiten wollen. Eine religiöse Sinndeutung der Ikonen, die von den Malermönchen unter Gebet und Fasten geschaffen wurden und einzig religiösen Zwecken dienen, vermißt man vollständig. — Bezüglich des Bildteiles versichert der Verlag in einem langen Prospekt, in welchem die mit der Reproduktion verbundenen Arbeiten beschrieben werden, die weitgehendste Naturtreue der Wiedergaben. Der Rezensent wie auch die meisten anderen Betrachter haben weder die Möglichkeit, diese Behauptungen nachzuprüfen, noch einen Grund, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln. Dem Ikonenfreund erscheinen die Reproduktionen allerdings auf den ersten Blick etwas zu hell, hart und kalt, also weniger „schön“ als etwa die des

Bandes, den die UNESCO herausgebracht hat (UdSSR. Frühe russische Ikonen, Graphic Society, New York, Piper, München), die möglicherweise aber stark retuschiert sind. Gewiß wurde die Fülle der hier vorgelegten Farb reproduktionen von noch keiner anderen Ausgabe erreicht. Die Auswahl umfaßt die ältesten Stücke aus Kiew, Wladimir-Susdal, Jaroslawl, Nowgorod, Pskow und den nordrussischen Schulen, außerdem die Ikonen der Blütezeit der Moskauer Maler, Feofan Grek, Andrej Rubljow, Dionisij, der Stroganowschule, Uschakowschule und sogar einige bereits dem Niedergang zugehörige Ikonen aus Palech und der Ukraine. Einige der zuletzt genannten Bilder sind, vom künstlerischen wie vom religiösen Standpunkt aus betrachtet, recht fragwürdig. — Im 3. Teil des Werkes bringt der Verf. weitere Angaben über die Entstehungsgeschichte, die ästhetische Form, die Farbkombination der einzelnen Ikonen, soweit sie von der dortigen Kunstgeschichte erarbeitet sind. Leider vermißt man auch hier theologische Erklärungen. Eine Bibliographie erleichtert ein vertieftes Studium jeder einzelnen Ikone.

H. Falk

## 2. Geschichte der Theologie

Leclercq, Jean, O. S. B., Saint Pierre Damien, Ermitte et Homme d'Église (Uomini e Dottrini, 8). 8<sup>o</sup> (283 S.) Rom 1960, Edizioni di Storia e Letteratura. — Die Forschung hat sich seit den letzten Jahrzehnten mit überraschender Intensität dem Leben und Schaffen des einzigen Kirchenlehrers zugewandt, den das 11. Jahrhundert hervorgebracht hat. Das mag mit der Aufwertung des 11. Jahrhunderts in der Forschung überhaupt zusammenhängen (R. W. Southern), es entspricht aber natürlich auch dem anhaltenden Interesse der historischen Wissenschaft an dem Gesamtverlauf der gregorianischen Reform. Für die Monumenta Germaniae Historica bereitet K. Reindel die Edition der Briefe Damianis vor, O. J. Blum hatte 1947 die mystische Theologie monographisch dargestellt, eine Biographie schrieb F. Dressler 1954. Daneben hat sich eine Fülle von Einzelarbeiten angesammelt, die Verf. dankbar verwertet und welche es ihm erlauben, ein Bild des Heiligen zu entwerfen unter dem doppelten Aspekt seiner Zugehörigkeit zum monastischen Eremitentum der Zeit und seiner Tätigkeit als Mitglied der Reformkurie. Ein 1. Teil (Die Wege Gottes, 17—150) gibt sich biographisch, spricht von der Jugend, der Ausbildung, vom Einfluß des hl. Romuald, schildert den eigentümlichen Ort der Ordensgemeinschaft von Fonte Avellana innerhalb des Monachismus der Zeit, in der Spannung von Eremitentum und Koinobitentum ersterem betont zugewandt; zugleich werden die hauptsächlichsten Schriftwerke als Beiträge zur Reformbewegung analysiert. Die Zeit des Kardinalats mit ihren wichtigen Beiträgen zur kirchenpolitischen Entwicklung erweist sich zugleich auch als fruchtbar in der Seelsorge an Mönchen und Priestern. Schließlich kann Damiani nach letzten Reisen, auch nach Cluny, sich wieder in die geliebte Einsamkeit zurückziehen, aus der ihn nur der Gehorsam seiner kirchlich loyalen Gesinnung für eine schwer ertragene Zeitspanne herausgeführt hatte. Der 2. Teil (Die Gaben Gottes, 151—262) entfaltet den ganzen Reichtum dieser einzigartigen Persönlichkeit, indem der Schriftsteller, der Dichter, der Gelehrte, der Theologe, der Prophet in Damiani analytisch (d. h. dank einfühlender Erhellung der Form- und Sachproblematik damianischer Schriftwerke = Briefe, Predigten, Heiligenleben, Gebete, Gedichte, Epigramme, kritische Traktate) ausgelotet und aus vielen Gesichtswinkeln her betrachtet wird. Dadurch gewinnt das Bild des Heiligen eine außergewöhnliche Brillanz und Tiefe, wobei dem Verf. nicht nur die Transparenz der eigenen Sprache und die manchmal vielleicht verführerische Klarheit seines Stils entscheidende Hilfe leistet, sondern auch die Beherrschung des Quellenmaterials und der Sekundärliteratur entsprechende Dienste tut.

H. Wolter

Fritegatto, Raph., O. F. M., De Vocatione christiana S. Bernardi Doctrina (Studia Antoniana, 15). 8<sup>o</sup> (XVIII u. 125) Rom 1961, Pont. Athen. Antonianum. — Diese fleißige Dissertation stellt aus dem Schrifttum des hl. Bernhard zusammen, was an theologischen Elementen für Begriff und Verwirklichung dessen sich finden ließ, was man den „Beruf des Christen“ nennen kann, m. a. W. was Bernhard unter

einem „Christen“ versteht und was für „christliche Lebenspflichten“ er von ihm verwirklicht sehen möchte. Im 1. Teil (Begriff) systematisiert Verf. geschickt, indem er zunächst sich über Beruf (Berufung) und „Berufung zum Christen“ ausläßt, deren natürliche Grundlage in der Gottebenbildlichkeit des Menschen umschreibt, deren übernatürliche Sinngabe in der Liebeshingabe des Erlösers (und unserer Nachahmung einer solchen Hingabe) und der mystischen Brautschaft zwischen Verbum incarnatum und erlöster Seele findet. Natürlich all dies im Sinn bernhardinischer theologischer Aussage. Die Dynamik einer solchen Berufung (Berufs) erweist sich in der Reinigung und Bereitung der Seele für die Hochzeit mit dem Wort, in der Dienstbereitschaft zu guten Werken und schließlich in der mystischen Einigung mit dem Göttlichen Wort. Der 2. Teil wendet sich dann, konkreter werdend, den Verwirklichungsbedingungen eines solchen Berufs (einer solchen Berufung) zu, wie sie Bernhard für die verschiedensten Lebens- und Berufsstände innerhalb der „christianitas“ entwirft. Dankenswert ist hierbei der Hinweis, daß Bernhard neben den Ordensleuten die Laien und Weltgeistlichen nicht vergesse, sondern auch diesen, nicht etwa nur gerade noch eine Randexistenz im Christlichen zubillige, vielmehr ein positives Ideal zu zeichnen bemüht sei. Hier hat Verf. die Möglichkeiten der bernhardinischen Texte nur sehr zaghaft ausgeschöpft, für eine bernhardinische Laien-Ethik bleiben nach dieser seiner Skizze noch reichere Entwürfe möglich. Das gleiche gilt für die Weltpriester, selbst das krönende Kapitel über die Verwirklichung christlicher Berufung im Ordensstand erweist sich als etwas jejun, obgleich zugegeben werden muß, daß Bernhard bei allem Reichtum seiner Sprache, der drängenden Fülle seiner Bilder schließlich doch ein Mann elementarer Grundideen gewesen ist, die sich im wechselnden Gewand wiederholen und bei einer solchen Systematisierung, wie Verf. sie betreibt, nicht allzu zahlreich erscheinen. Vielleicht würde eine vorsichtiger abwägende Interpretation zumal der theologisch reifsten Bernhard-Arbeiten, wie die *Sermones in cantica canticorum*, noch mehr Einsichten bringen, für die aber vorliegende Dissertation die unerläßliche, und damit so verdienstvolle Basis gelegt hat.

H. Wolter

Schneider, Br., S. O. Cist., Cîteaux und die benediktinische Tradition. Die Quellenfrage des Liber Usuum im Lichte der *Consuetudines Monasticae* (Excerptum ex periodico *Analecta S. Ordinis Cisterciensis* 16 [1960] fasc. 3—4 und 17 [1961] fasc. 1—2). gr. 8° (137 S.) Rom 1961, Editiones Cistercienses. — Ein genauer Vergleich des frühzisterziensischen Liber Usuum, den man als das frühe Gesetzbuch des Reformklosters für den Eigengebrauch, aber auch für die schnell einander folgenden Neugründungen bezeichnen kann, in dem das liturgische und disziplinäre Leben der Abtei geregelt wird, mit den sogenannten *Consuetudines monasticae* der unmittelbar vorhergehenden monastischen Zeit, zumal kluniazensischer Provenienz, erweist eine tiefe Verwurzelung frühzisterziensischen Lebens im Mönchtum gemeinabendländischer Tradition. Wenn auch das Moment der Reform in Einfachheit und bewußter Strenge, in wörtlicherem Regelverständnis deutlich wird, so überwiegt doch die Übernahme kluniazensischen Erbgutes, und zwar, wie Verf. nachweisen kann, über Saint-Bénigne (Dijon), d. h. die Reformlinie, welche Wilhelm v. Volpiano bestimmt hat. Daher ist es übrigens auch nicht verwunderlich, daß normannisch-englische Formelemente sichtbar werden (im Vergleich mit den *Decreta Lanfranci*). Denn Wilhelm v. Volpiano gilt ja u. a. auch als Reformator normannischen Mönchtums. Man braucht also Stephan Harding — obwohl es naheliegen könnte — nicht zu bemühen. Keinen Einfluß auf Cîteaux hatte das Reichsmönchtum. Interessant ist auch der Befund, daß die „*Agenda Mortuorum*“, welche im Liber Usuum eine Sonderstellung einnimmt, vor allem von den *Consuetudines Le Bec* — Lanfranc beeinflusst erscheint. Mit diesem Ergebnis seiner mühseligen (etwa 500 Einzelvergleiche durchführenden) Forschung hat der Verf. die bisher benutzte Wendung „Cîteaux habe gewisse kluniazensische Bräuche übernommen“ inhaltlich genau umschrieben und historisch tragbar und brauchbar gemacht. Man betont bei Cîteaux verständlicherweise zumeist das Neue, Reformersische, Zukunftsweisende. Durch die Arbeit des Verf. wird einmal mehr darauf hingewiesen, daß das Neue in der Kirchengeschichte „bei aller Opposition zum Althergebrachten ... auf der (monastischen) Tradition seiner Zeit und seiner lokalen Umwelt aufbaut“. Ein sehr gutes Beispiel für die Kontinuität historischen Geschehens.

H. Wolter

Inger, Gör., Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden (Bibliotheca Theologiae Practicae, 11). 8° (576 S.) Lund 1961, Gleerup. — Diese umfangreiche und inhaltsschwere akademische Abhandlung, zur Erlangung der theologischen Doktorwürde der Universität Uppsala im Mai vorigen Jahres vorgelegt, enthält weit mehr, als ihr Titel verspricht. Nach einer einleitenden Skizze des kirchlichen Visitationsinstituts, wie Gregor VII. es erneuert hatte und es sich bis zum Ende des Mittelalters hin entwickelte (13—27), folgt eine höchst instruktive und in ihrer Art erstmalig so umfassende Darstellung des mittelalterlichen kirchlichen Visitationsinstituts an sich, wie die kanonischen Rechtssammlungen seit dem 12. Jahrhundert und ihre großen Kommentatoren es entwerfen und gehandhabt sehen wollen (29—156). Der gesamte Instanzenzug vom Papst über die Primaten, die Metropolen, die Bischöfe, über die Archidiakone, die Archipresbyter, Dekane und Pröpste, bis schließlich zu den Pfarrpriestern wird eingehend behandelt und in sehr gut lesbarer Sprache lichtvoll dargestellt. Erst dann folgt der gewichtige Hauptteil (157—535), der die gelebte schwedische Wirklichkeit hinsichtlich kirchlicher Visitationen aufarbeitet. Dabei wird in einem wichtigen Einführungskapitel die Gerichtsbarkeit der Kirche im mittelalterlichen Schweden behandelt (161—219), zumal in ihrer Abgrenzung gegenüber der weltlichen und in ihren Auseinandersetzungen mit dieser, wie sie sich zumal im ausgehenden Mittelalter zu häufen beginnen. Dann aber wird in eingehender Untersuchung eines reichen, weithin noch kaum ausgewerteten archivalischen Materials der im systematischen Teil kenntlich gemachte Instanzenzug des Visitationsinstituts im Vollzug schwedischen kirchlichen Lebens erforscht. Hier wird Rechtsgeschichte vielfach zur allgemeinen Kirchengeschichte, und man verfolgt mit gespanntem Interesse die Schicksale der großen nordischen Metropolen Lund und Uppsala. Weil es aber nicht bei den Ereignissen und Entscheidungen auf höchster Ebene bleibt, sondern die Untersuchung bis in das Detail der Visitationen der Landpröpste und der Abhaltung von Propstsynoden hinabgeführt wird, erhalten wir ein erstaunlich plastisches Bild einer Einrichtung, die „als ein gut entwickeltes Schutz-, Kontroll- und Regierungsorgan sich auswies, das, wohl verankert im kanonischen Recht, jede Einzelperson, jede Gesellschaftsgruppe, ja das gesamte mittelalterliche Leben und Gemeinwesen betraf ... kraft dessen auch die Uppsalaer Kirchenprovinz und Schweden organisch der umfassenden Einheit einverleibt wurden, die die abendländische Kirche im Mittelalter darstellt“ (535). Diese in nobler Sachlichkeit und mit bemerkenswertem Einfühlungsvermögen geschriebene Arbeit bedeutet eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis von der mittelalterlichen Kirche im ganzen, wie vor allem in ihren nordischen Provinzen.

H. Wolter

La Vie et la Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemand de la Compagnie de Jésus. Introduction et notes par Fr. Courel S. J. (Collection Christus, 3). kl. 8° (412 S.) Brügge 1959, Desclée de Brouwer. 120.— bfrs. — Die bisher unübertroffene Darstellung der eigenwilligen Spiritualität Lallemands stammt von Henri Brémond im 5. Bd. seiner *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Paris 1920), wenn auch Aloys Pottier 1927 sein *Le P. Louis Lallemand et les grands spirituels de son temps* in drei Bänden erscheinen ließ. Über beide hinaus macht C. auf die Verwandtschaft Lallemands mit der mystischen Theologie des hl. Johannes vom Kreuz aufmerksam (18 f.). Wenn Pottier Brémond vorwirft, er habe nicht den ganzen Lallemand dargestellt, meint C. zu Pottier, dieser trage in die Überlieferung ein System hinein, das dem wirklichen Befund widerspreche. C. verbindet die Analysen beider Autoren (Brémond: die zweite Bekehrung, Kritik der „action“, Bewahrung des Herzens, Führung durch den Heiligen Geist; Pottier: die Vollkommenheit als Zentralidee) und verweist auf die innere Parallelität zwischen der geistlichen Lehre Lallemands und den Exerzitien des hl. Ignatius. Die Spannung zwischen kontemplativer Innerlichkeit und intensiver apostolischer Aktion ist hier wie dort entscheidend und, zumal bei Lallemand, nicht ohne Paradox, indes macht sie wohl die von der Forschung immer wieder gesuchte Einheit seiner geistlichen Lehre aus. Die Akzente ruhen abwechselnd auf der Hingabe an Gott im beschauenden Gebet und auf der Hingabe an Gott in der Sorge für die Seelen. Sie werden miteinander veröhnt durch die Liebe. — Die vorliegende Ausgabe bringt zunächst das von Pierre Champion verfaßte Leben Lallemands, dem sich die von Jean Rigoleuc gesammelten

und gleichfalls von Champion (1694) edierten Lehrsätze Lallemands anschließen, denen wie ein Nachtrag jene Notizen beigelegt sind, die Jean-Joseph Surin 1630 während seines Tertiats bei Lallemand gemacht hatte und welche Champion im Lauf der Drucklegung der Niederschriften des P. Rigoleuc im Surinschen Nachlaß entdeckte. Es handelt sich um eine Wiedergabe der *Editio princeps* von 1694, doch wurden Interpunktion und Orthographie modernisiert. Eine kritische Ausgabe, der es gelingen müßte, die reinen Elemente Lallemands von den Beigaben der tradieren Surin, Rigoleuc und Champion zu trennen, wurde nicht versucht. Sie ist vielleicht auch in Zukunft überhaupt nicht durchführbar. Dem Text sind eine Reihe wichtiger Erläuterungen in Form von Fußnoten beigegeben, welche den Zusammenhang dieser Geistlichen Lehre Lallemands mit der ignatianischen Überlieferung einerseits, aber auch mit dem spirituellen Gesamtklima seiner Zeit andererseits verdeutlichen.

H. Wolter

Just, Leo, Der Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius Giuseppe Garampi (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 3). 8° (XI u. 160 S.) Wiesbaden 1960, Steiner. 14.—DM. — Der trierische Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim unterzeichnete am 1. XI. 1778 die endgültige Fassung des Unterwerfungsschreibens an Papst Pius VI., in dem er seine unter dem Pseudonym Febronius veröffentlichten Schriften widerrief. In die unmittelbare Vorgeschichte dieses berühmten Widerrufs bringen die aus dem Vatikanischen Archiv von J. mitgeteilten 87 Briefe des Abbé Franz Heinrich Beck neues Licht. J. erhielt sie von Angelo Mercati 1932 aus dem Fondo Garampi Nr. 274. Über den Stand der Forschung berichtet das Vorwort. In Becks Briefen kommt die bisher nur wenig gehörte kuriale Partei im Kampf um Hontheims Schriften zu Wort. In der Einleitung schildert J. die Persönlichkeiten der beiden Hauptkorrespondenten, des Wiener Nuntius Giuseppe Garampi (1776/78), dessen Leben (1725—1792) in vielfacher Beziehung zu kirchengeschichtlich bedeutsamen Vorgängen diesseits der Alpen verlief, dann des Abbé Beck, der als theologischer Ratgeber des Kurfürst-Erzbischofs von Trier, Clemens Wenzeslaus v. Sachsen, wirkte (1773—1782). Beck war Elsässer, hatte bei den Jesuiten studiert, und seit 1763 Priester der Diözese Straßburg. Herzog Ludwig Eugen v. Württemberg vermittelte seine Einführung bei Clemens Wenzeslaus. Später wirkte er als Generalvikar in Augsburg (1794—1801), bis 1808 in Offenburg, wohin er 1801 das Domstift Straßburg hatte verlegen helfen. Zurückgezogen lebte er dann in Rappoltsweiler, wo er am 14. Januar 1828 starb. Die mitgeteilte Korrespondenz erstreckt sich über die Zeit vom 11. August 1777 bis zum 21. November 1781 und berührt nicht nur die Febronius-Affäre, sondern auch eine Reihe anderer Fragen, die von hohem Interesse sind, wie etwa das Schicksal der Bollandisten nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773), für deren Erhaltung Beck sich einsetzt und dafür auch die Kaiserin Maria Theresia, den Nuntius Garampi gewinnen kann. Ferner über Vordringen und Ausbreitung der sog. katholischen Aufklärung in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, über die Pressekampagne, welche über Hontheims Widerruf, ob freiwillig oder erzwungen, in der ganzen westlichen Welt geführt wird. Ergiebig sind die Briefe auch für eine intimere Kenntnisnahme von der schwierigen Lage der päpstlichen Nuntien in dieser letzten Phase des Ancien Régime, schließlich erbringen sie den Beweis dafür, daß trotz aller Auflösungserscheinungen in Staat und Kirche ein nicht gering anzuschlagendes Restkapital an Loyalität und unangefochtenen Glaubensbewußtseins erhalten wurde, aus dessen Reserven der Übergang in das neue Jahrhundert mit bestritten werden konnte.

H. Wolter

Palmqvist, Arne, Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. II. Das Apostolische Vikariat (1820—1873) (Uppsala Universitets Årsskrift 1958, 8 — Acta Universitatis Upsaliensis). 8° (488 S.) Uppsala-Wiesbaden 1958, Lundequist-Harrassowitz. — Band I dieser bemerkenswerten Geschichte der katholischen Kirche in Schweden haben wir in dieser Zeitschrift (30 [1955] 608—610) besprechen können. Unmittelbar schließt sich ihm die vorliegende Darstellung eines Halbjahrhunderts an, das die eigentlichen Fundamente dessen zu legen vermochte, was heute in Schweden als selbständiges Bistum der ordentlichen Hierarchie sich bewahren kann. In zeit- und theologisch gründlich erarbeitetem Rahmen ge-

winnt das an sich in kleinsten Verhältnissen sich bewegende Leben der Gemeinde für den Historiker eine übergreifende Bedeutung und erhellet reflektierend viele Bezirke der geistes- und kirchengeschichtlichen Problematik des 19. Jahrhunderts. Während die vorausgehende Epoche von den Ideen der Aufklärung bestimmt war, zeigt sich jetzt eine sehr deutliche Tendenz zu klarer dogmatischer Begriffsbildung (in apologetischer Auseinandersetzung zwar, darum aber doch nicht weniger fruchtbar). Der eingehenden Analyse dieser theologischen Arbeit gibt das Werk einen breiten Raum (165—311), wobei die Fragen nach Heiliger Schrift und Tradition, Kirche und Amt, Glaube und Werke, Ablaß und Fegfeuer, Mariologie erörtert werden. Der personelle Hintergrund dieses erstaunlichen Wandels muß in der schriftstellerischen und homiletisch-apologetischen Tätigkeit des Vikars erfaßt werden, der seit 1833 die Leitung der Gemeinde übernahm und 1873 starb, Jakob Lorenz Studach. Dieser war 1823 im Gefolge der katholischen Kronprinzessin Josephine von Leuchtenberg (auch Königin Desirée hatte katholisch bleiben können) nach Stockholm gekommen, wurde 1833 zum apostolischen Vikar ernannt, 1862 zum Bischof geweiht und zum päpstlichen Thronassistenten ernannt; am Vatikanum I konnte er wegen seiner Kränklichkeit nicht teilnehmen. Die Geschichte der Stockholmer Gemeinde, der Gründungen in Göteborg und Malmö sowie die Schicksale der norwegischen Seelsorge werden mit großer Genauigkeit aus dem überreich erhaltenen Quellenmaterial erarbeitet. Den Konflikten in der Seelsorge (Mischehenfrage, religiöse Erziehung der Kinder, Kirchenbuchführung und mancher unerquickliche Streit unter den Seelsorgern und Schwestern, wie er in solchen Arbeitsverhältnissen allenthalben leider zu verzeichnen ist) widmet der Verf. ein knappes, taktvoll verfaßtes Kapitel (312—333). Wichtig und aufschlußreich ist die eingehende Darstellung des Kampfes um die Religionsfreiheit (334—457), welche zugleich ein Kapitel schwedischer Geistesgeschichte ist (die liberale Opposition gegen die staatskirchliche Enge, die religiös motivierte Opposition gegen diese Intoleranz von individualistischen Frömmigkeitsbewegungen und den jüdischen Interessen vertreten). — Das Jahr 1873 als Grenze der Darstellung hat dem Verf. auch Gelegenheit gegeben, auf die inner- und außerkatholische Diskussion um das Vatikanum I einzugehen, was wiederum den Wert der Arbeit über das lokalkirchengeschichtlich bereits sehr beachtliche Ergebnis hinaushebt. Der Pfarrer der Stockholmer Gemeinde, Anton Bernhard, war in Druck und Rede der vorzügliche katholische Sprecher in einer Zeitungs- und Zeitschriftendiskussion, an der sich von lutherischer Seite die Kirchenhistoriker H. Råbergh und C. A. Cornelius, die Theologen S. L. Bring und H. W. Ulf beteiligten. Verf. berichtet auch eingehend über den Anteil der Tageszeitungen am Bericht über den Gang des Konzils und an der Kritik seiner Beschlüsse (192—201). — In diesem Zusammenhang möchten wir die im Kösel-Verlag München 1961 erschienene Neuauflage des bekannten Werkes von C. Butler erwähnen: „Das I. Vatikanische Konzil“, das in der Übersetzung von H. Lang seit vielen Jahren als die beste Darstellung des Vatikanum I gilt. Ein Nachwort des Übersetzers rechtfertigt die Neuauflage im Hinblick auf das jetzt eröffnete Konzil Vatikanum II. Die Neuauflage ist handlicher gedruckt als die früher erschienene Ausgabe und erweitert die Bibliographie um die entsprechenden Neuerscheinungen der Zwischenzeit. — Abschließend möchten wir zu Palmqvists Werk nur noch anmerken, wie dankbar wir es begrüßen würden, wenn der Verf. es nicht als abgeschlossen betrachtet, sondern in einem dritten Band uns auch über die weiteren Schicksale der katholischen Kirche in Schweden ebenso zuverlässig, eingehend, umfassend und lesbar unterrichten würde.

H. Wolter

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Zimmermann, Karl, Das große Buch. Einführung in die Bibel (Sammlung Dalp, 74). kl. 8° (278 S.) Bern u. München 1960, Francke. 11.80 DM. — In der Sammlung Dalp (Band 26) erschien bereits 1953 eine ausführlichere Einleitung in das AT, die ein gutes Echo fand (vgl. Schol 29 [1954] 607 f.; 36 [1961] 295). Das vorliegende Werk tritt dazu nicht in Konkurrenz. Es will zu den einzelnen Schriften des AT (19—156; ohne deuterokanonische Bücher) und des NT (157—273) „nur

das unumgänglich Notwendige sagen, das der Leser wissen muß, um den Zugang zu dem betreffenden biblischen Buch zu finden. Dieses Ziel soll dadurch angestrebt werden, daß Inhalt, Aufbau, religiös-theologischer Gehalt und literarischer Wert jeder einzelnen Schrift skizziert werden, soweit das tunlich ist, die Fragen der Entstehung und Verfasserschaft zu kurzer Darstellung gelangen und auch gelegentliche Hinweise darauf gewagt werden, welche Bedeutung einzelnen Texten und ganzen Büchern für die Geschichte der israelitisch-jüdischen und der christlichen Bewegung und namentlich für uns Menschen der Gegenwart zukommt“ (14 f.). Ein reiches Programm für einen kleinen Band, aber es ist, soweit es sich um die Einführung in die einzelnen Schriften handelt, gut erfüllt. Die knappen Ausführungen sind sorgsam durchdacht und gegliedert und trotz ihrer Kürze und inhaltlichen Dichte gut lesbar. Die einzelnen Bücher der Bibel werden in ihren historischen und geistesgeschichtlichen Rahmen gestellt und der Leser angeleitet, sie von da aus zu verstehen. Das persönliche Verhältnis des Verf. zur Bibel klingt überall durch und gibt seiner Darstellung eine ansprechende Wärme. Allerdings kommt dadurch auch eine subjektive Note in das Ganze, die gerade in wichtigen Punkten zu Vorbehalten zwingt. So werden die jüngeren Schichten der atl Religion und Offenbarung summarisch zu negativ gewertet. „Im Jahre 621 . . . kam eine Richtung des religiösen Denkens und Lebens zur Herrschaft, die Israels Jahweglauben zu einer Religion des Kultes, des Gesetzes, des Buches und der Priesterherrschaft ausgestaltete“ (123). Von diesen ganz negativ gemeinten Vorzeichen aus kann dem Leser natürlich kein positiver Zugang zum Traditionsgut von P und Chron erschlossen werden, obwohl er nach heutiger Sicht der Dinge durchaus möglich wäre. Schwerer wiegen die Bedenken gegen Z.s Grundauffassung von der Bibel. Er polemisiert des öfteren kräftig gegen einen zu starren Buchstabenglauben, der, auf einem falschen Begriff von Verbalinspiration fußend, sich allzu mechanisch unter das geschriebene Wort stellt. Das ist an sich gut und recht. Aber er versäumt es, dagegen einen klaren und richtigen Begriff von Schriftinspiration zu entwickeln. Vielmehr scheint er die biblischen Bücher als nur menschliche Zeugnisse einer in Israel und Christus ergangenen Offenbarung zu betrachten. Nur so kann er wohl den Leser anweisen, etwa die ntl Briefe zwar in dem, was ihn anspricht, empfänglich auf sich wirken zu lassen, aber sie zugleich auch ausschließlich danach zu prüfen und zu bewerten, wie nah oder fern sie „dem ursprünglichen Evangelium Jesu“ stehen (204; vgl. 172). Das scheint die einzige Norm ihrer Verbindlichkeit zu sein. Wenn wir so das NT lesen, „dann werden wir inne, daß ihre Verfasser bei allem Glauben und aller Liebe bloße Menschen waren und nicht alle gleichmäßig vom Evangelium erfaßt und entflammt wurden“ (173). Gewiß, solche Wendungen lassen sich aus der vorgenannten polemischen Haltung heraus zur Not noch im Sinne einer recht verstandenen Schriftinspiration verstehen, sind aber wohl nach dem Tenor des Ganzen kaum so gemeint, und auf alle Fälle sind sie in ihrer konstanten Einseitigkeit allzusehr geeignet, für den einfachen Leser den verbindlichen Charakter der *ganzen* Bibel als Gotteswort (und Menschenwort zugleich) aufzulösen und in ihm den Eindruck zu erwecken, daß der Leser mit seinem subjektiven Glaubensurteil über der Bibel stehe (vgl. auch 171 die zustimmende Bemerkung, daß die Reformatoren sich auch gegenüber Büchern des NT „alle Rechte der christlichen Freiheit vorbehielten“). Nur am Rande sei noch die erstaunliche Unkenntnis des sonst gut informierten Verf. über die Vulgata vermerkt: sie sei von der römischen Kirche im Jahre 1546 „als inspiriert erklärt“ und sei nicht eine Übersetzung des hebräischen Grundtextes, sondern der Septuaginta (im Zusammenhang geht es nur um die protokanonischen Bücher des AT), also „die Übersetzung einer Übersetzung“ und „demgemäß vom Grundtext besonders weit entfernt“ (31). Ein kurzer Blick in die anerkannte „Einleitung in das Alte Testament“ von O. Eißfeldt oder in das „Evangelische Kirchenlexikon“ mag Z. zeigen, wie unbedingt neu seine doppelte Entdeckung ist.

J. Haspecker

Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, hrsg. von Rolf Rendtorff und Klaus Koch. gr. 8° (175 S.) Neukirchen, Kr. Moers, 1961, Neukirchener Verlag. 17.25 DM. — Die zehn Beiträge dieses Bandes sind G. v. Rad von seinen Schülern zum 60. Geburtstag gewidmet. Fast alle Autoren betonen ausdrücklich ihre enge Verbundenheit mit den wissenschaftlichen Konzeptionen v. Rads und geben so ein eindrucksvolles Zeugnis von dem inspirierenden und

prägenden Einfluß ihres akademischen Lehrers. Die ersten vier Beiträge sind Einzelstudien aus dem Bereich des AT: *R. Bach*, Pflanzen und Bauen (7—32), fragt, welche Elemente in der bekannten jeremianischen Formel vom „Bauen und Pflanzen, Ausreißen und Einreißen“ dem Propheten schon als Theologoumena vorgegeben waren und was er selbst an Form und Inhalt neu geprägt hat. Von den beiden Grundworten scheint nur „Pflanzen“ schon als heilstheologischer Terminus für die Einführung ins verheißene Land geläufig gewesen zu sein. Das Begriffspaar „Bauen und Pflanzen“ (unter Beifügung der Objekte: Haus und Weinberg) ist im profanen Raum in Verbindung mit Eheschließung und Familiengründung zu belegen. B. vermutet, daß es seinen ursprünglichen Platz im Glückwunsch bei Geburt eines Sohnes hat. Einen Beleg gibt es dafür allerdings nicht. Der Prophet selbst hat dann, vielleicht nach schon vorliegenden Ansätzen, das Begriffspaar ins Theologische gehoben, es um das Gegenpaar „Ausreißen und Einreißen“ erweitert und das Ganze durch den absoluten Gebrauch der Verba zu einer universalen Formel für Jahwes Heils- und Unheilshandeln gemacht. Die Ausbildung der Formel scheint in die zweite Phase der Wirksamkeit des Propheten, nach 609/8, zu fallen. — *Kl. Baltzer*, Das Ende des Staates Juda und die Messiasfrage (33—43), untersucht Jer 39—41; 2 Kg 24—25; 2 Chr 36 und stellt fest, daß die drei Texte eine je verschiedene Antwort geben auf die beim Zusammenbruch des Staates Juda akut gewordene Frage nach der Kontinuität der legitimen Herrschaft und damit nach dem Weitergelten der Natanweissagung. Jer hält sich an den Rest im Lande und an Gedalja als legitimen Herrschaftserben, das Königsbuch tritt für Jojachin und seine Nachkommen (Serubbabel!) als Heilslinie ein, nach der Chronik ist Cyrus von Jahwe als universal Herrscher legitimiert, und die heimkehrende und den Tempel neu bauende Gola erscheint als alleinige Rechtsnachfolgerin des Volkes Israel. *Kl. Koch*, Tempeleinlaßliturgien und Dekaloge (45—60), unterscheidet in Ps 15 die allgemein gehaltenen positiven partizipialen Bestimmungen als ältesten Bestand der Einlaßliturgie von den als verneinte Perfektsätze formulierten, dekalogartigen Einzelgeboten, die sich hauptsächlich auf soziale Vergehen beziehen. Die weitere gattungsgeschichtliche Untersuchung von Ps 24, 4—6; Is 33, 14—16; Mich 6, 6—8; Ez 18,5 ff. ergibt, daß die ursprünglich einfachen, positiv gehaltenen Einlaßbedingungen in der Königszeit durch jene konkreten Einzelgebote erweitert sind. Sie bezeugen, daß neben den Propheten auch die Jerusalemer Priesterschaft ernsthaft bemüht war, den sozialen Mißständen, die sich aus dem Umbruch der Wirtschaftsstruktur in der Königszeit ergaben, zu steuern. So wird das von den Propheten entworfene Bild der damaligen Priesterschaft bemerkenswert aufgehell. *K. von Rabenau*, Das prophetische Zukunftswort im Buch Hesekiel (61 bis 80), analysiert in sorgsamer Kleinarbeit die in diesem wichtigsten aller prophetischen Verkündigungsformen enthaltenen Einzelmotive. Das Zukunftswort enthält in seiner vollen Gestalt Wurzel, Tat, Durchführung, äußere und innere Folgen des göttlichen Eingreifens. Doch sind in einem Einzelwort gewöhnlich nicht alle Elemente vertreten. — Von den nächsten vier Beiträgen können zwei (*R. Rendtorff*, Geschichte und Überlieferung, 81—94, und *W. Pannenberg*, Kerygma und Geschichte, 129—140) als weiterführende Besprechungen der Theologie des AT von G. v. Rad bezeichnet werden, die beiden anderen als Exemplifizierungen der dort dargelegten Auffassung über das Verhältnis von AT und NT (*H. Köster*, Die Auslegung der Abraham-Verheißung in Hebräer 6, 95—109; *U. Wilkens*, Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4, 111—127). Die letzten beiden Beiträge erörtern Fragen der praktischen Verwendung des AT in der Verkündigung; *F. Merkel*, Die biblische Urgeschichte im kirchlichen Unterricht, 141—152; *D. Rössler*, Die Predigt über alttestamentliche Texte, 153—162. Am Schluß des Bandes findet sich eine „Bibliographie Gerhard von Rad“, zusammengestellt von *K. von Rabenau* (163—174).

J. Haspecker

Weiser, Art., Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften. gr. 8° (370 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck & Ruprecht. 24.—DM; geb. 28.—DM. — Der Band enthält unveränderte Neuabdrucke von 13 Arbeiten und Aufsätzen des Tübinger Ordinarius für Exegese des AT und Herausgebers der bekannten Kommentarreihe „Das Alte Testament Deutsch“ aus den Jahren 1923—1955. Sie sind in der Zeitfolge ihres Erscheinens geordnet und behandeln überwiegend Fragen grundsätzlicherer Art, die auch heute noch lebhaft

diskutiert werden. So darf die Neuausgabe auf wirkliches Interesse rechnen. Zur grundlegenden Frage der rechten theologischen Deutung des AT und seiner Auswertung im christlichen Raum nehmen vier Aufsätze Stellung: „Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft“ (182—200); „Das theologische Gesamtverständnis des Alten Testaments“ (257—279); „Vom Verstehen des Alten Testaments“ (290—302); „Die Bedeutung des Alten Testaments für den Religionsunterricht“ (19—50). Sie betonen alle, daß die theologische Auslegung des AT auf der historisch-kritischen Erforschung aufbauen muß und keine neben dieser herlaufende oder von ihr abscheidende Sondermethode darstellt, und erörtern vor allem die heute im protestantischen Raum besonders diskutierte Frage, wie das Wort des AT dem christusgläubigen Menschen als Gotteswort begegnet. Ist in diesen Untersuchungen das Problem von Glaube und Geschichte schon latent anwesend, so ist es in den umfangreichen Studien des Bandes ausdrücklich gestellt. Die bekannte Monographie „Glaube und Geschichte im Alten Testament“ (99—182), zuerst 1931 erschienen in der Reihe „Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament“, 4. Folge, Heft 4, behandelt in einer weitreichenden Übersicht die wechselseitigen Beziehungen von Glauben und Geschichte im AT und die damit gegebenen theologischen Fragen. Zwei Untersuchungen zur Genesis: „Religion und Sittlichkeit der Genesis in ihrem Verhältnis zur alttestamentlichen Religionsgeschichte“ (50—98) und „Die biblische Geschichte vom Paradies und Sündenfall“ (228—257) versuchen konkret aufzuzeigen, wie die Darstellungen der Genesis entstanden sind in einem echt geschichtlichen Lebensprozeß der Durchdringung und Umformung älterer Überlieferungselemente mit dem genuin israelitischen Glauben an einen in der Geschichte erlebten, aber über Natur und Geschichte erhabenen Gott. Außer der etwas isoliert stehenden beachtlichen Studie über „1. Samuel 15“ (201—228) berühren sich die weiteren Beiträge mit den Kommentaren des Verf. zu Hiob, Pss und Jer, die in der vorgenannten Reihe erschienen sind: „Das Problem der sittlichen Weltordnung im Buche Hiob“ (9—19); „Psalm 77. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Kult und Heilsgeschichte“ (280—290); „Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellungen der Theophanie in den Psalmen und im Festkult“ (303—321); „Das Gotteswort für Baruch Jer 45 und die sogenannte Baruchbiographie“ (321—329). Den Abschluß des Bandes, der mit Registern der Namen und Sachen, der Bibelstellen und hebräischen Wörter ausgestattet ist (351 bis 370), bildet der Artikel „Glauben im Alten Testament“ (330—350) aus Kittels Theol. Wörterbuch zum NT. In allen Arbeiten zeigt sich W. als ein gedankenreicher und auf die theologischen Fragen besonders konzentrierter Forscher, dessen anregende Studien in dieser handlichen Ausgabe gewiß vielen willkommen sein werden.

J. Haspecker

Eichrodt, Walth., Theologie des Alten Testaments. Teil II: Gott und Welt; Teil III: Gott und Mensch. 4., neubearbeitete Auflage. gr. 8° (XVII u. 398 S.) Stuttgart 1961, Klotz, und Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 18.50 DM. — Die Überarbeitung dieses Bandes hält sich im ganzen in den bescheidenen Grenzen, die bereits bei Besprechung der Neuausgabe des 1. Teiles gekennzeichnet wurden (vgl. Schol 33 [1958] 297 f.). Eine durchgreifendere Neufassung, die schon in der Änderung der Überschriften erkennbar wird, hat nur der § 20: „Individualismus und Kollektivismus im alttestamentlichen Gottesverhältnis“ erfahren (jetzt: „Der einzelne und die Gemeinschaft im alttestamentlichen Gottesverhältnis“). E. hatte schon früher die beiden „Ismen“ als unzureichend für eine Charakterisierung der Situation des atl Menschen erkannt und deshalb den vermittelnden Begriff der „Individualität“ eingeführt. Jetzt wird nach den Studien von J. Scharbert u. a. (vgl. Schol 35 [1960] 93—96) als Ausgangsbegriff das „Solidaritätsbewußtsein“ eingeführt, zu dem die „lebendige Individualität“ in fruchtbarem Wechselspiel steht (158), dessen verschiedene Phasen in der Geschichte Israels aufgezeigt werden. Außer diesem Abschnitt zeigen nur noch wenige andere eine größere Umgestaltung. So ist die Erörterung des mal'ak Jahwe als Erscheinungsform Gottes stark erweitert und nimmt jetzt voller zu den verschiedenen Erklärungsversuchen Stellung. Für E. entspringt dieser Begriff „der besonderen Gotteserfahrung Israels, in der sich die überweltliche Hoheit des Bundesgottes mit der innerweltlichen Energie seines Wirkens vereinigte“

(10). Bei der Schöpfungslehre ist die *creatio ex nihilo* jetzt ausführlicher behandelt: der Verfasser von Gn 1 hat zwar „noch nicht zu einer abstrakt begrifflichen Sprache durchgefunden“, aber das „an keine irdische Voraussetzung gebundene Schaffen Jahwes . . . mit solchem Nachdruck ans Licht gestellt, daß das eigentliche Anliegen, dem die Formel ‚Schöpfung aus dem Nichts‘ Ausdruck gibt, dadurch erfüllt wird“ (66). Im gleichen Umkreis sei auf die sehr ausgewogene Neufassung der Deutung von Gn 1, 26 f. (Gottebenbildlichkeit des Menschen) besonders hingewiesen (77—84). Im übrigen findet die Forschung der letzten Jahrzehnte in sehr vielen ergänzenden oder modifizierenden Bemerkungen ihr Echo. Sie sind oft kurz und unauffällig, aber z. T. theologisch nicht uninteressant. So wird bei der Gottesfurcht das Element des Vertrauens stärker unterstrichen und ihre positive Beziehung zur eschatologischen Hoffnung ins Licht gerückt (188 f.). Die Beziehung des Glaubens zum Bund tritt deutlicher hervor (192), obwohl darüber noch erheblich mehr zu sagen wäre. In der nachexilischen Frömmigkeit wird das gläubige Vertrauen und die persönliche Entscheidung für Gott neu hervorgehoben, die davor warnen, die Gesetzesfrömmigkeit „einfach als Werkheiligkeit abzutun“ (209). — Buchtechnisch ist zu begrüßen, daß die beiden in diesem Band vereinigten systematischen Teile nun mit einer durchgehenden Paginierung zusammengefaßt sind, wodurch die Benützung der Sach- und Stellenregister erheblich vereinfacht wird. Wer an den prinzipiellen Problemen einer Theologie des AT interessiert ist, findet im Vorwort (VII—XIII) eine Auseinandersetzung mit von Rads Konzeption einer Theologie des AT.

J. Haspecker

Cranfield, C. E. B., *The Gospel According to Saint Mark* (Cambridge Greek Testament Commentary). 8<sup>o</sup> (XV u. 479 S.) Cambridge 1959, University Press. 40.— sh. — In der Einleitung sagt C., Mk habe die Petruserzählungen und andere Überlieferungen, z. B. aus einer römischen katechetischen Spruchsammlung, die ein im wesentlichen zuverlässiges Bild des historischen Jesus geben, gewissenhaft zusammengestellt; er erörtert Gruppenbildungen, Zweck, Stil usw. Als Abfassungszeit wird 65—67 angenommen. — Von den Erklärungen sei herausgehoben: zu 1, 25 (78 f.) wird Wrede abgelehnt. 1, 31 (83—86): Jesu Wunder sind Offenbarungen des Gottesreichs, jedoch nur ein Spalt im Vorhang (*veiledness*) für den Glaubenden, aber nicht zwingend; ähnlich zu 4, 11 (157): die Parabeln sollen scheiden, doch letztlich hinwenden zu Gott; ebenso auch das Licht 4, 21 (164). Die Wunderberichte sind nachzuprüfen, aber ihre Annahme ist nicht unvernünftig; die Naturgesetze fassen zusammen, was unter gewöhnlichen Bedingungen zu beobachten ist. Die Menschensohnworte 2, 10 28 sind eher Erklärung des Mk für die Leser (100 118). 6, 3 (194 f.) „Sohn der Maria“: vielleicht gegen Gerüchte. 6, 30 (214) ist „Apostel“ im Fachsinn gebraucht. 8, 1—9 (204) ist nicht sicher Dublette zu 6, 34 ff.; diese erste Brotvermehrung ist zuverlässig und hat siebenfache Bedeutung (220 ff.). 8, 29 (266 f.): Das Petrusbekenntnis ist gut überliefert; Jesus nahm es an, aber umgebildet als Erfüllung der königlichen und priesterlichen Vorbilder des AT; er gab Redeverbot wegen politischer Gefahr und der vom Vater gewollten Verborgenheit. 8, 31 (272 bis 277) „Menschensohn“: apokalyptisch, verbergend (es konnte = „Mensch“ sein), repräsentativ; Jesus wollte sich mit den Menschen identifizieren (10, 45, vgl. Röm. 5, 15). 9, 2 ff. (292—6): Die Verklärung ist wohl Vision und Audition als wirkliche göttliche Offenbarung, Prolepsis der Auferstehung. 10, 45 (342 f.) dem wohl echten Spruch vom Lösegeld liegt vermutlich zugrunde „*šam*“ (vgl. Is 53, 10 f.) für viele. Der Sinn des stellvertretenden Leidens, der Selbsthingabe, konnte nicht aus dem AT verstanden werden, sondern nur aus der Passion. 11, 1 (352 ff.): Auch beim Einzug ist die Messianität verhüllt, ebenso im Winzergleichnis (12, 1—9, 366 ff.), doch Hauptpunkt ist der Mord am Sohn (gegen Dodd-Jeremias). 11, 12 (354 ff.): Das wunderbare Verdorren des Feigenbaumes war wohl eine Gleichnishandlung wie Jer 13, 1 u. ö. Kap. 13 (387—391—412) ist im wesentlichen echte Lehre Jesu, nicht wörtlich, manches steht bei Mt und Lk in anderm Zusammenhang, aber doch nicht vermischt mit Fremdartigem; die Geschichtsereignisse als Zeichen sollen in uns Glauben, Buße, Gehorsam, Erwartung wecken. 14, 12 (420 ff.) ist der Verf. mit den Synoptikern für Passamahl und 15. Nisan als Todestag gegen Jo, der Jesus als Osterlamm darstellt. 14, 22 f. (426 ff.) „Leib“ eher = *gûfi* als *bisri*, d. h. ich selbst. Vers 24: Der Mk-Text ist wohl jünger als 1 Kor 11, 25; „vergossen“ in futurischem

Sinn. Vers 55—64 (440 ff.): wohl Voruntersuchung; beim Vorwurf der Tempelmißachtung und Lästerung erwartete der Hohepriester die allgemeine Zustimmung des Synedriums; vor Pilatus wollte er dann eine politische Anklage vorbringen. Vers 61: Jesus hatte doch manches getan und gesagt, was in den Hohepriestern und Schriftgelehrten die Vermutung wecken konnte, hinter seiner autoritativen Art liege ein Messiasanspruch; „Sohn Gottes“ ist wohl beigefügt wegen Äußerungen wie Mt 11, 27; Mk 12, 6. Vers 62: Der Zusatz „Du hast gesagt“ ist innerlich wahrscheinlich; Jesus dachte anders über Messianität; „ihr werdet sehen“: beim jüngsten Gericht. 15, 21—41 (453 ff.): Die atl Stellen haben wohl die sprachliche Form der Passionsgeschichte beeinflußt, aber die Einzelheiten sind echt; es ist unglaublich, daß die Urkirche von so zentralen Ereignissen, die von so vielen bezeugt wurden, nur wenig bewahrt habe. 15, 34 (458): Der Schrei der Verlassenheit enthüllt den ganzen Schrecken der menschlichen Sünde und die Tiefe der Verborgenheit des Gottessohnes. 16, 8 (471): Wahrscheinlich wollte Mk noch eine Erscheinung erzählen, aber schloß sein Werk nicht ab. — So gibt der Kommentar in knapper Form eine gediegene, philologisch sorgfältige Auslegung auch unter Berücksichtigung des Semitischen. An umstrittenen Stellen legt er die verschiedenen Ansichten und Gründe vor, so daß der Leser sich selbst ein Urteil bilden kann. Die eigene Haltung des Verf. ersieht man aus obigen Proben. Die vielen Exkurse über theologisch wichtige Dinge sind zwar mit dem Index leicht zu finden, sollten aber doch durch Überschriften im Text herausgehoben werden.

W. Koester

Thüsing, Wilh., Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-Evangelium (Neutest. Abhandl. 30, 1—2). gr. 8° (XIII u. 303 S.) Münster 1960, Aschendorff. 26.50 DM. — Eine bedeutsame, tief in die johanneische Theologie führende Arbeit bietet uns der Verf. mit dieser Studie über die Erhöhung und Verherrlichung Jesu. An Hand der einschlägigen Texte (Jo 3, 14; 8, 28; 12, 32) wird im 1. Teil der Begriff der Erhöhung gedeutet (3—37). Gemeint ist die Kreuzigung Jesu, in die der Vater den Sohn (auf Grund der Inkarnation) zum Heile der Welt hingegeben hat (Jo 3, 16). Erhöhung darf mithin in der johanneischen Terminologie nicht mit Auferstehung und Himmelfahrt verwechselt werden, wengleich sie natürlich damit untrennbar verbunden ist. Der ans Kreuz erhöhte Menschensohn ist nach dem Vorbild der ehernen Schlange das große Heilszeichen, das, im Glauben geschaut, das Heil bringt; vgl. auch Jo 19, 37. Diese universale Auswirkung der Erhöhung ans Kreuz erscheint darin, daß sie nach Jo 3, 14 hingeordnet ist auf die Rettung der Welt, auf die Ermöglichung der Wiedergeburt, auf die Mitteilung des Lebens durch den Glauben; nach Jo 12, 32 in dem Verheißungswort Jesu: „Wenn ich von der Erde (ans Kreuz!) erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen“; zu vergleichen ist damit das im wesentlichen identische „Ziehen“ und „Belehren“ des Vaters (Jo 6, 44) und das „Lehren“ des Geistes (Jo 14, 26). Es handelt sich um die Sammlung der Heilsgemeinschaft um den Gekreuzigten. Das „Ziehen“ und „Lehren“ schließt entsprechend der Struktur der Inkarnation ein äußeres und inneres Element ein. Es hat die „Erhöhung“ zur Voraussetzung und führt in die Erkenntnis und Gemeinschaft des am Kreuz erhöhten, mit dem Vater innigst verbundenen Gottessohnes, wie es auch Jo 8, 28 ausgesprochen ist. In diesem „Ziehen“ herrscht Christus als König (Jo 18, 37). Die Auswirkung der „Erhöhung“ ist also tatsächlich die Königsherrschaft des beim Vater Verherrlichten, ist die volle Ausübung der Heilandsmacht in der Kraft des Geistes. Sie ist aber zugleich vorzustellen als Herrschen vom Throne des Kreuzes, insofern sie ja ohne das Kreuz undenkbar ist, insofern die durch Sühne und Verdienst vom Gekreuzigten ausgehende Kraft in der Weise zur Auswirkung kommt, daß die Glaubenden ans Kreuz, in den vollen Gehorsam gegenüber dem Vater gezogen und dadurch zur Verherrlichung geführt werden. — Im 2. Teil behandelt Verf. das sehr umfangreiche Material, das sich auf die Verherrlichung Jesu bezieht (41—249). Weil die Aussagen über die Verherrlichung Jesu (und des Vaters) mit dem Heilswerk Jesu zusammenhängen, dies Heilswerk aber in zwei Stadien sich vollzieht, wird im 1. Kap. dieses 2. Teiles die „Verherrlichung“ als Kennzeichnung des „Werkes“ Jesu auf Erden erläutert (50—100). Dies Werk erscheint als „ergon“ (17, 4; 4, 34) oder auch im Plural als „erga“ (5, 36; 9, 3 f.; 10, 25 32 37 f.; 14, 10 f.; 15, 24); es umfaßt die Offenbarung Jesu in Wundertat und Offenbarungswort und gipfelt im Heilstod Jesu als der höchsten Offen-

barung der Liebe des Vaters und des Sohnes. So ist schon im irdischen „Werk“ die Verherrlichung des Vaters (und Jesu) gegeben (Jo 17, 4). Durch den Begriff der „Vollendung“ des Werkes (Jo 4, 34; 17, 4), mit dem auf das vollendende Werk der Erhöhung ans Kreuz hingewiesen wird, tritt das blutige Endgeschehen in seiner überragenden Bedeutung aus dem irdischen Gesamtwerk hervor. Erst im Angesicht des Todes bricht deshalb Jesus in den Ruf aus: „Es ist vollbracht“ (Jo 19, 30). Der höchste und wirksamste Beweis seiner rettenden Liebe zu den Menschen (Jo 13, 1) wie auch seiner gehorsamsten Liebe zum Vater (Jo 14, 31) ist erbracht. Zugleich ist „der Name“ des Vaters offenbart, das „Wort“ des Vaters entscheidend gesagt (Jo 17, 6). Auf das den Vater und Jesus verherrlichende Leiden und Sterben des Erlösers weist auch „die Stunde“ hin, die Jo 2, 4; 7, 30; 8, 20 noch nicht gekommen, Jo 12, 23; 13, 1; 17, 1 aber da ist. Es ist bezeichnend, daß an drei Stellen die „Stunde“ Jesu mit dem Verherrlichungsgedanken verbunden ist: Jo 12, 23; 12, 27 f.; 17, 1. Die Vollendung des irdischen Offenbarungs- und Heilswerkes Jesu bedeutet nicht das Ende des Wirkens Jesu überhaupt. Sie ist vielmehr die Grundlage für ein Wirken, das der an die Seite des Vaters erhöhte Christus ausübt; es steht jenem irdischen Wirken wie eine „Ernte“ (Jo 4, 35—38), wie eine „Frucht“ (Jo 12, 24; 15, 8), wie seine Auswirkung gegenüber und ist doch untrennbar damit verbunden. Verf. nennt es oft das zweite Stadium des Wirkens Jesu, und er glaubt, daß Jesus darauf hinweise, wenn er von den „größeren Werken“ spricht (Jo 5, 20; 14, 12). — Im 2. Kap. des 2. Hauptteiles handelt nun der Verf. über die „Verherrlichung“ als Kennzeichnung dieses zweiten Stadiums des Wirkens, das Jesus nach seinem Hinübergang zum Vater entfaltet (101—192). Jesus spricht davon im Bilde des Fruchtbringens des Weizenkornes (Jo 12, 23—24): Das Weizenkorn ist, weil es starb, nicht allein geblieben; es hat die es verherrlichende Gemeinschaft der Glaubenden um sich gesammelt; vgl. auch 12, 32. Nach Jo 15 bringt Jesus diese „Frucht“ hervor durch die Jünger, die in dem Maße seine Jünger werden, als sie sich einschalten lassen in den dynamischen Vorgang des Wachstums der Kirche und so von Jesu in Erhöhung ihres Gebetes an seinen „größeren Werken“ beteiligt werden (Jo 15, 7—8 16; 14, 12—14). Im Fruchtbringen seiner „Zweige“ entfaltet sich das Werk der Verherrlichung des Vaters und des Sohnes (Jo 15, 8; 14, 13). An Hand verschiedener Texte (vor allem Jo 15; 1 Jo 3, 16; Jo 21, 19; 12, 25 f.; 13, 1—17) wird gezeigt, wie Voraussetzung und Weg des Fruchtbringens der Jünger die Nachfolge Jesu in seiner sich selbst entäußernden Liebe und in seinem Kreuztragen ist; wie also hier kein anderes Gesetz herrscht wie für das Fruchtbringen des „Weizenkornes“ selbst. Unter einem anderen Gesichtspunkt erscheint dieses zweite Stadium des Heilswerkes als Verherrlichung Jesu durch den Parakleten, den Heiligen Geist: Jo 16, 7—15; 15, 26—27; 4, 21—23; 3, 34—35; 6, 63; 5, 20—27; 7, 37—39; 19, 34; 1 Jo 5, 6—8. Indem der Geist in den Jüngern (in der Kirche) die Wahrheit Jesu existentiell mitteilt, legt er gleichzeitig, ja eben dadurch Zeugnis von Jesus ab vor der Welt, zu ihrem Heil oder zu ihrem Gericht. 3, 34 ist das Subjekt der Geistmitteilung Christus, nicht der Vater. 16, 13 sind die „erchomena“ das Offenbarungsgeschehen im Ganzen, das Christus durch seinen Geist ausführt, nicht etwa nur einzelne Geheimnisse der Zukunft im Sinne der Apokalyptik. Durch die untereinander zusammenhängenden Stellen Jo 7, 37—39; 19, 34—37; 1 Jo 5, 6—8 ist klar, daß der Geist und die damit gegebene Heilsgabe aus dem Opfertod Jesu kommt; eine neue Bestätigung dafür, daß das zweite Stadium des Werkes die Auswirkung des ersten, d. h. der Erhöhung Christi ans Kreuz, ist. — Es kommen noch einige Stellen zur Sprache, in denen von der Verherrlichung Jesu in den Seinen die Sprache ist, und zwar im Sinne einer Verherrlichung durch das erste und zweite Stadium des Offenbarungswerkes. In diesem zusammenfassenden Sinn deutet Verf. Jo 17, 10. Durch Jo 17, 22 erfahren wir, daß Jesus sich in den Seinen verherrlicht, indem er ihnen seine „Doxa“ mitteilt; vgl. auch Jo 1, 14, wo von der „Doxa“ Jesu gesagt ist, daß sie „voll Gnade und Wahrheit“ sei, und Jo 1, 16, daß „wir von seiner Fülle alle empfangen haben, Gnade um Gnade“. Daß die Mitteilung der „Doxa“ (der Wirklichkeit Jesu) auch Teilnahme an seinem Opfer bedeutet, zeigt der Begriff der „Heiligung“ (Jo 17, 17—19), der von Jesus auf die Jünger übertragen wird. Eine das erste und zweite Stadium der Verherrlichung zusammenfassende Stelle ist auch Jo 12, 28: In der Antwort des Vaters auf die Bitte Jesu erscheint durch die verschiedene Zeitstufe das Werk der Verherrlichung im irdischen Leben und das des verherrlichenden

Wirken aus dem Jenseits im Geiste. 201—204 bringt Verf. eine Zusammenfassung seiner Untersuchung, soweit sie den Verherrlichungsgedanken im gesamten Heilswerk Jesu betreffen. „Das im Kreuztod kulminierende irdische Werk Jesu ist Keim, das Werk des Parakleten Entfaltung dieses Keims“ (204). — Gleichsam zwischen beiden Stadien liegt noch eine Verherrlichung Jesu, die ihn ganz persönlich affiziert; es ist die Verherrlichung beim Vater mit der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte vor Bestehen der Welt (206—221; Jo 17, 5; vgl. 8, 38; 1, 18; 14, 28; 16, 7; 20, 17; 17, 24). Die verherrlichende Einwirkung Christi auf die Glaubenden im Geiste ist Ausstrahlung dieser seiner Herrlichkeit und vollendet sich in der Schau seiner Herrlichkeit (Jo 17, 24). — Auf das Jesus verherrlichende Tun innerhalb seiner irdischen Wirksamkeit (vgl. Jo 1, 14; 2, 11; 11, 4 40) kommt Verf. 221—233 zu sprechen: Es ist Beweis der bleibenden Einheit des Inkarnierten mit dem Vater und „Sêmeion“ hin auf das entscheidende Heilereignis und seine Heilsgabe. Der umfangreiche 2. Teil der Arbeit wird abgeschlossen mit einer Deutung von Jo 13, 31 f. im Lichte der bisher erreichten Resultate und mit einem Überblick über den Gebrauch von „doxazein“ und „doxa“ im vierten Evangelium (233—249). — Im 3. Teil der Arbeit (253—294) wird vor allem der noch nicht behandelte Begriff des „Aufsteigens“ Jesu (Jo 3, 13; 6, 62; 20, 17) in seiner Bedeutung für Erhöhung und Verherrlichung betrachtet. Dabei ergibt sich, daß das „Aufsteigen“ Jesu ein Gesamtgeschehen ist, das die Erhöhung ans Kreuz und die Verherrlichung beim Vater (im Sinne von Jo 13, 32 und 17, 5) umfaßt. In diesem Zusammenhang weist Verf. auch auf die Bedeutung der Auferstehung Jesu hin (276—285). — Es ist nicht leicht, dem Verf. bis zum Schluß zu folgen; er bietet eine fast verwirrende Fülle, dazu in zu breiter Darstellung; mehr Anschluß an die durch die Tradition geschaffene Terminologie (statt bildreicher Umschreibungen) hätte, so will uns scheinen, die Tiefe der Untersuchung nicht zu beeinträchtigen brauchen, wäre aber der Klarheit zugute gekommen. Es muß aber anerkannt werden, daß die Arbeit einen nicht geringen Fortschritt in der theologischen Durchdringung des vierten Evangeliums bringt; ein erstes Studium wird sich reichlich lohnen. Vor allem möchte ich hinweisen auf die sorgfältige Exegese vieler Einzeltexte, die dadurch überraschende Aufhellung erfahren und in ihrer Bedeutung für die theologische Gesamtkonzeption erkannt werden. Es sei beispielshalber die Auslegung von Jo 20, 17 ff. (263—276) angeführt. Die Beziehung der „größeren Werke“ Jesu (5, 20) allein auf das Wirken des beim Vater Verherrlichten (durch den Geist und die Kirche) scheint mir die Sache nicht ganz zu treffen. Man kann von den „größeren Werken“ kaum das entscheidende, grundlegende Heilsgeschehen, das mit dem Aufsteigen Jesu umrissen wird, abschließen. Im Gegensatz zu diesem Wirken, das sich auf die Neuschaffung und Heiligung der Welt richtet, steht wohl das übrige Wirken Jesu, das Schöpferwirken und auch die Wunder, die nur als Zeichen („sêmeia“) auf das eigentliche Heilswirken hinweisen.

K. Wennemer

Schelkle, Herm., Meditationen über den Römerbrief. gr. 8<sup>o</sup> (247 S.) Zürich-Köln 1962, Benziger. 8.80 DM. — Diese „Meditationen über den Römerbrief“ bilden die Fortsetzung jener Reihe von praktischen Erklärungen zum NT, die Richard Gutzwiller im Verlag Benziger begonnen hatte (über Mt, Lk, Jo). Obschon Sch. bewußt die Arbeit Gutzwillers aufnimmt, weicht er nach seiner eigenen Erklärung doch von jener insofern ab, als er der „strengerer Auslegung“ den Vorzug gibt vor der „breiteren Anwendung“. Sch. ist dazu als Exeget und besonderer Kenner des Römerbriefes (vgl. seine Arbeit „Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1—11“, Düsseldorf 1956) vorzüglich vorbereitet. Die verhältnismäßig knappen Bemerkungen, die den Text laufend erklären, sind sehr durchdacht und aus tiefem Durchdringen des Briefes und ausgebreiteter Kenntnis der einschlägigen Forschung geschrieben. Gerade deshalb vermögen sie dem praktischen Zweck dieser Reihe zu entsprechen, Hilfe zu bieten für eine wirkliche innere Begegnung mit der Botschaft des Evangeliums, wie es von Paulus besonders im Römerbrief, gewiß in paulinischer Eigenart, aber doch in ganz wesentlicher Zusammenfassung und Überschau geboten wird. Wenn man weiß, wie sehr die Art der Einteilung des Stoffes Zeugnis gibt von dem Grad der Durchdringung und Beherrschung der Materie, wird man schon durch die Art der Einteilungsweise des Textes mit Vertrauen zu der kundigen Führung des Verf. erfüllt. Ich gebe als

Beispiel die Einteilung des 2. Kapitels. Sch. bringt da folgende Einheiten: 2, 1—16 das Gericht Gottes; 2, 17—29 die Schuld der Juden. Ich wüßte nicht, wie man die Teilung besser vornehmen könnte. Der Erklärung des Textes ist eine kurze Einleitung zum Römerbrief vorausgeschickt (9—17). K. Wennemer

Eichholz, G., Was heißt charismatische Gemeinde? 1 Korinther 12 (Theologische Existenz heute. Neue Folge, 77). gr. 8° (27 S.) München 1960, Kaiser. 1.80 DM. — Diese Studie zu 1 Kor 12 wendet sich gegen die Auffassung, die Charismen seien Eigentum der Urkirche gewesen und später ganz verschwunden. Nach Paulus ist das charismatische Leben der christlichen Gemeinschaft wesentlich; das kann niemand zweifelhaft sein, der 1 Kor 12 und Röm 12 liest; Paulus setzt es ja auch nicht nur in Korinth, sondern auch in der christlichen Gemeinschaft Roms voraus. In den Charismen befähigt und beansprucht Christus durch seinen Geist zu verschiedenen Aufgaben und Dienstleistungen zum Wohle des Ganzen; weit entfernt, daß dadurch die Einheit der Kirche leidet, wird sie vielmehr durch diese auf das Leben und Wohl des Ganzen gerichtete Differenzierung der Glieder gesichert und gefördert. Wenn man schon bald nach urchristlicher Zeit keinen rechten Blick mehr hatte für die charismatische Natur der Kirche, so lag das zum Teil wenigstens, wie Verf. mit Recht hervorhebt, an unrealer, phantastischer Vorstellung von charismatischer Begabung und an der bewußt oder unbewußt genährten Meinung, daß Charisma und Amt Gegensätze seien. Urgrund und Kriterium alles charismatischen Lebens ist das Bekenntnis des Glaubens, daß Jesus der Herr ist (1 Kor 12, 3); und es wird getragen und geleitet von der durch Christi Geist gewirkten Liebe (1 Kor 13). Ohne Glaube und Liebe kein echtes Geistesleben. Paulus bekämpft ein unechtes, gnostisches „Geist“-Leben eines Teiles der korinthischen Gemeinde, das in eine enthusiastisch-ekstatische Bewegung auszuarten drohte und damit in die Nähe alter heidnischer Torheiten geraten war. Da war es sogar vorgekommen, daß man in den Ruf ausbrach: „Verflucht sei Jesus!“ (1 Kor 12, 3), was wohl im Sinne der gnostischen Ablehnung des Menschen Jesus zugunsten eines reinen Geistwesens „Christus“ zu verstehen ist. Verf. gibt im Rahmen dieser Grundsätze eine ansprechende, auch mit praktischen Anregungen für heutige kirchliche Arbeit versehene Exegese von 1 Kor 12, die gewiß lesenswert ist. Es liegt ihm fern, 1 Kor 12 zu entspiritualisieren oder zu rationalisieren; er erkennt das Leben der christlichen Gemeinschaft durchaus als geistgewirkt an. Aber er möchte zeigen, wie breit gestreut die Wirkungen des Geistes sind und wie sie sich bis in äußerlich unscheinbarste Lebensäußerungen der Kirche erstrecken. Und er möchte so dazu beitragen, daß man diese charismatische Wirklichkeit der Kirche sieht und durch persönliche Hingabe daran voll ausnützt. Vgl. zum Thema Schol 34 (1959) 503—525. K. Wennemer

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Magrassi, Mar., O. S. B., Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz (Studia urbaniana, 2). gr. 8° (290 S.) Roma 1959, Pont. Univ. Urbaniana de Prop. Fide. — Nach einem 1. kurzen Teil über Leben, Werk, Methode des Deutzer Abtes (1—76) folgt im 2. Hauptteil des Werkes die Darstellung seiner Lehre über Christus und die Geschichte (Cristo e la storia: 77—164). In einem Schlußteil werden dann noch drei Sonderfragen dazu behandelt, die sich bei Rupert als Zentralprobleme seiner Geschichtsbetrachtung besonders gegen die führende spekulative Schule der Zeit in Laon stellen: Will Gott das sündige Tun? — Weshalb ist Gott Mensch geworden? — Warum schuf er den Menschen? — Aus dieser Übersicht ergibt sich schon das Anliegen des Buches. Es will dem Leser die *Geschichtstheologie* Ruperts näherbringen. Damit ist tatsächlich ein interessantes Thema angeschnitten, zu dem Dom J. Leclercq seinen jungen Ordensbruder anregte. Rupert gilt gewöhnlich als Mystiker und Vertreter der symbolischen Exegese. M. zeigt nun, daß darin eingeschlossen noch ein anderer Zug liegt. Denn des Abtes Symbolik ist in die geschichtliche Heilsordnung eingebettet. So auch sein Christusbild, dem sich M. besonders zuwendet. Die beiden Testamente der Offenbarung sind als solche geschichtliche Heilsordnung vor allem gesehen: Gottes Plan ist erst teilweise in Adam verwirklicht worden (117 f.). Vollendet wird er in Christus (119 ff.), aber doch so, daß

eine echte innere Hinordnung der beiden Testamente deutlich wird. Gerade daher kommt es z. B. zu der doch stark mystisch-symbolischen Schrifterklärung des Alten Testamentes auf Christus hin. Diese erweiterte symbolische Deutung, die über die rein literarische weit hinausgeht, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß im tiefsten die Heilsgeschichte die Trägerin bei Rupert bleibt. Sie ist also nicht symbolisch irgendwie subjektiv, sondern entwickelt sich aus diesem höheren Ziel der gemeinsamen Heilsordnung, dem ja objektiv das Alte Testament und noch mehr das Neue in allem dient. In dem deutlichen Herausstellen dieser Gedanken dürfte der Sonderwert des guten Buches liegen. Es bewahrt uns so vor Einseitigkeiten. Gegenüber der Anselmschule hat Rupert der spekulativen Durchdringung dieses Heilszweckes und dieser gemeinsamen Heilsordnung leider einen weniger wichtigen Raum eingeräumt. Die Heilige Schrift in der symbolischen Deutung bleibt ihm auch bei mehr systematischen Fragen, wie z. B. der Deutung des Menschen oder der Menschwerdung, das Maßgebende, freilich liegt darin auch das Einseitige und weniger Befriedigende, weil gerade hier vielfach eben die bloße Symbolik und nicht die Schrift selber entscheidend für Rupert wird. Bei solchen Fragen war doch zunächst die historische Tatsachenfrage zu stellen und zu deuten. So ist das Buch als gute Führung in die so wichtige deutsche Symboltheologie der Frühzeit sehr zu empfehlen. — Zur Ergänzung sei noch auf das ein wenig später erschienene Buch aufmerksam gemacht: W. Kahles, *Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz* (Aevum Christianum, 3), Münster 1960, Aschendorff. H. Weisweiler

Wingren, Gust., *Schöpfung und Gesetz* (Theologie der Ökumene, 9). gr. 8° (198 S.) Göttingen (1960) Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM. — Hier ist der 2. Band der „Trilogie“ von W. in deutscher Sprache (von G. Klose übersetzt) anzudeuten. Der 1. Band „Die Methodenfrage der Theologie“ wurde bereits in Schol besprochen. Der Schlußband „Evangelium und Kirche“ ist inzwischen im Schwedischen erschienen, aber noch nicht übersetzt. Wir werden daher später auf ihn zurückkommen. — Im Gegensatz zur „Methodenfrage“, deren Behandlung sich themengemäß mehr kritisch eben mit der Methode besonders von A. Nygren, K. Barth und R. Bultmann auseinandersetzte, wo aber bereits die stärker positive Stellung von W. zu Schöpfung und Gesetz eine wichtige Rolle spielte, wird dieses Thema im vorliegenden 2. Band zum eigentlichen systematischen Stoff erhoben, das dann in „Evangelium und Kirche“ seine notwendige Ergänzung zum Neuen Bund, d. h. der Lehre von der Erlösung, finden wird. Der Sinn des zu besprechenden Bandes ist der Aufweis, daß Schöpfung und somit auch das Gesetz viel grundlegender für das christliche Denken sind, als heute vielfach angenommen wird. Stehen sie doch in der alten Dreigliederung der christlichen Symbole an erster Stelle, wenn diese vom Vater als Schöpfer sprechen. Im Gegensatz zu dieser rechten Deutung von W. meint aber z. B. O. Cullmann: „Das ursprüngliche meistverbreitete Bekenntnis ist ganz sicher die rein christologische Formel“ (Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 1943). Entsprechend seiner Ansicht müht sich der Verf., zu zeigen, daß auch Christus mitten in der Schöpfungslehre des Alten Bundes steht und auf diesem Hintergrund erst seine Lehre die rechte Deutung erhält (11—50). Die Grundeinstellung zur Schöpfungslehre zieht sich dann von Christus aus durch das ganze christliche Leben bis hin zum jüngsten Tag und zu unserem Tod (51—87), ebenso wie es unserem eigenen Leben erst seinen vollen Sinn gibt (88—124). Denn erst die Schöpfung, die sich in jeder Geburt erneuert, ebenso wie es der erste Sündenfall in jeder späteren Sünde tut, führt den Menschen zum Streben, sein Leben zu sichern und aus dem Zwang und der Knechtschaft zur Freiheit zu gelangen: „Die Urgeschichte bildet mit dem Evangelium eine Einheit, so daß sie immer mit aufgenommen wird, wenn das Evangelium angenommen wird“ (124), ja sie bildet erst den ganzen Ernst christlichen Lebens aus und damit die Sehnsucht zum Erlöser. So fordert W. ein stärkeres Hineinnehmen des Alten Bundes in Theologie und Verkündigung: „Die führende protestantische Theologie“, so klagt er wohl mit Recht, „ist eine Theologie mit einer auf das Neue Testament verringerten Bibel“ (181), da das Alte Testament nur eine sehr sekundäre Stellung einnehme. W. sieht darin richtig das Erbe pietistischer Gedanken. Wahrheit aber ist, daß alles, wovon die Schrift als ganze spricht, Wiederherstellung der echten Schöpfung ist. In der neueren Theologie trete die Anthropologie und ebenso die Schuldfrage zu sehr zurück.

Gerade darin sieht W. das Negativum der modernen protestantischen Theologie, die er in der „Methodenfrage“ kritisch betrachtet hatte. Daher werde auch das „universale Gesetz“ in einer theologischen Ethik, die nach einem spezifisch christlichem Ethos suche, „problematisch“ (192 f.). Dieser letzte Hinweis auf das Naturgesetz ist zweifellos außerordentlich wichtig und zeigt, wie das Zurücktreten des Schöpfungsgedankens wirklich zu den Folgerungen für das christliche Lehren und Leben führt, von denen W. spricht. Wir sind daher gespannt, wie er im folgenden Band diese Ausführungen zum protestantischen Erlösungsbegriff in Beziehung setzen wird.

H. Weisweiler

Löfgren, Dav., Die Theologie der Schöpfung bei Luther (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 10). gr. 8° (335 S.) Göttingen (1960), Vandenhoeck & Ruprecht. 27.— DM; geb. 30.— DM. — Eine wertvolle Ergänzung — freilich auch eine Ernüchterung — zum eben besprochenen Werk von G. Wingren ist diese weitere Arbeit aus der gleichen Lunder theologischen Schule. Das Hervorheben des Schöpfungsgedankens neben der Erlösung in diesem Kreis mußte natürlich zum Anliegen führen, einmal zu untersuchen, wie Luther selbst sich zur Frage der Schöpfung stellte. Das Ergebnis ist die vorliegende Arbeit. Sie führt in drei größeren Abschnitten zu Luthers Ansicht: Schöpfung und Leben (21—96), Fall und Tod (97—161), Wiederherstellung und Vollendung (163—309). Ein sehr begrüßenswertes, eingehendes Sachverzeichnis (316—324) schlüsselt das Buch in seinen vielfachen Teilergebnissen dem Leser, auch dem katholischen, gut auf. — Die Schöpfung ist bei Luther nach dem Verf. eine *creatio ex nihilo*. Ihre eigentümliche Art aber liegt im gleich folgenden Satz begründet: *Creare semper novum facere*. In dieser Aktualität der göttlichen Schöpfung (wie der Erlösung) liegt, so meint L., Luthers Anliegen. Das bedeutet also, daß Schaffen und Erhalten nicht nur zusammenfallen, sondern das Aktuelle des Schaffens ist so stark herausgestellt, daß die Kategorie der Kausalität nicht mehr anwendbar sei. Daher wundert es nicht, daß bei dem Verf. von der *analogia entis* nur an einer Stelle mehr die Rede ist, und das bei der Darlegung der katholischen Lehre (217). In der vorlutherischen Scholastik sei das Ergebnis der Kausalitätsbetrachtung „eine völlige Verobjektivierung und Formalisierung, so daß Gott als der in aller Wirklichkeit Neuschaffende verleugnet wurde“ (217). „Der Fehler der scholastischen Theologie“, so heißt es dann folgerichtig, „war ihre Abhängigkeit von einer Philosophie, die durch eine immanente Analyse des Wesens des Daseins nicht nur definieren wollte, was die Schöpfung an sich ist, sondern auch, welcher Art das ontologische Verhältnis zu seiner Schöpfung sei (*analogia entis*)“ (ebd.). Durch diese Aktualisierung der Schöpfung und die dadurch gegebene allgemeine Gegenwart Gottes in ihr erkennt der Mensch ohne Offenbarung aber nur das äußere Wesen der Schöpfung, nicht ihren *telos*. Dadurch aber, daß sich Gott in den Dingen, die er schafft, selber zu erkennen gibt, wird durch diese „allgemeine Offenbarung im Gesetz“ doch der äußere Mensch erleuchtet und geführt. Der innere Mensch (Gewissen oder Herz) aber irrt auch noch so im Dunkeln umher, bis Gott sich ihm in Christus und in der in ihm gegebenen Fortdauer des Schöpfungswirkens offenbart (vgl. 200). Nie also kann der Mensch selber zu Gott aus den geschaffenen Dingen ganz kommen: „Die Einheit von Schöpfung und Schöpfer bzw. Schöpfung und Erlösung ist also nicht rational, sondern von Gott *bewirkt* und deshalb nur als ein Werk *Gottes* im Herzen des Menschen erkennbar“ (ebd.; Hervorhebungen durch den Verf.). Daher ist Versöhnung/Vollendung der Schöpfung (240), weil im Sieg des Herrn am Kreuz zugleich im weiterschaffenden Schöpferwillen Gottes zunächst in Christus das Schöpfungsziel, der Dienst, vollendet erreicht wird, dem dann der Christ im bleibenden Schöpferwirken nun auch dem des Erlösers bis zur eigenen Vollendung angegliedert werden kann. Das aber geschieht aus dem Grundwirken der Schöpfung heraus. Daher ist nicht umsonst gut vom Verf. auch das menschliche Tun dazu herangezogen, wenn auch nicht als Grund, so doch als Ziel und als gleichartig mit dem Wirken der Menschheit in Christus. So vollzieht sich die Vollendung der als Aktualität gedeuteten und aufgefaßten *creatio ex nihilo*. — Man wird vom katholischen Standpunkt aus auch hier das Betonen des Schöpfergedankens dankbar begrüßen sowohl als echte Deutung der erlösenden Tat des Gottmenschen in seiner Menschheit wie als Wegweisung für unser ernstes christliches Leben. Schade nur, daß die Darstellung des Verf. allein in der Aktu-

alisation der Schöpfung kulminiert. Es ist selbstverständlich, daß Schöpfung fort-dauerndes Wirken Gottes ist. Ja man kann sagen, daß zu viel vielleicht der einzelne Schöpferakt, sei es der Welt, sei es des einzelnen Geschöpfes, in unserer theologischen Betrachtungsweise hervorgetreten ist. Verursacht mag das teilweise sein durch die öfter zu getrennt vorgelegte Lehre der *conservatio mundi*. Aber mit Recht hebt der Verf. mehrmals hervor, daß der Schöpfer *ist*. Dieses *ist* gilt in ähnlicher Weise auch vom Geschöpf, das dadurch Geschöpf wird, daß es nun *ist* und *seiend* getragen bleibt vom ewigen Gott. In der Lehre von der *analogia entis* ist dem Unterschied ewigen und zeitlichen Lebens Rechnung getragen. In dem Werden des Seins von einem anderen Sein aus aber ist Kausalität eingeschlossen, und gerade aus dem dadurch entstandenen tiefen Abhängigkeitsgefühl und -bedürfnis ist der Dienst Gottes gegründet, wie die Liebe zur Vater- und Muttersorge gerade vom Seienden ausgeht, in dem sich Aktualität offenbart. Eine Erkenntnis aus dem *Sein* der Liebe mag man rational nennen, aber im letzten ist sie geschenkt und Dienst und wiedergeschenkte Liebe.

H. Weisweiler

Robertus a S. Teresia a Jesu Infante, O. C. D., *De inhabitatione SS. Trinitatis Doctrina S. Thomae in Scripto super sententiis. Praefatio A. Combes* (Bibl. Carmelitica, II, 1), gr. 8° (XL u. 328 S.). Roma 1961, Facultas Theologica O. C. D. 2500.—L. — Es macht einen irgendwie seltsamen Eindruck, wenn die Lehre des hl. Thomas über die Einwohnung der allerheiligsten Dreifaltigkeit im Menschen ausschließlich nach dessen Sentenzenkommentar dargestellt werden soll. Von der vorausgehenden theologischen Entwicklung ist gar nicht die Rede, aber auch nicht von der weiteren Entfaltung, die Thomas selbst in seinem übrigen Schrifttum, besonders in seiner *Summa Theologica* vorgenommen hat. Der Verf. sucht seine Methode zu rechtfertigen: „*Quod Scriptum elegerim, ratio est tum quia ibi magna amplitudine S. Thomas materiam versat, tum quia est primum fundamentale opus eius incomparabilis ingenii, tum etiam quia non satis a theologis illud opus exploratur et adhibetur, tum tamen ditissimum fontem theologiae ibi Angelicus praestiterit*“ (XXXV). Indes werden diese Gründe kaum überzeugen, zumal des öfteren der Mangel an einer bestimmten, klaren Sprache im Sentenzenkommentar hervorgehoben wird, was dann naturnotwendig die Frage nach einer etwaigen Ergänzung durch die *Summa Theologica* aufkommen lassen muß. Wenn man sich aber einmal mit dieser allem Anschein nach willkürlichen Beschränkung des Themas abgefunden hat, ist kaum etwas an der fleißigen, auf jeden Text eingehenden Arbeit zu beanstanden, es sei denn, daß manches vielleicht knapper und damit wirkungsvoller hätte gesagt werden können. Die Einteilung ist systematisch, nicht nach der chronologischen Reihenfolge der Belegstellen: I. *Adumbratur tractatio de inhabitatione in scripto* (1—25); II. *De actione Dei supernaturaliter animam Trinitati assimilante* (27—118); III. *De habitibus animam Trinitati assimulantibus et unientibus* (119 ad 192); IV. *De inhabitatione SS. mae Trinitatis ex operationibus supernaturalibus animae* (193—298); es folgt zum Abschluß ein *Epilogus syntheticus* (299—312), der leider nur schwer die entscheidenden Punkte zu erkennen gibt. Mit Recht wird betont, daß im Sentenzenkommentar des hl. Thomas der Begriff des letzten, über-natürlichen Zieles die Hauptrolle spielt und daß die Gnade und die anderen habitu-ellen Gnaden auf die *actus notionales* in Gott bezogen sind. Am besten scheint die Quintessenz des Ganzen durch den folgenden kurzen Abschnitt zum Ausdruck gebracht: „*Itaque gratiam conciperem ut imitationem et participationem naturae divinae prout est principium et fons vitae trinitariae; sapientiam ut participationem intellectualitatis exprimentis foecunditatem qua divina essentia generatione intellectuali communicatur; caritatem participationem bonitatis divinae prout actu notionali amoris communicatur*“ (311). So ist irgendwie die Verbindung des Menschen mit dem dreipersönlichen Gott gewahrt, ohne daß eine *unio hypostatica* in Frage käme. — Die vom Verf. angewandte Latinität läßt leider manches zu wünschen übrig; insbesondere muß sich der Leser daran gewöhnen, daß die *verba deponentia* falsch gebraucht werden und daß der Konjunktiv des Imperfekts keinen Irrealis, sondern einen *Potentialis* bedeutet.

J. Beumer

Giulio da Nembro, O. F. M. Cap., *La definibilità dell'Immacolata Concezione negli scritti e nell'attività di Giovanni Perrone S. J.* (Centro Studi Cappuccini Lombardi, 4), gr. 8° (XVI u. 140 S.) Milano 1961, Centro Studi Cappuccini Lombardi.

1300.—L. — Eine zwar in der gestellten Frage beschränkte, aber in der Durchführung recht gründliche Arbeit über den Einfluß des bekannten römischen Jesuiten-theologen Perrone auf die Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Dieser Einfluß wird zunächst aus den mariologischen (besonders: *De immaculato conceptu an dogmatico decreto definiri possit, Disquisitio theologica*, Taurini 21854) und den methodologischen (*De locis theologicis, Romae* 21842) Schriften Perrones nachgewiesen, wobei nacheinander dessen biblische, patristische, liturgiegeschichtliche und spekulative Argumente zur kritischen Erörterung kommen (3—68). Der 2. Teil (71—131) befaßt sich dann mit dem positiven Beitrag, den derselbe Theologe durch seine Tätigkeit zum Zustandekommen der Definition selbst geliefert hat, indirekt durch die Einwirkung seines Schrifttums auf die päpstlichen Konsultoren, aber auch direkt durch das von ihm ausgearbeitete Schema „*Deus omnipotens*“ (Angaben nach: V. Sardi, *La solenne definizione del dogma dell'immacolata concezione di Maria Santissima, Atti e documenti*, Roma 1904—1905). Dieses wird schließlich im einzelnen mit der Definitionsbulle „*Ineffabilis Deus*“ verglichen. Besonderer Nachdruck ist auf den Umstand gelegt, daß Perrone in dem einmütigen Konsens der lehrenden und der hörenden Kirche die volle Garantie für den wenigstens implizierten Offenbarungscharakter der neuen Lehre gesehen hat, und das stimmt ganz mit dem Ergebnis überein, das W. Kasper in seinem Werk „*Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*“ (Freiburg 1962, 231—259; siehe die Besprechung oben) ein wenig später, indes unabhängig von dem Verf., vorträgt. Nur ein kleiner Unterschied besteht darin, daß Kasper, entsprechend seinem weiter gesteckten Rahmen, dem Einfluß Passaglias mehr Aufmerksamkeit schenkt.

J. Beumer

Nicolas, J.-H., O.P., *La Virginité de Marie. Étude théologique* (Collectanea Friburgensia, 34). gr. 8° (86 S.) Fribourg 1962, Éditions Universitaires. 7.—sfr. — Die vorliegende Arbeit will die Eigenart der Jungfräulichkeit Mariens herausstellen, indem sie ihre Verwurzelung in den Quellen des Glaubens, ihren theologischen Sinn und ihre Beziehungen zu den anderen Privilegien der Gottesmutter darlegt. Dabei sind gut die traditionellen Ansichten mit der Aufgeschlossenheit für neue Erkenntnisse vereinigt. Die Kritik des Verf. richtet sich mit Recht vor allem gegen A. Mitterer, *Dogma und Biologie* (Wien 1952). Wir vermissen nur, daß dessen Weiterführung durch K. Rahner S. J. (*Virginitas in partu*, in: *Kirche und Überlieferung*, hrsg. von J. Betz und H. Fries, Freiburg-Basel-Wien 1960, 52—80) nicht miteinbezogen ist. Erfreulicherweise wird das erste biblische Marienwort (Lk 1, 34) wieder im Sinne eines Vorsatzes beständiger Jungfräulichkeit verstanden, und die Berufung auf die Qumrantexte scheint uns durchaus berechtigt. Wenn hingegen N. auch ein Gelübde, allerdings befreit von allen „*notions juridiques*“, damit gegeben sieht (57 f.), so dürften wohl auf historischer Grundlage einige Zweifel am Platze sein, es sei denn, man faßt das Gelübde derart, daß es sich nicht mehr wesentlich von einem Vorsatz unterscheidet. Besonders ansprechend ist, wie die Jungfräulichkeit Mariens in den großen Zusammenhang des Marienheimnisses hineingestellt wird (*Virginité et maternité divine, Virginité et maternité spirituelle, Virginité et immaculée conception, Virginité de Marie et assumption*); aber könnte nicht da auch eine Verbindungslinie zur Gnadenvermittlung gezogen werden, und zwar zu einer solchen, die über die geistige Mutterschaft hinausginge?

J. Beumer

Galati, Lic., S. S. P., *Maria la Regina (Mater Dei, Collana Mariologica 12)*. 8° (360 S.) Roma 1962, Edizioni Paolini. 1000.—L. — Trotz der äußeren Aufmachung, die eher an ein populäres Buch denken läßt (Umschlag mit einem Marienbild in Buntdruck, mehrere beigefügte Kunsttafeln), handelt es sich hier um ein durchaus wissenschaftliches Werk, das eingehend und gründlich die Würde der Gottesmutter als Königin zum Gegenstand hat. Nach einer längeren Einleitung (11—34) bringt der 1. Hauptteil die historischen Zeugnisse: die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes bis zur Enzyklika Pius' XII. „*Ad caeli reginam*“ (37—72), die Lehre der Heiligen Schrift (73—95) und der Tradition von den patristischen Anfängen bis Peter Canisius und Alphons von Liguori (96—133), die Liturgie (134 bis 160), die schöne Literatur der verschiedenen Länder, Italien, Frankreich, Deutschland, Spanien, Ungarn, Polen, Portugal und England (161—187) und endlich die

christliche Kunst (188—199). Die Übersicht ist zweifellos gut; nur tritt der Einfluß des nicht immer objektiven Mariale, das einem „Pseudo-Alberto“ zugeschrieben wird, etwas zu stark hervor, der häufig zitierte Sermo 6: De Assumptione, des hl. Bonaventura hätte als unecht oder mindestens als zweifelhaft gekennzeichnet werden sollen, und es fragt sich, ob die Vertreter der deutschen Literatur (Marienlied von Melk, Goethes Faust, Novalis und Brentano) auch richtig gewählt sind. Der 2. Abschnitt (203—247) untersucht die dogmatischen Grundlagen der Königswürde Mariens, die göttliche Mutterschaft und die Beteiligung am Erlösungswerk, und dieses Thema wird dann im 3. Teil (251—308) weitergeführt, der sich dem Wesen der Königswürde zuwendet (Das ewige Reich, Die Königin des Reiches, Die Macht der Königin). Damit ist zwar der Nachdruck auf den entscheidenden Punkt gelegt, daß nämlich die Königsherrschaft Mariens ein bloßer Titel bleibt, wenn sie nicht einen wirklichen Anteil an der Herrschaft Christi besagt, aber zugleich wird auch deutlich, daß erst die anderen vorausgesetzten Fragen geklärt und beantwortet werden müssen (Maria als Mittlerin und „Miterlöserin“). Am Schlusse befindet sich u. a. eine wertvolle und, soweit ich sehe, vollständige Bibliographie; wenn die deutschsprachigen Schriften beinahe ausnahmslos darin fehlen, so ist das nicht die Schuld des Verf. Weniger allgemein wird interessieren, zu hören, daß die Maria-Königin-Bewegung sich für die Weihe der Welt an die Regina mundi und für die Beifügung des entsprechenden Titels in die lauretanische Litanei einsetzt.

J. Beumer

Schmaus, Mich., und Forster, Karl (Hrsg.), Der Kult und der heutige Mensch. 8<sup>o</sup> (355 S.) München 1961, Hueber. 18.— DM. — Dem Eucharistischen Weltkongreß in München ging der wissenschaftliche Kongreß voraus, dessen Vorträge hier vorgelegt werden. Die 31 Beiträge verteilen sich auf drei große Themenkreise: Die nichtchristlichen Kulte — Der christliche Kult — Kult und Welt. Naturgemäß birgt das knappe Dutzend Referate über den außerchristlichen Bereich die am meisten interessierende Information („Information“ — vielleicht ist das eine der Schwächen dieses Teils, daß manchmal das Niveau einer Berichterstattung kaum überschritten wird? Wenn die geographischen Räume nicht gleichmäßig bedacht werden — unverhältnismäßig stark ist die Berücksichtigung Japans —, dann dürfte das wohl auf die Schwierigkeiten zurückzuführen sein, für andere Bereiche Referenten zu finden). Was man im einzelnen hört, ist oft ebenso erstaunlich wie erschreckend: soviel fortschreitende Säkularisierung in Japan, soviel leerer Raum . . . Es ist sicher ein großes Verdienst dieser Überschau, daß nicht nur „Mission“ mit all ihren Problemen in vielfältig neues Licht gestellt erscheint, sondern ebenso dringlich die Frage nach dem „Adventlichen“ der nichtchristlichen Religionen nach Aufarbeitung ruft. — Für den weiten Ansatz auch im zweiten Themenkreis sei hingewiesen darauf, daß von den jeweiligen Theologen auch über den Sinn des Kultes in der evangelischen bzw. orthodoxen Theologie gehandelt wird. — Im 3. Teil „Kult und Welt“ weist die vielfältige Verhaftung des Kults in Psychologie, Soziologie, Kultur überhaupt auf ebenso viele Gefährdungen hin (im Stichwort: Technik, Massengesellschaft, totalitäre Systeme . . .). Aber andererseits erweist sich damit das Kultische auch als Grundvollzug menschlicher Existenz; wie denn auch allerorts säkularisierte kultische Ersatzformen entstehen. Das besagt bleibende Chance. Die Beiträge des letzten Themenkreises verleihen dieser Veröffentlichung große Aktualität. A. Stenzel

Kohlhaas, Radb., O. S. B., Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jahrhundert (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, 36). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 118 S.) Münster 1959, Aschendorff. 12.50 DM. — Es liegt hier der erstmals herausgegebene und erläuterte Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus vor. Damit ist nicht nur der Name des letzten großen Theologen der syrischen Jakobiten genannt, bevor die Türkenherrschaft das syrische Geistesleben derart lähmte, daß man die Folgen bis heute spürt. Damit ist der Repräsentant jakobitischer Tradition genannt, der dem, was für uns im Westen durch die Chiffre „13. Jahrhundert“ heraufbeschworen wird, erstaunlich synchron war. Man hat ihn hinsichtlich der Vielseitigkeit seines Schaffens und seiner Einflußnahme mit Albert d. Gr. verglichen: das in Baumstarks „Geschichte der syrischen Literatur“ gebrachte Verzeichnis seiner Werke weist Schriften von Theologie und Philosophie bis zu Astronomie und Medizin auf. Auch sein „Buch der Leuchte des Heiligtums“ (dessen 6. „Fundament“ hauptsächliche Stoffquelle des

vorliegenden Kommentars ist) will bewußt enzyklopädisch sein. Aristotelische Philosophie ist ihm vertraut und das Reden von einer syrischen „Scholastik“ nicht abwegig. Sehr verständlich bleibt er dem Strom seiner Überlieferung verhaftet und hängt daher auch bezüglich seiner Sakramentslehre stark von Ps.-Dionysius ab; die Abhängigkeit von „De ecclesiastica hierarchia“ schlägt besonders klar bei der Behandlung derjenigen Sakramente durch, die nicht sein spezielles bischöfliches Interesse wachriefen (Taufe, Eucharistie). Aber abweichend von den neuplatonischen Schemata seines Meisters (etwa: triadische Schichtung allen Seins usw.) versucht er eine sachbedingte Systematik an den Stoff heranzutragen, versucht zu handeln von „De sacramentis in genere“, um dann erst die Behandlung „in specie“ anzupacken. Gewiß hat sein Sakramentsbegriff nicht die Präzision abendländischer Scholastik. Immerhin: „Geistmitteilung durch einen bestimmten, bezeichnenden Ritus, der von Christus eingesetzt ist“, führt auch er schon auf. — Diese Veröffentlichung ist also unter mancherlei Rücksicht bedeutsam. Sie bietet zuerst eine Einleitung über den Autor, sein Leben und Werk, über Handschriften und Ausgaben des „Buches der Leuchte des Heiligtums“, über den Aufbau des vorliegenden Traktats. Es folgt die Übersetzung, der Kommentar und der handschriftliche Text mit Apparat. Den Schluß bildet ein Sachregister und ein Register liturgisch-theologischer Fachausdrücke zum syrischen Text.

A. Stenzel

Natalini, Val., O. F. M., De natura gratiae sacramentalis iuxta s. Bonaventuram (Stud. Antoniana, 17). gr. 8<sup>o</sup> (XIV u. 175 S.) Rom 1961, Pont. Athenaeum Antonianum. 1500.— L. — Man könnte a priori versucht sein, von einer solchen Arbeit nicht allzuviel Neues zu erwarten: bei einem Großen der Scholastik, in einer doch gewiß nicht unbedeutenden Frage! Tatsächlich ist das vorzeigbare Ergebnis auch mager. Der junge akademische Lehrer, der sein „Commentarium“ abfaßte (und erstaunlicherweise später nicht mehr auf dieses Thema zurückgekommen ist), fand wenig Vorarbeit vor und konnte kein gerundetes Ergebnis weitergeben. Aber desungeachtet ist die Arbeit interessant. Sie zeigt die einschlägige Ahnenreihe des doctor seraphicus, steckt das dürftig bestellte Vorfeld ab und weist dann den Eigenbeitrag auf. Zum Formalen: die Arbeit ist übersichtlich aufgebaut; die Sprache ein gutes (manchmal schon etwas ambitiöses) Latein; die Anmerkungen bringen die in Frage stehenden Stellen in extenso und erlauben so leicht den kontrollierenden Nachvollzug; die Benutzung der Sekundärliteratur ist knapp, aber durchaus hinreichend. Das Thema wird in zwei Teilen abgehandelt. In einem 1. Teil (9—94) wird versucht, die sakramentale Gnade gewissermaßen a posteriori in den Griff zu bekommen, nämlich von ihren Wirkungen her. Daß sie alle unter dem großen Stichwort „curare, sanare“ stehen, ist nicht verwunderlich, hat doch der Lombarde schon das Bild vom göttlichen Samaritan in diesem Zusammenhang gebraucht. Es ist nicht wenig, was über die sakramental vermittelte „medicina“ zusammengetragen werden kann — sei sie „praeservativa“ (Ehe), „curativa“ (Taufe, Buße, Letzte Ölung), „confortativa“ (Firmung, Eucharistie, Ordo). Anders aber wird es, wenn im 2. Teil (95—166) nach dem Grund dieser Wirkungen gefragt wird, eben nach der gratia sacramentalis als von der gratia communis unterschieden. Hier setzt das geringe Maß an Fragestellungen und Lösungsversuchen auch Bonaventura enge Grenzen. Die Grundüberlegung, ob und wie die gratia sacramentalis von der gratia virtutum et donorum unterschieden sei, stand erst seit etwa 20 Jahren zur Verhandlung. Verständlich, daß zunächst die Meinung überwog, hier sei wesentlicher, realer Unterschied anzunehmen; schien doch eine rein logische Unterschiedenheit schon der betont infralapsarischen, exklusiv medizinischen Eigenart der durch die Sakramente vermittelten Gnade nicht hinreichend gerecht zu werden. Hier setzt nun der vermittelnde, Ansätze Alexanders v. Hales ausziehende Beitrag Bonaventuras ein: eine Gnade, aber von ihren effectus her differenziert (B. kommt also ohne Vervielfältigung der habitus aus); „Effekte“ der gratia gratum faciens kraft ihrer effizienten Kausalität. Da die gratia actualis noch kaum ein handhabbarer Baustein ist, muß alle Begründung aus der gratia gratum faciens hergeleitet werden. Schwächen und Grenzen der Spekulation sind nicht zu übersehen: Nirgends findet man bei Bonaventura eine zusätzliche Modifizierung der Gnade, kraft deren sie diesen unterschiedlichen zusätzlichen Effekt begründen und aus sich entlassen könnte. Als Auskunft muß der Rückgriff auf eine pactio, ordinatio divina erhalten. — Diesen mehr sichtenden als schöpferischen

Beitrag Bonaventuras in seinen Kontext hingesezt und daraus verständlich gemacht zu haben ist das Verdienst dieser sauberen Studie. A. Stenzel

Camelot, P. Th., O. P., *Spiritualité du baptême* (Lex Orandi, 30). 8° (283 S.) Paris 1960, Cerf. 10.— NF. — Man muß durchaus nicht der Einleitung widersprechen: es werde hier dem Fachmann (der Theologie, der Liturgie, der Spiritualität) nichts Neues gebracht; aber diese Bescheidung ist um so mehr Anlaß, von einem tiefen, schönen, nützlichen Buch zu reden. Wie sehr es eine Lücke ausfüllt, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Die großen Traktate über das geistliche Leben des Christen kommen mit erstaunlich sparsamen Rückgriffen auf die Sakramente aus, und die Taufe ist gegenüber Eucharistie und Buße noch einmal stiefmütterlich zurückgesetzt. — Aus langem Umgang mit den Texten der Schrift, der Liturgie, der Väter (und selbstverständlich: aus genauer Vertrautheit mit der diesbezüglichen neuesten Forschung) werden hier Herrlichkeit und Fruchtbarkeit christlicher Taufe zum Leuchten gebracht, die lebenslang nie überholbarer, stets neu auszutragender Anfang ist. Und dies nicht etwa nur in hymnischer Preisung, sondern die Präsenz des ein für allemal gelegten Grundes wird bis in die Alltäglichkeit sehr durchschnittlichen Christenlebens aufgewiesen; etwa wenn von der Aktualität der Absage an den Teufel und seine Pracht die Rede ist, wenn von da her Verbindungslinien zur Beicht und dann auch zur häufigen Andachtsbeicht gezogen werden. — Wir deuten den Inhalt an: (I) Sacramentum fidei, Bekenntnis und Engagement, Kirchlichkeit; (II) Tod und Auferstehung, dazu der Exkurs „Taufe und Rückkehr ins Paradies“; (III) Taufe und Heiliger Geist, wo über das Verhältnis von tauflicher und firmlicher Geistgabe gesprochen wird, wo die Schlüsselworte „Siegel“ und „Salbung“ helfen, die Taufe der Christen von der Taufe des Christus her zu sichten. Selbstverständlich finden auch alle anderen hier einschlägigen Topoi ihre Behandlung, wie Taufe und Martyrium, Taufe und Jungfräulichkeit, Taufe und Ordensstand usw. Der wissenschaftliche Apparat ist bewußt knapp gehalten, weist aber verlässlich auf die maßgebliche Literatur hin und orientiert hinreichend über die lebendige Diskussion unserer Tage. A. Stenzel

Cody, Aelr., O. S. B., *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*. 8° (XIII u. 227 S.) St. Meinrad (Indiana) 1960, Grail Publications. 5.— \$. — Die in der Überschrift beschlossene Frage nach dem „ob“ und „wie“ einer himmlischen Interzession und, genauer noch, nach einem himmlischen Opfer steht im Mittelpunkt dieser Arbeit. Zu Recht ist sie von der Christian Research Foundation preisgekrönt worden: umfängliche Literaturverwertung — weit ausholend und zugleich bedachtsam im Aufbau —, sorgfältig darum bemüht, nicht etwa willig sich anbietende Schemata aus der Dogmatik einzutragen. — In einem 1. Teil wird hinsichtlich „himmlisches Heiligtum, himmlische Liturgie“ ein weiter Hintergrund abgegriffen. Befragt werden die kanonischen Bücher des AT, die jüdische außerkanonische Literatur, die Bücher des NT vorerst ausschließlich des Hebräerbriefes, also vornehmlich die Geheime Offenbarung. Im 2. Teil geschieht die thematische Behandlung des Hebräerbriefes unter den Kapitelüberschriften: Himmel und Himmlisches; (künftige) Zeit und Ewigkeit; die zwei Heiligtümer; die himmlische Liturgie. In den beiden letzten Kapiteln laufen die vielen Fäden zur These zusammen: Ja, es gibt das, himmlisches Heiligtum und himmlisches Opfer. Nicht als gerade noch mögliche Randaussage, sondern als Brennpunkt der Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk. Bedingung ist, daß man diese Aussagen von axiologischen Dualismus her faßt, der das Koordinatensystem des Briefes absteckt. Christi des Hohenpriesters Sitzen zur Rechten des Vaters kann dann eine umfassende Formulierung sein. Einerseits besagt sie das Bleiben, die Dauer, die Gültigkeit der im irdisch-geschichtlichen Raum ein für allemal geschehenen und jetzt „aufgehobenen“ Liturgie, andererseits kann sie die „aktiven“ Begriffe von Interzession bzw. Oblation modifizieren: gemeint ist das unabweislich vor Gottes Angesicht „hinzugetretene“ und unverlierbar präsenste totum simul des irdischen Heilswerks Christi, wie es durch die Kraft des bleibenden Aons „ewig“ geworden ist. — Was im einzelnen in den Unterbau der These eingegangen ist, wird auch nach dieser Arbeit nicht aufhören, diskutierbar zu sein, etwa die Auslegung von Hebr 9, 11 (wo beispielsweise Spicq, anders als unser Autor, eine Deutung des Zeltes auf den Leib Christi ablehnt).

Ein Eigenname ist verdruckt: 157 227 muß es heißen Ungeheuer. 128 Mitte dürfte zu schreiben sein: „... something eternal“ (nicht: external). A. Stenzel

Hödl, Ludwig, Johannes Quidort von Paris O. P. († 1306), *De confessionibus audiendis* (Quaestio disputata Parisiis de potestate papae) (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Univ. München, 6). gr. 8° (50 S.) München 1962. Hueber. — Der Streit der Mendikantenorden um die Möglichkeit der Spendung des Bußsakraments über den Rahmen einer Pfarrei hinaus machte auch eine sehr bezeichnende und bedeutsame dogmatische Entwicklung offenbar. Vom Weltklerus wurde, wie z. B. die Adventsdisputation des Thomas von Bailly († 1328) zeigt, stark auf die *göttliche Jurisdiktion des Pfarrers* (ius parociale) hingewiesen. Sie werde zerstört und verletzt, wenn der Papst, wie es z. B. in der Bulle Benedikts XI. vom 13. 2. 1304 geschah, den Bettelmönchen unmittelbar Erlaubnis zum Beichtören in den Pfarreien gebe. *Textus biblicus* war dafür Lk 10, 1, also die Aussendung der Jünger. Gegen Thomas von Bailly hat nun der Dominikaner Quidort die Gegenansicht der Orden verteidigt. Er faßt zunächst in der hier behandelten Quaestio disputata die Ansichten Baillys zusammen: *Non potest papa privilegiare quemcumque*. Die am Schluß von H. auch ganz abgedruckte Quaestio Quidorts antwortet im wesentlichen darauf, daß der Papst ordentliche Jurisdiktion über die Gesamtkirche habe. Er leugnet dabei nicht die gleiche *iurisdictio ordinaria et divina* bei den Bischöfen für ihren Sprengel, wenn er sie auch in Unterordnung unter den Papst stellt. Sie ist *de iure communi statuta*, tamen per papam. Abgestritten aber wird eine *potestas ordinaria* der Pfarrseelsorger. Von deren Vollmacht heißt es im Gegensatz zur *potestas ordinaria*: *est de iure privato, quod papa confert vel personae vel statui sicut religiosis et quantum ad aliqua secundum quod sibi videbitur* (19). Grund für diese Erlaubnis ist nach Quidort die mangelhafte Betreuung der Gläubigen durch die Pfarrseelsorge. Mit Recht weist H. in einem eigenen Schlußabschnitt auf die Problematik hin, welche die starke Trennung der Hirtengewalt als Jurisdiktionsgewalt von der eigentlichen sakramentalen Schlüsselgewalt mit sich gebracht hatte. Während bis in das 12. Jahrhundert, wie H. in seinem ausgezeichneten Buch über die Schlüsselgewalt gezeigt hat (vgl. Schol 36 [1961] 429 ff.), Schlüssel- und Jurisdiktionsgewalt noch eine geistlich-religiöse Einheit bilden, wird nun die Jurisdiktionsgewalt immer mehr selbständig aufgefaßt, so daß sie selbst Laien übertragen werden kann. Dabei bleibt sie freilich der eine der *claves*, der aber natürlich einen etwas anderen Sinn erhält. H. macht darauf gut aufmerksam, daß die Jurisdiktionsgewalt zur Schlüsselgewalt nichts hinzufüge, was „diese nicht schon inwendig und wesentlich besitzt“ (23). Ist die Schlüsselgewalt doch innerlich bereits forensisch. Somit ist die Jurisdiktionsgewalt in der Schlüsselgewalt gottunmittelbar wie diese. Man muß so den Satz des Aquinaten streng interpretieren: *iurisdictio est actus clavium*, und darf nicht zu sehr trennen, wie es das *Supplementum*, der Zeit entsprechend, schon zu tun beginnt. Dadurch wird aber m. E. die Darlegung von Quidort nicht direkt und grundsätzlich getroffen. Denn von der engeren *iurisdictio clavium* gilt auch sein Beweis, daß sie in der Vollkommenheit dem Papst für die ganze Kirche zukommt. Man wird jedoch die gängige Überlegung, daß die Übertragung nur den *subditus* schaffe, nun näher prüfen müssen (vgl. schon Schol 36 [1961] 631). Es scheint vom Papst mehr gegeben zu werden, nämlich die *potestas clavium*. H. Weisweiler

May, Georg, Die kirchliche Ehre als Voraussetzung der Teilnahme an dem eucharistischen Mahle (Erfurter Theol. Studien, 8). 8° (XVIII u. 131 S.) Leipzig 1960, St.-Benno-Verlag. — Vielleicht ist es ein Zufall: im Jahre des Eucharistischen Kongresses auf deutschem Boden erscheint dieser Beitrag, der einen bevorzugten Gegenstand deutscher Kanonistik (und nicht von ungefähr, ist ja doch vom germanischen Rechtsempfinden der „Ehre“ ihr bedeutender Platz im Kirchenrecht eingeräumt worden) in diesem Kontext behandelt. Es ist eine gewichtige Arbeit. Geschrieben aus großer Sachkenntnis, mit vorbildlicher Präzision, die sich keine Unterscheidung schenkt, und dann doch noch erstaunlich gut lesbar. Im 1. Abschnitt wird vornehmlich die theologische Grundlegung geboten: „Die Bedeutung und der Zusammenhang von Kommunionempfang und Ehre in der Kirche“ (1—52). Der 2. Abschnitt (53—127) „Die Gewährleistung der Einheit und Reinheit der Eucharistieempfänger durch das Kirchenrecht“ gibt zuerst Auskunft über die Rechtsmittel

und behandelt dann besonders ausführlich die Frage des Ausschlusses von Katholiken wegen öffentlicher Unwürdigkeit und die Möglichkeit der Wiederzulassung. — Die Fülle der angeschnittenen Fragen kann hier nicht weiter angezeigt werden: Ganze sechs Seiten beansprucht das Inhaltsverzeichnis! Wir möchten aber die Bedeutung der Arbeit über die thematische Auskunft hinaus nicht zuletzt im Methodischen sehen: Es ist diese Studie ein vorbildliches Stück Durchexerzieren der Wahrheit, daß Kirchenrecht wesentlich liturgisches, sakramentales Recht ist. Beteuerungen dieser Art kann man ja wohl öfter einmal hören, aber kaum weniger oft läßt dann die Durchführung nichts mehr von der Eigenart kanonischen Rechts als der Ordnung der Kultgemeinschaft verspüren. Sehr anders hier. Nicht nur sind die 50 S. theologischer Grundlegung dicht und sicher hingesezt, sie sind dann jeweils auch in der Einzeldiskussion fruchtbar. Die Arbeit ist nicht zuletzt wegen dieser praktischen Ekklesiologie des Kirchenrechts nachdrücklich zu empfehlen. A. Stenzel

### 5. Moral- und Pastoraltheologie

Trémeau, H., O. P., *Principes de morale chrétienne*. kl. 8° (321 S.) Paris 1959, Lethielleux. 9.— NF. — Das Buch ist hervorgegangen aus den Vorlesungen, die T. vor Theologiestudenten gehalten hat. Dementsprechend wendet es sich zuerst an sie, aber auch an Religionslehrer und gebildete Laien, wofern sie mit den Grundsätzen thomistischer Philosophie einigermaßen vertraut sind. In 28 Kapiteln wird alles Wesentliche der „Allgemeinen Moraltheologie“ klar und übersichtlich dargelegt. Seit einigen Jahrzehnten wollen die Rufe nach einer Erneuerung der Moraltheologie nicht mehr verstummen. T. verschließt sich ihnen nicht, ist aber sehr darauf bedacht, die Verbindung mit der großen Tradition seines Ordens zu wahren, vor allem mit Thomas von Aquin. Er läßt die Schrift ausführlich zu Wort kommen. Besonders bemerkbar macht sich aber die Grundüberzeugung des Verf., daß alle Exegese nicht die spekulative Durchdringung der Moraltheologie mit dem Instrumentarium einer gesunden Philosophie entbehrenlich machen kann. Vielleicht tut es not, heute eigens darauf hinzuweisen. Das Postulat einer schriftnahen Moraltheologie findet glücklicherweise allgemeine Zustimmung. Dagegen scheint ein anderes manchmal etwas übersehen zu werden: „Nur wo ein Mensch mit seiner ganzen denkerischen Leidenschaft (auch als Philosoph) Theologie treibt, wird es gute Theologie werden“ (K. Rahner, LThK III 453). Allerdings scheint T. der Auffassung zu sein, daß uns die thomistische Metaphysik *alle* philosophischen Kategorien bereitgestellt hat, mit deren Hilfe wir den heute aufgeworfenen Problemen beikommen könnten. So zeigt er beispielsweise wenig Verständnis für die grundlegende Bedeutung einer wissenschaftlichen Phänomenologie innerhalb der Moraltheologie. Keiner der sittlichen Grundbegriffe läßt sich originär aus irgendwelchen metaphysischen Prinzipien herleiten; wir werden ihrer nur inne in unserer unmittelbaren sittlichen Erfahrung, müssen also zumindest in einer philosophischen Ethik mit einer Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins beginnen. Die Deduktion des Sittlichen aus seinen letzten Gründen, aus dem *finis ultimus* des Menschen, ist systematisch erst der zweite Schritt. Darum ist es nicht ganz so unverständlich, wie T. es findet (53), daß manche Moraltheologen ihren Ausgang nehmen von der Analyse des sittlichen Aktes, wie er sich in unserm Bewußtsein kundtut, zumal da sie die philosophische Ethik nicht unbedenken voraussetzen dürfen. Im Gegenteil, man braucht etwa nur D. v. Hildebrands „Christliche Ethik“ zu lesen, um zur Einsicht zu kommen: Die übliche moraltheologische Lehre vom *actus humanus*, von *virtus* und *vitium*, deren Grundlage die aristotelisch-thomistische Psychologie ist, wäre einer Läuterung und Vertiefung von seiten der Phänomenologie durchaus bedürftig. So glauben wir, T.s solide philosophische Durcharbeitung der sittlichen Grundbegriffe hätte noch gewonnen, wenn sie sich dafür auch gesicherte Erkenntnisse philosophischer Phänomenologie zunutze gemacht hätte. — Eine besondere Beachtung verdient der Versuch des Verf., die Wesensmerkmale einer spezifisch christlichen Sittlichkeit aufzuzeigen. Nur der Christ verstehe im Lichte des Glaubens seine sittliche Existenz als theozentrisch und übernatürlich, christozentrisch und eschatologisch, als eine Bewegung aus der Sünde in die Rechtfertigung und Heiligung. In diesen übernatürlich-heilsgeschichtlichen Rahmen ordnet alsdann der Verf. alle Einzeltraktate

ein. Es sei uns dazu nur eine kritische Bemerkung gestattet. Aus der eschatologischen Ausrichtung der Sittlichkeit will T. den positiven Sinn des freiwilligen Verzichts auf irdische Güter und die Notwendigkeit des irdischen Scheiterns im Leben des Christen verdeutlichen. Unser wahres Hoffnungsgut sei allein Gott im Himmel; alle irdischen Güter seien vergänglich, begrenzt, müßten uns enttäuschen: „Il est donc urgent de nous détacher des biens terrestres et de tendre à Dieu d'un amour exclusif“ (18). Aus ähnlichen Prämissen wird gefolgert: „Il faut donc mépriser les avantages humains et ne vivre qu'en vue du bonheur futur du ciel“ (22). Eine solche Ausdrucksweise ist mißverständlich und sollte besser vermieden werden. Die Liebe zu Gott fordert nicht schon deswegen einen Verzicht auf irdische Güter, weil Gott allein uns genügen kann; erst recht lehrt sie uns nicht, irdische Vorteile zu verachten. Vielmehr ist gerade die sittliche Liebe zu den Geschöpfen eine notwendige Vermittlung unserer Liebe zu Gott, wie der Verf. selbst sehr schön von der Nächstenliebe feststellt (23). Daß Verzicht und Entsagung eine mögliche und notwendige Form unserer Gottesliebe sind, rührt wohl allein von der Sünde her, von der Tatsache, daß die Welt im argen liegt. Das Leid hat auf Erden für den unbekehrten Sünder den Sinn einer Besserungsstrafe (Zuchtmeister auf Christus hin), für den gerechtfertigten Sünder zudem den Sinn der Buße und Sühne; Verzicht und Entsagung sind außerdem Einübung der seit dem Verlust des *donum integritatis* notwendigen Tugend der *temperantia*. Deshalb — so will es uns jedenfalls scheinen — gehört die theologische Deutung des „renoncement“ und der „mystique de l'échec“ nicht zum Kap. IV: „La morale chrétienne est une morale à dominante eschatologique“, sondern eher zum Kap. V: „La morale chrétienne est une morale de la conversion“.

B. Schüller

Quarello, Er., S. D. B., Peccato e Castigo nella Teologia Cattolica Contemporanea (Biblioteca del „Salesianum“, 51). gr. 8° (116 S.) Torino 1958, Società Editrice Internazionale. 600.—L. — So selbstverständlich sich für unser sittliches Bewußtsein Schuld und Strafe miteinander verbinden, so schwierig ist es für die ethische Reflexion, den genauen Sinn und den inneren Grund dieser Verbindung aufzuweisen. Schon die geläufige Definition der Strafe als eines *malum physicum pro malo morali* führt uns in die Problematik. Inwiefern kann eine innere Entsprechung bestehen zwischen sittlicher Schuld und dem Erleiden eines physischen Übels? Liegt hier nicht eine Vermischung zweier inkommensurabler Ordnungen vor? Um diesem naheliegenden Einwand zu begegnen, muß man versuchen, das Erleiden des Strafübels als eine innere Konsequenz der schuldhaften Tat aufzuzeigen: Was der Sünder als Strafe erfährt, ist nur der innere Widerspruch, in den er sich selbst durch seine Sünde mit Gott und der sittlichen Ordnung versetzt hat. Die Strafe ist die natürliche Frucht der Sünde. Aber indem wir auf diese Weise die Strafe als der sittlichen Ordnung innerlich zugehörig erkannt haben, scheinen wir sie zum Resultat einer der Sünde immanenten Gesetzmäßigkeit gemacht zu haben, so daß der Sünder sich eigentlich selbst bestraft und nicht von Gott bestraft wird. Dem scheint jedoch unser sittliches Bewußtsein ebenso zu widersprechen wie die Schrift. Die sittliche Ordnung ist grundgelegt durch das personale Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf. Gott ist es, der mit seinem Gebot den Menschen beansprucht, den Gerechten belohnt und den Sünder bestraft. Stehen wir hier vor einem echten Dilemma? Qu. ist dieser Frage sorgfältig nachgegangen bei den katholischen Theologen und Philosophen, die sich seit dem 1. Weltkrieg zum Thema „Strafe“ geäußert haben. Er konstatiert eine wachsende Tendenz, die Strafe als notwendige Auswirkung der Sünde zu verstehen, ohne daß zu ihrer Erklärung noch ein besonderes Eingreifen Gottes für nötig erachtet würde. U. a. erklären sich Maritain, Sertillanges und A. Marc in diesem Sinne. Hier wirkt sich, wie Qu. zeigt, eine bestimmte, von thomistischer Metaphysik geprägte Sicht der Sünde aus. Wird die Sünde primär als Verletzung der Seinsordnung betrachtet, dann liegt es nahe, die Strafe als spontan eintretende Rückwirkung der verletzten Ordnung zu verstehen. Gott ist Ursache der Strafe nur insofern, als er der Urheber jener Ordnung ist, die sich aus eigenem gegen Angriffe strafend zur Wehr setzt. Faßt man die Sünde primär als eine Beleidigung Gottes auf, so erscheint die Strafe eher als Antwort Gottes, der seiner nicht spotten läßt. Aus der Art und Weise, wie ich Sünde und Schuld fasse, ergibt sich, wenn ich folgerichtig vorgehe, mein Verständnis der Strafe. Deshalb ordnet

Qu. die verschiedenen Straftheorien in vier Kapiteln nach dem Sündenverständnis, das ihnen vorwiegend zugrunde liegt: 1. La pena e la reintegrazione dell'ordine violato, wobei der Verf. sich der schwierigen Frage widmet, inwiefern denn durch die Strafe die sittliche Ordnung überhaupt „wiederhergestellt“ werden müsse und könne; 2. La pena e la violazione della legge divina; 3. La pena e la riparazione dell'offesa di Dio; 4. La pena e l'„inordinata conversio ad creaturas“. Dabei führt Qu. uns immer wieder von einem anderen Ausgangspunkt an dieselbe Frage heran: Ist die Strafe „il semplice meccanismo oggettivo“ der Sünde oder auch „il frutto di una risposta cosciente di Dio ad un atto cosciente dell'uomo“ (29)? Er kommt schließlich zu dem vorsichtigen Ergebnis: Die Strafe aus einem besonderen Eingreifen Gottes zu erklären, stoße auf Schwierigkeiten spekulativer Art, deren Lösung noch ausstehe (107). Dem muß man hinzufügen, daß die Untersuchung eine gute Einführung in die vielfältige Problematik der Sinndeutung der Strafe ist und manche Anregungen für eine weitere Diskussion enthält. Ob allerdings die Alternative, welche die ganze Untersuchung durchzieht, zu einem großen Teil nicht durch die verschiedene Begrifflichkeit bedingt ist, mit der man an die Deutung der Strafe herangeht? Die bildhafte Sprechweise der Schrift vom strafenden Zorne Gottes ist zweifellos vorzüglich geeignet, das Verhältnis zwischen Gott und Sünder als ein personales zu kennzeichnen. Aber man darf sich nicht dazu verleiten lassen, aus metaphorischen Analogien (mit ihrem echten und unentbehrlichen Erkenntniswert) Folgerungen metaphysischer Art zu ziehen. Das scheinen diejenigen zu tun, die den personalen Charakter des Verhältnisses zwischen Gott und Sünder nicht anders wahren zu können glauben als dadurch, daß sie die Strafe als einen „neuen“ Akt Gottes gegen den Sünder verstehen. Sowenig das persönliche Verhältnis Gottes zum Menschen dadurch beeinträchtigt wird, daß der Wille Gottes durch die objektive Vermittlung der Natur an den Menschen ergeht, so wenig hört die Strafe auf, von Gott persönlich verhängt zu sein, wenn sie auch Ergebnis einer der Sünde immanenten Gesetzlichkeit ist. Göttliche und geschöpfliche Kausalität stehen eben nicht in einer Konkurrenz, so daß sie einander notwendig verdrängen.

B. Schüller

Katechetik heute. Grundzüge und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat. Herausgegeben von *Job. Hofinger S. J.* 8°, 368 S. Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 19.80 DM. — Das Buch, das die auf der Internationalen Studienwoche in Eichstätt 1960 gehaltenen Referate und Ergebnisse veröffentlicht, gibt nicht nur einen weltweiten Überblick über den Stand der katechetischen Bemühungen durch qualifizierte Autoren, es führt auch in die allgemeine und wieder besondere Problematik der katechetischen Heilsverkündigung ein. Dabei ist der Blick nicht eingeeengt auf die „Mission“ im herkömmlichen Sinn, vielmehr wird das Missionarische an jeder Katechese gesehen. In einem einleitenden „katechetischen Programm“ werden Grundprinzipien für Katechese, praktische Regeln für den Katecheten und Empfehlungen für katechetische Textbücher aufgestellt und erläutert. Dann folgen 27 Referate, denen sich allgemeine und besondere Empfehlungen anschließen. Als Anhang ist ein Überblick über katechetische Zentren und Zeitschriften der ganzen Welt beigegeben. Ein Personen- und Sachregister erleichtert das intensive Studium. Wer immer die weltweite Verschiedenheit und Verschränktheit und die trotzdem vorhandene prinzipielle Ähnlichkeit der Probleme studieren will, kann an diesem gründlichen Werk nicht vorbeigehen.

K. Erlinghagen

Katechetisches Wörterbuch. Herausgegeben von *Leop. Lentner*, Wien, in Verbindung mit *Hub. Fischer*, *Fr. Bürkli* und *Ger. Fischer*. gr. 8°, XVI Seiten, 822 Spalten und 17 Seiten Register, Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 28.—DM. — Obwohl es der Handbücher — auch der Pädagogik — wahrlich genug gibt, gibt das vorliegende „Katechetische Wörterbuch“ Antwort auf ein dringendes Bedürfnis. Kommen doch die den Katecheten und Religionserzieher angehenden Fragen für gewöhnlich in anderen Werken zu kurz. Hier ist in knappen, ausreichenden, übersichtlich gegliederten Artikeln alles Wissenswerte zusammengetragen. Dabei hält sich das Wörterbuch von positivistischer Kompilation frei, geht vielmehr im Rahmen des erlaubten Umfangs in die Tiefe der Problematik. Da es sich u. W. um den erstmaligen Versuch eines katechetischen Wörterbuches

handelt, wird man bei weiteren Auflagen die für manchen Beitrag zu knappe Literatur ergänzen müssen. Folgender Anliegen hat sich das Werk besonders angenommen: Historische Aufarbeitung, Pastoraltheologie, Problembehandlung, Vergleich mit anderen Ländern, Psychologie der religiösen Erziehung, Religionspädagogik. Das Werk wird sich bald als unentbehrlich erweisen. K. Erlinghagen

Padberg, R., *Glaube und Erziehung. Ein konfessionskundlicher Beitrag zur Beziehung zwischen Theologie und Pädagogik* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 3). Paderborn 1959, Bonifaciusdruckerei. 4.80 DM. — Die protestantische Pädagogik hat seit ihrer Geburt einen Weg durchlaufen, wie er widersprüchlicher nicht sein könnte: Von der ursprünglich rein religiösen Position der Reformatoren, die sich aber schon zu ihren Lebzeiten den Bildungsanliegen dieser Welt öffnen mußte, über den Kulturprotestantismus und seine idealistische Erziehungslehre bis zurück zur reformatorischen Grundlegung der jüngeren protestantischen Pädagogik, die sich aber als solche nicht mehr verstanden wissen will. Die protestantische Gegenwartspädagogik ist auf die Bibel ausgerichtet und in ihr grundgelegt (25—31). Sie distanziert sich vom traditionellen protestantischen Humanismus, der über den 1. Weltkrieg hinaus herrschend war (13 ff.), lehnt eine „normative“ Pädagogik ab (16 ff.) und kann sich nicht mehr zur Forderung einer „Bekenntnisschule“ verstehen (19 ff.). Diese Haltung gegenüber dem Erzieherischen hat ihre Grundlage in den Thesen des Barmer Bekenntnisses (32 ff.). Pädagogik und Verkündigung klaffen weit auseinander, diese ist biblisch-theologisch, jene kann es nicht sein (50 ff.). P. weist auf die Denkschwierigkeiten einer so verstandenen Pädagogik hin, die sich in manchen profilierten Vertretern klar von der katholischen absetzt. In einem 2. Teil stellt der Verf. dem die „Erziehung und Bildung in katholischer Schau“ entgegen. Beide Teile faßt er kurz und übersichtlich zusammen, wobei er die Kontroverspunkte herausstellt. „Eine ausführliche kritische Auseinandersetzung auf kontroverstheologischer Grundlage ist einer späteren Arbeit vorbehalten“ (Vorwort). Leider fehlt der sehr gediegenen Arbeit ein Personen- und Sachverzeichnis. K. Erlinghagen

Muller, Fr. I., O. F. M., *De paroecia domui religiosae commissa*. (X und 85 S.) Washington (D. C.), Holy Name College. — Diese Doktorarbeit bietet eine Darstellung der rechtlichen Verhältnisse einer Pfarrei, die, wie dies heute immer der Fall ist, einer religiösen Gemeinschaft anvertraut ist. Diese Rechtsverhältnisse finden hier eine klare und übersichtliche Darstellung, soweit sie sich aus dem Codex Iuris Canonici ableiten lassen. Dafür wird namentlich die Praxis dem Verf. dankbar sein. Von einer weiteren Vertiefung der vielen hier sich ergebenden Fragen ist aber bewußt abgesehen worden. Das aber dürfte z. B. in einer so grundlegenden Frage wie der nach der Pfarrei als Rechtssubjekt wohl nicht geschehen. Jedenfalls folgt aus der Tatsache, daß in der Pfarrei sich die Elemente finden für mehrere Rechtssubjekte, noch nicht, daß mehrere Rechtssubjekte anzunehmen sind. Vor allem aber bleibt die Frage, was denn das Rechtssubjekt bildet, der Pfarrei als solcher; sicherlich kommt hier — weder nach dem alten noch nach dem neuen Recht — nicht die Personengemeinschaft in Frage. Ohne Zweifel sind auch verschiedene Arten materieller Güter in der Pfarrei zu unterscheiden; doch genügt die Zweckbestimmung der verschiedenen Vermögensarten und eine entsprechende Verwaltung, um ein Ineinanderfließen zu vermeiden. Deshalb mehrere Rechtssubjekte annehmen ist ganz unnötig. W. Bertrams

Hamelin, A.-M., O. F. M., *Pour l'histoire de la théologie morale. L'École Franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occamisme* (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 12). gr. 8° (VI u. 78 S.) Louvain-Montréal-Lille 1961, Nauwelaerts, Libr. Franciscaine, Libr. Giard. — Ein wertvolles Hilfsmittel für das Studium der mittelalterlichen Moraltheologie wird uns hier in übersichtlicher Aufmachung geboten, eine kurze Einführung in das auf diesem Gebiet existierende Schrifttum der Franziskanerschule (von deren ersten Anfängen bis zum Ockhamismus, also praktisch bis auf Duns Scotus und seine Zeitgenossen). Es kommen nacheinander zur Darstellung: Alexander von Hales, Johannes von La Rochelle, Odo Rigaldi, Robert Grosseteste, Bonaventura, Richard Rufus von Cornouailles, Walter von Brügge, Wilhelm de la

Mare, Matthäus von Aquasparta, Richard von Mediavilla, Gilbert von Tournai, Petrus von Falco, Roger Marston, Nikolaus von Ockam, Johannes Peckam, Petrus Johannes Olivi, Johannes von Muro, Roger Bacon, Raymond Lullus, Wilhelm von Ware, Duns Scotus, Gonzalve von Spanien, Alexander von Alexandrien, Franz von Mayronis. Jedermal wird ein knapp gehaltener Einblick in das Leben und die Schriften der einzelnen Theologen gegeben, und im Anschluß hieran erscheint eine gut abgewogene Auswahl der einschlägigen Literatur (meistens so gegliedert: Répertoires, Éditions critiques, Études critiques, Études doctrinales). Die Einschränkung auf die Franziskanerschule ist verständlich, ebenso die zeitliche Begrenzung, weil mit Okham eine einigermaßen neue Sicht der Probleme auftritt. Weniger will uns indes gefallen, daß die Moral aus dem Zusammenhang der Gesamtheologie herausgerissen wird; denn die Behandlung der betreffenden Fragen in der damaligen Zeit legt in keiner Weise einen derartigen Unterschied nahe. — Leider sind bei den Titelangaben der deutschsprachigen Literatur vielfach unschöne Druckfehler unterlaufen. In der Reihe der Übersetzungen der Bonaventuraschriften „en allemand“ wird auch eine niederländische (von L. Kerkhove) angeführt (25). J. Beumer

Schmeing, Cl., Studien zur Ethica Christiana Maurus von Schenkl OSB und zu ihren Quellen (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 8). gr. 8° (172 S.) Regensburg 1959, Pustet. 12.— DM. — Wer nicht gerade ein gründlicher Kenner der Geschichte der Moraltheologie ist, wird wahrscheinlich mit dem Namen Maurus von Schenkl keine Vorstellung verbinden können. Seine „Ethica Christiana“ gehört der Aufklärungstheologie an, und diese scheint uns heute ein wenig lohnendes Feld wissenschaftlicher Forschung. Was hat man schon von einer Theologie zu erwarten, die das christliche Mysterium in eine Summe rationaler Einsichten aufzulösen trachtet und sich dadurch selbst ihr Daseinsrecht vor der Philosophie nimmt? Wenn man Schmeings Studie gelesen hat, weiß man, daß dieses Urteil jedenfalls nicht für das Werk Maurus von Schenkl zutrifft. Im Gegenteil, mag Schenkl auch nicht in allem dem aufklärerischen Zeitgeist widerstanden haben, so ist er doch mit Sailer und Hirscher zu jenen Theologen zu zählen, die sich am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf den streng theologischen Charakter der katholischen Sittenlehre besonnen haben. Um zu begreifen, welche geistige Leistung das damals bedeutete, braucht man nur den exakten Analysen nachzugehen, in denen Schenkl theologische Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen aufzeigt. Das interessanteste Kapitel dabei ist zweifellos „Schenkl und Kant“. Heute nach 150 Jahren wissenschaftlicher Arbeit ist es verhältnismäßig leicht, die kantische Ethik für die theologische und philosophische Reflexion christlicher Sittlichkeit fruchtbar zu machen, ohne dabei etwas vom Gehalt christlicher Offenbarung zu verfälschen. Schenkl war Zeitgenosse Kants. Es ist eindrucksvoll, sich von Sch. in gewissenhaften Textvergleichen zeigen zu lassen, wie Schenkl trotzdem der zweifachen Versuchung zu widerstehen gewußt hat: um der Rechtgläubigkeit willen sich vor der säkularen Leistung Kants zu verschließen oder unter Preisgabe christlicher Substanz davor zu kapitulieren. Schon allein wegen dieses Kapitels „Schenkl und Kant“ ist die Studie lesenswert. B. Schüller

Z 62 / 1019 Be

52  
+