

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie · Ekklesiologie

Rahner, Karl S. J. und Vorgrimler, Herb., Kleines Theologisches Wörterbuch. kl. 8° (397 S.) Freiburg i. Br. 1961, Herder. 4.80 DM. — Über diesem Wörterbuch stehen zwei Namen, die eng mit der Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ verbunden sind. Wenn also ein Herausgeber und einer der Schriftleiter sich zur Zusammenstellung des „Kleinen Wörterbuches“ zusammengetan haben — was Wunder, wenn sich die Vermutung aufdrängen will: also die vom Rahmen eines Taschenbuches diktierte Reduzierung des großen Werkes ...! Ja; aber mehr noch: nein. Gewiß haben die Verfasser nicht ohne Not doppelte Arbeit gemacht. Bereits vorliegende Materialien haben sie dankbar verarbeitet. Aber nicht nur zu Auszügen, sondern zu etwas durchaus Eigenständigem. Bei der Zusammenstreichung der Nomenklatur auf rund 600 Stichworte beginnt bereits eine Profilierung, die sich in der sehr unterschiedlichen Raumzuteilung fortsetzt. Gewiß wird einiger Platz gewonnen, wenn man auf dogmengeschichtliche Ausführungen, systematische Zusammenschau und die Literaturverweise verzichtet. So viel aber dann doch nicht, um nicht (im bescheidenen Rahmen eines Taschenbuches, wohlgemerkt!) mit Staunen Artikel-längen von 5 Seiten (Glaube, Kirche, Religion), 4 Seiten (Jesus Christus), 3 Seiten (Offenbarung, Person; die angeführten Stichworte sind natürlich nur Beispiele) zu konstatieren. Geist und Problematik sind also nicht auf Handbuchniveau heruntergeschraubt worden — freilich auch nicht die Aussageweise, die äußerst komprimiert und mithin nur mit erheblicher Anstrengung zu bewältigen ist. Der Erschließung dienen nicht nur sorgfältige Verweise innerhalb der Stichworte. Darüber hinaus verhilft ein angefügtes Ergänzungsregister zu weiteren Sachauskünften. — Man wird die Brauchbarkeit des gelungenen Bändchens sehr weit ansetzen dürfen: es macht sich nicht nur um den theologischen Laien verdient, sondern nicht minder um den in Zeit-not steckenden Geistlichen.

A. Stenzel

Premm, Matth., Weltüberwindender Glaube. Eine kath. Laiendogmatik. 8° (XV u. 512 S.) Salzburg 1963, Weis. 22.40 DM. — Der Verfasser der fünf-bändigen Dogmatik, deren Brauchbarkeit durch drei im Lauf weniger Jahre erschienene Auflagen bestätigt wurde, legt hier in sehr viel anderer, doch auch verwandter Weise eine Laiendogmatik vor. Das Bemerkenswerte an dieser Laiendogmatik ist, daß hier einfache Menschen, denen oft wenig theologische Fähigkeit und Interesse zugetraut wird, einer wenn auch einfachen, so doch theologischen und ausführlichen Darlegung der Glaubenslehre unserer Kirche gewürdigt werden. Die Art und Weise entspricht solchen, die nicht so sehr studieren als Verkündigung hören wollen. Das Buch umfaßt die ganze Lehre unseres Glaubens, ist aber trotz theologischer Führung nicht objektivistische Wissenschaft, sondern — so darf man wohl sagen — mehr Predigt. Daß es Verkündigung sein will, bezeugt es schon durch sein Einteilungsprinzip. Es folgt den Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, deren Einzelaussagen so geöffnet werden, daß die im Glaubensleben der Jahrhunderte gewonnene Entfaltung jeweils sichtbar wird. Außerdem wird — anders ist es ja kaum möglich — bisweilen über den Rahmen des einzelnen Artikels vorgegriffen auf Inhalte, die in der thematischen Abfolge des Glaubensbekenntnisses selbst erst später folgen. Aber im Grund ist das Schema des Glaubensbekenntnisses gewahrt, was dem Sinn des Buches sehr entspricht. — Nicht ganz verschwiegen werden soll, daß mancher Leser, der an diese

nicht ganz kleine Laiendogmatik geht, seine Fragen doch vielleicht zu schlicht und einfach angegangen und beantwortet finden wird. O. Semmelroth

Tromp, Johan Th. M. H., SS. CC., Openbaring en Kerk, Deel I. 8° (X u. 334 S.) Doornik 1962, Desclée & Cie. 220.— bFr. — Der erste Teil einer neuen Fundamentaltheologie in holländischer Sprache wird hier dargeboten. Der Verf. ist Professor an dem Scholastikat der „Paters van de HH. Harten“ (Picpus-Patres) zu Valkenburg (L. Nederland), der gebührend Rücksicht nimmt auf die Belange des theologischen Unterrichts. Nach einer ausführlichen Einleitung (1—72), welche Zweck, Name, Gegenstand, Methode usw. der Fundamentaltheologie behandelt, folgen die zwei Hauptteile „Gnade, Mysterium, Offenbarung“ (81—208) und „Widerspruchsfreiheit und Sinnhaftigkeit der göttlichen Offenbarung“ (209—324). Als kennzeichnendes Merkmal macht sich das Bestreben geltend, immer wieder die im eigentlichen Sinne theologischen Fragen miteinzubeziehen; einige Kapitelüberschriften sollen das verdeutlichen: Die natürliche und die übernatürliche Ordnung (86—94), Das Übernatürliche im allgemeinen (94—103), Die Verbindung von Natur und Gnade als Möglichkeit, Widerspruchsfreiheit von Natur und Gnade (103—107), Verhältnis von Natur und Gnade in ihrer heilsgeschichtlichen Einheit (107—118), Natürliches Gottverlangen und übernatürliche Gottesschau (302—306), Natürliche Begabung und Höhe übernatürlicher Heiligkeit (318—323). Ein solches Verfahren hat vieles für sich, aber es läßt sich auch manches dagegen vorbringen. Nicht als ob die Sauberkeit der Beweisführung darunter zu leiden hätte, es sind vielmehr praktische Gründe, die davon abraten: erstens schwillt so der Stoff gewaltig an (den des Teiles I würde man sonst in einer oder in zwei bis drei Thesen abmachen), und zweitens wird der Leser (oder Hörer) leicht in Gefahr kommen, das vorgelegte Ziel aus dem Blick zu verlieren, und ist zudem kaum schon fähig, den rein theologischen Gedankengängen ganz zu folgen, die übrigen in der speziellen Dogmatik an dem gegebenen Ort noch einmal wiederkehren müssen. Doch davon abgesehen, erfüllt das Lehrbuch gut die ihm gestellte Aufgabe. Die Sprache ist einfach und klar, und die Argumente werden in solider Darlegung entwickelt. Der deutsche Fundamentaltheologe hat vor allem anzuerkennen, daß hier seine eigene Wesensart und französischer „esprit“ zu einer recht glücklichen Vereinigung gelangt sind. Außerdem wird er die geschickte Auswahl der Literatur aus beiden Sprachgebieten (mitsamt der englischen) begrüßen, wozu dann noch die zahlreichen Hinweise auf niederländisch geschriebene Bücher, Zeitschriftenartikel u. dgl., die für uns schwerer erreichbar sind, hinzukommen. J. Beumer

Schubert, Kurt (Hrsg.), Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie. 8° (IV u. 287 S.) Wien-Freiburg-Basel 1962, Herder. 21.— DM. — Die von R. Bultmann geforderte Entmythologisierung des Neuen Testaments fordert auch den katholischen Exegeten und Fundamentaltheologen zur kritischen Stellungnahme auf, zumal auch die katholischen Laien von ihm eine sachliche und zuverlässige Orientierung in dieser Frage erwarten. Darum wurde die vorliegende Gemeinschaftsarbeit im Auftrag des Katholischen Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien unternommen, die zugleich eine reiche Auswahl aus der recht umfangreichen einschlägigen Literatur bietet. In der Einleitung (1—13) gibt der Hrsg. eine gute Einführung in die Fragestellung. Er betont, daß in den Evangelien Glaubenszeugen sprechen, die für ihren Glauben Anerkennung verlangen, d. h. Menschen, die von der Überzeugung durchdrungen sind, daß Jesus von Nazareth, der am Kreuz von Golgotha starb, der Herr und Heiland der Welt ist. Die Evangelien stellen ihren Bericht über den irdischen Jesus vom Erlebnis des auferstandenen Christus her dar. Diese Formung bedeutet aber zugleich eine bestimmte Interpretation durch die apostolischen Augen- und Ohrenzeugen, wodurch die historischen Tatsachen nicht entstellt, sondern in ihrer Bedeutung tiefer erfaßt werden. Die Frage, ob die christologischen Titel und Aussagen der Urkirche in Jesu Wort und Selbstbewußtsein ihren Grund und ihre Legitimation haben, könne sachlich nur positiv beantwortet werden, wie Fr. Mußner in seinem Beitrag: Der „historische“ Jesus (103—128) nachweise. — Aus der Erkenntnis heraus, daß sich die schlechterdings einmalige Persön-

lichkeit Jesu auf dem Hintergrund seiner Zeitgeschichte und Umwelt deutlich abhebt, behandelt *K. Schubert* die jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu (15 bis 101). — Es folgt der schon erwähnte Beitrag von Fr. Mußner, im wesentlichen eine Überarbeitung seiner Aufsätze: Der historische Jesus und der Christus des Glaubens (BiblZ N. F. 1 [1957] 224—252) und Der „historische“ Jesus (TrierThZ 69 [1960] 321—337). — *Al. Stöger* zeichnet dann das Christusbild im johanneischen Schrifttum. Treffend bemerkt er, daß Johannes nicht die synoptischen Evangelien verdrängen oder gegen die kirchlich-synoptische Tradition Stellung nehmen wollte, sondern seine Absicht sei gewesen, das Christusereignis aus einer neuen theologischen Situation und in einer neuen Schau darzustellen und zu deuten, in dem Bewußtsein, daß der Geist der Wahrheit die Apostel führt, wenn sie das Christuszeugnis in der Welt ablegen. Der Evangelist wolle durch die Parakletsprüche seine Interpretation der Geschichte und Gestalt Jesu und seine Verkündigung Christi decken, wie Fr. Mußner (Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition: BiblZ N. F. 5 [1961] 56—70, bes. 66) gezeigt habe (130). Das heiße nicht, daß Johannes diese Parakletsprüche Jesus bloß in den Mund gelegt habe, sondern er schreibe als Zeuge ein *Evangelium*, eine Darstellung des irdischen Wirkens Jesu, die durch sich selbst das Christusbekenntnis der Kirche stütze und erhelle (130). Der Verf. spricht u. a. vom Tod und der Auferstehung Jesu bei Johannes als historischem Ereignis und in seiner theologischen Deutung (154 ff.) und schließt mit der Frage nach dem Mutterboden des Johannes, den er im urchristlichen Kerygma, im Alten Testament und im jüdischen Schrifttum findet. Hier betont er vor allem, daß Qumran und Johannes gemeinsamen Boden haben. Dagegen lasse sich eine direkte literarische Abhängigkeit von konkreten gnostischen Schriften nicht feststellen, wenn Johannes auch offenbar gegen gnostisch denkende Irrlehrer geschrieben habe (156—161). — In einem 2. Beitrag handelt *Stöger* von der Christologie der paulinischen und der von Paulus abhängigen Briefe (169—196). Unter den letzteren versteht er die Pastoralbriefe und Hebr. — Anschließend spricht *Wolfg. Beilner* von Jesus als dem Christus im Gemeinde-Kerygma und von der Deutung dieses Kerygmas für unseren eigenen Glauben (197—230). Dabei betont er, daß es sich nicht darum handeln kann, das neutestamentliche Kerygma *inhaltlich* gegen die heutige Glaubensverkündigung auszuspielen (197). — In einem weiteren Beitrag: Mythos und Offenbarung unter besonderer Berücksichtigung der neutestamentlichen Gegebenheiten (231—255) gibt derselbe Verf. einen Überblick über die Entmythologisierungstheorie R. Bultmanns und wertet sie in theologischer Sicht kritisch aus. Gegen Bultmann betont er u. a., daß die neutestamentlichen Kerygma-Zeugen bewußt auch die materiale, gegenständliche, objektive Seite des Heilsgeschehens in und durch das Leben Jesu Christi verkünden (248). Aber wenn wir auch die alleinige Anerkennung der je aktuellen Bedeutung des Offenbarungswortes, sein bloß existenziales Verständnis im Sinne Bultmanns ablehnen, dürfen wir doch, wie der Verf. mit Recht betont, diese entscheidende Komponente im Offenbarungsanspruch Gottes nicht übersehen. Für mich wird das Wesen Gottes und das Wesen der Heilsvorgänge jeweils nur heilsmächtige Wirklichkeit, wenn ich ihr glaubend begegne und solange ich es tue (253). Mit einem Beitrag über das koptische Thomasevangelium und die außerbiblischen Herrenworte aus der Feder von *Rob. Haardt* (257—287) schließt das Werk, das man als voll gelungen bezeichnen kann.

B. B r i n k m a n n

Brox, Norb., Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (Studien zum Alten u. Neuen Testament, 5). gr. 8° (250 S.) München 1961, Kösel. 28.— DM. — Es handelt sich hier im wesentlichen um die von der Theologischen Fakultät der Universität München für die Studienjahre 1956/59 ausgeschriebene Preisaufgabe: Der Begriff des „Martyrs“ im Neuen Testament. B. geht den Ursprüngen der Bedeutungswandlung des Wortes *μάρτυς* κτλ. nach, die im frühen Christentum zur Entstehung des Märtyrertitels führte. Nach einer vorbereitenden Wortuntersuchung in der Profansprache und in der LXX geht er im 2. Teil auf die neutestamentliche Zeugnis-Terminologie ein und fragt hier zunächst nach dem allgemeinen Sprachgebrauch und dann nach der spezifischen Begrifflichkeit von Zeugen und Zeugnis im Neuen Testament. Dabei beschränkt er sich auf Lk und auf die johanneische Zeugnistheologie. Dieser Teil der Untersuchung ist auch für die histo-

rische Glaubwürdigkeit des NT, vor allem in der Auseinandersetzung mit der extremen Formgeschichte, und damit für die Fundamentaltheologie wertvoll. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß trotz der Verschiedenartigkeit im Begriff der lukanischen Schriften einerseits und der johanneischen andererseits ein einheitliches Moment herausgestellt wird: Es entspricht der Botschaft, daß sie *bezeugt*, nicht nur *überliefert* wird. Als Zeugnis gekennzeichnet, stellt sich die Botschaft Jesu in ihrem Verbindlichkeitscharakter dar, indem sie stets als Anspruch an den Hörer ergeht (106). Während bei Lk nach B. die gesamte Verkündigung auf den Erweis eines historischen Augen- und Ohrenzeugnisses aufgebaut wird, der den Hauptinhalt des Glaubens — die Auferstehung — mit Sicherheit und in einer für jedermann annehmbaren Weise verbürgt, verzichten die johanneischen Schriften auf den objektiven Geschichtsbeweis völlig oder bedienen sich seiner doch in ganz anderer Weise, so daß alles an der Autorität des Zeugen hängt. Als solcher werde darum auch bezeichnenderweise Jesus selbst angeführt (107). — Aber betont nicht gerade Johannes, daß er Augenzeuge gewesen ist? (Vgl. Joh 1, 14; 19, 35; 20, 19 f.; 20, 24—29; 20, 30 f.; 21, 24 f.) Es ist zum mindesten wohl etwas mißverständlich, wenn gesagt wird, der Mensch könne das Zeugnis nur glauben, nicht verstandesmäßig kontrollieren und als zuverlässig befinden. Der Mensch erkenne die Verkündigung erst als Zeugnis, wenn er sie schon glaubt. Als einziger Zugang bleibe, was Anspruch der Botschaft ist: der Glaube (108). Hier ist wohl nicht hinreichend unterschieden zwischen der *Glaubwürdigkeit* des Zeugnisses bzw. des Zeugen, die auf Grund von eindeutigen Kriterien in der Form von Tat- oder Sachzeugnissen als verstandesmäßig sicher erkannt vorausgesetzt werden im Sinne der λογική λατρεία von Röm 12, 1 (vgl. 1 Kor 15, 12—19) und der „divinae revelationis signa . . . certissima et omnium intelligentiae accommodata“ des Vatikanums I (Denz. 1783 1812 f.), und dem *Inhalt* des Zeugnisses, der Gegenstand des formellen Glaubens ist. Wenn Jesus Joh 10, 38 sagt: „Wenn ihr mir nicht glaubt, glaubt meinen Werken“, heißt das offenbar: „Wenn ihr meinen Worten, d. h. meinem Wortzeugnis, keinen Glauben schenkt, erkennt aus meinen Werken, d. h. aus meinem Tatzeugnis, wer ich bin und daß ich glaubwürdig bin.“ Die Werke sind ein Tatzeugnis oder eine Werk- bzw. Tatoffenbarung, der zunächst nicht, wie dem Wortzeugnis bzw. der Wortoffenbarung, ein formeller Glaubensakt entspricht, sondern eine Einsicht in den Sachverhalt, daß Gott am Werke ist und den Zeugen als glaubwürdig ausweist. Es ist ähnlich wie in der natürlichen Offenbarung Gottes oder dem Tatzeugnis Gottes in der Schöpfung, dem die Einsicht entspricht, daß hier ein höheres Wesen am Werke war. — Im 3. Teil befaßt sich B. mit der Frage, wie sich die Bedeutung der Wortgruppe *μάρτυς κτλ.* im NT zu der Bedeutung derselben Wortgruppe als Benennung des Blutzengen und seines Martyriums verhält. Nachdem er kritisch Stellung genommen hat zu den Lösungsversuchen von F. Kattenbusch, H. v. Campenhausen, R. P. Casey, H. Strathmann, E. Günther und St. Giet (114—131), untersucht er nacheinander den Begriff Zeuge, Prophet und Märtyrer im AT und späten Judentum (132—173), die hellenistischen Parallelen zur Vorstellung und Benennung des christlichen Märtyrers (175—195) und die Vorstellung und Terminologie der frühchristlichen Literatur in ihren Aussagen über den Märtyrer (196—231). Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich keine zuverlässigen Anhaltspunkte dafür finden lassen, daß der Märtyrertitel als ausschließliche Bezeichnung der Blutzengen aus dem biblischen Begriff der Wortzeugen entstanden ist (232). Als seine Entstehung sei die Spanne von der Abfassung der letzten Bücher des NT bis zum Martyrium des Polykarp (156 n. Chr.) anzusetzen. Im Gegensatz zu v. Campenhausen, nach dem bei Ignatius nicht nur das Wort *μάρτυς*, sondern auch die Sache fehle (212), betont B., daß nach Ignatius, Smyr. 5, 1, das Martyrium bezeugender Beweis im Sinne eines antidoketischen Arguments sei. Das Martyrium stehe nach Ignatius zur Passion Christi in einem unmittelbaren Verhältnis, insofern es die geschichtliche Nachahmung des Vorbildes darstelle. Für ihn vollziehe sich hier irgendwie in einer nicht näher beschriebenen Weise Gleiches (217). Auch für Irenäus lebe im Märtyrertitel die Zeugenfunktion genau in diesem Sinne auf, so daß diese Vorstellung offensichtlich nicht bloß eine Eigenvorstellung des Ignatius gewesen sei (234). Dabei seien die sprachlichen Voraussetzungen durch den im profanen Griechischen bekannten und auch gebräuchlichen Begriff des Tatzeugnisses gegeben (237). — Ist es wirklich so, daß Ignatius mit seiner Darstellung des Martyriums in keiner Weise sagen will, daß der Märtyrer als

überzeugter Glaubensheld auch andere durch sein mutiges Tun überzeugt (215)? Jedenfalls scheint doch gerade die von B. angeführte Stelle Smyr. 5, 1 das Gegenteil zu besagen; denn dort wird das Leiden der Märtyrer als Tatzeugnis auf eine Stufe gestellt mit dem Wortzeugnis der Propheten, des Gesetzes des Moses und des Evangeliums als Mittel, die Doketen von ihrem Irrtum abzubringen. Also nicht dadurch, daß der Märtyrer in erster Linie Nachahmer und Nachfolger des Herrn ist (215), erklärt sich sein Zeugesein, sondern dadurch, daß er für seinen Glauben an den menschengewordenen und für ihn gestorbenen Gottessohn sein Leben hingibt und dadurch für ihn Zeugnis ablegt. Gilt hier nicht etwas Ähnliches, als was Jesus von sich sagen konnte: „Wenn ihr mir nicht glaubt, glaubt meinen Werken“ (Joh 10, 38), zu denen doch auch sein Leiden und Sterben und vor allem seine Auferstehung gehören? Aber B. gibt ja selbst zu, daß sich mit Sicherheit über den Ursprung des Märtyrertitels nichts lückenlos ausmachen läßt (222). Daß der Brief des Polykarp an die Philipper vor dem Tode des Ignatius († 107) geschrieben ist (224), läßt sich schwerlich halten. Steidle setzt ihn um 108 an. — Mag somit die sorgfältige und umfassende Arbeit in bezug auf ihr Hauptziel kein sicheres Ergebnis erbracht haben, gibt sie doch so viel Anregungen, daß wir dem Verfasser nur dankbar sein können.

B. Brinkmann

Mersch, Ém., S. J., *Le Christ, L'Homme et l'Univers. Prologomènes à la théologie du Corps Mystique* (Museum Lessianum, Sect. théol., 57). 8° (156 S.) Bruges 1962, Desclée De Brouwer. 150.— bFr. — Das letzte Werk des bekannten belgischen Ekklesiologen „La Théologie du Corps Mystique“ (3. Aufl. Bruges 1949) war schon als opus posthumum erschienen mit einer stark verkürzten Einleitung. Der begangene Fehler wird nun wiedergutmacht, und die mehr philosophischen und methodologischen Vorbemerkungen des Verf. erscheinen in der ursprünglichen Gestalt, sogar vermehrt um ein Kapitel „Le sens humain du monde“, das man (ohne Datum) in den Nachlaßpapieren des Verstorbenen fand. Dieses ist dem Werk vorangestellt (9—17), danach folgen die beiden der eigentlichen Einleitung: *L'Homme et l'Univers* (19 bis 104); *L'Unité, la conscience humaine du Christ et la conscience des chrétiens* (105—147). Es ist nicht übertrieben, wenn der Werbezettel ankündigt: „On ne pourra manquer d'être frappé par l'originalité et l'actualité de ces vues qui cherchent à „résituer“ l'homme au sein de l'humanité et l'humanité au sein du Cosmos pour y découvrir l'ébauche naturelle de ce Corps mystique que le Christ est venu constituer ici-bas par son Incarnation.“ Jedoch bleibt manches nur angedeutet und allein für sich schwer verständlich, weil eben die ins einzelne gehenden Ausführungen noch kommen sollen. Besonders das 1. Kap. bringt allzuviel Aphorismen, die näher erklärt werden müssen. Darum wird der Leser immer wieder auf die „Théologie du Corps Mystique“ verwiesen, die aber ihrerseits durch die Einleitung an Tiefe und Systematik gewinnt.

J. Beumer

Schrift und Tradition. Hrsg. von der *Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie* (Mariologische Studien, 1). gr. 8° (282 S.) Essen 1962, Driewer. 25.80 DM. — Die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie hat sich die Aufgabe gestellt, auf regelmäßig stattfindenden Arbeitstagen „die neu aufgeworfenen Fragen der Marienlehre und des Marienkultes auch mit Rücksicht auf die Ökumenische Bewegung wissenschaftlich darzustellen, zu begründen und für eine gesunde marianische Frömmigkeit nutzbar zu machen“ (7). Auf der Jahrestagung in Aachen 1960 wurde das Verhältnis von Schrift und Tradition behandelt, das ja gerade für die Mariologie von entscheidender Bedeutung ist. Die Referate dieser Tagung bilden im wesentlichen den Inhalt dieses 1. Bandes der Mariologischen Studien. — Einleitend berichtet *H. M. Köster S. A. C.* über den Stand der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition unter Berücksichtigung der Mariologie (11—28). Er hat nicht nur die einschlägige Literatur gut verarbeitet, sondern auch eine reichhaltige Bibliographie (155 Nummern) angefügt (29—36). — Es folgen die Beiträge von *H. Lennerz S. J.* aus Greg 40 (1959) 38 53 624—635; 42 (1961) 517—522 unter dem Titel „Historisch-dogmatische Interpretation der 4. Sitzung des Trienter Konzils über Schrift und Tradition“ (39 bis 67), worin der Verf. gegen J. R. Geiselmann die Auffassung vertritt, es gebe in der Tradition nach dem Tridentinum Glaubenswahrheiten, die nicht einmal ein-

schlußweise in der Schrift enthalten seien. Richtiger wird man wohl sagen müssen, das Konzil habe die Frage offengelassen; denn es sagt weder „partim — partim“ noch „et — et“, sondern einfach „et“. Das kann sowohl heißen „partim — partim“ wie auch „et — et“. — Der Beitrag von A. Schindler „Paris pietatis affectu — Das Tridentinum über die Heilige Schrift und apostolische Überlieferung“ bringt in erweiterter Form einen Diskussionsbeitrag des Verfassers, der schon in ThG1 51 (1961) 161—180 erschienen ist (68—84). Auch er vertritt, wie Lennerz, die Ansicht, es gebe nach dem Tridentinum geoffenbarte, von den Aposteln mündlich weitergegebene Wahrheiten, die gar nicht in der Schrift enthalten seien. Hier gilt dasselbe, was oben gegen die Auffassung von Lennerz gesagt wurde. — Nik. Hens greift die gleiche Frage unter philologischer Rücksicht wieder auf in seinem Referat: „Was sagt der vorliegende Text der 4. Sitzung des tridentinischen Konzils über das Verhältnis von Schrift und Tradition?“ (85—88), aber auch durch diese Betrachtungsweise wird die Frage nicht entschieden. — Franz Mußner untersucht an dem Beispiel der johanneischen Parakletsprüche das Verhältnis von Schrift und apostolischer Tradition im Lichte der Formgeschichte (91—104). Er faßt das Ergebnis so zusammen: Es gibt nach dem Johannes-Evangelium den lebendigen Logos der Apostel, „in deren Zeugnis der Gottesgeist selbst Zeugnis für die Wahrheit ablegt. Dieses apostolische, geistgewirkte Christuszeugnis ist zum Teil in das (schriftliche) Evangelium eingegangen (Joh 20, 30). Daß aber das gesamtapostolische Christuszeugnis nach der Meinung des 4. Evangelisten in die Schrift eingegangen ist, kann den Parakletsprüchen (oder anderen Aussagen des Evangeliums) nicht entnommen werden“ (103). Der Johannes-Evangelist würde nach M. eher für ein „et“ als für ein „partim — partim“ plädieren; denn Schrift und Tradition seien nicht zu trennen, sondern als *lebendige Einheit* zu betrachten, als das in der Kirche stets lebendig bleibende und werdende Zeugnis des göttlichen Geistes. Dieses Werden und Wachsen der *traditio divina* in der Kirche sei als Werk des Gottesgeistes *ein* eschatologisches Ereignis (103 f.). Das kann natürlich nur heißen, daß es sich nach dem Tode der Apostel nur noch um eine Entfaltung und ein tieferes Verstehen der *traditio divina* handeln kann, nicht aber um einen objektiven Zuwachs ihrem Inhalt nach. Die Frage, wie weit diesem geistgewirkten Christuszeugnis historische Gegebenheiten aus dem irdischen Leben des Herrn zugrunde liegen, behandelt der Verf. nicht. — Die übrigen Referate befassen sich mit der Geschichte des Problems in der Scholastik und in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Alb. Fries C. SS. R. zeigt in seinem Beitrag „Zum theologischen Beweis in der Hochscholastik“ (107—190), von dem das Referat einen Auszug geboten hatte, daß die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition damals noch nicht so reflex gestellt worden ist, obgleich sich die Materialien für eine Antwort auf diese Frage dort schon finden. — Br. Decker behandelt das Thema „Schriftprinzip und Ergänzungs-traditionen in der Theologie des hl. Thomas von Aquin“ (191—221). Sein Referat deckt sich weithin mit seiner Mainzer Antrittsvorlesung, die er schon in der Festschrift für Bischof Albert Stohr („Universitas“ [Mainz 1960] I, 117—129) unter dem Titel „Sola Scriptura bei Thomas von Aquin“ veröffentlicht hat. — Nik. Hens bringt als Vertreter der nachtridentinischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen Schrift und Tradition den Aachener Pfarrer L. A. Nellesen nach seinem Werk „Katholizismus“ (222—226), während Aug. Brechert den Leser mit dem Freundeskreis um Pfarrer L. A. Nellesen bekannt macht (227—231). — Anschließend zeigt Herm. Brosch, wie nichtdeutsche Theologen im 19. Jahrhundert die Tradition auffassen (232—249). Zur Sprache kommen Cajetan Geist aus Österreich, der in seinem dogmatischen Kompendium die *Institutiones theologiae dogmaticae* zusammenfaßt; ferner Ignatius Penka von der jagellonischen Universität in Krakau; Johann Valerian, Bischof von Budweis, in seiner Laiendogmatik; Albert Knöll (Albertus a Bulsano O. F. M. Cap.) aus Österreich; Marie Joseph Gousset, Kardinal und Erzbischof von Reims; der Ire Patricius Murray und der Holländer G. M. Jansen. — Mit den beiden Referaten „Schrift und Tradition bei John Henry Newman“ von Norb. Schiffers (250—266) und „Scheebens Lehre über das Verhältnis von Schrift und Tradition“ von Karl Wittkemper M. S. C. (267—280) schließt der Band. — Er ist zweifellos ein wertvoller Diskussionsbeitrag zu der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil schon angeschnittenen Frage nach den Quellen der Offenbarung, wenn man auch im einzelnen der Auffassung der Referenten nicht schlechthin beipflichten kann. B. Brinkmann

Pritz, Jos., Die Auffassung von Tradition und Schrift bei Anton Günther: ZKathTh 84 (1962) 323—358. — In der Theologie des 19. Jahrhunderts sind, was die Prinzipienlehre und vor allem die Frage nach den Quellen des Glaubens angeht, noch einige Lücken auszufüllen. Von Günther war bislang in diesem Zusammenhang noch nicht die Rede. Hier setzt die gründliche Arbeit des durch die Erforschung der Wiener Schule bekannten Verf. ein. Zunächst gibt er einen guten Überblick, der den Stand der allgemeinen Problematik im interkonfessionellen Gespräch und in der katholischen Erörterung von heute darlegt. Anerkennung verdient das mutige Wort: „Die Meinung J. R. Geiselmanns von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift — die Tradition sei nur deren Erläuterung und homogene Entfaltung — dürfte sich schwerlich durchsetzen“ (324). Der Hauptteil bringt die Ansicht Günthers und belegt sie aus folgenden, zum Teil nicht leicht zugänglichen Schriften: Rezension der „Oratio academica de Rationalismo theologico“ von Gregor Thomas Ziegler (Jahrbücher der Literatur 15 [1821] 14—21), die kontroverstheologische Untersuchung „Der letzte Symboliker“ (Wien 1834), das Buch „Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie“ (Wien 1831) und der Aufsatz „Ein Wort über den Vernunfthaß auf katholischem Gebiet“ (Zeitschrift für die gesamte katholische Theologie 3 [1852] 53—64). Das Resultat stellt den entscheidenden Einfluß vonseiten J. A. Möhlers fest und gipfelt in dem Satz, „daß die Auffassung Günthers von der Tradition und den mit dieser verquickten Fragen eine beachtliche Beleuchtung der gegenwärtigen theologischen Diskussion über das Traditionsprinzip bietet, z. B. hinsichtlich des bibeltheologischen Begriffes der Offenbarung, insbesondere aber hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Tradition und Schrift, in welcher Frage er wohl am ehesten jenen Theologen beizuzählen ist, die eine Mittellösung zwischen der sogenannten und eigentlichen Zweiquellentheorie und der Schriftsuffizienztheorie versuchen, nach der ... Formulierung Beumers ‚eine substantielle und auf das Zentrum bezogene Identität des Umfanges für Schrift und Tradition‘ zugeben und ‚der letzteren nur in relativ untergeordnetem Maße ein Überschreiten dieser Grenze‘ erlauben“ (358). Freilich spannt Günther seine Gedanken in den schwer annehmbaren Rahmen der ihm eigentümlichen Theorien (Selbstbewußtseinstheorie und philosophischer Dualismus), aber das entwertet noch nicht, wie P. mit Recht bemerkt, ihren sachlichen Gehalt, der in sich beurteilt werden kann.

J. Beumer

Iturioz, Dan., S. J., Tradición y revelación en el Concilio Vaticano y su época: EstEcl 37 (1962) 171—236 343—377. — Eine sehr ausführliche und exakte Arbeit über den vom Ersten Vatikanischen Konzil und den zeitgenössischen Theologen vertretenen Traditionsbegriff. Den Anfang macht Möhler, der zutreffend gekennzeichnet wird: Trotz der bei ihm herausgestellten Einheit von Schrift und Tradition ist die Tatsache klar anerkannt, daß die Tradition Wahrheiten enthält, die sich nicht in der Schrift vorfinden (176). Dann folgen Kleutgen, Hettinger, Schwetz, Schrader, Dechamps, Schoupe, Puig und Xarrié, Munguía, Bouvier, Thomas de Charnes, Wiseman, Newman, Perrone, Franzelin, weiter die Provinzialkonzilien und die Verhandlungen des Vatikanums, endlich die Theologen, die danach geschrieben haben (Scheeben, Heinrich, Kilber [Neuausgabe], Hurter, Tepe, de San, Fernandez y Fernandez, Mendive, de Castro Alonso, Desjardins, Vacant, Hunter, Mazella). Der Verf. schließt aus diesem Überblick, der zwar nicht vollständig sein will, aber mehr oder weniger die gesamte Theologie des 19. Jahrhunderts umfaßt, daß eine strikte Suffizienz der Heiligen Schrift mit den angeführten Zeugnissen unvereinbar ist (die gleiche These in bezug auf das Konzil von Trient verteidigt neustens *Bernardo G. Monsegú C. P.*: Iglesia y tradición: RevEspT 22 [1962] 3—35). Freilich werden Kuhn und Schell nicht eigens besprochen, jedoch können sie offenbar nicht gegen diesen consensus an. Der Einfluß der maßvollen und irgendwie vermittelnden Haltung Möhlers (und Scheebens) ist anscheinend gering; das Bild hätte sich indes u. E. ein wenig geändert, wenn das ungedruckte Material Schraders und vor allem Passaglias mitherangezogen worden wäre, das diesen Einfluß deutlicher hervorhebt, der übrigens auch bei Perrone und Newman, obschon in abgeschwächter Form, sichtbar ist (die neueste Untersuchung von W. Kasper lag dem Verf. noch nicht vor). Auffallen muß noch, daß die Theologen des 19. Jahrhunderts, von Ausnahmen abgesehen, dem Traditionsproblem nur einen knappen Raum zugebilligt haben.

J. Beumer

POZO, C. and, S. J., La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina S. J.: ArchTGran 24 (1961) 5—32. — Es ist bekannt, daß Molina, angeregt durch die Theologen der Schule von Salamanca (er beruft sich ausdrücklich auf Melchior Cano), die später traditionell gewordene Theorie aufgestellt hat, nach der die conclusiones theologicae (im strengen Sinne des Wortes) auch nach ihrer Definition oder unfehlbaren Vorlage durch die Kirche nicht Gegenstand des göttlichen, sondern nur eines kirchlichen Glaubens sind. Nun überrascht P. die wissenschaftliche Welt mit der Tatsache: Molina ist in seinen Vorlesungen vom Jahre 1570 noch der gegenteiligen Auffassung, und erst die Druckausgaben seines Kommentars zur Summa Theologica (Cuenca 1592 und Venedig 1594) bringen den Umschwung. Zum Beweise werden die Texte der betreffenden disputatio (1. zum 2. articulus der 1. quaestio im Ersten Teil) nebeneinandergestellt, einmal nach dem Cod. 2811 del Fundo Geral de la Biblioteca Nacional de Lisboa (fol. 7^v—11^v) und dann nach der Edition von Venedig 1594, die mit der von Cuenca 1592 wesentlich übereinstimmt. Der Vergleich führt zu der vollen Überzeugung. Nur eine Frage haben wir an den Verf. zu stellen: Wenn sich Molina erst allmählich zu seiner Theorie durchgerungen hat, war dann diese nicht etwas Neues — und hatte die entgegengesetzte Ansicht nicht doch stärkere Wurzeln in der Vergangenheit?

J. Beumer

Martinez, Fid. G., Evolución del dogma y regla de fe. Una cuestión fundamental en relación con las mismas (Bibl. Theol. Hispana I, 4). gr. 8° (243 S.) Madrid 1962, Cons. sup. de invest. cient. Instituto „Francisco Suárez“. — Der Verf., Titularbischof von Sulul und schon bekannt durch eine Reihe von theologischen Arbeiten, erörtert hier ausführlich und gründlich die bislang noch umstrittene Frage, ob die Kirche imstande sei, die conclusiones theologicae (nach dem engeren Gebrauch des Wortes, die virtualiter revelata) als Offenbarungswahrheiten zu definieren und zu ihrer Annahme in göttlichem Glauben zu verpflichten. Die Entscheidung kann für ihn nicht anders als positiv lauten. Der erste Teil (9—67) ist systematischer Natur und führt gut in das sachliche Problem ein, wobei auch die Schwierigkeiten aufgezeigt werden, die einer Beschränkung der Definitionsgewalt der Kirche auf die formaliter revelata praktisch entgegenstehen. So weit sind wir voll und ganz einverstanden. Das Schwergewicht liegt indes durchaus auf dem zweiten Teil (71—223), der historisch vorangeht. Nach einigen kurz gehaltenen Angaben über die Patristik und die ältere Scholastik tritt die Dominikanerschule von Salamanca in den Vordergrund der Darstellung. Die äußerste scharfe Polemik richtet sich gegen A. Lang (Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten: DivTh [Fr] 20 [207 bis 236] u. ff.; außerdem die später erschienenen Aufsätze) und C. Pozo (La teoría del progreso dogmática en los teólogos de la Escuela de Salamanca, Madrid 1959) und sucht zu beweisen, daß die erstmalig von Molina klar formulierte These einer „fides ecclesiastica“ keinerlei Grundlage in der Tradition besitze, sondern dieser, die an der Definierbarkeit der theologischen Schlußfolgerungen festhalte, eindeutig widerspreche. Die dafür beigebrachten Texte sind größtenteils nicht neu, nur werden sie abweichend von der durch Lang und Pozo vertretenen Art interpretiert. Hat nun der Verf. das angestrebte Ziel erreicht? An einigen Stellen entsteht sicher der Eindruck, als ob er die Unbestimmtheit der vor Molina angewandten Terminologie (fides, haeresis etc.) zuwenig in Betracht ziehe. Anderswo hat er eine glücklichere Hand, so, wenn er die (indirekte) Beweiskraft eines Textes von Suárez hervorhebt: Nihilominus dicendum est tertio, conclusionem theologicam, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur esse formaliter et propriissime de fide, non mediate tantum sed immediate; quia jam non habetur illa veritas ut virtute et mediate revelata, sed ut revelata formaliter et in se. Haec assertio mihi videtur certa, et haberi ex communi consensu theologorum, qui primam regulam et proximam quoad nos, ad assentiendum de fide, ponunt definitionem Ecclesiae . . . Nec in hoc invenio theologum contradicentem. Opera omnia, Parisiis 1858, XII 99; bei M.: 205); oder auch, wenn er allgemein in der starken Opposition gegen die „Neuerung“ des Molina ein Anzeichen für die bereits vorher übliche Lehre sieht. Ein endgültiges Urteil wird wohl erst dann möglich sein, nachdem auch Lang und Pozo wieder zu Wort gekommen sind. Jedenfalls sollte man die Auffassung, die in der neueren Theologie die vorherrschende geworden ist, nicht allzu schnell als

Widerspruch zu einer einmütigen Tradition in Glaubenssachen abwerten („Es contraria a una tradición teológica moralmente unánime y varias veces secular, en materia relacionada con la fe, más aún, que esa tradición afirma ser de fe“, 236) oder gar mit dem Arianismus vergleichen (ebd., Am. 365). Ebenso wenig können wir zustimmen, daß der Vorwurf berechtigt sein soll, sie mache die Glaubensregel, das kirchliche Lehramt, praktisch unnütz (236 f.); denn über die Zuweisung der *conclusio theologica* an die unfehlbare Vorlage der Kirche, die jedoch nach Molina nicht die Glaubensvorlage zu sein braucht, besteht kein Zweifel. In diesen und ähnlichen Einzelpunkten hätte eine maßvollere Haltung dem Anliegen des Verf. besser und wirk-samer gedient.

J. Beumer

Nau, Paul, O. S. B., *Le magistère pontifical ordinaire au premier concile du Vatican*: RevThom 62 (1962) 341—397. — Von neuem wird hier der Versuch unternommen, die schon oftmals widerlegte These von einem „magisterium ordinarium infallibile“ des römischen Papstes zu beweisen. Der Schwerpunkt liegt auf den Debatten des Ersten Vatikanischen Konzils und den dort gemachten Äußerungen einiger Bischöfe. Vieles von dem Vorgebrachten berührt gar nicht den Fragepunkt, weil kein Katholik leugnet, daß der Papst unfehlbare Kathedralentscheidungen erlassen kann und daß er auch im Gesamtkörper der Bischöfe, also in ihrem magisterium ordinarium, einen hervorragenden Platz einnimmt. Möglicherweise hat zudem der eine oder andere Konzilsvater gelegentlich den Gedanken an eine weitergehende päpstliche Unfehlbarkeit ausgesprochen, aber das ist weder der Gegenstand der Definition (weil der Vergleich mit der Unfehlbarkeit der Kirche sich auf den Umfang der Lehrgewalt beschränkt) noch die allgemeine Auffassung des Konzils, selbst nicht die der Majorität, die für das zu definierende Vorrecht des Papstes eintrat. Es ist schwer zu begreifen, warum die interkonfessionelle Situation wiederum durch übertriebene Behauptungen von katholischer Seite aus das Gleichgewicht verlieren soll. N. schenkt auch den zahlreichen Veröffentlichungen zu der ganzen Frage wenig Aufmerksamkeit; nur die Arbeit von M. Caudron „Magistère ordinaire et infallibilité pontificale d'après la constitution Dei Filius“ (EphThLov 36 [1960] 393—431) wird einige Male zitiert, die das Gegenteil beweist. Wir sehen keinen Grund, von dessen Ansicht abzuweichen: „En ce qui concerne l'infailibilité en particulier, le sens donné par les Pères aux deux formes d'enseignement est donc tel qu'il paraît exclure dans leur intention l'exercice par le Souverain Pontifice d'un magistère ordinaire infailible qui lui serait ‚personel‘; si du moins ‚personel‘ doit signifier que l'infailibilité de ce magistère ne résulterait pas du consensus de l'Église dispersée, mais formellement de l'acte personnel du Pape. Au contraire, en effet, du moment où l'on parle d'un acte personnel, infailible à lui seul, on envisage précisément l'autre forme d'enseignement, celle que le Concile a toujours considéré comme non-‚ordinaire‘, disons, pour la facilité, le magisterium coadunatum“ (a. a. O. 431).

J. Beumer

Schauf, Her., *Zur Frage der Kirchengliedschaft*: ThRev 58 (1962) 217—224. — Drei Auffassungen werden gegenübergestellt: 1. „Glieder der Kirche sind nur die, die getauft sind und glauben und auch bekennen, was die katholische Kirche zu glauben lehrt, und die Autorität der hierarchischen Regierungsgewalt . . . anerkennen und so die soziale Liebe wahren und nicht durch volle, zu Recht bestehende Exkommunikation völlig von der Gemeinschaft der Gläubigen getrennt sind“ (217); 2. Die Ansicht, die mit Kl. Mörsdorf zwischen konstitutioneller und tätiger Gliedschaft unterscheidet und erstere schon durch die Taufe allein gegeben sein läßt; 3. Die Theorie einer gestuften Gliedschaft, wonach auch die getauften Akatholiken zwar nicht die Gliedschaft im vollen Sinne besitzen, aber doch eine grundlegende Zugehörigkeit zur Kirche auf Grund der Realitäten, die ihnen zukommen und die ekklesiologisch bedeutsam sind. — Verteidigt wird die erste Auffassung, die in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ vorgelegt ist und die Tradition auf ihrer Seite hat. Darüber hinaus sagt Sch. zutreffend, „daß eine Unterscheidung zwischen formellen und materiellen Häretikern im Hinblick auf die Frage nach der Kirchengliedschaft irrelevant ist“ (221, Anm. 4), weil die Häresie als solche, nicht wegen ihrer Schuldhaftigkeit, von der Kirche trennt. Wir stimmen auch ganz mit dem Verf. überein, wenn er dem geheimen formellen Häretiker oder Schismatiker keine Gliedschaft zuschreibt, weil „nur

die wahre Glieder der Kirche sind, die wenigstens den Anfang des übernatürlichen Lebens, den übernatürlichen Glauben in sich tragen“ (222). Was die Auslegung des can. 87 angeht, der jeden Getauften „Rechtsperson in der Kirche“ nennt, wird ein annehmbarer Vorschlag gemacht: „Man darf . . . fragen, ob nicht der can. 87 bei einer Neufassung des kirchlichen Rechtsbuches eine andere Formulierung finden sollte, die entweder den Anliegen der hier gezeichneten Thesen gerecht wird oder aber eine klarere Bescheidung auf den juristischen Bereich zum Ausdruck bringt“ (223, Anm. 7).

J. Beumer

Valeske, Ulr., *Votum Ecclesiae*. I. Teil: Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie, dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung. II. Teil: Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie. gr. 8° (XXVIII u. 253, XII u. 210 S.) München 1962, Claudius Verlag. 28.—DM. — Ohne zu übertreiben, kann man das angezeigte Werk als die erfreulichste Veröffentlichung bezeichnen, die in den letzten Jahren (oder Jahrzehnten) aus dem Gespräch zwischen den Konfessionen erwachsen ist und dazu dient, dieses weiterhin zu befruchten. Ein gewisser Grundstock davon (mit dem Thema des jetzigen ersten Teiles) hat 1953 der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Göttinger Universität zur Promotion vorgelegen. Der Verf. ist also evangelischer Theologe, „Pfarrer und Hausvater“, wie er sich selbst im Vorwort (VII) nennt, aber darüber hinaus im Besitz einer umfassenden und geradezu erstaunlichen Kenntnis auch der katholischen Ekklesiologie. Aus seiner Arbeit spricht zudem eine ungemein wohlthuende Sachlichkeit, die nichts künstlich harmonisiert und die Gegensätze weder verschleiert noch verharmlost, sondern die Anschauungen hüben wie drüben rein objektiv zur Darstellung bringt. Ja noch mehr als das: Allenthalben wird ein liebendes Verständnis für die Kirche, selbst für deren katholische Sicht, spürbar, ohne daß indes dadurch der evangelische Standpunkt preisgegeben würde. Wie sympathisch klingt z. B. der letzte Satz des Vorwortes: „Mit dem geschätzten Leser im Glauben an den Herrn der Kirche und durch das ‚Votum Ecclesiae‘ verbunden“ (VIII). — Der Titel des Buches weist nur auf den Mittelpunkt der gesamten Ausführungen hin und erschließt noch nicht den reichen Inhalt, der sich auf ungefähr alle Themen der Ekklesiologie bezieht. Im ersten Teil lauten die Kapitelüberschriften: 1. *Votum Ecclesiae* (1—8), 2. Der überkommene Kirchenbegriff und seine Unzulänglichkeit (9—21), 3. Die Überwindung des gegenreformatorischen Kirchenbegriffes (22—29), 4. Die Wiederentdeckung der Doppelsichtigkeit im Wesen der Kirche (30—33), 5. Die „immanente“ und die „transzendente“ Dimension der Kirche (34—59), 6. „Sichtbare“ und „unsichtbare“ Kirche (60—108), 7. „Rechtskirche“ und „Liebeskirche“ (109—114), 8. Die Kirche als „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ (115 bis 127), 9. Die Kirche als „Organismus“ und als „Organisation“ (128—136), 10. Die Kirche als „Heilsgemeinde“ und als „Heilsanstalt“ (137—159), 11. „Göttliches“ und „Menschliches“ in der Kirche (160—195), 12. „Corpus Christi mysticum“ (196—216), 13. Die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ vom 29. Juni 1943 (217—236), 14. Die ekklesiologische Entwicklung seit 1943 (237—250), 15. Ergebnisse (251—253). Fast jedesmal werden die beiderseitigen Auffassungen, streng geschieden, die katholische unter (a), die evangelische unter (b), einander gegenübergestellt. Der zweite Teil bringt (mit neuer Paginierung) die „interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie“. Sie ist sozusagen vollständig (210 Seiten, 6600 Nummern!). So etwas hat es bisher nicht gegeben, und deswegen allein verdiente die Arbeit des Verf. die höchste Anerkennung. Sachliche und chronologische Gesichtspunkte bestimmen die Reihenfolge. Freilich würde ein beigegebenes Personenregister die praktische Brauchbarkeit noch mehr gesteigert haben. Wichtiger ist jedoch, daß diese Literaturangaben nicht als zusätzlicher Zierat erscheinen, sondern in den Ausführungen des 1. Teils beständig verwertet worden sind. Dem Ergebnis entnehmen wir folgende Sätze: „Die — keineswegs nur innerkatholischen — ekklesiologischen Auseinandersetzungen der näheren Zukunft werden zwischen einer heilsbiologisch-ontologischen und einer heilsgeschichtlich-biblischen Sicht der Kirche ausgetragen werden müssen. Die evangelische und ökumenische Ekklesiologie zwischen den Weltkriegen . . . wurde teilweise den umgekehrten Weg geführt. Die Abkehr vom religiösen Individualismus, die schmerzlichen Erfahrungen des Kirchenkampfes und die Ergebnisse der neueren Exegese

hatten den Nachdruck auf die Stiftung der Kirche durch Christus, auf ihre Sakramentalität und auf ihre wesenhafte Sichtbarkeit legen lassen. Der neue Durchbruch der heilsgeschichtlichen Betrachtung der Kirche als das ‚neue‘ und das ‚wandernde Gottesvolk‘, das zugleich ‚Leib Christi‘ und ‚Tempel des Heiligen Geistes‘ ist, auch auf katholischer Seite, läßt die Ekklesiologie beider Kirchen nun nicht mehr nur aufeinander zu, sondern parallel laufen. Die Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens ist — bei allem nüchternen Wissen um die bleibenden Unterschiede — im Augenblick groß und sollte genutzt werden“ (I 252 f.). Im Vorwort hat der Verf. noch erklärt: „Dieses Buch ist nun so etwas wie eine ekklesiologische Synopse geworden. Die qualitativ und quantitativ immense Literatur zum Kirchenbegriff ist gesichtet und in ihren typischsten Äußerungen nebeneinandergestellt und kommentiert worden. Römisch-katholische, evangelische und ökumenische Theologen sind dadurch auch in Fragen in ein Gespräch gebracht worden, über welche ein solches faktisch noch nicht stattfand“ (VIII). Soweit der Inhalt des Werkes. — Eine eigentliche Kritik findet nur schwer Ansatzpunkte, auch wenn sie sich auf die Darstellung der katholischen Lehre und Theologie beschränken will. Meistens sind es nur Kleinigkeiten, die u. U. einer Korrektur bedürfen. So scheint es uns nicht ganz gerechtfertigt, wenigstens nicht in dieser allgemeinen Form, wenn V. einmal nebenbei bemerkt: „Ebenso besteht die Tendenz, dem kirchlichen Rechtsbuch eine gewisse Unfehlbarkeit zuzusprechen“ (176, Anm. 152). Bei dem Thema „Überwindung des gegenreformatorischen Kirchenbegriffs durch führende Theologen des 19. Jahrhunderts“ (14—19) könnte man ein Eingehen auf die Französische Schule vermissen. Nur in einem einzigen wichtigeren Punkte möchten wir V. nicht ganz beipflichten. Er betrifft den angeblichen Gegensatz in der katholischen Ekklesiologie von heute zwischen einer heilsbiologisch-ontologischen und einer heilsgeschichtlich-biblischen Sicht der Kirche. Die erstere soll die Idee des Corpus Christi mysticum verteidigen, die letztere die des Volkes Gottes (201 bis 205 239—250). Es ist sicher richtig, daß die heilsgeschichtliche Schau der Kirche, vielleicht auch verknüpft mit der Vorstellung „Gottesvolk“, nach und nach mehr Anhänger in der katholischen Theologie findet und daß so leichter eine Brücke zu der evangelischen Ekklesiologie geschlagen wird; man mag ferner zugeben, daß der Ausdruck „Corpus Christi mysticum“ noch keine umfassende Wesensbestimmung der Kirche enthält. Aber lassen sich die beiden Gedankenreihen nicht verbinden, und zwar so, daß dabei die durch eine lange Tradition gestützte Anschauung vom Herrenleib ihren Wert behauptet? Selbst die vom Zweiten Vatikanischen Konzil erwartete Entscheidung wird kaum ganz davon abgehen können, obschon vielleicht auch der heilsgeschichtliche Aspekt der Kirche darin hervorgehoben wird. Wenn wir uns nicht allzusehr täuschen, ist V. hier dem Einfluß von M. D. Koster (Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940) weitgehend erlegen. — Trotzdem bleibt die katholische Ekklesiologie dem Verf. zu aufrichtigem Dank verpflichtet, und seine Hoffnung, „daß das ausgebreitete vielschichtige Material und die Intention dieses Werkes der Verständigung zwischen den getrennten Kirchen und der Erarbeitung einer vollständigen Ekklesiologie dienen könnten“ (Vorwort VIII), teilen wir mit ihm. J. Beumer

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. von H. Brunotte und O. Weber. Bd. IV: Register. 4° (924 Sp.) Göttingen 1961, Vandenhoeck und Ruprecht. Lw. 34.— DM; Hldr. 38.— DM. — Seit mehreren Jahren liegt das dreibändige Kirchlich-theologische Handwörterbuch vollendet vor. Es hat sich längst in den Fachkreisen beider Konfessionen wegen seiner Eigenart, Gründlichkeit und ökumenischen Aufgeschlossenheit seinen Platz neben, ja oft wohl auch vor anderen theologischen Nachschlagewerken erobert; vgl. Schol 31 (1955) 282; 35 (1960) 266. Verlag und Herausgeber haben noch ein letztes getan, um wirklich allen Wünschen der Benutzer entgegenzukommen: sie haben in dem vorliegenden stattlichen Registerband so etwas wie ein Lexikon für das Lexikon geschaffen, das eine unschätzbare Hilfe darstellt, wenn es gilt, die reiche Fülle an Informationen, die in den drei Bänden investiert ist, rasch und zuverlässig zu erschließen. Der Band bringt zunächst ein Abkürzungsverzeichnis und das Verzeichnis der Mitarbeiter, die ihre Beiträge zu dem Lexikon geliefert haben. Diese Mitarbeiterliste gibt naturgemäß einen wichtigen Aufschluß über die theologische Grundhaltung des Werkes, die übrigens durch den Titel und Untertitel mit der nachdrücklichen Betonung des

„Kirchlichen“ schon angedeutet ist. (Man vergleiche damit den auch in der Neubearbeitung beibehaltenen Titel des im Verlag J. C. B. Mohr-Tübingen erscheinenden Parallelunternehmens „Religion in Geschichte und Gegenwart“.) Während das sich anschließende Sachregister auffallend knapp gehalten ist — es umfaßt nur 231 Spalten —, ist der „Biographische Anhang“ um so umfassender (Sp. 273—924). Er enthält u. a. die wichtigsten biographischen Angaben von rund 2000 lebenden Theologen und kirchlichen Persönlichkeiten der verschiedenen Länder und Konfessionen. Da die meisten Lexika es vermeiden, lebende Persönlichkeiten aufzuführen, wird sich der vorliegende Registerband schon aus diesem Grunde viele dankbare Benutzer erwerben. Weil nur eine Auswahl geboten werden konnte, wird naturgemäß da und dort die kritische Frage gestellt werden können, warum dieser Name ausgelassen und jener ausgewählt wurde. Aber die Herausgeber mußten sich beschränken; daß sie sich um mögliche Objektivität bemüht haben, wird ihnen niemand bestreiten können. Durch möglichst knappe Fassungen unter sorgsamer Vermeidung von Überschneidungen und Wiederholungen ist es gelungen, einen erstaunlichen Reichtum an Informationen zu bieten, ohne deshalb die Spalten zu kaum lesbaren Zahlen- und Chiffretabellen zu entstellen. Dem Verlag gebührt ein besonderes Lobeswort für die wirklich vorzügliche Ausstattung des Werkes, das sich mit seinem klaren und leicht überschaubaren Satzspiegel ausgezeichnet darbietet.

H. B a c h t

Ohm, Thomas, Mohammedaner und Katholiken. gr. 8° (87 S.) München 1961, Kösel. 5.80 DM. — Ohms Büchlein befaßt sich mit einem sehr zeitgemäßen Gegenstand, mit den Beziehungen von Mohammedanern und Katholiken. In sehr knappem Überblick legt der Verfasser dar, wie es damit stand, wie es heute ist, wie es sein könnte, um dann die Art des Arbeitens katholischer Glaubensboten in islamischen Ländern einer kritischen Prüfung zu unterziehen und eigene Vorschläge zur Änderung und Besserung zu machen. Vor allem verlangt er bessere Kenntnis des Islam, eine wohlwollende verstehende Einstellung. Nicht mit der Überheblichkeit gewisser Vertreter westlicher Länder, sondern im Geiste der Freundschaft und Brüderlichkeit soll man dem Muslim begegnen, das Gute im Islam gerne anerkennen, das Gemeinsame betonen. Diese Gedanken verdienen volle Beachtung; sie sind indes nicht neu, Anknüpfungspunkte dazu bietet schon der Koran. Sichtbaren Ausdruck fand diese Gesinnung seit langem in der segensreichen Tätigkeit katholischer Krankenhäuser und auch der Schulen, die Ohm allerdings weniger zu schätzen scheint. Deren stilles, oft unscheinbares Wirken hat nicht wenig dazu beigetragen, den so steinigen Boden aufzulockern, und hat den Völkern, in denen sie tätig waren, einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt in Bildung und auf anderen Gebieten gebracht. Ein Vergleich der Verhältnisse gewisser nahöstlicher Länder mit den gesellschaftlichen Zuständen Saudi-Arabiens oder Jemens läßt dies klar erkennen, deren Rückständigkeit und Unhaltbarkeit die jüngsten Unruhen nur zu deutlich offenbart haben. Doch auch die wohlwollendste Gesinnung kann das Haupthindernis für die Bekehrung des Muslim zum Christentum kaum überwinden: es ist dies der enge, altererbte Zusammenhalt der arabisch-islamischen Stämme und Familien, die den Übertritt zu einer anderen Religion als *Verrat* an Volk und Familie erscheinen läßt. Das bedeutet *Ausstoßung* aus der Gemeinschaft und gänzlichen Bruch mit den eigenen Angehörigen. Auf dem Übertritt stand früher, wenn der Abgefallene nach erfolgter Mahnung nicht zurückkehrte, überdies die Todesstrafe. Mag diese Bestimmung auch heute nicht mehr überall in Kraft sein, so wirkt der darin sich aussprechende Geist weiter. Erst dann, wenn mit den neuzeitlichen in die islamische Gedankenwelt einströmenden Auffassungen des Westens auch der Geist wahrer Duldung sich ausbreitet, dürfen wir mit gutem Grund auf einen größeren Erfolg des Mühens unserer Glaubensboten hoffen.

W. K u t s c h

2. Geschichte der Theologie

Lange, Wolfg., Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte. 8° (XIV u. 258 S.) Tübingen 1962, Niemeyer. 27.— DM. — Den *Fontes historiae religionis germanicae* von Carl Clemen (1928) hätte man schon lange einen Begleiter gewünscht,

wie er nunmehr in der vorliegenden Sammlung sich anbietet. Sowohl für den Bereich der Goten und Angelsachsen als auch für den der Südgermanen und Nordgermanen hat L. in sehr zu begrüßender Fülle charakteristische Texte aus den Werken der Kirchenväter, der Historiographen, der Hagiographie und kirchlichen wie weltlichen Gesetzgebung zusammengestellt. Wichtig vor allem sind die homiletischen und liturgischen Texte, wie abschließend für die Nordgermanen natürlich die Auszüge aus den Dichtwerken. Bei den griechischen und nordischen Texten wäre vielleicht eine deutsche Übersetzung dienlich gewesen, wie heute den englischen, französischen und nunmehr auch deutschen Editionen gern die Übersetzung parallel beigegeben wird. Wenn schon dem normalen Seminarteilnehmer das mittelalterliche Latein Schwierigkeiten macht, dann erst recht das Griechische und Altnordische. Ein Entgegenkommen in dieser Hinsicht tut insofern der Wissenschaftlichkeit keinen Abbruch, als der Urtext ja zur Hand bleibt. Daß L. die Auswahl nicht so sehr nach dem Gesichtspunkt des „Fortlebens heidnischer Religion und Religiosität“ getroffen hat, sondern den „Akt der Bekehrung selbst (mit allen seinen Voraussetzungen und Schwierigkeiten)“ bestimmend sein ließ, ist, wie wir meinen, der besondere Vorzug dieser Textsammlung. Innerhalb der vier obengenannten Teile folgen die Texte in chronologischer (nicht sachlich-thematischer) Anordnung. L. mußte sich entweder für das eine oder andere Auswahlprinzip entscheiden; beide haben ihre Vor- und Nachteile, sie lassen sich kaum harmonisch verbinden. So blieb die Wahl wirklich frei. Ein Apparat ist nicht beigegeben, weil die Sammlung offensichtlich vor allem für den akademischen Gebrauch gedacht ist. Ihm wird sie sehr große Dienste leisten. H. Wolter

Chronicon Aethelwardi. The Chronicle of Aethelward. Herausgegeben, übersetzt u. eingeleitet von A. Campbell (Medieval texts). 8° (LXIII u. 68 [Doppel-]S.) London 1962, Nelson 30.— Sh. — In der bekannten, handlichen und vielbenutzten Reihe der Nelson-Texte erscheint jetzt die vorliegende Chronik aus dem 10. Jahrhundert, die seit 1596 eine textkritische Bearbeitung nicht mehr gefunden hatte. Ihr Verfasser ist, wie C. sehr wahrscheinlich macht, ein Laie, der „Graf“ (ealdorman) Aethelward, ein literarisch interessierter und politisch erfolgreich tätiger Mann aus königlichem Haus. Seine Chronik führt bis 975 und benutzt als Quellen Bedas Kirchengeschichte der Angelsachsen und die Altenglische Chronik. Für die Jahre 893 bis 947 kann Aethelward als selbständiger Zeuge (d. h. ein Nachweis von schriftlichen Quellen für diesen Zeitraum läßt sich nicht führen) angesehen werden. Bemerkenswert für uns ist die Tatsache, daß dieses Werk der Äbtissin Mathilde vom Reichsstift Essen gewidmet wurde. Der Verfasser führt sich ein als Vetter der Prälatin, die eine Enkelin Ottos d. Gr. und seiner ersten angelsächsischen Gattin Edgitha (einer Schwester König Aethelstans) war. Der gemeinsame Stammvater Alfred d. Gr. wird genannt. Offensichtlich stand der Chronist mit der Äbtissin in Briefwechsel; die Widmung verrät es. Das Werk selbst mit seinen reichen familiengeschichtlichen Ausführungen soll offenbar auch dazu dienen, die Familienbeziehungen zwischen England und dem Reich zu vertiefen, mit der Erinnerung an die Schicksale „unserer Ahnen, die von Deutschland (Germania) aus Britannien eroberten“. Als Politiker mag Aethelward auch die politisch wertvollen Beziehungen zum Reich dabei im Auge gehabt haben. Der Herausgeber untersucht in der Einleitung vor allem den historischen Aussagewert der dem Chronisten selbst eigenen Partien und analysiert sorgfältig dessen eigenwillige Latinität. Dem lateinischen Text ist, wie üblich, eine englische Übersetzung beigegeben. Der Herausgeber betont seinen Rat, diese nur in engster Anlehnung an den Urtext zu benützen, der sprachlich und stilistisch erhebliche Schwierigkeiten mitführt, die sich einer eindeutigen und verbindlichen Übersetzung nur sehr schwer erschließen. Wertvoll für den Kirchenhistoriker sind in dieser Chronik mit ihrem vorwiegend profanen Inhalt die eben von Laienhand eingetragenen Notizen zum religiös-kirchlichen Leben im England des 10. Jahrhunderts. Weil völlig unreflektiert und absichtslos, haben sie einen hohen Aussagewert. H. Wolter

Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum. The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem. Ed. Rosalind Hill (Medieval Texts), 8° (XLV u. 114 [Doppel-]S.) London 1962, Nelson. 42.— Sh. — Für die offensichtlich lebhaft wiedererwachte wissenschaftliche Kenntnisnahme der hochmittelalter-

lichen Epoche, die von der Kreuzzugsbewegung erfüllt ist — wir erinnern an die großen Werke von Grousset, Runciman und Waas —, bedeutet die Herausgabe der klassisch zu nennenden Darstellung des ersten Kreuzzugs, der anonymen „Gesta Francorum“, in der handlichen Reihe von Thomas Nelson einen Gewinn. In der knappgehaltenen Einführung stellt die Herausgeberin Wert und Einfluß dieser grundlegenden Schrift für die Kreuzzugshistoriographie heraus, deren Verfasser ein Laie und Teilnehmer der Fahrt gewesen ist. Sie rechtfertigt ihre Übersetzung und schildert deren Schwierigkeiten, deren sie aber ganz offensichtlich Herr geworden ist. Sehr praktisch erscheint uns die Beigabe einer Schilderung des Kreuzzuges selbst, was zum Verständnis der mitgeteilten Quelle und für die Abwägung ihres Aussagewertes von Bedeutung ist (XX—XXXVIII). Ihr sind vier Kartenskizzen beigegeben worden. Ein Überblick über Manuskripte und frühere Ausgaben sowie eine gut orientierende Bibliographie folgen. Die den Text erläuternden Anmerkungen beschränken sich auf das Notwendigste, was aber für den Zweck der Reihe durchaus genügt. H. Wolter

Map of Monastic Ireland, published by the Ordnance Survey, Dublin 1960. 7/6 Sh. — In Zusammenarbeit mit der Royal Irish Academy hat das Ordnance Survey Office im Maßstab von 1 : 625 000 eine Karte der Klöster Irlands erstellt, auf der nicht nur die alten keltischen Siedlungen, die Kathedralkirchen, die Chorherrenstifte des 12. Jahrhunderts neben den Benediktiner- und Zisterzienserabteien verzeichnet sind, sondern auch die Niederlassungen der Ritter vom Hospital in Jerusalem, der Tempelritter. Dazu kommen die Häuser der Bettelorden (Augustinereremiten, Franziskaner, Dominikaner und Karmeliter). Ferner auch die Frauenklöster der genannten Orden. Selbst kleinere Hospitäler und Stiftskirchen wurden nicht vergessen. Diese Fülle wird gemeistert, indem man nur Nummern verzeichnet und die Namen der Häuser in einem diesen entsprechenden Index zusammenstellt. Eine knappe siebenseitige Einführung bringt einen Überblick über die Geschichte des irischen Mönchtums und der Orden von den Anfängen bis zur Klosterauflösung unter Heinrich VIII., dessen Politik unter Elisabeth gründlichst zu Ende geführt wurde. Das praktische Instrument kam zustande unter Mitarbeit eines der führenden irischen Mediävisten, des jetzt emeritierten Professors der irischen Nationaluniversität, *P. Aubrey Gwynn S. J.*, des gegenwärtigen Präsidenten der Royal Irish Academy.

H. Wolter

Bennett, Austin P., J. C. D., *The Jurisdiction of the Archbishop of Canterbury. An historico juridical study* (Analecta Gregoriana, 98. Series, Fac. Jur. Can. B, 6). gr. 8° (203 S.) Rom 1958, Gregoriana. 2000.— L. — Die Verfassungsgeschichte des für England und die englische Kirche führend und oft genug entscheidend bedeutsamen Erzbistums Canterbury wird hier zum ersten Male monographisch aufgearbeitet. Allerdings läßt Verf. zwei wichtige Funktionen des Erzbischofs ausgeklammert aus dem Bereich seiner Forschung: seine umstrittene Stellung als Primas von England (was die dauernden Spannungen mit dem Erzbischof von York bedingte) und seinen Titel als Legatus Natus des Apostolischen Stuhls. Obgleich Verf. Wert darauf legt, eine juristische Arbeit vorzulegen, läßt er doch die rechtshistorische Methode hauptsächlich am Werk sein. So entsteht nicht eigentlich eine Systematik der Verfassung von Canterbury im Mittelalter, sondern eine Reihe von Einzelstudien, die sich mit den Hauptphasen der geschichtlichen Entwicklung beschäftigen. Die monastischen Ursprünge werden untersucht, die Rechtsverhältnisse zwischen dem Mönchskonvent (als Domkapitel) und dem Erzbischof klargelegt, ferner jurisdiktionelle Vollmachten erläutert, die Canterbury zeitweilig mit Dublin oder mit Frankreich verbanden (vor allem in der Zeit der großen abendländischen Kirchenspaltung und der lange währenden Kriege zwischen England und Frankreich). Eine abschließende Studie (157 bis 187) behandelt die Metropolitanrechte des Sitzes von Canterbury: Bestätigung der Wahl und Weihe der Suffraganbischöfe, Berufung von Provinzialsynoden und Vorsitz auf ihnen, Visitationsrecht in den Suffraganbistümern mit dem auch das Recht zusammenhängt, dort festgestellte Nachlässigkeiten der Suffragane von sich aus zu konvalidieren oder zu erledigen, das Recht im Zug des kirchlichen Prozesses als Appellationsinstanz tätig zu sein, vakante Bistümer zu verwalten und die Testamente bedeutender (d. h. reicher) Erblasser zu bestätigen und in Schutz zu nehmen, da es sich dabei meistens um Landbesitz handelte, der über mehrere Bistümer ver-

teilt war. Da die Geschichte des Erzbistums Canterbury seit langem verhältnismäßig einseitig (aus der Sicht der Reformationsentwicklung her) dargestellt worden ist und man sich bemühte, vor allem eine vermeinte legale Unabhängigkeit Canterburys von Rom durch die Jahrhunderte feststellen zu können, gewinnt die vorliegende Dissertation den zusätzlichen Wert, eine Lücke in Forschung und Darstellung ausfüllen zu können.

H. Wolter

Grabler, F., Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118—1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Übersetzt, eingeleitet und erklärt (Byzantinische Geschichtsschreiber, 7). kl. 8° (314 S.) Graz-Wien-Köln 1958, Styria. 13.50 DM. — Grabler, F., Abenteuer auf dem Kaiserthron. Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180—1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Übersetzt, eingeleitet und erklärt (Byzantinische Geschichtsschreiber, 8). kl. 8° (291 S.) Graz-Wien-Köln 1958, Styria. 13.50 DM. — Nachdem die von uns aufmerksam besprochene Reihe byzantinischer Geschichtsquellen mehr monographisch sich gebende Berichte zugänglich gemacht hat, bringt sie jetzt eine größere Chronik, die zum Typus der wissenschaftlich und literarisch höhere Ansprüche als etwa die volkstümlich jahrbuchartig erzählende Chronographie stellenden, für Gebildete abgefaßten Geschichtswerke gehört. Da die *Geschichte des Niketas Choniates* das ganze 12. Jahrhundert umfaßt, wird ihre von Grabler kommentierte Übersetzung besonderes Interesse finden, weil sie die Voraussetzungen dafür schafft, auch die byzantinische Auffassung von dieser für die abendländische Kirchengeschichte so bedeutsamen Epoche kennenzulernen. Verf. spricht in der Einleitung zunächst von Leben, Persönlichkeit, literarischem Schaffen des Historiographen, wobei er als Philologe vor allem den Stil des Niketas eingehender analysiert. Mit einigen kurzen Strichen wird der zeitgeschichtliche Rahmen gezeichnet, in den die Chronik einzuordnen ist. Die Glaubwürdigkeit des Niketas wird für die großen Linien seiner Darstellung anzunehmen sein, wenn auch im Detail manche Verschiebungen und Ungenauigkeiten auf Kosten des „schönen Stils“ in Ansatz zu bringen sind. Bislang war Niketas nur in der von H. Wolf (1557) stammenden lateinischen Übertragung für den Westen zugänglich, so daß wir vom Verf. die erste deutsche Übersetzung erhalten, die er nach der Ausgabe von I. Bekker im *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1835) gearbeitet hat. Während Niketas die Zeit der Komnenen Joannes und Manuel, aus schriftlichen und mündlichen Quellen schöpfend, beschreibt, kann er für die im Band „*Abenteuer auf dem Kaiserthron*“ geschilderten fünfzehn Jahre auf eigenes Erleben zurückgreifen, was um so ertragreicher ist, als der Historiograph diese Zeit als Berater des Kaisers und Statthalter der Eparchie Philippopol erlebte. Sowohl für den zweiten wie den dritten Kreuzzug erhalten wir aus dem Werk des Niketas bemerkenswerte Mitteilungen. Erstaunlich bleibt die Distanz, welche, ähnlich wie Anna Komnena in ihrer *Alexiade*, auch Niketas zur Welt des Westens hält, die nach wie vor, gleich als ob jenseits des Adriatischen Meeres die Kultur ein Ende habe, von den Byzantinern als barbarisch empfunden wird. Das Papsttum wird völlig ausgeklammert, man ist versucht, an eine gewisse Sprachregelung zu denken, die, von kirchlicher Seite ergangen, das Problem der Trennung mit Schweigen zu umgehen gedenkt. Die beiden Bänden beigegebenen Anmerkungen dienen teils der Erläuterung sprachlicher und stilistischer Schwierigkeiten, wie sie die Übertragung der rhetorisch überreich gestalteten griechischen Vorlage begleiten, bringen aber auch notwendige topographische, kulturkritische, zeitgeschichtliche Hinweise. Für eine schnelle Orientierung im Text wäre eine Beigabe von Jahreszahlen am Seitenrand dienlich gewesen, zumal im Grunde ja doch ein annalistisches Grundschema benutzt wird. Auch ein Namensregister fehlt leider. So wird die Benützung der gut gelungenen Übertragung eines wichtigen byzantinischen Quellenwerkes erschwert.

H. Wolter

Mittelalterliches Erbe — Evangelische Verantwortung. Vorträge und Ansprachen zum Gedenken der Gründung des Tübinger Augustinerklosters 1262. Mit Beiträgen von *Hanns Rückert*, *Ernst Wolf* und anderen. Hrsg. vom Evan-

gelischen Stift Tübingen. kl. 8° (91 S.) Tübingen 1962, Mohr. 6.80 DM. — Die hier vereinigten Vorträge wurden am 12. und 13. Januar 1962 in Tübingen gehalten, als das Evangelische Stift der Gründung des Tübinger Augustiner-Eremiten-Klosters vor 700 Jahren gedachte, in dessen Gebäude das „Fürstliche Stipendium“ seit 1547 untergebracht ist. Nach einer einleitenden Meditation über Joh 4, 39—42 von *Friedr. Epting* (9—12) folgt die Gedenkrede des Tübinger Kirchenhistorikers *Hanns Rückert* über „Das Evangelische Geschichtsbewußtsein und das Mittelalter“ (13 bis 23) mit einigen bedenkenswerten Forderungen, wie etwa der, „die Verbundenheit mit der Kirche des Mittelalters wiederherzustellen, unser Geschichtsbewußtsein davon durchdringen zu lassen, daß wir ebenso sehr Söhne und Brüder der mittelalterlichen Christen sind wie die Glieder der heutigen katholischen Kirche“ (22). Allerdings wird diese Forderung erhoben auf dem Hintergrund der Auffassung, auch Luther habe sich in einem ununterbrochenen Traditionszusammenhang gewußt, der von den Aposteln bis zu ihm selber (ohne Überspringung des Mittelalterlichen) reicht. Es sei die gleiche Kirche geblieben, in der Luther gedacht, reformiert, gelebt habe und gestorben sei. Heißt das nicht vielleicht doch die Reformation allzusehr vereinfachen? Liegt nicht gerade in der radikalen Wende des Kirchenbegriffs das Revolutionäre des lutherischen Ansatzes? Wir würden auch nicht die beinahe hymnisch gesteigerte Wertung Luthers für historisch haltbar halten, nach der dieser ein Schriftstudium getrieben habe, „das gewiß an Intensität und Unmittelbarkeit zum Text, an Gespür für die Einzigartigkeit der biblischen Glaubenswelt alles weit hinter sich läßt, was es jemals an Schriftauslegung in der christlichen Kirche gegeben hat“ (21); hier häufen sich die Ausschließlichkeitspartikeln in einem Maß, das die Aussage in den Bezirk des „nimis — nihil“ rückt. Gerade an der „antimonastischen Aussage“ Luthers, die doch einerseits vom irrational-persönlichen Erlebnisbruch, andererseits von einem defizienten Wissen um historische Zusammenhänge bestimmt war und keine Stimme hören wollte, die auf die wirklichen theologischen (Schrift- und Traditions-) Zusammenhänge hinwies (wie etwa Johannes Dietenberger, Frankfurt), müßte ein Gespräch über Luther sich anknüpfen lassen, das zu einer echten Überwindung der Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Konfessionen führen könnte, vorausgesetzt allerdings, daß die unantastbare, prophetische, superlative Autorität des Reformators nicht als die stillschweigend mitgeführte Norm aller Aussage zu gelten habe. Rückert warnt vor einer Entschärfung der Kritik der Reformation am Mittelalter (22); das gleiche gilt im Raum moderner Ökumenisten in bezug auf eine Entschärfung der Kritik an den reformatorischen Ansätzen. Ausgezeichnet erscheinen uns vor allem der Beitrag von *Ernst Wolf* über die „Augustiner-Eremiten in Deutschland bis zur Reformation“ (25—44) und die Geschichte des „Augustiner-Eremitenklosters zu Tübingen“ von *Mart. Brecht* (45—89), die bisher noch nicht Gegenstand einer monographischen Darstellung gewesen ist.

H. Wolter

Hoffmann, Fritz, Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell. Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts. Herausgegeben und erläutert (Erfurter Theologische Studien, 6). 8° (X u. 243) Leipzig 1959, St. Benno-Verlag. — Diese Edition des „*Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam*“ und der „*Epistula de visione beatifica*“ (3—119) und die im 2. Teil folgenden Erläuterungen sind eine Ergänzung zu der bereits 1941 in den Breslauer Studien zur historischen Theologie erschienenen Arbeit des Verf.: Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell — der übrigens im neuen Lexikon für Theologie und Kirche offenbar keines biographischen Artikels gewürdigt worden ist. Die textkritischen Ausführungen aus dieser Arbeit werden hier wiederholt und erweitert. Der Libellus erweist sich als die eigentliche Anklageschrift im Ockham-Prozeß unter Johannes XXII. in Avignon. Das Vorgehen gegen Ockhams Lehre in Oxford brachte Lutterell übrigens um sein Kanzleramt, nicht etwa, weil Oxfords theologische Lehrer sich einmütig auf die Seite des Venerabilis Inceptor gestellt hätten, sondern weil man ganz grundsätzlich für die Lehrfreiheit an der Universität eintreten wollte. Mit der Edition von Lutterells Anklageschrift liegen jetzt alle noch vorhandenen Aktenstücke zum Ockham-Prozeß vor. Die Erläuterungen sprechen von Ockhams Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, vor allem über das Eindringen der Logik. Dann aber vor allem natürlich über Lutterells Kritik selbst, wie sie sich aus dem

mitgeteilten Text des Libellus erheben läßt. Nicht gegen sachliche Thesen Okhams richtet sich Lutterells Kritik, sondern gegen die Methode, d. h. die Überbewertung der Logik in der Theologie, die Gefahr einer Rationalisierung, die dann dem eigentlichen Charakter der Theologie als der Lehre von Gottes Offenbarung im Geheimnis nicht gerecht wird. Es handelt sich offenbar um dieselben Spannungen, die im 12. Jahrhundert zwischen Bernhard von Clairvaux und Abälard, bzw. Gilbert von Poitiers (de la Porée) ausgetragen werden mußten. Mehrere Register erschließen den Text und verweisen auf gedruckte und handschriftliche Quellen, die der Verf. ausgeschöpft hat.

H. Wolter

Weiler, A. G., Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters. gr. 8° (343 S.) Hilversum und Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, Uitgeverij Paul Brand und Benziger-Verlag. 19.50 DM. — Mit Recht wurde vor Jahren schon der hier behandelte Autor auf die „Lijst van Desiderata voor het historisch werkplan betreffende de geschiedenis van de Wijsbegeerte in de Nederlanden“ gesetzt, und etwas Ähnliches hätte wohl auch mit Rücksicht auf die Belange der deutschen Geschichtswissenschaft geschehen können. Durch großzügige Spenden von seiten des Deutschen Akademischen Austauschdienstes und der Niederländischen Organisation für Reinwissenschaftliche Forschung (Z. W. O.) ist nun das vorliegende Werk zustande gekommen. Der Verf. erfüllt die ihm gestellte Aufgabe mit großem Fleiß und gutem Einfühlungsvermögen, so daß die Persönlichkeit und das Wirken Heinrichs von Gorkum lebendig werden. Zwar kann er über dessen erste Lebensjahre (nicht einmal das Geburtsjahr steht fest) kaum etwas berichten, dafür um so mehr über sein Studium in Paris (ungefähr 1395—1419) und seine Wirksamkeit in Köln (1419—1431). Einige falsche Angaben werden dabei korrigiert: Heinrich war weder Karmelit noch Franziskaner, sondern Weltpriester (er starb am 19. Februar 1431 als Pfarrer von Klein St. Martin zu Köln). Seine Schriften sind vollständig angeführt, gedruckte und ungedruckte, mit einer Liste der Ausgaben bzw. Manuskripte. Die theologischen haben folgende Titel: *Lectura super Evangelium*, *Quaestiones in Summam Sancti Thomae*, *Conclusiones super IV libros sententiarum*, *Supplementum IIIae Partis Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, und mehrere kleinere Traktate. Die Bedeutung Heinrichs für die Geschichte der Theologie wird darin gesehen, daß er an der Kölner Universität dem Thomismus zum Siege über die „via moderna“ verhilft: „In Köln wird St. Thomas zur auctoritas erhoben werden. In den Ordenschulen der Dominikaner war dies längst der Fall. Aber an den Universitäten hatte er im theologischen Unterricht, der auch von Weltgeistlichen, die nicht an Ordenstradition oder Ordensvorschrift gebunden waren, gegeben wurde, diese Anerkennung noch nicht gefunden. Es ist Heinrich von Gorkums unverkennbares Verdienst, die Reihe derjenigen eröffnet zu haben, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, den Studenten die Weisheit des Aquinaten zu vermitteln. Für die Gesundmachung des theologischen Unterrichts in jenen Tagen bedeutete es einen prinzipiellen Schritt, als Heinrich von Gorkum, der in Köln als Anführer der Thomisten galt — *thomistarum coloniensem monarcha* nennt ihn sein Schüler Heymeric van de Velde — zusammen mit seinem Kollegen Johannes Tinctoris die Anwendung der althergebrachten scholastischen Unterrichtsmethoden auf die theologischen Werke des Thomas von Aquino in Angriff nahm . . . Als erster von allen schreibt Heinrich von Gorkum eine Einleitung zu der *Summa Theologiae*, und zwar in so faßlicher Form, daß der so belesene Mediävist M. Grabmann in ihr ein didaktisch vortreffliches Hilfsmittel für das Thomasstudium, auch noch in unserer Zeit, erkannte“ (73 f.). Wir erfahren ferner, daß sich Heinrich eingehend mit dem damals aktuellen Problem der Vorherbestimmung und mit den durch Wyclif und Hus aufgeworfenen Fragen beschäftigte. Höchst interessant, nicht nur für einen Kölner, sind die genauen Angaben über das scholastische Milieu an der Universität (via antiquorum, via modernorum, via Albertistarum), auch über die von Heinrich gestiftete *bursa antiquissima*, die später den Namen *Bursa Montis* oder *Montanum* erhielt. Die zahlreichen Belege aus seinem Schrifttum (zusätzlich noch aus den zeitgenössischen Quellen) vervollständigen das gewonnene Bild. — Die Übertragung aus dem Holländischen besorgte *Frans Stoks*, wird aber leider nicht immer dem deutschen Sprachgefühl gerecht.

J. Beumer

Franz, Günther, Der Dreißigjährige Krieg und das deutsche Volk. Untersuchungen zur Bevölkerungs- und Agrargeschichte (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 7). 8° (115 S., 16 Abbildungen und 1 Falttafel) Stuttgart 1961, Fischer. 26.— DM. — Obgleich das vorliegende Buch sich vorzugsweise mit den bevölkerungsgeschichtlichen und bevölkerungspolitischen Problemen sowie den agrargeschichtlichen Folgen des Großen Krieges beschäftigt — seine 1. und 2. Aufl. erschienen bereits 1940 und 1943, die vorliegende 3. wurde aber reicher mit Karten und Diagrammen ausgestattet und hat das Schrifttum der Zwischenzeit eingearbeitet —, bietet es für den kirchengeschichtlichen Sektor gleichsam als Nebenbeitrag viele aufschlußreiche Erkenntnisse. Die schweren Bevölkerungsverluste durch unmittelbare Kriegseinwirkungen aber auch durch die Kriegsfolgen (Hunger und Pest) wurden in den einzelnen betroffenen Gebieten durch Einwanderungen z. T. wettgemacht. Verf. berichtet dank ungezählter Einzelforschungen über diesen Vorgang mit Zahlen, Verweisen auf Herkunftsorte, auf Gründe der Wanderungen, bei denen wegen des noch geltenden Grundsatzes ‚cuius regio, eius et religio‘ und dem vielfachen Herrschaftswechsel, den der Krieg allenthalben mit sich brachte, gerade die Bekenntnistreue (sowohl protestantischer wie katholischer Besitzer und Siedler) eine große Rolle spielt. Interessant ist die Beobachtung des Verf., daß die Herkunftsgebiete den Zug der Auswanderer geradezu in diesem Sinn zu lenken verstanden. „Vor allem die Schweizer Obrigkeiten waren sehr sorgsam darauf bedacht, daß den Auswanderern auch in der Ferne Gottesdienst ihres Bekenntnisses gestattet wurde. Die Züricher durften daher fast nur nach der Kurpfalz, dem einzigen größeren reformierten Territorium am Oberrhein, auswandern. Die Bauern der katholischen Urkantone suchten die katholischen Gebiete am Oberrhein auf, zumal die Krone Frankreichs in den ihr zugefallenen elsässischen Territorien nur Katholiken als Neusiedler zuließ. In das Erzstift Mainz kamen Katholiken vom Eichsfeld, aus dem Stift Fulda, von Lothringen, Luxemburg und dem Bistum Lüttich. Die reformierten Holländer zogen gleich den Schweizern in die Pfalz. In die lutherischen althessischen und isenburgischen Gebiete kamen Thüringer, Bauern vom Vogelsberg und dem vom Krieg weniger betroffenen Marburger Hinterland“ (63). Zwischen Lutheraner, Calvinisten und Katholiken schoben sich die Hugenotten. Wenn man also unter diesem Gesichtspunkt das ungeheuer reiche Material des Verf. sichtet, lassen sich für die Schicksale der Kirche in Deutschland und den österreichischen Erblanden nach dem Krieg wertvolle Einsichten gewinnen.

H. Wolter

Adrien VI. Le premier Pape de la Contre-Réforme. Sa personnalité — sa carrière — son œuvre, par s. E. le Cardinal van Roey, leurs Exc. Mgr. E. Forni et Mgr. van Waeyenbergh et J. Coppens, L.-E. Halkin, R.-R. Post, M.-L. Stokman (Université de Louvain. Bibl. Ephemeridum Theol. Lovaniensium, 14). 8° (123 S.) Löwen-Gembloux 1959. — Man hat im Jahre 1959 in Erinnerung an Hadrian VI., dessen Geburtstag (2. März 1459) Anlaß der Säkularfeier war, an der Universität Löwen eine akademische Feier gehalten. Adrian, Sohn des Utrechter Bürgers Florent, war Student, Professor, Rector magnificus und Kanzler dieser Universität gewesen, so daß mit Recht Name, Persönlichkeit und Werk dieses Papstes hier seine bemerkenswerteste Würdigung gefunden hat. Den Bericht der Feier sowie die Gedenkreden hat man in vorliegendem Heft gesammelt und ihnen eine vorläufige Hadrian-Bibliographie beigegeben, ferner eine knappe biographische Skizze von R.-R. Post (47—53) und die wertvolle Edition der „Statuta Collegii Papae Adriani Sexti in Oppido Lovaniensi“ (54—121), welche M.-L. Stokman besorgt hat. Er fügt im Anhang in dankenswerter Weise auch noch die beiden Testamente Hadrians (vom Jahre 1512 und 1523) bei. Dem Testament des Papstes Hadrian verdankte das Kolleg, dessen Statuten mitgeteilt werden, seine Errichtung. Von den Gedenkreden verdienen vor allem jene erwähnt zu werden, die sich der historischen Bedeutung des Papstes zuwenden, nämlich die Ausführungen von R.-R. Post (Paus Adriaan VI, 26—34) und von L.-E. Halkin (Adrien VI et la Réforme de l'Église, 26—34). Während Post sich mehr der Persönlichkeit Hadrians zuwendet und den nüchtern-vorbildlichen Priester, den gelehrten Professor und den idealgesinnten Prälaten schildert, untersucht Halkin den Pontifikat und das Reformprogramm des Papstes und berichtet von den unter großen Schwierigkeiten versuchten Schritten, einiges davon zu ver-

wirklichen. Hadrians historisches Verdienst bleibt der Beitrag, den er geleistet hat zur Erhaltung und Verlebendigung der bereits in Gang gekommenen katholischen Reform, so wie er sie in Spanien kennengelernt hatte. Sehr aufschlußreich sind die Seiten über das Verhältnis Hadrians VI. zu Erasmus (31—33). Der kurze, fast tragisch anmutende Pontifikat, der sich mit seinen Energien gegen den dreifachen Druck der Türken, der Lutheraner und der Kurlisten vergebens durchzusetzen versuchte, konnte sich (in der Perspektive des ganzen 16. Jahrhunderts gesehen) fruchtbar auswirken, insofern er den kommenden Päpsten, zumal den tridentinischen, einen Weg zu weisen vermochte, auf dem das religiöse Leben der Kirche zu erneuern sei.

H. Wolter

Delius, Walt., Antonio Possevino S. J. und Ivan Groznyj. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union und der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts (Beiheft zum Jahrbuch „Kirche im Osten“, 3). 8° (118 S.) Stuttgart 1962, Evangelisches Verlagswerk. 13.50 DM. — Die beiden Vertreter des Moskauer Patriarchats als Beobachter beim Vatikanum II machen die vorliegende Schrift aktuell. Seitdem der Metropolit von Kiew, Isidor, Metropolit auch von ganz Rußland (1437—1463), in seiner Eigenschaft als päpstlicher Legat ohne Erfolg sich bemüht hatte, die Unionsbeschlüsse des Konzils von Ferrara/Florenz (1439) in Moskau ratifizieren zu lassen, war die römische Kurie ständig bestrebt geblieben, nichts unversucht zu lassen, um dennoch die kirchliche Union mit Rußland ins Werk zu setzen und dieserhalb wenigstens mit Moskau im Gespräch zu bleiben. Im 16. Jahrhundert gehört zu diesen Versuchen vorrangig das wegen der hervorragenden Quellenlage und der dramatischen Umstände schon wiederholt behandelte Treffen zwischen dem Jesuiten Possevino und dem Zaren Iwan IV. (dem Schrecklichen) in den Jahren 1581/1582. Nach Pierling (1884 u. ö.), Arndt (1886), Karttunen (1908), Halecki (1954), Wolter (1956), Polčín (1957) und Winter (1960) vertieft sich Verf. erneut in diesen Gedankenaustausch zwischen Rom und Moskau und rechtfertigt den wiederholten Angang des Problems gleichsam mit seiner Absicht, wie der Untertitel seiner Arbeit andeutet, das Gespräch in Funktion zu setzen zum Gesamt der gegenreformatorischen Bewegung seiner Zeit, der nachtridentinischen Kirchenpolitik. Einleitend gibt Verf. mit einem Überblick über die politische und kirchliche Situation in Osteuropa einen zeitgeschichtlichen Rahmen für die Moskauer Gespräche, wobei er zugleich die bisherigen Beziehungen zwischen Rom und Moskau erwähnt (8—36). Es ist ein Aufriß der Ereignisse, welche die Entsendung Possevinos nach Polen und Rußland herbeiführen (die Kämpfe des Polenkönigs Stefan Báthorys mit Iwan IV. und die Entfaltung der kirchlichen Erneuerung in Polen) (37—54). Nachdem von Possevinos Verhältnis zu Báthory, vom ersten Treffen des päpstlichen Gesandten mit dem Zaren in Starica, den Waffenstillstandsverhandlungen in Jam Zapolski (Dezember 1581 bis Januar 1582) und ihrem glücklichen Ausgang dank Possevinos kluger Führung die Rede war (55—75), bringt das Kernstück der Arbeit einen eingehenden Bericht von den Gesprächen in Moskau, wobei Verf. sich vor allem an Possevinos eigene Darstellung in der „Moscovia“ hält. Anders als St. Polčín (*La Mission religieuse du P. P. A. Possevin S. J. en Moscovie*, Rom 1957) verzichtet Verf. im wesentlichen auf eine ergänzende Zuziehung des russischen Parallelberichtes. Abschließend schildert D. die Rückkehr des Kuriengesandten nach Venedig und Rom zusammen mit den russischen Botschaftern und entwirft ein knappes Rußlandbild Possevinos. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als hätte sich Verf. gegen Ende seiner Arbeit unter Zeitdruck befunden; eine eingehendere kritische Stellungnahme des mitgeteilten Materials fehlt; auch wird eine Würdigung der Moskauer Gespräche im gegenreformatorischen Zusammenhang nicht recht deutlich. Wohl erwähnt Verf. die anlässlich des Moskauer Besuchs von Possevino angefertigten apologetischen Schriften gegen das Gutachten der englischen Kaufleute in Moskau und gegen protestantische Befürchtungen anlässlich seines Unionsgesprächs mit dem Zaren. Doch kann Verf. diese nicht anders als das, was sie wirklich waren, werten, als Gelegenheitschriften. Wo ist nun dieser Moskauer Versuch, mit Rußland zur Union zu kommen (für die bald darauf in Brest mit den Ruthenen vollzogene Einigung von vorbereitender Bedeutung), gegenreformatorisch einzuordnen? Waren sie wirklich ein taktischer Einzelzug im strategischen Gesamt der sogenannten Gegenreformation? Ihr eigentlicher Ort ist doch wohl in der vor-

reformatorisch anlaufenden Serie kurialer Bemühungen zu suchen, den kirchlichen Riß zwischen Ost und West wenigstens in Rußland zu schließen. Es wäre wünschenswert gewesen, daß Verf. sich der Arbeit Polčins etwas enger anvertraut hätte, weil dann gewiß manches deutlicher und kritischer hätte gesagt werden können. Sollte er diese Arbeit nur zur Abrundung seiner bibliographischen Angaben benutzt haben? Man möchte es vermuten bei der Entdeckung, daß ein charakteristischer Fehler in dieser Bibliographie ganz offensichtlich aus Polčins bibliographischen Angaben stammt. Beide Verf. zitieren O. Halecki mit dessen Arbeit „Possevino's last statement on the Polish-Russian relations“ als „Possevino's last *Stateman* etc“. Auch Ungenauigkeiten im Text beunruhigen. Von einem Kreuz z. B. *unter* den päpstlichen Schuhen (Pantoffeln) ist in den Quellen natürlich nicht die Rede (82); der lateinisch-griechische Text des Konzils von Florenz, den Possevino in Moskau überreicht, wird von diesem nicht als „Gennadius“ bezeichnet (84). Es handelt sich hier um die „Defensio quinque capitum quae in sancta et oecumenica synodo continentur: De processione Spiritus sancti; De sacrificio in azymo et fermento; De Purgatorio; De fruitione sanctorum et De Primatu Papae. Sie erschien 1577 in Rom in Griechisch und enthielt im 1. Teil die griechischen Akten des Konzils von Florenz. Eine lateinische Übersetzung von Fabius Benevolentius Senensis kam im gleichen Jahr in Rom heraus, worin das Werk irrtümlich Gennadius II., dem Patriarchen von Konstantinopel, zugeschrieben wurde. Daher auch Possevinos Irrtum. Erst der Bollandist Cuperus hat 1773 den wahren Verfasser namhaft machen können: Joseph de Mentone, genannt Johannes Plusiadenus, einen griechischen Kontroverstheologen des 15. Jahrhunderts (vgl. Polčín, 64 f.). Wenn auch die theologischen Elemente der Gespräche, sowohl bei Possevino wie beim Zaren, vom Verf. nicht voll ausgeschöpft worden sind, wird doch der Hinweis auf die Kontroverse mit den Anglikanern und mit David Chytraeus, die von Possevino geführt wird, sehr begrüßt und als Bereicherung unseres Possevino-Bildes empfunden. Dankenswert ist auch der Entwurf des weiten Rahmens, auf den frühere Darstellungen verzichtet hatten, um sich auf den in unserem Lande allerdings weithin unbekanntem P. Pierling und seine umfassenden Forschungen zu berufen.

H. Wolter

Pozo, C. and, S. J., Fuentes para la Historia del Método teológico en la Escuela de Salamanca, Tomo I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar (Bibl. Teol. Granadina, 6). gr. 8° (335 S.) Granada 1962, Facultad de Teología. — Die hier gebotenen Texte zur Geschichte der theologischen Methode in der Schule von Salamanca sind bereits früher veröffentlicht: ArchTGran 20 (1957) 307—426, 21 (1958) 199—295, 22 (1959) 147—205, 24 (1961) 163—216. Der vorliegende 1. Bd. umfaßt (gemäß der chronologischen Ordnung der Autoren) Vitoria, Soto, Cano und Salazar. Jedesmal wird zunächst eine Einleitung mit der Angabe der benutzten Manuskripte und der geschichtlichen Bedeutung des betreffenden Theologen gebracht. Ihr folgt der Text des Kommentars zur Quaestio prima der Pars prima in der Summa Theologica des hl. Thomas. Für Vitoria erhalten wir sogar den Text in einer doppelten Rezension (nebeneinandergestellt). Die wissenschaftliche Welt, der nun die Texte bequem zugänglich gemacht werden, ist dem Herausgeber zu großem Dank verpflichtet. Das Interesse wird sich vor allem auf Vitoria, den Begründer der Schule, konzentrieren, aber auch Soto und Cano haben bekannte Namen, und Salazar ist deswegen wichtig, weil er die Polemik gegen den Nominalismus aufgibt und dafür mehr zeitgenössische Autoren (Mair, Driedo, Pigge, Soto) anführt. Was die gedankliche Verarbeitung angeht, so kann der Herausgeber mit Recht auf seine eigene Untersuchung verweisen (La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca, Madrid 1959).

J. Beumer

Lill, Rudolf, Die Beilegung der Kölner Wirren (1840—1842). Vorwiegend nach den Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 6). 8° (258 S.) Düsseldorf 1962, Schwann, 24.— DM. — Die Darstellung der Kölner Wirren kennt als wichtigste Sachbearbeiter Heinr. Schrörs (1927) und Jos. Grisar (1948 mit seiner Arbeit über die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837, aber auch vorher bereits in Teilveröffentlichungen), wobei dieser sich

auf römische Archive, jener sich auf preußische stützte und dazu noch die Flugschriften- und Broschürenliteratur bewältigte. Es gelang damit, beide Fronten der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat in der Frühzeit des 19. Jahrhunderts abgewogen kenntlich zu machen. Für die Beilegung aber fehlte bisher eine ins Detail der Akten greifende Darstellung; denn die Ausführungen von Heinr. Treitschke in seiner Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert (Bd. V) sind zwar mit dramatischer Leidenschaft abgefaßt, werden dadurch aber natürlich nicht richtiger. Was sonst an Arbeiten zu dem besonderen Thema der Beilegung der Wirren vorliegt, hat Verf. im Vorwort korrekt und dahingehend so gering bewerten können, daß ihm für seine Forschung und Darstellung in der Tat die Bahn frei erscheinen mußte. Zunächst macht er sich die unumgängliche Mühe (13—60), Vorgeschichte und Geschichte der Kölner Wirren bis 1840 als Einführung in die Problematik des Hauptteils darzulegen und bedient sich dazu der bisher gesicherten Forschungsergebnisse, wobei die Akzente sorgsam und ohne verletzende Schärfe sicher gesetzt erscheinen. Vom Regierungsantritt Friedrich Wilhelm IV. bis zum Dombauest in Köln (1842), das als eine Feier der Versöhnung von Staat und Kirche angesehen worden ist, entwickelt Verf. dann in bedachtsamen, stets gründlich aus den Quellen belegten Schritten den Verlauf des mühseligen Unternehmens: die drei Gesandtschaftsreisen des Grafen Brühl nach Rom; die Ordnung der Nachfolge des Erzbischofs Droste in Köln durch den zum Koadjutor ernannten Bischof von Speyer, Joh. Geissel; die Rolle Metternichs, des bayerischen Königs, der Kurie, natürlich auch des Erzbischofs Droste selbst; alles wird in seinem sehr fein verzahnten Zusammenspiel sichtbar gemacht. Der zwischendurch erfolgende Abbau des Bestandes staatskirchlicher Strukturen in Preußen (natürlich durchaus nicht des vollen Bestandes und auch nicht eines Abbaus, der die Wiedereinführung ausgeschlossen hätte) gehört zu den besonders wichtigen Elementen des Gesamtvorgangs. Die Ausführungen des Verf. werfen in vielfacher Weise neues Licht auf Vorgänge und Persönlichkeiten. Die liebenswürdige Gestalt des Preußenkönigs wird besonders glücklich konturiert. Bei der Annahme der Koadjutorschaft in Köln durch Geissel wird u. a. als bemerkenswert verzeichnet, daß Geissel selbst gegenüber der Entscheidung Roms nicht zu dem unbedingten Gehorsam bereit war, den er von seinen Untertanen stets gefordert (213). Geissel konnte in der Gewißheit nach Köln gehen, daß die bischöfliche Amtsführung in Preußen, auch bezüglich der Mischehen und der Hermesianer, keinen staatlichen Beschränkungen mehr unterlag (214). Er konnte bei seinem ersten Besuch in Berlin von der Regierung sogar das bisher in Preußen unbekannte Recht der *Missio canonica* gegenüber den Bonner Theologieprofessoren und allen Religionslehrern zugebilligt bekommen — eine Regelung, die zum Präzedenzfall für die anderen theologischen Fakultäten geworden ist. In der Zusammenfassung (232—243) kann der Verf. aufgrund seiner soliden Ausführungen als Ergebnis der Kölner Wirren herausstellen: „Im Kölner Kirchenstreit war der moderne Staat auf Grenzen seiner Souveränität gestoßen. Es hatte sich dabei gezeigt, daß man die Kirche nicht mehr mit staatlichen Machtmitteln beherrschen konnte wie noch ein Menschenalter früher, als sie innerlich und äußerlich geschwächt war. Der geistigen Macht, die sie auf ihre Angehörigen wieder ausübte, hatte der Staat nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen“ (233). Verf. weist darauf hin, daß in keinem deutschen Staat die katholische Kirche fortan größere Freiheiten hatte als in Preußen, doch merkt er gerechterweise an, daß die preußische Staatsverwaltung auch nach 1840 überwiegend in der Hand der Protestanten und die oft vorgetragene Forderung ohne nennenswerten Erfolg blieb. Zudem suchten die korrekt, aber nicht freundlich entscheidenden Beamten die dem Staat verbliebenen Rechte stets in vollem Umfang wahrzunehmen und, wo sich Möglichkeiten boten, auch auszudehnen. Die Verfassungen von 1848 und 1850 bestätigten die Freiheiten der Kirche, und erst der in einer völlig veränderten Situation ausbrechende Kulturkampf bereitete dem guten Verhältnis Preußens zur katholischen Kirche ein Ende (235). Für die Weiterentwicklung der Kirche im übrigen Deutschland bedeutete dieser Ausgang der Kölner Wirren die Möglichkeit, auch in Baden, Württemberg, Hannover und Nassau (wenn auch unter schweren Kämpfen) zu ähnlichen Ergebnissen zu kommen wie in Preußen. Wie denn von den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit aus auch für die Gesamtgeschichte der katholischen Kirche im Deutschland des 19. Jahrhunderts viele weitere erhellende Einsichten gewonnen werden können.

H. Wolter

Rondet, Henri, S. J., Vatican I, Le Concile de Pie IX. La préparation, Les méthodes de travail, Les schémas restés en suspens (Théologie, Pastorale et Spiritualité, 12). kl. 8° (219 S.) Paris 1962, Lethielleux. 9.60 NFr. — Nach dem großen Werk von Th. Granderath ist heute eine kleine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils für weitere Kreise sicher nicht fehl am Platz, zumal in den letzten Jahrzehnten mehrere Tagebücher von Konzilsteilnehmern und vor allem die vollständigen Akten (durch Mansi) veröffentlicht sind. Der Verf. bespricht der Reihe nach die allgemeine Vorbereitung des Konzils, seine feierliche Eröffnung, die Vorarbeiten der verschiedenen Kommissionen, die Verhandlungsmethoden, die Konzilsdebatten für die Dekrete „*Dei Filius*“ und „*Pastor aeternus*“ und schließlich die unerledigt gebliebenen Schemata. Im Anhang erscheinen (französisch übersetzt oder in kurzer Inhaltsangabe wiedergegeben) einige Dokumente, unter denen außer dem Zweiten Schema generale de Ecclesia (von Franzelin bearbeitet: Mansi 53, 308—317) vor allem ein wenig bekannter Entwurf betreffs der sozialen Frage (*Decretum de pauperum operariorumque miseria sublevanda*: Mansi 53, 867—872) die meiste Aufmerksamkeit beanspruchen dürfte. Ein nicht gerade unwesentlicher Punkt, die Stellung des Papstes Pius IX. zum Konzil und zu den Bischöfen der Minorität, den Anti-Infalibilisten, wird leider recht kurz abgemacht. In einzelnen Punkten wird auch mitunter eine abweichende Meinung vertretbar sein. So, wenn R. behauptet, die Opposition der Mehrheit gegen die bekannte Rede des Bischofs Stroßmayer, in der dieser sich für die Christusliebe der Protestanten einsetzte (Mansi 51, 75), sei auf das zeitbedingte Mißtrauen gegenüber den Andersgläubigen zurückzuführen (110f.); in Wirklichkeit trug doch, wie die Akten angeben, der Unwille wegen der Abschweifung des Redners vom vorgelegten Thema die Schuld, und man kann nur vermuten, daß der von R. genannte Grund irgendwie mitgesprochen habe. — Einige kleinere Beanstandungen äußerlicher Art seien kurz erwähnt. Die Abkürzung C. V. für die *Collectio Lacensis* ist mindestens ungewöhnlich. Die deutschen Eigennamen erhalten vielfach eine französisierte Form, die wohl die Aussprache erleichtern soll, aber uns fremd anmutet (z. B. Héfélé, Hermès), und eine Konsequenz darin ist nicht zu bemerken. Der Verfasser des Werkes „*De corpore Christi mystico . . .*“ ist nicht H. Schauff, sondern H. Schauf. Die Angaben aus der neuesten Literatur könnten reichlicher bemessen sein.

J. Beumer

Brosch, Herm. Jos., Das Übernatürliche in der Katholischen Tübinger Schule (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 3). gr. 8° (XXII u. 193 S.) Essen 1962, Ludgerus-Verlag. 26.— DM. — Die Arbeit, ursprünglich Doktor-dissertation an der Gregoriana, lag schon 1940 gedruckt vor, konnte aber damals nicht veröffentlicht werden. Jetzt erscheint sie in unveränderter Fassung; nur das Vorwort und die wichtigsten Angaben der neueren Literatur wurden hinzugefügt. Freilich kann sie auch so ihren Hauptzweck erfüllen, „die Eigenart der Tübinger Schule gegenüber den scholastischen Schulen herauszustellen, nicht um grundsätzlich neue Gegensätze aufzureißen, sondern um das Gemeinsame in der Lehre der Kirche und ihrer Theologie zu betonen“ (Vorwort X). Aber andererseits ist es doch zu bedauern, daß nicht gelegentlich ein kurzer Abschnitt mit den letzten Forschungsergebnissen eingearbeitet wurde und daß auch die bibliographischen Hinweise unter dieser Rücksicht etwas spärlich geblieben sind. Wir vermissen besonders: W. Bartz, Die lehrende Kirche, Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens (Trierer Theol. Studien, 9), Trier 1959; G. Biemer, Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 4), Freiburg 1961; J. R. Geiselman, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 3), Freiburg 1959; E. Hocedez, Histoire de la Théologie au XIX^e siècle (Museum Lessianum, 43—45), Bruxelles-Paris 1947, 1949, 1952; W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 5), Freiburg 1962; M. Nédoncelle, R. Aubert, P. Evdokimov, Y. Congar u. a., L'Écclésiologie au XIX^e siècle (Unam Sanctam, 34), Paris 1960. Allerdings ist die dadurch hier entstandene Einbuße an grundlegenden Gedanken nicht allzu groß und beschränkt sich vielleicht nur darauf, daß der Einfluß der Fran-

zösischen Schule (Petavius und Fénelon werden kurz erwähnt) in der Darstellung des Verf. zurücktritt. Außerdem verdient auch die anderen Tübinger (außer Drey, Hirscher und Möhler, die allein eingehend gewürdigt werden) etwas mehr Raum, insbesondere Staudenmaier und Kuhn. Aber innerhalb des gewählten Arbeitsgebietes ist der Verf. äußerst gründlich und exakt, wenn er nach der Einführung (1—21) und dem ersten Kapitel (Der historische Ausgangspunkt der Tübinger Schule, 21—35) die einschlägigen Fragen in systematischer Ordnung bespricht: II. Die Grundlage des übernatürlichen Charakters der Theologie (35—71); III. Die Entfaltung des Übernatürlichen (71—87); IV. Natürliche und übernatürliche Erkenntnis (87—106); V. Der Heilige Geist als Quelle und Form des Übernatürlichen (107—122); VI. Der Urstand und seine Zerstörung durch die Sünde (122—137); VII. Die Wiedergeburt zum neuen Leben (137—166); VIII. Die aktuelle Gnade (166—171). Sein abgewogenes Urteil wird nicht nur Möhler gerecht, dessen Lehre vom Übernatürlichen längst allgemein anerkannt ist, sondern auch Drey und Hirscher mit den positiven Werten einer „sich vom Rationalismus frei machenden Theologie“ (166). Vortrefflich scheint uns die Charakteristik: „Was bei Drey noch unvollkommen vorhanden ist, wird bei dem letzten der ersten Generation, Joh. A. Möhler, von allem Aufklärerischen gereinigt. So stellt sich diese Epoche als aufsteigende Linie dar. Das Gemeinsame der drei Tübinger liegt ferner noch darin, daß sie sich engstens an die Sprache der Schrift und der Väter anschließen, daß sie weniger auf scharfe Formulierungen der Glaubenswahrheiten bedacht sind als auf ihre lebendige Darstellung und daß sie mehr zum Herzen als zum Verstand sprechen. Und damit kommen wir zu einem neuen Merkmal, das sich naturgemäß am stärksten bei Hirscher ausgeprägt findet. Ihre Wissenschaft als solche soll nämlich nicht in erster Linie belehren, sondern religiöses Leben zeugen“ (6 f.). Das Schlußkapitel (IX. Das Verhältnis der Tübinger Schule zur Scholastik, 171—187) klärt die schon aufgewiesenen Zusammenhänge noch weiter und setzt sich mit Recht für die Verbindung von scholastischer und zeitnaher Theologie ein. — Im Vorwort (VIII f.) bemerkt B., daß seine eigene Abschrift der Möhlerschen Symbolik (aus dem Jahre 1933) und die Geiselmans (aus dem Jahre 1932, gedruckt 1958 bzw. 1961) nicht ganz übereinstimmen; insbesondere scheine Geiselman einige Streichungen übersehen zu haben. Da eine Nachprüfung unmöglich geworden ist, wäre, falls B. recht behalten sollte, die betrübliche Folgerung, daß wir von dem Hauptwerk Möhlers keine zuverlässige Ausgabe besitzen.

J. Beumer

3. Theologie der Heiligen Schrift

von Soden, Wolf r., Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Br. Meißner (1868—1947) bearbeitet. Lieferung 2—4. 4° (81—368), Wiesbaden 1959, 1960, 1962, Harrassowitz. Subskription 16.—, 16.— u. 18.— DM. — Zu Anlage und Wertung des Werks vgl. die ausführliche Besprechung der 1. Lieferung in *Schol* 34 (1959) 576 f. Nun können wir Lieferung 2 (aškadu eine Dornpflanze — dunnamû „Schwächling“, 3 (dunnānu „Mächtiger“ [?] — gabû „Alaun“) und 4 (gadādu etwa „abtrennen“ — ikkibu[m] „Verbotenes, nicht allen Zugängliches“) anzeigen. Da die Bände D, E, G, H und I/J des Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD) ebenfalls vorliegen, ist ein Vergleich zwischen dem großen Werk aus Chicago und dem Akkadischen Handwörterbuch (AHw) möglich. Er steigert noch die Achtung vor dem AHw. Es hat, grob gesagt, fast die gleiche Zahl von Belegen für die meisten Worte. In der Bedeutungsanalyse ist es oft glücklicher. Im ganzen ist es gleichmäßiger durchgearbeitet. Wo S. bei der Redaktion des AHw der betreffende Band des CAD schon vorlag, hat er oft bewußt andere Belegstellen ausgewählt, womit dem Benutzer beider Wörterbücher natürlich außerordentlich gedient ist. Auch die Unterschiede der Auffassung in der Ansetzung der Stichworte und in der Ansetzung der Wortbedeutungen kann dem Benutzer ja nur helfen. Das CAD ist 1961 ans Ende des Alphabets gesprungen (1961, S, 1962 Z). Da das AHw notwendigerweise dem Alphabet folgen muß, werden die beiden Wörterbücher nun wohl aufeinander zugehen, und wir wer-

den in kürzestmöglicher Zeit den gesamten akkadischen Wortschatz neu aufgeschlüsselt haben. Die Lieferungen des AHw sind nicht in der ursprünglich geplanten halbjährlichen Folge erschienen. Daran mag z. T. der Umzug von S. von Wien nach Münster schuld sein. So dürfen wir hoffen, daß sie von jetzt ab wieder in schnellerer Folge herauskommen. Die große Bedeutung des AHw auch für die alttestamentliche Wissenschaft steht jetzt schon außer Frage.

N. Lohfink

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. *Vinz. Hamp*, Prof. Dr. *Meinr. Stenzel* †, Prof. Dr. *Jos. Kürzinger*. 14. Aufl. kl. 8° (X, 1143 u. 368 S.) Aschaffenburg 1962, Pattloch. 16.80 DM. — Die „Pattloch-Bibel“ ist jetzt wohl die verbreitetste deutsche katholische Bibelübersetzung. Die 14. Aufl. ist neu gesetzt und bei dieser Gelegenheit gründlich revidiert worden. Den Text des NT hat Kürzinger, der Erstübersetzer, überprüft. Das AT war ursprünglich zum größeren Teil von Stenzel übersetzt worden. Dieser hatte — wohl schon unter Vorahnung seines Todes — schnell und manchmal vielleicht ein wenig zu schnell gearbeitet. So war manches im AT nicht ganz befriedigend. Nach dem frühen Tod von St. hat Hamp die Verantwortung für das ganze AT übernommen. Für die neue Auflage hat er nun in mehrjähriger Arbeit seine eigenen Texte überprüft, einen Teil des Stenzel-Texts überarbeitet und einige von St. übersetzte Bücher (vor allem die Psalmen und die Kleinen Propheten) praktisch neu übersetzt. Auch die Noten hat er überarbeitet und erweitert. Wie ein Vergleich zeigt, ist oft selbst bei nur überarbeiteten Büchern kaum ein Vers unberührt geblieben. Hier wie bei den ganz neu übersetzten Büchern hat die Nähe zum Urtext zugenommen; sprachlich weicht das manchmal etwas gesuchte Deutsch von St. einer möglichst schlichten und normalen Aussage; in der Auffassung des Urtextes spürt man den erfahrenen und die gesamte Fachliteratur beherrschenden Textkritiker. Die „Pattloch-Bibel“ möchte ja eine wissenschaftlich fundierte, möglichst wortgetreue, sprachlich möglichst einfache Bibelübersetzung in handlicher Form und zu niedrigem Preis anbieten. Dieses Ziel ist in der neuen Auflage noch wesentlich besser erreicht als vorher. Ein Vergleich mit Bibelübersetzungen, die andere Absichten verfolgen, etwa der Buberschen, wäre unsachgemäß. Immerhin legen sich von anderen Übersetzungen aus für die weitere Vervollkommnung der „Pattloch-Bibel“ noch einige Anregungen nahe. So für die Übersetzung: Anspielungen und Stichwortaufnahmen im Urtext sollten, wenn möglich, auch in der Übersetzung erscheinen (z. B. könnten Jon 4, 6 7 8 an Jon 2, 1 und Os 1, 9 an Ex 3, 14 anklängen; im einen Fall wäre es erzählerisch, im andern theologisch von Bedeutung, die hebräischen Wortentsprechungen auch deutsch erscheinen zu lassen). Für das Druckbild läßt sich fragen, ob die Verseinteilung so wichtig ist, daß grundsätzlich aus jedem Vers ein neuer Abschnitt gemacht werden muß. Sachliche Abschnitte in Prosatexten, in poetischen Texten dafür stichischer Druck wären wohl nicht nur besser, sondern auch möglich: man vergleiche die in Umfang und Format entsprechende Ausgabe der Zürcher Bibel. — Wie vor kurzem bekannt wurde, ist Prof. Hamp von den deutschen Bischöfen mit der Leitung der alttestamentlichen Sektion der Vorbereitung der neuen deutschen katholischen Einheitsübersetzung der Bibel beauftragt worden. Seine bisherige entsagungsvolle und fruchtbare Arbeit an der Bibelverdeutschung qualifiziert ihn voll zu dieser neuen Aufgabe, die allerdings noch viel größere Probleme stellt als eine reine Lesebibel: nun gilt es, einen auch für die gottesdienstliche Verkündigung geeigneten Text zu schaffen. Wir wünschen ihm und allen Mitarbeitern an diesem Werk vollen Erfolg!

N. Lohfink

Das Evangelium. Matthäus — Markus — Lukas — Johannes. Aus dem Urtext in Sinnzeilen übersetzt von *Friedr. Streicher S. J.* 8° (384 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 24.— DM. — Str. möchte durch seine neue Übersetzung aus dem griechischen Urtext das Evangelium für eine besinnliche Lesung geeigneter machen; und das hat er zweifellos erreicht. Er geht nämlich auf die alte kolometrische Schreibweise zurück, wie wir sie, wenn auch durch das wiederholte Abschreiben zum Teil schon verwischt, noch im Kodex D aus dem 5./6. Jahrhundert finden, der nach Fr. H. Scrivener (Bezae Codex Cantabrigensis, Cambridge 1864, XVIII) in dieser Beziehung indirekt wohl auf eine Vorlage aus dem 2. Jahrhundert zurückgeht. Durch

die Anordnung in Sinnzeilen wird die Aufmerksamkeit des Lesers erfahrungsgemäß mehr gefesselt. Dazu sind die Worte Jesu noch durch diskreten Rotdruck hervorgehoben. Die Übersetzung ist vielfach nicht eine wörtliche, sondern nur eine sinn-gemäße Wiedergabe des Urtextes; z. B. im Stammbaum Jesu Mt 1, 2—16 übersetzt Str. nicht „Abraham zeugte Isaak“, sondern „Von Abraham stammte Isaak“. Sie wird zwar im allgemeinen dem Sinn gerecht, könnte aber hier und da noch etwas genauer sein. So würde man Mt 28, 19 f. die Partizipien βαπτίζοντες und διδάσκοντες sinn-gemäßer dem Hauptverbum μαθητεύσατε nicht neben-, sondern unterordnen, etwa: „Machet alle Völker zu Jüngern, indem (oder dadurch daß) ihr sie taufet . . . und sie alles halten lehret . . .“ — Würde man Joh 1, 14 statt „Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ nicht sinn-gemäßer und auch wörtlicher übersetzen: „. . . und hat sein Zelt unter uns aufgeschlagen“, also ἐσκήνωσεν nicht als historischen, sondern besser als ingressiven Aorist verstehen? — Um das Druckbild nicht zu stören, fehlt die Verszählung im Text und wird nur zu Beginn eines Abschnittes am Rande angegeben. Ebenso sind die Anmerkungen nicht unter dem Text, sondern am Ende der einzelnen Evangelien angebracht, und zwar für jedes Kapitel eigens gezählt. Besser hätte man sie für jedes Evangelium durchgezählt. Das hätte das Nachschlagen erleichtert. Soweit sie zeitgeschichtliche und topographische Angaben enthalten, sind sie zum Teil nicht ganz genau. So liegt das Grabmal der Rachel nicht östlich, sondern westlich von der Landstraße nach Hebron (107). Bethphage liegt nicht am Fuß, sondern auf dem östlichen Abhang des Ölberges (111). Der Montag der Leidenswoche war nicht der 11., sondern der 10. Nisan (179); denn Karfreitag war der 14. Nisan, da die Juden nach Joh 18, 28 ja noch das Osterlamm essen wollten. Quirinus kann nicht von 7 v. Chr. bis 7 n. Chr. Legat gewesen sein (289), da nach Josephus aus der Zwischenzeit andere Legaten bekannt sind. Man sollte ihn auch nicht Vizekaiser nennen (383), denn als Legat war er ja nur Statthalter. Das heutige Amwäs liegt nicht südwestlich, sondern südöstlich von Lydda (294). Der Teich Siloah dürfte ziemlich sicher an der heutigen Siloah-Quelle gelegen haben (380). Str. setzt noch eine dreijährige Lehrtätigkeit Jesu voraus und läßt ihn erst 33 gekreuzigt sein, was sich wohl kaum noch halten läßt. — Das sind jedoch alles, aufs Ganze gesehen, zwar Schönheitsfehler, die aber den Wert der Ausgabe nicht wesentlich beeinträchtigen und sich bei einer Neuauflage leicht ausmerzen lassen. Es sei noch erwähnt, daß die buchtechnische Ausstattung vorbildlich ist.

B. Brinkmann

Das Neue Testament. Übersetzt von *Fritz Tillmann*. Neu durchgesehen, verbessert und ergänzt von *Wern. Becker*. kl. 8° (902 S.) München 1962, Kösel. 14.80 DM; Leder mit Goldschnitt 32.— DM. — Die 1925 erstmalig veröffentlichte Übersetzung des Neuen Testaments von T. ist in ihrer Gediegenheit hinreichend bekannt. Seit 1951 erscheint eine von B. durchgesehene und im Anmerkungsteil neu bearbeitete Lizenzausgabe im St.-Benno-Verlag, Leipzig, als die offizielle Ausgabe für die ostdeutschen Bistümer. Für die vorliegende Ausgabe wurde der Text von B. erneut durchgesehen, in der Übersetzung stellenweise verbessert und in den Anmerkungen dem heutigen Stand der Bibelwissenschaften entsprechend ergänzt. Der Anhang enthält die im wesentlichen unveränderten kurzen Einleitungen in die einzelnen Bücher des NT, dann die von *Paul Hoffmann* zusammengestellten liturgischen und synoptischen Tabellen und das sehr wertvolle, von ihm geschaffene bibeltheologische Register (824—901). Der Herausgeber hat den bisherigen Wortlaut im wesentlichen beibehalten und nur hier und da etwas geändert. So heißt es jetzt im Taufbefehl (Mt 28, 19): „Taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ statt entsprechend dem griechischen Urtext: „. . . des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Bezüglich der Gedankenverbindung gilt auch hier, was in der vorhergehenden Besprechung zu dieser Stelle gesagt wurde, daß die gedankliche Unterordnung der beiden Partizipien unter das Hauptverbum nicht zum Ausdruck kommt, obgleich B. in der entsprechenden Anmerkung auf die wörtliche Bedeutung: „Machet alle Völker zu Jüngern“ hinweist. — Phil 2, 6 hat B. die frühere Übersetzung: „. . . hat nicht geglaubt, sein gottgleiches Sein (selbstsüchtig) festhalten zu sollen“ jetzt dem wahren Sinn entsprechend geändert in: „. . . sein Gottgleichsein“, d. h. sein „Sich-wie-Gott-Ver-

halten“; denn sein gottgleiches Sein konnte Christus nicht preisgeben, da es zu seinem göttlichen Wesen gehört. — Bei aller Treue der Übersetzung gegenüber dem Urtext im allgemeinen könnte hier und da durch stärkere Beachtung der Aktionsarten und Zeitstufen des griechischen Verbuns der Sinn wohl noch genauer wiedergegeben werden. Hierher gehört z. B. die in der vorhergehenden Besprechung auch schon erwähnte Stelle Joh 1, 14, die B. von Tillmann unverändert übernommen hat: „Und das Wort ist Fleisch geworden und wohnte unter uns.“ Diese Übersetzung würde das dauernde Verweilen des Gottmenschen unter uns besagen, als wenn nicht der Aorist ἐσκήνωσεν da stände, sondern das entsprechende Imperfekt. Der Aorist bezeichnet hier entweder, wie schon gesagt wurde, rein historisch das vergangene Ereignis „hat unter uns sein Zelt gehabt“, wie B. in der entsprechenden Anmerkung richtig sagt, oder als ingressiver Aorist das Eintreten eines Ereignisses, also in unserem Falle: „hat unter uns Wohnung genommen“ oder besser: „hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen“. Die Schwierigkeit besteht für eine sinngemäße Übersetzung aus dem Griechischen allgemein darin, daß unser deutsches Imperfekt nicht genau dem griechischen Imperfekt entspricht, sondern je nach dem Zusammenhang auch einen historischen Aorist wiedergeben kann, der aber oft sinngemäßer durch das deutsche Perfekt ausgedrückt wird, das seinerseits auch dem griechischen Perfekt entsprechen kann. So kann die beste deutsche Übersetzung oft ohne Umschreibung nicht den genauen Sinn des griechischen Urtexts wiedergeben. Die Anmerkungen finden sich jetzt unter dem Text. Dadurch wird ihre Benutzung erleichtert. — Wir sind dem Verlag dankbar, daß er durch diese Neuausgabe eine der besten deutschen Übersetzungen des Neuen Testaments wieder zugänglich gemacht hat, die wohl in erster Linie als Grundlage für die geplante Einheitsübersetzung in Frage kommt. Leider steht der hohe Preis einer weiten Verbreitung im Wege. Sollte es nicht möglich sein, diese Übersetzung auch in einer preiswerten Ausgabe auf den Markt zu bringen?

B. Brinkmann

Zedda, Silv., S. J. (Hrsg.), Edizione a schede del Nuovo Testamento. 2. Aufl. Chieri-Torino 1962, Casa S. Antonio. 5500.— L; 36.60 DM. — Die Theologische Fakultät der Gesellschaft Jesu in Chieri-Torino hat im vergangenen Jahr 1962 den vollständigen Text des Neuen Testaments nach der 8. Aufl. des „Novum Testamentum“ von Aug. Merk S. J. griechisch-lateinisch in einer handlichen Kartenausgabe veröffentlicht. Die Ausgabe, die 4464 Kärtchen in der Größe 7,5 × 12,5 cm umfaßt, fand eine so günstige Aufnahme, daß schon Ende desselben Jahres eine 2. (verbesserte) Aufl. erscheinen konnte. Als Herausgeber zeichnet S. Zedda S. J., der bisherige Leiter der „Associazione Biblica Italiana“. Jedes Kärtchen enthält dem Zusammenhang entsprechend griechisch und lateinisch 1—4 Verse Text mit den üblichen Angaben von Kapitel und Vers. Außerdem sind die Kärtchen fortlaufend numeriert, um das Zurückstellen nach dem Gebrauch zu erleichtern. Da die entsprechenden Parallelstellen bei den Synoptikern jeweils in gleicher Verteilung gebracht werden, treten bei einer Gegenüberstellung der betreffenden Kärtchen die Unterschiede und Übereinstimmungen sofort klar hervor. Die vollständige Ausgabe ist auf vier Kartekästchen im Gesamtgewicht von 7 kg verteilt. Vorgesehen sind auch Kästchen aus lackiertem Leichtmetall, falls entsprechende Nachfrage zu erwarten ist. 27 Leitkarten aus rotem Karton dienen zur leichteren Unterscheidung der einzelnen Bücher des Neuen Testaments. — Die Ausgabe bietet gegenüber einer gewöhnlichen Synopse und Konkordanz manche Vorteile: Verwandte Texte können jeweils nach Bedarf leicht gruppiert werden und ersparen so das lästige Hin- und Herblättern. Dazu kommt, daß im Unterschied zu den gewöhnlichen Konkordanzen jedes zu benutzende Wort im vollen Zusammenhang griechisch und lateinisch vorliegt. Da die Parallelstellen aus dem Alten und Neuen Testament auf dem Rand der Kärtchen in der gewöhnlichen Weise vermerkt sind, lassen sie sich leicht auffinden. So bildet die Ausgabe eine brauchbare Hilfe sowohl für wissenschaftliche Arbeiten wie auch für Vorlesungen, Vorträge und Predigten. Es sei noch vermerkt, daß bei Bestellungen von 10 Exemplaren jeweils 1 Exemplar gratis geliefert wird.

A. Fabry

de Vaux, Rol., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Band II. 8° (467 S.) Freiburg 1962, Herder. 36.50 DM. — Zu Bd. I vgl. Schol 36 (1961) 297 f.

Die Verdeutschung von Bd. II (*U. Schütz*) ist entschieden besser als die von Bd. I (*L. Hollerbach*). *H. Cazelles* hat die französische Originalausgabe von Bd. II (Paris 1960) gründlich besprochen (*Vetus Testamentum* 11 [1961] 232—237). Der Band behandelt das Militärwesen (13—81) und den Kult (85—380). Die Darstellung der religiösen Institutionen ist zweifellos die Krönung des Werks. Sie wird zu einem wahren Handbuch des atl. Kults. V. bringt alles biblische und alles wirklich relevante außerbiblische literarische und archäologische Material. In der Stoffbehandlung zeigt sich ein wenig der Archäologe, der von Beruf aus Spekulationen abhold und eher positivistisch eingestellt ist. Neue oder gerade moderne Hypothesen referiert V. objektiv. Aber sein Urteil ist dann oft sehr skeptisch. Beispiele: es gab keine Kultpropheten (222—224); es gab kein königliches Zionsfest (362, gegen H.-J. Kraus); es gab im Herbst kein Neujahrsfest (362—364); es gab kein Thronbesteigungsfest Jahwes (364—367). In anderen Fällen zögert V. oder bringt Unterscheidungen an: Höhenheiligtümer hatten zwar wahrscheinlich auch Beziehungen zum Totenkult, aber das ist nur eine ihrer Funktionen unter verschiedenen anderen (105, gegen Albright); es gab zwar in Jerusalem schon in kanaanischer Zeit einen Kult des El 'Eljon, aber daraus folgt nicht, daß an der Stelle des salomonischen Heiligtums vorher ein Tempel des El 'Eljon gestanden habe und daß dessen Priesterschaft in den neuen Kult übernommen worden sei (133—135). Der auf Fakten bedachte, nüchterne Grundzug der Betrachtung verhindert aber weder eine glänzende und interessierende Darstellung noch den Aufbau eigener, abgewogener und vorsichtiger Theorien. Sehr schön ist z. B. das Kapitel über die Zentralisation des Kults geschrieben (160—176). Eine beachtenswerte Hypothese entwickelt das Kapitel über den Ursprung des israelitischen Opferrituals (280—296). Bd. II hat wie Bd. I keinen wissenschaftlichen Apparat. Trotzdem ist er wegen der Kompetenz des Verf. und der großen hier eingefangenen Forschungsarbeit auch für den Fachexegeten unentbehrlich. Wenigstens teilweise werden die fehlenden Noten durch die bibliographischen Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln ersetzt (381—406, mehr als 600 Titel). Bd. II enthält am Ende die Register für beide Bände: Bibelstellenregister (407 bis 442, mehr als 6000 Verweise) und Namen- und Sachverzeichnis (443—467, rund 2000 Stichworte). Sie sind gut gearbeitet und verdoppeln den Wert des Werks. Man möchte also nur wünschen, daß der Verlag für eine neue Auflage Bd. I frisch übersetzen läßt.

N. Lohfink

Maertens, Thierry, *C'est fête en l'honneur de Yahvé*. 8° (223 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 90.—Fr. — Gros, André, *Je suis la route. La thème de la route dans la Bible*. 8° (152 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 90.—Fr. — Die Reihe „Thèmes bibliques“, zu der diese beiden Bände gehören, hat sich die Aufgabe gestellt, für einen breiteren Leserkreis wichtige Begriffe, Gestalten oder Einrichtungen durch die ganze Bibel zu verfolgen und ihren Weg wachsender Vergeistigung und religiöser Vertiefung aufzuweisen, der sich erst im NT vollendet. Unter dieser Zielsetzung behandelt *Th. Maertens* die atl. Feste und verwandte Erscheinungen bis zu ihrer Aufnahme ins Christentum unter mehr oder weniger starken Umwandlungen. Vorausgeschickt wird eine kurze Skizze (11—30) der heidnischen Riten und Feste nomadischen oder agrarischen Ursprungs (Neumond, Neujahr, Erntefeste usw.), an die Israel, das bei seinem späten Eintritt in die Geschichte anscheinend kaum neue Riten schafft, anknüpfte. Der Hauptteil stellt dann die Entwicklung der einzelnen Feste des jüdischen Kalenders im AT und NT dar: Neumond und Neujahr (33—50), Laubbüttenfest (51—81), Pascha (82—112), Pfingsten (113—127) Sabbat (128—164) und weniger wichtige Feiern, wie Sabbatjahr, Tempelweihe, Fasten (165—193). Die Kernpunkte der Entwicklung sind die Umprägung des Naturfestes, das im heidnischen Milieu zur Herstellung des Segenskontaktes mit der Naturgott-Heiligtumsdiente, zur Feier eines heilsgeschichtlichen Ereignisses (Historisierung), die das Fest erst zu einem original-israelitischen macht, und dann im ntl.-christlichen Raum die Konzentrierung aller Feste auf das Heilsmysterium Christi. Das einfachste Beispiel ist vielleicht Pfingsten. Es entwickelt sich vom Fest der Weizengarbe über die Datierung am fünfzigsten Tage nach Pascha im Judentum zum Fest der Bundesstiftung und Verkündigung des Gesetzes am Sinai. Die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfest in Jerusalem proklamiert durch die Phänomene des Brausens

und des Feuers, die an den Sinai erinnern, die Existenz des eschatologischen Heilsbundes Christi und inauguriert durch Verleihung der Sprachengabe die Verkündigung des neuen Gesetzes der Freiheit Christi. Je nach Quellenlage lassen sich in diesem Gesamtprozeß manche weitere Einzelphasen und Nuancierungen aufzeigen, etwa innerhalb des heilsgeschichtlichen Verständnisses im AT der Wandel von der historischen zur eschatologischen Blickrichtung oder im NT die verschiedenen Elemente des Übergangs vom Sabbat zum Sonntag. Bei der Historisierung im AT ist ein Aspekt besonders bemerkenswert und folgenreich: Die aus dem Naturkult stammenden Riten können aus sich allein nicht den heilsgeschichtlichen Sinn der Feier darstellen, sondern bedürfen dazu der interpretierenden Festlegende. So tritt zum Ritus notwendig und wesentlich das verkündende Wort (vgl. den ausdrücklichen Auftrag dazu in Ex 12, 25—27; 13, 3—10). Wird damit schon eine Umdeutung der Riten vollzogen, so wirkt sich die aufsteigende Entwicklung der inneren Sinngebung überhaupt als auswählende oder neuprägende Kraft auf die Riten aus, die nur beibehalten werden können, wenn ihnen eine Aussagekraft für die neue Sinnstufe innewohnt oder wenigstens beigelegt werden kann. So vollziehen sich auch in der äußeren Gestalt der Feste charakteristische Wandlungen. Das gilt sowohl für den atl. Raum wie besonders für die Übernahme ins Christentum, wo neben der Kontinuität der Feste und Riten ein ebenso tiefgreifender Bruch festgestellt wird. Diese paar Hinweise dürften schon zeigen, welche Fülle von Material, aber auch von weitreichenden Problemen und schwierigen Einzelfragen in diesem Buch versammelt ist. Es kann seinen umfangreichen Stoff nur in einer knappen positiven Darstellung bewältigen, ohne kritische Einzeluntersuchungen zu bringen. So bleiben an vielen Stellen kritische Bedenken, ob nicht der konstruktive Eifer des Verf. manche Texte zum Bau seiner weitgespannten Bögen benützt hat, die sich bei härterem Abklopfen nicht gerade als sehr feste Steine erweisen würden. Aber auf jeden Fall ist das Buch ein beherzter und beachtlicher Vorstoß, zu einer Gesamtschau der Genese und Theologie der Feste zu kommen, und seine vielen Beobachtungen und anregenden Auffassungen sind des sorgsameren Durchdenkens und eindringenderer Weiterarbeit wert. — Mit weit weniger Einzelproblemen ist die Darstellung von A. Gros über die Thematik des „Weges“ in der Bibel belastet. Das Stichwort eignet sich bekanntlich besonders gut, um in einem Längsschnitt durch die biblischen Bücher die Entfaltung eines aus dem praktischen Leben genommenen Begriffs zu immer größerem geistigem und religiösem Gehalt aufzuzeigen (wobei hier die Transponierung ins Geistige und Moralische ja keineswegs eine Sonderleistung der Bibel ist). G. beginnt wie üblich mit einer kurzen Skizze des Wortgebrauchs im buchstäblichen und übertragenen Sinn und spricht dann zunächst über den „historischen Weg des Gottesvolkes“ (35—58) in der Patriarchen- und Moseszeit, wobei die religiösen Akzente besonders festgehalten werden (Wandernmüssen als Folge der Sünde, Wandern unter der Führung Gottes, Kultorte als Wegstationen bei den Patriarchen, Eintritt ins verheißene Land und ins Königreich Gottes als Ziel des Weges). Die „fortschreitende Vergeistigung der Wegvorstellung“ (59—92) geschieht zunächst durch die Propheten, die in Mahn- und Verheißungsreden vom Weg des Volkes und vom Weg Gottes mit seinem Volk sprechen, z. T. mit konkretem Rückverweis auf die Exodus- und Wüstenzeit Israels. Die Psalmen und (späteren) Weisheitstexte wenden den Begriff vornehmlich auf den Einzelmenschen an (als Schicksal, Verhaltensnorm und tatsächliches Verhalten) und bringen so eine „Personalisierung“ des Weggedankens, besonders im geistig-moralischen Sinn. Aus den Priesterkreisen stammt die stärkere Einbeziehung der Weg- und Wandervorstellung in die Liturgie („Ritualisierung“) der späteren Zeit (Laubbüttenfest, Pfingstfest, Wallfahrten usw.). Im NT steht Christus als Erfüllung und Vollendung aller bisherigen Aussagen über den Weg, während die ntl. Gemeinde als „Kirche des Weges und des Wanderns“ den Exodus des alten Gottesvolkes neu vollzieht. Im ganzen sind die einzelnen Phasen und Aspekte der Entwicklung und Verwertung der Wegvorstellung in der Bibel bekannt genug, bei G. sind sie übersichtlich zusammengestellt und durch Zitate der wichtigsten Texte veranschaulicht. Sein Büchlein ist die populäre Umarbeitung einer Lizentiatsarbeit an der katholischen theologischen Fakultät in Lille. Unter den Literaturverweisen vermißt man die neueste gründliche Studie von F. Nötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran,

Bonn 1958, die zwar eine andere Zielsetzung hat, aber doch weithin das gleiche Material bearbeitet und in manchen Punkten kritischer beurteilt. J. Haspecker

Kraus, Hans-Joachim, Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. 8° (284 S.) München 1962, Kaiser. 16.— DM, geb. 19.— DM. — K.s Forschungen kreisten von Anfang an um die Kultgeschichte Israels. Die 1. Auflage des hier zu besprechenden Buches war schon eine Zusammenfassung eigener und fremder Vorarbeiten, eine Art Zwischenbilanz im Gang der Forschung (vgl. dazu Schol 30 [1955] 295 f.). Inzwischen hat K. weitergeforscht; vor allem seine Kommentare zu den Psalmen und den Klage- liedern sind zu nennen. Auch von anderen ist viel Einzelarbeit geleistet worden. Deshalb ist es erfreulich, daß K. wieder einmal zusammenfaßt und Zwischenergebnisse meldet. In diesem Sinne ist die neue Auflage aufzufassen, auch nach dem Vorwort von K. selber (5), und in diesem Sinne ist sie ein notwendiges und wohlgelegenes Buch. — Die Klappenreklame des Verlages ist allerdings anderer Meinung. Sie spricht von „Lehrbuchcharakter“. Diese Kennzeichnung dürfte nicht zutreffen. Das oben besprochene Buch von de Vaux, das weithin den gleichen Gegenstand behandelt und selber nur gute Popularisierung sein möchte, käme gattungsmäßig einem „Lehrbuch“ vielleicht noch näher. Ein Lehrbuch müßte vor allem mehr, als das Buch von K. es will und kann, auf Trennung von Tatsachen und Theorie bedacht sein. Die Tatsachen selbst müßte es möglichst gleichmäßig und vollständig erfassen. K. behandelt nicht alle Probleme gleichmäßig breit, und manchmal fehlen durchaus wichtige Texte, wie etwa beim Passah-Massot-Fest die Belege aus Elephantine. Auch die Sekundärliteratur müßte bei einem Lehrbuch gleichmäßiger herangezogen werden. Es könnte nicht den Gezer-Kalender nach einem Reallexikon von 1937 zitieren (vgl. 53), ohne die späteren Diskussionen um die Lesung, den Sinn und die Absicht des Textes zu berücksichtigen; oder es könnte sich für den archäologischen Befund in Jericho nicht einfach auf eine Fußnote in einem Buch von Noth berufen (vgl. 187), ohne den Namen Kenyon auch nur zu erwähnen. Das geht nur in einer Monographie, die in Randfragen großzügig sein darf. Ein Lehrbuch müßte wohl auch noch etwas systematischer aufgebaut sein, und es wäre vielleicht zu wünschen, daß es den Kult der Patriarchenzeit und der Zeit nach dem Exil noch thematischer behandelt. Aber wir haben ja kein Lehrbuch vor uns, und der Verlag sei gebeten, dies in seiner Reklame zu berücksichtigen. Es wäre allerdings begrüßenswert, wenn K. in einigen Jahren die 3. Auflage zu einem richtigen Lehrbuch umbauen würde. Erste Schritte auf dem Weg dahin sind ja schon getan — das zeigt der schon ziemlich vielseitige Aufbauplan des Buches. — Das 1. Kapitel deutet durch einige Forschergestalten (vor allem Bähr, Wellhausen, Volz, Mowinkel, Alt, von Rad, Hooke, H. Schmidt, Noth, de Vaux [nicht: De Vaux]) den Gang der Forschungsgeschichte an und diskutiert Fragen der Methode (11—39). Das 2. Kap. behandelt die einzelnen „Feste“. Einer Präsentation der verschiedenen Festkalender des AT (40—50) folgt bald die Behandlung von Passah-Massot-Fest (61—72), Wochenfest (72—78), Herbstfest (79—88), Sabbatjahr und Jubeljahr (88—95), Neumond und Sabbat (98—108), Channuka und Purim (108—112). Gegenüber der in der Literatur vorherrschenden Konzentration auf die Herbstbegehungen kommt hier wohlthuend die Vielfalt der Feste Israels zur Geltung. Einzelpositionen von K. können nicht nachgezeichnet werden. Zu Änderungen in seiner Theorie vom „königlichen Zionsfest“ vgl. schon Schol 36 (1961) 584. Das 3. Kap. spricht von den kultischen Amtsträgern und vom Opferdienst (113—148); hier könnte manches noch ausgebaut werden. In der Frage der Kultpropheten baut K. auf Dtn 18 eine interessante These über das Zusammenwirken von Amt und Charisma auf. Das 4. Kap. behandelt unter Ausklammerung Jerusalems die einzelnen Heiligtümer und fragt nach den jeweiligen kultischen Traditionen: Lade und Zelt (149—159), Sichem (160—172), Bethel (172—179), Gilgal (179—193), Thabor (Ansetzung von Ps 68!), Beerseba und Mizpa (194—203, man vermißt Ophra und Dan), Silo (203—209). Am intensivsten werden Wüstenheiligtum, Sichem und Gilgal behandelt. Allerdings werden aus den neueren Erkenntnissen über das Bundesformular (Mendenhall, Baltzer, Beyerlin) vielleicht noch nicht alle nun fälligen Folgerungen gezogen. Das 5. Kap. behandelt die kultischen Traditionen Jerusalems (210—272). Ob die Vorstellungen vom heiligen Gottesberg und vom Königtum Gottes wirklich

erst in Jerusalem in den Jahwismus aufgenommen wurden (234—239), dürfte langsam fraglich werden. Ein origineller Beitrag sind die Abschnitte IV und V, die aufgrund der Psalmen und Klagelieder den Festkult in Jerusalem möglichst konkret und vielseitig zu beschreiben versuchen. — Im ganzen entsteht ein deutliches und farbenkräftiges Bild vom Kult und seiner Geschichte. Unter dieser Rücksicht legt man K.s Buch befriedigter aus der Hand als das von de Vaux. Das hängt damit zusammen, daß K. viel mehr als de Vaux Partei ist in den Auseinandersetzungen, die heute um den Kult Israels ausgetragen werden. Es muß wohl beide Arten von Forschern geben: neben dem Mann der nüchternen und wohlabgewogenen Bestandsaufnahme auch den bunteren, hypothesenfreudigeren Mann je neuer Zusammenschau. Und dem zweiten wird man es auch nicht übel nehmen, wenn seine Sprache manchmal etwas überschwenglich und rhetorisch erscheint.

N. Lohfink

Tresmontant, Claude, Sittliche Existenz bei den Propheten Israels. 8^e (204 S.) Freiburg 1962, Herder. 16.80 DM. — Das Buch, dessen französisches Original den schlichteren Titel „La Doctrine morale des Prophètes d'Israël“ (Paris 1958) trägt, fußt auf den beiden früheren Werken des Autors „Essai sur la pensée hébraïque“ (1953) und „Études de métaphysique biblique“ (1955), deren Hauptthesen zunächst (9—59) als Grundlage des Folgenden rekapituliert werden: Der biblischen Gedankenwelt ist eine festgeprägte metaphysische Struktur eigen; sie hat ihren Angelpunkt in dem gegen alle mythischen Kosmogonien stehenden biblischen Schöpfungsbegriff, von dem aus ihre Aussagen über Gott und Welt, über Mensch, Individualität, Zeit usw. bestimmt sind; diese Metaphysik entspricht aufs beste unserer Erfahrung des Wirklichen, es gibt keinen Gegensatz zwischen ihr und den positiven Wissenschaften. Als eigentliches Thema dieses Buches stellt T. sich dann die Doppelaufgabe, „die Beziehungen zu untersuchen, die zwischen der metaphysischen Struktur des biblischen Denkens und der biblischen Ethik bestehen, und diese Ethik in ihren großen Linien darzulegen, wobei auch hier ihre theologische und metaphysische Grundlage und die Kohärenz der ganzen biblischen Lehre zu unterstreichen ist“ (61). So wird zunächst vom Schöpfungsbegriff her grundlegend das biblische Verständnis des Menschen und der Sünde bestimmt. Gegenüber allen Systemen, die das Böse in die Materie, in einen präkosmischen Fall, in einen Entwicklungsvorgang des Absoluten usw. verlegen und es damit zu einem für den Menschen unabänderlichen Verhängnis machen, erkennt die Bibel die Sünde als ein vom Menschen selbst in die Schöpfung eingebrachtes Phänomen. Sie gehört nicht zum leib-seelischen Wesen, sondern zur Geschichte des Menschen. So bleibt die volle Verantwortlichkeit des Menschen, aber auch die Möglichkeit einer Überwindung des Bösen im Einzelmenschen wie in der Menschheit. Der Mensch selbst ist als Bild Gottes in seinem Wesen, in seiner Individualität und Berufung ein Wert in sich, der unantastbar geachtet und geliebt werden kann und muß. Achtung und Liebe zum Menschen, Gerechtigkeit gegenüber jedem Menschen sind somit Grundnormen biblischer Ethik. Sie sind auf das Wirkliche, auf die Schöpfung Gottes gegründet, können daher an sich durch eigenes Nachdenken vom Menschen erkannt werden (natürliches Sittengesetz), doch werden sie erst durch die Offenbarung zur vollen und vollkommenen Ausprägung und Bewußtheit gebracht. Sie beziehen sich auf den Menschen an sich; darum ist jede gesonderte Kasten-, Klassen- und Rassenmoral abzulehnen. Nach diesen Grundthesen (62—90), in deren Darstellung noch mancherlei andere Überlegungen eingeflochten sind, wendet sich T. konkreter der Sittenlehre der Propheten zu, wobei aber vielfach das ganze AT und NT einbezogen wird. Ausgehend von der Sündenlehre des Jahwisten, hebt er zunächst als Charakteristika der biblischen Ethik den radikalen Gegensatz zu den Sitten der Heiden und die stete Aufwärtsentwicklung des sittlichen Bewußtseins heraus (illustriert am Menschenopfer bzw. an Beschneidung und Sabbat). Dann biegt die Darstellung mehr in die vom freien Verhalten des Menschen mitbestimmten Phasen der biblischen Geschichtstheologie ein: Erwählung und Bund, dessen Gesetz gerade in seiner sozialen Gerechtigkeitsforderung als revolutionierend neu betrachtet wird (122—127); Sünde des Volkes als Untreue gegen Gott, die den Propheten notwendig in Gegensatz zu seinem Volk und damit unter das Gesetz der Anfeindung und Passion stellt; schließlich Strafe Gottes über sein untreues Volk mittels der Heidenvölker und Verkündigung der Wiederaufnahme des Volkes durch Gott und Ausblick auf

das volle Heil Israels und der Heidenvölker als Vollendung der Schöpfung. Den Abschluß bildet dann eine kurze Betrachtung über Christus und sein Heil als Vollendung des Prophetentums, mit besonderer Betonung seiner sozialen Gerechtigkeitsforderung und der schon im AT beobachteten doppelten Scheidung zwischen Gottesvolk und Heidenvölkern und zwischen Guten und Bösen innerhalb des Gottesvolkes, die jeden zur individuellen Entscheidung aufruft. — Im ganzen eine anregende und gedankenreiche Studie, die nicht nur die Grundlinien der biblischen Ethik in einer oft eigenwilligen Akzentuierung herausarbeiten will, sondern ebenso sehr ihre aktuelle Bedeutsamkeit. Das zeigt sich vor allem in affektvollen, aber unsachlichen Polemiken (z. B. der Menscheneinsatz im Krieg als geradlinige Fortsetzung und Steigerung der heidnischen Kinderopfer). Die Hauptdimension der Sünde wird durchweg nicht im individuellen Bereich, sondern im Kollektivverhalten gesehen, im Sozialen und Politischen. Dieses aktuelle Anliegen mag wohl zur Mißdeutung des alt. Begriffs der Gerechtigkeit beigetragen haben, die viel mehr das Verhältnis des Menschen zu Gott und seinem Willen meint, auch wenn vom Verhalten zum Mitmenschen gesprochen wird. Daß die soziale Gerechtigkeit das Hauptanliegen der Propheten Israels sei (117), ist schlechthin falsch. Ihr zentrales Anliegen ist nie das soziale Verhalten von Mensch zu Mensch als solches, sondern die Heiligkeit Israels vor seinem Gott. Die Ethik der Propheten ist nicht nur in ihrer „Grundlage“, sondern auch in ihren konkreten Forderungen theologischer, als es bei T. den Anschein hat.

J. Haspecker

Osswald, Eva, Falsche Prophetie im Alten Testament (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 237). 8° (29 S.) Tübingen 1962, Mohr. 2.40 DM. — Das Heft gibt eine Doppelvorlesung im Rahmen einer theologischen Woche wieder. Das Problem wahrer und falscher Prophetie und ihrer zuverlässigen Unterscheidung ist sehr komplex, und niemand wird erwarten, daß darüber auf diesen wenigen Seiten etwas wirklich Neues erarbeitet werden kann. Es werden lediglich die verschiedenen Arten falscher Prophetie und die zu ihrer Diagnose von der Bibel selbst an die Hand gegebenen Kriterien ganz kurz vorgeführt und kritisch beleuchtet, ohne sich irgendeiner Frage eingehender zu widmen. Als solch kurzer Überblick, der jeweils auch die einschlägige Literatur nennt, ist das Heft ganz nützlich. Die Gesamttenenz geht dahin, daß es zwar keine generelle Lösung für die Frage falscher Prophetie gibt, aber wenigstens aus der Rückschau doch eine Reihe von Merkmalen aufweisbar ist, die durchaus mit Hilfe wissenschaftlicher Forschung gewonnen werden können. Unter ihnen ist nach O. an erster Stelle die sittliche Bindung der prophetischen Botschaft zu nennen. Das kann man gelten lassen. Wenn dann aber daraus abgeleitet wird, daß für die klassische Zeit „aufs Ganze gesehen die Wahrheit in der Gerichtsverkündigung liegt, der Irrtum in den Heilsweissagungen“, so ist das eine Vergrößerung, die zu argen Mißverständnissen führen kann.

J. Haspecker

De Fraigne, J., Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit“ in der Heiligen Schrift. 8° (310 S.) Köln 1962, Bachem. 19.— DM. — Für Problemstellung und Inhalt dieses vielbeachteten Werkes des belgischen Jesuiten (sein Vorname ist nicht „Josef“, wie Umschlag, Titelblatt und Vorwort der deutschen Ausgabe meinen, sondern „Jean“!) dürfen wir auf die Besprechung der Originalausgabe (Adam et son lignage, Bruges 1959) in dieser Zeitschrift (35 [1960] 93 f.) verweisen. Das Werk hat auch dem systematischen Theologen viel zu sagen für das rechte biblische Verständnis so wichtiger Themen wie Erbsünde und Kirche als Leib Christi und könnte ihn zu manchen weiterführenden theologischen Reflexionen anregen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß es jetzt einem weiteren Leserkreis leichter zugänglich gemacht wird. Für die Übertragung ins Deutsche zeichnen R. Koch und H. Bausch verantwortlich. Sie haben sich viel Mühe gegeben, den manchmal etwas verwickelten Stil des Autors zu straffen und zugleich sprachlich aufzulockern, so daß ein recht lesbarer Text entstanden ist. Sicher war die Übertragung auch von der Begrifflichkeit und der Gedankenführung her nicht leicht. Es geht ja um eine recht schwierige und uns fremde Konzeption der biblischen Autoren, die hier erst in ihrer Existenz und ihren Nuancierungen erarbeitet werden soll. Deshalb müßte allerdings auf die präzise Wiedergabe der Aussagen des Autors äußerstes Gewicht gelegt wer-

den. Gerade darin läßt diese deutsche Übersetzung viel zu wünschen übrig. Allzuoft stößt man auf vereinfachende Auslassungen von Wörtern, Nebensätzen und Parenthesen, die der Autor hinzugefügt hatte, auf Sinnverschiebungen, aber auch auf eindeutiges Mißverstehen des Originaltextes und Falschübersetzungen. Dafür nur einige Beispiele aus ganz kurzen Textabschnitten (Seitenzahlen der deutschen Ausgabe): „Les groupements sociaux proprement dits“ = „die eigentlichen Gemeinschaftsbindungen“ (18; lies: . . . bildungen). „Tribu“ = „Haus“ (18). „Une conscience particulièrement intense“ = „das (!) äußerst wache Bewußtsein“ (19; der Artikel ändert den Sinn). „La prédominance du collectif sur l'individuel“ = Vorrang der Gemeinschaft in (!) dem Einzelwesen“ (19; es ist in beiden Fällen das Abstractum gemeint). „La cité, le clan, la nation“ = „Staat (!), Stammesgruppe, Nation“ (20). „Une observance . . . du pacte divin“ = „eine . . . Entfaltung (!) des göttlichen Bundes“ (20). Zum Thema „konkrete Personifizierung des Volkes“: bei den Propheten „nous constatons la représentation du groupe sous les traits d'une personne humaine individuellement“ = „. . . stellen die Propheten die stellvertretende Gruppe (sic!) unter den Zügen einer menschlichen Einzelpersönlichkeit dar“ (106). „Ce peuple, dans son ensemble, ce n'est ni une abstraction . . . mais la réalité même à laquelle, pour sa part, chaque individu s'identifie“ = „Dieses Volk bildet im großen und ganzen (!) weder eine Abstraktion . . . sondern die Wirklichkeit, mit der sich jeder Einzelne gleichsetzt“ (106). Zur Darstellung eines fremden Volkes unter dem Bild einer Jungfrau: „ici aussi il y a probablement plus qu'un simple jeu littéraire“ = „auch hier handelt es sich wahrscheinlich nur (!) um eine literarische Spielart (!)“ (107). Schließlich noch ein fast erheiterndes Beispiel: der das Volk Israel verkörpernde kultische Sprecher (un „orateur“ qualifié et délégué) ist für die Übersetzer schlicht „ein gewiegter ‚Redner‘“ (194)! So läßt manches vermuten, daß die Übersetzer mit der Materie, die sie hier zu bearbeiten hatten, kaum genügend vertraut waren. Man kann aus dieser deutschen Ausgabe wohl recht gut ein Gesamtbild der Ideen des Autors gewinnen, aber wer sich mit ihm in einzelnen auseinandersetzen möchte, dem ist dringend die Benützung des französischen Originals anzuraten.

J. Haspecker

Mayer, Reinh., *Zum Gespräch mit Israel. Eine theologische Auseinandersetzung* (Arbeiten zur Theologie, 9). 8° (46 S.) Stuttgart 1962, Calwer Verlag. 4.80 DM. — „Theologische Auseinandersetzung“ ist nicht so gemeint, daß hier ein konkretes Gespräch mit Israel auf theologischer Ebene versucht werden solle. Vielmehr soll das Verhältnis von Judentum und Christentum als Ganzes bestimmt werden (6), was bei der Wesensart beider nur theologisch möglich ist, um von da aus die Möglichkeit, Sonderart und Verpflichtung des Gesprächs mit Israel zu klären. Dafür werden zuerst zwei typische Arten, dieses Verhältnis zu sehen, kurz und kritisch skizziert. Die erste ist durch den beiderseitigen Anspruch voller Exklusivität gekennzeichnet, die dem anderen jede legitime Teilhabe an göttlicher Offenbarung und Verheißung negiert. Die zweite ist durch die Namen Rosenzweig und Buber umschrieben, die dem Christentum echte Gültigkeit zuerkennen, aber nur für die nichtjüdische Welt. Sie kommt durch Christus zum Vater, der Jude ist bereits beim Vater. Beide, Christen wie Juden, können und sollen nur ihren eigenen Weg gehen. Sie treffen sich erst am Ziel. Von diesem Ansatz aus ist wohl ein menschlich verstehendes, positives Nebeneinander aufzubauen, aber kein Gespräch von letztem Ernst und voller Bereitschaft, sich auch in seiner religiösen Existenz dem Wort des anderen auszusetzen. Zudem ist der Ansatz exegetisch falsch. Im Hauptteil (15—40) versucht nun M., positiv von der Schrift her, das Verhältnis von Judentum und Christentum zu bestimmen, so daß das Miteinander und Füreinander sichtbar wird, das ein Gespräch fordert und ermöglicht. Zunächst: beide besitzen und anerkennen die hebräische Bibel als Wort Gottes. Das bindet sie an der Wurzel zusammen und ist der gemeinsame Boden für ein echtes Gespräch, dessen Ziel zugleich ist, über alles einseitige Vorverständnis der Schrift zu ihrem wahren Sinn durchzustößen. Dafür können beide typische Beiträge liefern, und es ist beiden als gemeinsame Aufgabe aufgegeben, wenn sie je dem anderen den legitimen Besitz dieser Bibel konzedieren. Als zweites nennt M. „Jesus als der verheißene Messias“ das stärkste Band zwischen beiden, das zugleich Element schärfster Trennung geworden ist. Dieses Trennende ist durch rationale Argumentation aus dem AT kaum zu überwinden, da Christus zwar der dort Verheißene ist, aber doch auch

wieder der ganz andere, und sein Reich zwar schon da, aber zugleich auch erst im Kommen ist. Darum insistiert M. hier besonders auf dem lebendigen Zeugnis des Christen für die Herrlichkeit der Berufung in Christus und die Gnadenhaftigkeit des Leidens mit ihm. In beidem sei die Kirche geschichtlich weit hinter ihrem Auftrag zurückgeblieben. Ein letzter Aspekt ist umschrieben mit dem Wort „Israel Gottes“, die gottgeschaffene Einheit der Kirche aus Juden und Heiden. Die Kirche ist sogar in Fortführung des Auftrags Christi zuerst an die Juden gesandt und kann laut NT auch ihre letzte Vollendung nicht ohne deren Aufnahme erreichen. Zugleich ist den Juden trotz allen Versagens die Erwähltheit nicht schlechthin genommen; sie stehen noch unter einer bestimmten Verheißung, eben des Eintritts in das volle Israel Gottes. — So zeigt sich bei aller Trennung eine geheime unlösbare Verbundenheit, die zur Begegnung verpflichtet. — Die Studie M.s, die an seine Arbeit „Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks“ (Stuttgart 1961) anschließt, verbindet in glücklicher Weise theologisch Grundsätzliches mit typischen Zügen aus der Geschichte der Begegnung von Kirche und Judentum, sie verarbeitet knapp und mit genauen Angaben eine umfangreiche Literatur und ist daher als eine gute Einführung und Problemübersicht zu empfehlen.

J. Haspecker

Willam, Franz Mich., Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. 2. Bd. 8° (391 S.; 16 Tafeln mit 25 Bildern) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 23.50 DM. — Der 1933 erstmalig erschienene 1. Band dieses für weitere Kreise bestimmten Lebens Jesu hat seinerzeit eine so günstige Aufnahme gefunden, daß innerhalb eines Jahres vier Auflagen erscheinen konnten (vgl. Schol 9 [1934] 606 f. u. 10 [1935] 601). Der Verf. hat nun nach 28 Jahren mit einem 2. Band das Werk zum Abschluß gebracht. Auch hier merkt man auf Schritt und Tritt seine Vertrautheit mit der biblischen Archäologie, der alten Geschichte und der Geschichte der alten Literatur, wenn er auch mit Rücksicht auf die Zielsetzung von der Angabe der benützten Werke absieht. Im 1. Kap. gibt er einen guten Überblick über die Zeitgeschichte beim Eintritt Jesu, des Sohnes Gottes, in die Welt (13—47). Er geht aus von der „irdischen“ Abstammung Jesu nach den Stammbäumen bei Mt und Lk und seiner „himmlischen“ Herkunft nach dem Prolog des Joh und verweist dann auf den Lehrplan Jesu nach Mt 5, 21—37, wo er nicht einfach die Lehren des Alten Bundes wiederholt, sondern eine neue Heilsordnung begründet, die auf die alte aufbaut, sie fortsetzt und vollendet. Wertvoll sind dann die Überblicke über die politische und religiöse Lage Palästinas zur Zeit Christi (28—45). Hier behandelt der Verf. u. a. ausführlicher das Verhältnis von Pharisäern und Qumrânern und die Stellung Jesu zu beiden. In Kap. 2—6 werden in loser Aneinanderreihung außer verschiedenen Perikopen, die im 1. Bd. nicht berücksichtigt worden waren, in Überblicken Teilfragen aus dem Wirken Jesu erörtert, und zwar im 2. Kap. aus dem Wirken Jesu in Galiläa: Zöllner und Soldaten (48—52), die Hochzeit als Sinnbild für das Verhältnis Gottes zu den Menschen (56—63), Besessenheit und Teufelsbeschwörung zur Zeit Christi (77—79), Aussatz und Aussätzige zur Zeit Jesu (83—89), das Gastmahl als Vorbild und Sinnbild (91—98), israelitische Bräuche beim Sterben und während der Trauerzeit (121—127) usw. Das 3. Kap. enthält unter dem Titel „Jesus im Kreise seiner Jünger“ u. a. Darlegungen über Münzsysteme und Münzarten in den Evangelien (185—189), über das Reich Gottes und die Sünde (201—206), über Israeliten und Samariter (206—210). Im 4. Kap. finden sich Ausführungen über das Wirken Jesu in Judäa und im Ostjordangebiet, angefangen von der Aussendung der 72 Jünger (219—226). Das 5. Kap. trägt die Überschrift „Jerusalem und dem Opfertod entgegen“ (294—360), und das 6. Kap. bringt Begebenheiten „Aus den letzten Lebenstagen Jesu“ (361—379). Ein Personen- und Sachregister und ein Register der erklärten Bibelstellen erleichtern den Gebrauch. — Es liegt auf der Hand, daß bei der Fülle der behandelten Themen eine gründliche Vertiefung nicht möglich, aber, der Zielsetzung entsprechend, auch nicht beabsichtigt war. Der ganze Band ist, im Unterschied zum 1. Band, trotz der Kapitelüberschriften weniger ein systematisches Werk als vielmehr nur ein Florilegium, das aber sicher gute Dienste tun wird. Die Bildtafeln sind eine wertvolle Beigabe. Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß auf S. 28 wohl ein kleines Versehen unterlaufen ist. Tiberius ist nicht am 18., sondern am 19. August 14 auf Augustus gefolgt. Das 15. Jahr seiner Regierung reicht

demnach nicht vom 18. 8. 28 bis 11. 8. 29, sondern vom 19. 8. 28 bis 18. 8. 29, wenn man die vollen Regierungsjahre zählt — oder wenn man das Jahr mit dem 1. Januar beginnen läßt, vom 1. 1. 28 bis 31. 12. 28. Rechnet man aber nach der jüdischen Zählweise, nach der das politische Jahr mit dem Monat Tischri (Sept./Okt.) anfang, begänne das 2. Jahr des Tiberius am 1. Tischri (= ca. 15. 9.) 14 und demnach das 15. Jahr des Tiberius am 1. Tischri 27. Eine ganz ähnliche Zählweise wäre nach manchen Autoren damals in Syrien, also auch in Antiochien, der wahrscheinlichen Heimat des hl. Lukas, in Gebrauch gewesen, wo nach der Zeitrechnung der Seleuziden das neue Jahr mit dem 1. Oktober begann (vgl. U. Holzmeister S. J., *Chronologia vitae Christi, Romae* 1933). Dann wäre Jesus Ende 27 oder Anfang 28 aufgetreten und im April 30 gestorben. Das paßt sehr gut zu den Angaben des Joh über die drei Osterfeste des öffentlichen Lebens Jesu. B. Brinkmann

Gnilka, Joach., *Die Verstockung Israels. Isaias 6, 9—10 in der Theologie der Synoptiker* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 3). gr. 8° (229 S.) München 1961, Kösel. 25.— DM. — Wer die Evangelien richtig verstehen will, kann nicht von der form- und redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise absehen; denn wir haben ja nicht einen protokollarischen Bericht über die Worte und Taten Jesu, sondern zum Teil den Ausdruck des Verständnisses der ersten Zeugen und der Evangelisten vor uns. Damit ist nicht gesagt, daß dieses Verständnis willkürlich etwas in die historischen Worte und Taten Jesu hineinträgt, sondern nur, daß es sie aus der jeweiligen Situation unter verschiedenen historischen und theologischen Rücksichten versteht. Das versucht der Verf. in der vorliegenden Würzburger Habilitationsschrift an einem konkreten Beispiel zu zeigen. Es handelt sich um das harte Wort von der Verstockung Israels (Is 6, 9 f.), das in den synoptischen Evangelien (Mk 4, 12; Mt 13, 13 ff.; Lk 8, 10) im Munde Jesu und Apg 28, 26 f. im Munde des Paulus erscheint; allerdings ist der Wortlaut des Zitats nicht einheitlich. Aber aus allen Stellen geht klar hervor, daß Gott das schuld bare Versagen seines Volkes in seine Pläne miteinbezogen hat. Schon die LXX hat in Is 6, 10 die hebräischen Imperative mit den indikativen Aoristformen vertauscht, und hierin stimmen Mt 13, 14 f. und Apg 28, 26 f., wo Is 6, 9 f. vollständig zitiert wird, mit ihr überein. Mk 4, 12 und Lk 8, 10 bringen das Zitat je in verschiedener Form verkürzt. Es liegt also sowohl in der LXX wie bei den Synoptikern eine sinngemäße Interpretation vor. Der Verf. will nun untersuchen, in welcher Weise jeder Evangelist das Rätsel der Verstockung Israels zu deuten versucht, um dann am Schluß zu zeigen, wie sich aus den synoptischen Evangelien, die ja die Worte und Taten Jesu weder grundlegend verändert noch protokollarisch aufgezeichnet, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes verstanden haben, die ipsissima vox Jesu herauschälen läßt. Mit Recht betont er, daß die formgeschichtliche Betrachtungsweise allein nicht zum Ziele führt, wenn nicht die redaktionsgeschichtliche dazukommt, d. h., wenn nicht die Frage nach dem Rahmen, in den die Evangelisten die einzelnen Traditionsstücke hineingestellt haben, miterücksichtigt wird. Dieser Rahmen baut auf die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben Jesu auf. Als solche nennt G. den Vorläufer Johannes, Jesu öffentliche Tätigkeit, die ihren Schwerpunkt am Galiläischen See hatte, seine Auseinandersetzung mit den Gegnern, sein Leiden und seine Auferstehung in Jerusalem, wie sie etwa in den kerygmatischen Aussagen Apg 10, 37—40 zusammengefaßt sind, ferner viele einzelne Worte und Taten Jesu, die aber zeitlich und örtlich nicht genau festgelegt werden können. Hier blieben den Evangelisten für die Anordnung der Perikopen Möglichkeiten, die sie ihrer theologischen Zielsetzung entsprechend auch genutzt haben. — Bei allen 3 Synoptikern wird das Wort von der Verstockung Israels als Zitat im Munde Jesu in Verbindung mit der Frage nach dem Sinn der Gleichnisse gebracht. Eine genauere Untersuchung bei den einzelnen ergibt nach G., daß es sich Mk 4, 11 f. um ein isoliertes Jesuswort handelt, das von Markus in das Parabelkapitel hineingestellt wurde, um den Unterschied zwischen den gläubigen Jüngern und den ungläubigen Juden zu erklären (82). Aus der Tatsache, daß Markus dieses Jesuswort mit den Wachstumsgleichnissen in Verbindung gebracht und dadurch seine Bedeutung eingeschränkt habe, möchte G. schließen, daß es wohl um diese Zeit von Jesus gesprochen worden ist, d. h. am Ende der galiläischen Wirksamkeit Jesu; denn damals habe dieser feststellen müssen, daß die Masse des Volkes verstockt war (204 f.). — Aber liegt es dann

nicht nahe, daß Jesus selbst das Isaiaswort mit den Gleichnissen oder wenigstens mit einem Teil von ihnen in Verbindung gebracht hat? Hätte erst Markus dieses bei einer anderen Gelegenheit gesprochene Jesuswort hier eingefügt, um den Sinn der Gleichnisse zu erklären, wäre es schwer verständlich, daß es auch bei Mt und Lk in Verbindung mit den Gleichnissen, jedoch in einer je anderen Fassung, steht. Das zeigt doch wohl, daß Mt und Lk hier nicht direkt von Mk, sondern von einer allen Synoptikern vorgegebenen gemeinsamen Quelle abhängig sind, in der das Wort schon in Verbindung mit den Parabeln stand und die als apostolische Tradition auf Jesus selbst zurückgehen dürfte. — In einem ausführlichen Exkurs behandelt der Verf. die Auffassung der Sekte von Qumrân von der Verstocktheit der großen Menge des jüdischen Volkes und kommt zu dem Ergebnis, daß zwar Ähnlichkeiten zwischen der Auffassung der Sekte (die Is 6, 9f. nicht erwähnt) und der Auffassung der Synoptiker, aber noch größere Unterschiede bestehen (183 ff.). — Der Verf. hat zweifellos gezeigt, daß die einzelnen Synoptiker in der Frage nach der Verstockung der Juden in etwa eigene Wege zu gehen suchen; aber mit Recht betont er, daß die Bindung an einen bereits geformten Traditionsstoff die Möglichkeit eigenen Interpretierens weithin eingeschränkt hat (187). So bleibt im einzelnen die Frage, ob die Grenze zwischen redaktionellem Rahmen und geschichtlichen Tatsachen überall richtig gesehen ist und ob sie sich überhaupt noch überall mit Sicherheit feststellen läßt.

B. Brinkmann

Beilner, Wolfg., Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen. gr. 8° (XI u. 271 S.) Wien 1959, Herder. 27.— DM. — Der Verf. weiß, daß es hier um den tragischsten und dunkelsten Konflikt der Religionsgeschichte geht: Warum hat das auserwählte Volk in seinen eifrigsten Vertretern die größte Offenbarung seines Gottes nicht angenommen? Warum wurden die der Gerechtigkeit Nachjagenden (vgl. Röm 9, 30) nicht vom Vater „gezogen“? Warum überhörten die Orthodoxesten Gottes Ruf? Undurchdringliches Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl, aber auch der menschlichen Herzen, das Jesus selbst, die Urgemeinde inmitten des größtenteils ungläubigen Volkes, Paulus und die Evangelisten gequält hat und mit dem sie hart gerungen haben (50 87 f.). Der Verf. bemüht sich, sowohl den Pharisäern wie den Berichten der Evv gerecht zu werden. In 43 Kap. geht er alle irgendwie einschlägigen Perikopen oder Perikopengruppen durch, berücksichtigt die form- und redaktionsgeschichtliche Forschung, die wichtigsten Kommentare, besonders Lagrange, Lohmeyer, Schlatter, Schmid, Taylor, Zahn, eine Fülle von Monographien und die ganze Menge der Einwände und Auslegungen, vermeidet vorgefaßte Meinungen, eine Generallinie a priori und Verallgemeinerungen — er sucht ein möglichst wahrheitsgetreues Bild zu gewinnen. So bleibt natürlich manches in der Schwebe und dem Urteil des Lesers überlassen. In der Darstellung beschränkt er sich auf die Evv. Auf die jüdischen Quellen und Abhandlungen über die Pharisäer wird gelegentlich vergleichend verwiesen, namentlich auf Billerbeck, Abraham und Daube. Der tiefste Grund des Gegensatzes zwischen Jesus und den Pharisäern war nicht ein Lehrunterschied, wie etwa zwischen Hillel und Schammai — er hätte nie solche Folgen gehabt —, sondern Jesu Sendungs- und Sohnesanspruch und das Festhalten der Pharisäer an ihrem Weg. Man darf nicht vergessen, welche Kämpfe später die Durchsetzung der Homousia kostete in der griechischen Welt mit ihrem viel flexibleren Gottesglauben. Jesu Anspruch zeigt sich in den Streitfällen Mk 2 u. 3: Der Menschensohn vergibt Sünden (9—14), hält Tischgemeinschaft mit Sündern, will ihr Arzt sein (16 ff.), bringt Freudezeit und neuen Geist (24), ist Herr des Sabbats (hier wohl zugefügt, aber nicht Gemeindebildung, 26; für Ursprünglichkeit jetzt F. Gils: RevBibl 69 [1962] 506—523), beruft sich auf seinen Ahnherrn David (28), schiebt bei Heilung der verdorrten Hand die Sabbatvorschrift mit Vollmacht beiseite (33), erklärt, er müsse als Messias die verkrümmte Frau heilen (41, vgl. 149 f.), nimmt die Dankerweise der Sünderin entgegen und setzt sich so mit dem Gläubiger, mit dem Vater gleich (48); er fesselt den Satan: Anbruch der Gottesherrschaft (55), löst die Reinheitsgebote, die doch zur Tora gehören, ab von der sittlichen Reinheit (74—88), verlangt in der Bergpredigt bessere Gerechtigkeit (94) und stellt anders als die Rabbinen seine Person heraus, sucht das Verlorene (103) — der ältere Sohn ist der Pharisäer (106) —, zieht das

Urteil über die Ehebrecherin an sich (126), spricht vollmächtig über Gottes Willen in der Ehe (128). Noch deutlicher ist dieser Anspruch bei Joh 5; 7—10 (143 153—170): nach der Heilung des Blindgeborenen setzen die Pharisäer ihre eigene Autorität gegen Jesu Anspruch: es könne sich um kein gottgewirktes Wunder handeln, da Jesus sich nicht an das Sabbatgesetz im Sinne der Schriftgelehrten gehalten habe (163); auch sie gehören zu den „Räubern“, die nicht mit Jesus in Verbindung stehen (167); Joh 5; 8; 10 betont Jesus seine Gottgleichheit (150 159 169 f.). Ähnlich ist er im Winzergleichnis „Sohn“ in einziger Weise, beansprucht mehr zu sein als ein gewöhnlicher Mensch (Davidsohnfrage, 198 f.). — Wohl kamen die Pharisäer mit Jesus auch im Guten zusammen, und Jesus bemühte sich auch um ihr Seelenheil (102), Nikodemus findet zu ihm (137 ff.), andere möchten wenigstens (Joh 12, 42); auch in der Weherede anerkennt Jesus ihre Autorität, ihre Sorgfalt im Verzehnten, ihre Beobachtung der Reinheitsvorschriften und das Gedenken der Propheten (202 ff. 245 f.). — Die Pharisäer hatten schon den Täufer abgelehnt (Mt 21, 23; Lk 7, 30 [7]). Die Sündenvergebung für den Gelähmten erklärten sie als Lästerung (Lk nennt sie hier „sachrichtig“ [12]), stoßen sich an Jesu Tischgemeinschaft mit Sündern und dem Suchen des Verlorenen (16 102 ff.), mögen die neue Zeit nicht, vor allem halten sie das Sabbatgebot für wichtiger als Jesu Vollmacht und Güte in seinen Wundern: Heilung der verdorrten Hand, der gekrümmten Frau, des Wassersüchtigen, des 38 Jahre lang Kranken, des Blindgeborenen (32 40 42 144 ff. 161); sie sehen darin Zeichen des Widersachers, und die Mehrheit der Rabbinen war entscheidend (52); sie wähnen sich im vollkommenen Besitz der Wahrheit, ihr Konsens ist Norm des Glaubens (155). Sie spotten über Jesu Worte (Lk 16, 14 f. [110]), versuchen ihn mit Steuerfrage und „Größtem Gebot“ (Mt 22, 15 34; 22, 41 fragt Jesus sie), verweigern den Glauben (Joh 5; 7; 8; 10 [152—159]), setzen ihre eigene Autorität gegen Jesu Anspruch (163), folgen dem Ruf Gottes nicht (182 ff.), wollen Jesu Person nicht anerkennen (242). In den Evm sind sie die typischen Vertreter des jüdischen Volkes (Winzer- und Mahlgleichnis [192 194 Anm. 8]), sind immer das treibende Element gegen den Autoritäts- und Glaubensanspruch des Herrn (173). Die urchristliche Verkündigung sieht eindeutig die Pharisäer als den entscheidenden religiösen Faktor des jüdischen Volkes an (241). Matthäus stellt alles in den Rahmen der einzig bedeutenden Auseinandersetzung zwischen den tatsächlichen religiösen Führern des Volkes und dem Messias (133). Das sei nicht gegen die Inspiration (134 137 Anm. 2 66 67 69); vielmehr wird dadurch auch das damalige Volk entlastet von der Schuld, die selbst seinen Nachkommen ungerechterweise immer wieder vorgeworfen wurde. — Einzelheiten: 18 Anm. 30 blieb mir dunkel. Ist 67, Z. 10 Jonas richtig? 137, Z. 3 v. u. „die uns . . . kann“? In der Bergpredigt (90) könnte „Selig die Armen“ sich doch auch gegen die verdienststolze Haltung der Pharisäer richten, erst recht die Warnungen vor Schaustellung der guten Werke Mt 6, wenigstens im Sinne des Mt (zu 97 f.). Im Gleichnis „vom Pharisäer und Zöllner“ verwirft Jesus liebloses Urteilen und Selbstüberhebung, wolle aber keine Wesensbeschreibung des Pharisäers geben, denn er gehe auf das Wichtigste, die Ablehnung des Herrn, nicht ein (118); aber es heißt zwar Lk 18, 9 „einige“, aber V. 10 11 „der Pharisäer“, und die Selbstsicherheit war mit eine Ursache der Ablehnung. Die Anspielung auf Jer 7, 11 „Räuberhöhle“ (Mk 11, 17 par., allerdings Joh 2, 16 „Kaufhaus“) deute vielleicht die Zerstörung des Tempels an (175 f.). Manches in der Weherede (Mt 23 [200—235]) gehörte wohl zur innerjüdischen Auseinandersetzung (vgl. Ps Sal. 4 u. 12) und wird in semitischer Art ausschließlich ans Licht gestellt, soll aber auch Jüngerwarnung sein. „Heuchler“ (ἡναφ), das B. eingehend untersucht, sei eher = Ungläubiger, Zwie-spaltiger, nicht Tauscher, also: auch Israel ist unter der Sünde (vgl. Röm 2), muß sich Jesu Anspruch beugen (227—232). — Zur Methode des Ganzen: B. deutet zwar manchmal an, daß es den Evangelisten ähnlich wie den Propheten und der späteren atl. Geschichtsschreibung mehr auf das theologische Gesamtbild ankomme als auf manche Einzelheiten. Er weist darauf hin, daß Mt manchmal „die Pharisäer“ zufügt. Aber das müßte vielleicht noch zusammenhängender redaktionsgeschichtlich untersucht werden. Allerdings sind die wichtigsten Streitfälle Mk 2 u. 3 ältere Tradition. Wir können uns kaum mehr vorstellen, welch drückendes Problem der Unglaube Israels für die Urkirche war; besonders Mt, Joh und Röm 9—11 spiegeln das wider; man suchte nach Ursachen und Rechtfertigung aus der Schrift. — Daß im

Prozeß Jesu die Pharisäer hinter den sadduzäischen Hohenpriestern fast ganz zurücktraten, sagt B. selbst (236 f.), betont auch Klausner (Jesus [1930] 464 f.); daß das Synedrium als Ganzes (und somit dessen pharisäische Mitglieder) Jesus verurteilt hätten, hat P. Winter jüngst wieder ernsthaft in Frage gestellt (On the Trial of Jesus, Berlin 1961). Auch Apg 4, 1 und 5, 17 sind die Sadduzäer die Feinde, und 5, 34 verteidigt der Pharisäer Gamaliel die Christen (vgl. Boismard: RevBibl 68 [1961] 141); viele glaubten (15, 5; 21, 20). Paulus betont sein Pharisäertum zur Selbstverteidigung (Apg 23, 6), aber doch auch in echtem Stolz (Apg 26, 5; Phil 3, 5); sein Sich-Verrennen und seine nur durch ein Wunder bewirkte Bekehrung zeigen, wie schwierig es für einen Pharisäer war, zu glauben; freilich hatte Saulus Jesu Worte und Wunder nicht miterlebt. Saulus-Paulus, die Apg und die ganze Geschichte des wachsenden Gegensatzes zwischen Juden und Christen zur Zeit der Urkirche müßten wohl zur allseitigen Beleuchtung noch herangezogen werden. Aber auch so ist die sehr sorgfältige und vorsichtige Untersuchung ein wertvoller Beitrag zur Lösung dieses schweren Problems.

W. Koester

de Strycker, E. m., S. J., La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer V avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée (Subsidia hagiographica, 33). gr. 8° (X u. 480 S.) Bruxelles 1961, Société des Bollandistes. 400.— bFr. — Der Verf. bietet eine textkritische Ausgabe des Protevangeliums des Jakobus oder, wie es in der Bodmer-Handschrift V genannt wird, der Nativitas Mariae, der ältesten und wichtigsten aller apokryphen Kindheitsgeschichten. Es ist zwar nie zu den kanonischen Evangelien gerechnet worden, aber trotzdem war es im christlichen Altertum im griechischen Urtext wie in den verschiedenen Übersetzungen in der ganzen christlichen Welt verbreitet. Auf die dogmatische Entfaltung der Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens hat es einen starken Einfluß ausgeübt und ist Veranlassung gewesen für die Einführung der Feste Mariä Empfängnis, Mariä Geburt und Mariä Opferung sowie der Feste des hl. Joachim und der hl. Anna. — Im 1. Teil gibt der Verf. einen Überblick über den Textbefund des Protevangeliums und seine bisherigen Ausgaben, im besonderen über den P. Bodmer V, den er mit dem Sigel Z bezeichnet, und macht den Leser mit den Grundsätzen und den praktischen Einzelheiten seiner Editions-methode bekannt (1—62). Der 2. Teil enthält den kritisch erarbeiteten Text mit ausführlichem textkritischem Apparat und eine entsprechende französische Übersetzung mit kritischem Kommentar zum Text, in dem im einzelnen die Auswahl der Lesarten gerechtfertigt wird (63—191), während der 3. Teil sich mit Einzelfragen aus der Paläographie und der Text- und Literarkritik befaßt (193—437). Hier verweist er u. a. auf die wertvolle Arbeit von A. H. R. E. Paap, Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries, Leiden 1959. Im Anhang gibt Hans Quecke S. J. eine lateinische Übersetzung von 3 armenischen Handschriften des Protevangeliums. — Seit Harnack herrschte die Ansicht vor, die sich auch der Herausgeber des P. Bodmer V (Z), M. Testuz, zu eigen gemacht hat, daß das Protevangelium aus drei ursprünglich selbständigen Werken zusammengesetzt sei, der Geburt Mariens, einer apokryphen Schrift Josephs über die Geburt Jesu und die Jungfräulichkeit Mariens in und nach dem Gebären und einer apokryphen Schrift des Zacharias. St. zeigt aus äußeren und inneren Kriterien, daß diese Ansicht sich nicht halten läßt (403 f.). Die ältesten Handschriften, Z und das 1906 von E. Pistelli in Florenz gefundene und veröffentlichte Fragment des Protevangeliums (5 Blätter) aus dem 4. Jahrhundert, das bisher kaum Beachtung gefunden hat und auch von Testuz nicht erwähnt wird, enthalten schon den ganzen Text. Das wäre schon für das 3. Jahrhundert bezeugt, wenn Z, wie Testuz meint, schon aus dieser Zeit stammte. Das scheint aber St. aus verschiedenen Gründen sehr zweifelhaft. Ein Grund ist, daß sich in demselben Bande der Bodmer-Sammlung außer P. Bodmer V (Z) u. a. noch P. Bodmer IX (Pss 33 und 34), nach Testuz aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, und P. Bodmer XIII (Die Osterhomilie des Melito von Sardes), nach E. G. Turner aus dem 4. Jahrhundert (vgl. Schol 36 [1961] 616 f.), und vor allem die noch nicht veröffentlichte Apologie, d. h. das Gerichtsverhör, des Phileas, Bischofs von Thmuis, befinden, der 304 oder 305 als Blitzeuge gestorben ist. Die Akten über das Verhör können also erst nach diesem Zeitpunkt veröffentlicht sein. Sicher ist aber, wie St. richtig betont, daß das Protevangelium schon um 200 da-

gewesen sein muß, denn Klemens von Alexandrien und Origenes haben es sicher gekannt. Dagegen hält St. es nicht für wahrscheinlich, daß es Justin schon bekannt gewesen ist; denn wenn dieser auch, wie das Protevangelium, von der Geburtsgrötte in Bethlehem spreche, unterscheide er sich doch in der Angabe der näheren Umstände des Ortes wesentlich von ihm (417). Aber das dürfte die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Justin es gekannt haben kann. Es wäre ja möglich, daß er offenbar irrige Angaben des Protevangeliums ausgelassen hätte, so daß es schon um 150 dagewesen sein könnte. — Der Verf. hat aus der Fülle der Textzeugen für seine Rezension außer den von Tischendorf berücksichtigten 18 griechischen Handschriften und den 5 indirekten Zeugen vier ältere griechische Handschriften, darunter als die älteste Z, benutzt und die syrische, armenische, georgische, äthiopische, koptisch-sahidische und lateinische Übersetzung, teilweise in mehreren Textzeugen, sowie einige Paraphrasen des Protevangeliums herangezogen. Mit Rücksicht auf ihr Alter und ihren guterhaltenen Zustand hat Z eine bevorzugte Behandlung gefunden, denn abgesehen von offenkundigen Versehen, stimmt sie fast überall, wo sie vom Tischendorf-Text abweicht, mit anderen, und zwar regelmäßig mit den ältesten Textzeugen überein (15). Ihre Lesarten sind darum beibehalten worden, wo sie sich nicht offenbar vom Original entfernen. Etwaige Zweifel werden im anschließenden Kommentar erörtert. Statt der nicht selten ungenauen Orthographie von Z wurde die gewöhnliche Orthographie der halbliterarischen Texte vom 2. bis 4. Jahrhundert im Text verwendet, aber alle abweichenden Formen in Z finden sich im sprachlichen Apparat verzeichnet. Allerdings war es bei der teilweise großen Freiheit der Schreiber und Übersetzer unmöglich, alle abweichenden Lesarten zu erwähnen. St. hat darum mehrere Lesarten, die Tischendorf in seiner Ausgabe verzeichnet hat, wo sie darum jeder finden kann, ausgelassen, um die schwerer zugänglichen Lesarten der Papyrus-handschriften, Übersetzungen und Paraphrasen vollständiger bringen zu können. — St. kommt zu dem Ergebnis, daß die Überlieferung des Protevangeliums im wesentlichen homogen ist, obwohl die Textzeugen vom Anfang des 4. Jahrhunderts bis zum 16. Jahrhundert über die ganze damals bekannte Welt zerstreut sind. Die zahlreichen Abweichungen unter ihnen, wenn wir von den Paraphrasen absehen, sind unbedeutend, mit Ausnahme von Kap. 18—21, wo der Text in Z fast um die Hälfte kürzer ist als bei den übrigen Textzeugen. Nach der Auffassung von St. muß der längere Text der ursprüngliche sein, da der Text von Z allein steht und offensichtlich eine hastige und unverständliche Kürzung ist (391). — Der Verf. hat durch seine gründliche Arbeit für die Forschung ein Instrument geschaffen, durch das die Ausgabe Tischendorfs überholt ist und an dem kein Exeget und Dogmen-geschichtler mehr vorübergehen kann, zumal die Ausgabe des P. Bodmer V (Z) durch Testuz nach der text- und literarkritischen Seite, wie St. an mehreren Beispielen zeigt, an Genauigkeit manches zu wünschen übrigläßt.

B. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Schmaus, Mich., Katholische Dogmatik. Bd. II, 1. Gott der Schöpfer. 6. Aufl. gr. 8° (XXIV u. 612 S.) München 1962. Hueber. 26.— DM; geb. 29.80 DM. — Die Schöpfungslehre der Dogmatik von Sch. hat nun schon die 6. Aufl. erreicht. Die Ausführungen der früheren Auflagen sind ohne wesentlichen Abstrich erhalten geblieben, aber durch die ausgiebige Bearbeitung neuerer Literatur — aus der Sch. eine Fülle von Material bietet — um eine ganze Menge neuen Stoffes erweitert. Gerade deswegen ist es angenehm, eine sehr viel differenziertere Gliederung des Stoffes, die durch viele Zwischenüberschriften gekennzeichnet ist, zu finden, wofür vor allem die schulmäßig Theologie Studierenden, aber nicht nur sie, dankbar sein werden. — Sch. hält sich in der Grundeinteilung der Schöpfungslehre an die klassisch gewordene Gliederung. Der erste Teil behandelt die göttliche Schöpfungstat mit Erhaltung und Regierung der Welt und der Erhebung der Schöpfung in den übernatürlichen Zustand, der zweite die geschaffene Wirklichkeit. „Die geschaffenen Dinge“ klingt im Deutschen nicht besonders gut, da die von Gott geschaffene Wirklichkeit ihre Mitte im personalen Bereich des Menschen hat, was durch die Bezeichnung „Ding“ nicht

gerade deutlich wird. Ausführlich, hinreichend kritisch und die gerade in der Schöpfungslehre vielfältige exegetische Literatur heranziehend ist die Heilige Schrift ausgewertet. Immer wieder ist Gelegenheit genommen, den Blick auf das Verhältnis der Theologie zur Naturwissenschaft zu richten, wodurch dieser Teil der Dogmatik eine gewissermaßen exemplarische Bedeutung gewinnt. Das Vorwort weist verführerisch darauf hin, daß dem Werk und den Auffassungen von Teilhard de Chardin ein eigener darstellender und kritischer Abschnitt gewidmet sei. Damit hat sich der Verf. dann allerdings in eine etwas prekäre Situation gebracht. So gern man eine Darstellung und Stellungnahme gegenüber diesem in aller Munde befindlichen Autor entgegennimmt, muß man doch fragen, ob es gut oder auch nur möglich ist, einem so schwierigen Denker in einem Kapitel von zehn (wenn auch eng bedruckten) Seiten gerecht zu werden. Stellt man seine Auffassung so dar, daß die zwielichtigen Einzelaussagen durch ihre Stellung im Teilhardschen Gesamtdenken ihre Deutung erfahren, wird man wohl kaum mit zehn Seiten auskommen; zieht man aber aus seinen Werken einige Gedanken oder Texte aus, so steht man vor der Gefahr, eben doch nicht recht deutlich zu machen, was der Verfasser wirklich gemeint hat. Diese Schwierigkeit scheinen ja auch die verschiedenartigen Stellungnahmen, die die einschlägige Literatur zu Teilhard de Chardins Werk in den letzten Jahren bezogen hat, zu zeigen. — Auch in diesem Band, und vielleicht hier besonders, zeigt die Dogmatik von Sch., daß Theologie nicht nur trockene Schulwissenschaft zu sein braucht, sondern in echtem Sinn geistliche Lesung, Stoff zur Meditation und zur Bereitung der seelsorglichen Verkündigung zu bieten vermag. „Wissenschaft und Seelsorge zu verbinden“, das bezeichnet der Verf. ja auch selbst im Vorwort als „die Grundabsicht des Werkes“, weshalb er den Band den geistlichen Mitbrüdern in der Seelsorge gewidmet hat.

O. Semmelroth

Overhage, Paul — Rahner, Karl, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen (Quaestiones disputatae 12/13). 8^o (399 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 19.80 DM. — Wenn auch *Karl Rahner* im Vorwort zu dem interessanten Band der *Quaestiones disputatae* (12/13) meint, „der Schwerpunkt dieser ‚Quaestio disputata‘ liegt durchaus in dem Bericht des Naturwissenschaftlers über den gegenwärtigen Stand der Frage nach der Hominisation“ (7), so wird niemand leugnen können, daß der eigentliche Schwerpunkt dieses vorliegenden Bandes der theologische Teil ist. Hier gibt R. einen kurzen, aber um so tiefer schürfenden Aufriß einer theologischen Anthropologie, soweit diese das Problem der biologischen Hominisation berührt. R. entfaltet zuerst die Lehre des kirchlichen Lehramtes zur Anthropologie im Blick auf die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre, und zwar zunächst „formale, grundsätzliche Lehren über das Verhältnis zwischen Offenbarungslehre und profanwissenschaftlicher Erkenntnis“ (16—21). Folgende Richtlinien werden herausgestellt: 1. Der christliche Naturwissenschaftler (auch als Naturwissenschaftler) darf nicht etwas als sicheres Ergebnis seiner Wissenschaft behaupten, was einen sicheren Widerspruch zu einer als sicher vorgetragenen Lehre des kirchlichen Lehramtes enthalten würde. 2. Die Frage nach der „Kompetenz der Kompetenz“ (17), d. h. die Frage, wer in letzter Instanz entscheidet, wer in einem bestimmten Problem seine Kompetenz überschritten hat (das Lehramt oder die profane Wissenschaft), läßt sich nicht durch eine apriorische radikale Trennung des Erkenntnisgegenstandes lösen, weil eben die Offenbarung letztlich die ganze Wirklichkeit als möglichen Gegenstand ihrer Aussage in Anspruch nimmt. 3. Trotzdem gibt es eine relative Autonomie des profanen Erkenntnisbereiches. Nach katholischer Lehre gibt es einen wirklichen Pluralismus der Erkenntnismöglichkeit im Menschen. Die Naturwissenschaften sind nach Gegenstand und Methode profan, und die Offenbarung selbst setzt sie in ihre Eigenständigkeit ein (19). „Trotz der Überordnung der Offenbarung als des letzten normgebenden Prinzips des ganzen geistigen Daseins entsteht also ein echter Dialog zwischen zwei Instanzen, die nur in Gott selbst einen gemeinsamen Ursprung haben, sich selbst aber in ihrer geschaffenen Wirklichkeit irreduzibel gegenüberstehen, so daß dieser Dialog wirklich seine für beide Teile überraschende, unvorhersehbare Geschichte hat . . .“ (19 f.). Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Naturwissenschaft kann zunächst dahin bestimmt werden, daß jene norma negativa für diese ist. — Als materiale Sätze der Offenbarungstheologie, die für die

naturwissenschaftliche Entwicklungslehre von Bedeutung sind, nennt R. folgende: 1. Das Lehramt warnt ausdrücklich vor der Gefahr einer materialistischen oder pantheistischen Ausweitung des Evolutionismus. 2. Der Mensch ist in Ursprung, Bestand und endgültiger Bestimmung *einer*, und zwar derart, daß diese Einheit einer echten, wirklichen und nicht reduzierbaren Pluralität in seinem Wesensbestand vorgeordnet ist. Jede Aussage über einen Teil des Menschen („Leib“, „Seele“) impliziert eine solche über das Ganze. Daraus folgt, „daß nicht alle Probleme schon gelöst sind, wenn man Evolution für den ‚Leib‘ des Menschen zugesteht und für die ‚Seele‘ ausschließt“ (22). 3. Trotzdem gibt es eine wirkliche Pluralität von Wirklichkeiten im Menschen, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Es gibt also eine echte Pluralität von Aussagen über den Menschen, damit grundsätzlich auch mehrere Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen und die ebenso aufeinander unzurückführbar sind wie ihre in irreduzibler Pluralität des Menschen gegebenen Gegenstände — „und die dennoch wieder untereinander eins sind wie der Mensch“ (23). 4. Der Mensch besitzt als das für sein ganzes Wesen eigentümliche, konstitutive Prinzip eine geistige, einfache, substantielle, unsterbliche Seele, die wegen ihrer unableitbaren Eigenart nur durch göttliche Schöpfung entsteht. 5. Der Mensch in seiner ontologischen Pluralität als leiblich-materielles Wesen steht in einem ursächlichen Zusammenhang mit der materiellen Gesamtwelt (24). Schrift und Kirchenlehre wissen, daß der Mensch — trotz seiner unableitbaren Eigenwesentlichkeit — von der Erde stammt, aus der vorgegebenen Materialität der Gesamtnatur gebildet wurde. R. hebt diesen Punkt ganz besonders eindringlich hervor: „Denn es ist dem Christen und Theologen noch lange nicht genügend die metaphysische und theologische Tragweite des schlichten Satzes aufgegangen, daß der Mensch ‚von der Erde genommen‘ ist. Wir verharmlosen diesen Satz und bringen ihn von vornherein um seine ontologische und theologische Virulenz, wenn wir ihn lesen, als ob gesagt wäre, der Leib des Menschen sei von der Erde genommen, und uns dann dabei unter ‚Leib‘ das denken, was uns gerade in unsere billigen und oberflächlichen Vorstellungsschemata hineinpaßt, und so jedenfalls etwas, was mit der ‚Seele‘ nichts zu tun hat. Die ursprüngliche Glaubensaussage (gleichgültig, ob sie in jeder kirchenamtlichen Verlautbarung ganz eingeholt ist) sagt jedenfalls, daß der Mensch von der Erde stammt, daß der ganze Mensch von dieser seiner Herkunft betroffen ist, die er mindestens ‚auch‘ hat“ (25). 6. Die Weise des Zusammenhangs des Menschen mit der materiellen Gesamtwirklichkeit kann in dem Sinne gedacht werden, daß ein realontologischer Zusammenhang zwischen dem Tierreich und der menschlichen Leiblichkeit besteht. Wenn auch das kirchliche Lehramt keine Haltung wünscht, als sei dieser Evolutionismus „iam certa omnino ac demonstrata“ und von vornherein eindeutig außerhalb des Kompetenzbereiches der Offenbarungsquellen, so ist damit dem Naturwissenschaftler offenbar doch nicht verwehrt, innerhalb seines Erkenntnisbereiches den Evolutionismus „als pragmatisch sicher zu behaupten“ (26). — Im zweiten Teil seiner Untersuchung behandelt R. die Aussage der Offenbarungsquellen über die Anfänge des Menschen (32—42). Es wird hier danach gefragt, welche aus dem Kern der Glaubensbotschaft stammenden Gründe das kirchliche Lehramt zu den genannten Grenzziehungen und Freigaben bewegen, und schließlich, was die Schrift zu unserem Problem sagt. Die Antworten auf diese Fragen können natürlich nur skizzenhaft gegeben werden. Auf die letzte Frage antwortet R. mit der These: Das genus litterarium des Schöpfungsberichtes ist das einer volkstümlich vorgetragenen geschichtlichen Ätiologie (33 ff.). Hieraus ergeben sich folgende Bestimmungen des Inhaltes des Genesisberichtes: 1. Der Mensch ist der einmalige Partner Gottes, der in einem lebendigen Dialog des Redens und Handelns mit Gott steht, und dies in der lebendigen Einheit seines konkreten leibhaftigen Wesens. 2. Dieser Mensch existiert von seinem reinen, ungetrübten Anfang an in Zweigeschlechtlichkeit. 3. Die Unmittelbarkeit zu Gott selbst muß vollzogen werden in einer Herkunft aus der Erdhaftigkeit, der Bedrohlichkeit und der Ausgesetztheit an die tod drohenden Mächte dieser Welt. 4. Die Gottbezogenheit des Menschen gehört zu „den unausweichlichen Existentialen des Menschen“ (39), die er verleugnen, aber nicht abschaffen kann. 5. Nichts ist gesagt über das Wie des unmittelbaren Schaffens Gottes bezüglich dieses gottunmittelbaren Menschen, außer das eine, das auch ätiologisch erkannt werden kann, „daß nämlich dieser ursprünglich Neues und Unableitbares setzende schöpferische Stoß Gottes eine

schon bestehende Wirklichkeit, die vorgegebene Welt des Menschen, trifft“ (40). — Im dritten Teil (43—90) behandelt R. theologisch-philosophische Fragen, die zeigen sollen, „daß wir noch ganz am Anfang stehen, selbst wenn wir davon absehen, daß die Paläontologie und die übrigen Zweige der naturwissenschaftlichen Anthropologie auch auf ihrem eigenen Terrain noch längst nicht am Ende alles ihres Fragens angekommen sind“ (43). Außerordentlich bedeutungsvoll ist, was R. zuerst über Geist und Materie sagt. Was eigentlich „materiell“ bedeutet, kann erst metaphysisch von dem her bestimmt werden, was „geistig“ (als apriorisches Datum der menschlichen Erkenntnis) bedeutet: „Es ist ein unmetaphysisches, letztlich materialistisches Vorurteil auch vieler Naturwissenschaftler, zu meinen, der Mensch gehe zunächst mit der Materie um, wisse genau, was sie sei, und müsse dann erst nachträglich und mühsam und höchst problematisch auch noch Geist entdecken und könne darum nie recht wissen, ob sich das damit Gemeinte nicht doch noch auf die Materie zurückführen lasse“ (44). Was „Materie“ sei, ist also gar nicht so unmittelbar einsichtig, wie es auf den ersten Blick zu sein scheint. Es ist gar keine Frage der Naturwissenschaften als solcher, sondern eine Frage der Ontologie, die schon weiß, was Geist ist, und die von dieser metaphysischen Erfahrung des Geistes aus sagen kann, was Materie ist, „nämlich das der Transzendenz auf das Sein überhaupt Verschlossene“ (48). Die wesentliche Unterschiedenheit von Geist und Materie darf aber nicht als „absolute metaphysische Disparatheit der beiden Wirklichkeiten“ (49) aufgefaßt werden, sondern „das Materielle ist also für eine christlich-theistische Philosophie überhaupt nur als Moment an Geist und für endlichen Geist denkbar“, es ist also das „begrenzte“ Seiende, dessen Sein als solches „genau jenes Sein ist, das, unabhängig von solcher Begrenzung und außerhalb ihrer, Geist, Beisichsein und Erkenntnis besagt“ (51). Nur so ist ja letztlich auch in einer christlichen Philosophie denkbar, daß die anima intellectualis „per se ipsam“ Form und Akt der materia prima ist (52). Ferner: Wenn es, theologisch gesehen, so etwas wie eine Vollendung der außergöttlichen Wirklichkeit gibt (und diese Vollendetheit zugleich die des geschaffenen Geistes ist und gar nicht anders sein kann), so kann christlich der Geist nie so gedacht werden, daß er sich, um vollendet zu werden, von der Materialität wegbewegt, „daß seine Vollendung proportional zu seiner Entfernung von der Materie wächst, wie es die ewige platonische Versuchung einer Falschinterpretation des Christentums ist, sondern nur so, daß er sich selbst durch die Vollendung des Materiellen sucht und findet“ (53). Das alles wird noch deutlicher, wenn man an die Fleischwerdung des Logos denkt (54). Zusammenfassend formuliert R. (54): „Materie ist also die Offenheit und das Sich-in-Erscheinung-Bringen des personalen Geistes in der Endlichkeit und darum von ihrem Ursprung her geistverwandt, Moment am Geist, Moment am ewigen Logos.“ — Ebenso bedeutungsvoll ist, was anschließend über die philosophische Problematik des Werdebegriffes (55—78) und über die Erschaffung der geistigen Seele (79—84) gesagt wird. Es wird der Begriff des göttlichen Wirkens „als aktives, dauerndes Tragen der Weltwirklichkeit derart entwickelt . . ., daß eben dieses Wirken erscheint als die aktive Ermöglichung der aktiven Selbsttranszendenz des endlichen Seienden durch sich selbst, und zwar so, daß, weil dieser Begriff allgemein gilt, er auch von der ‚Erschaffung der geistigen Seele‘ gilt“ (61). — Den quantitativ umfangreichsten Teil dieser *Quaestio disputata* 12/13 nimmt der Bericht von *Paul Overhage* S. J. über das Problem der Hominisation ein (91—399). Mit Recht betont der Verf. immer wieder, daß „das Bewußtsein vom Ungeheuren und Einzigartigen, das im Humanen oder im ‚Phänomen Mensch‘ vorliegt, nicht mehr voll und ganz lebendig ist“ (97). Damit wird notwendig die Größe der Aufgabe verkannt, welche die Ursprungsforschung zu bewältigen hat. Nach einem gestaltlichen Vergleich rezenter und fossiler Primaten, einem Überblick über die Australopithecinen des Eiszeitalters (die die gestaltlichen Grenzen zwischen Tier und Mensch immer mehr verschwimmen lassen) und nach einem Hinweis auf die Bedeutung der modernen Verhaltensforschung für die Hominisation geht der Verf. auf die Ursachenforschung, den Monogenismus und die Schöpfungslehre ein (157—197). — Ausführlich berichtet O. an Hand einer umfassenden Literatur über das Problem der Hominisation des Leibes (203—272), wobei er zuerst den aufrechten Gang und die Orthogenese behandelt. Wie bei vielen Einzelfragen der Hominisation geht es auch hier nicht nur um die allmähliche Umbildung einzelner Skeletteile, sondern um die Entwicklung einer neuen anatomischen Kon-

struktion, und damit taucht das Integrationsproblem auf (206 ff.), das der Verf. sehr treffend charakterisiert. Ähnliches gilt für das Problem der Orthogenese. Die Gegner des Vitalismus und der Teleologie in der lebendigen Natur und ihrer Entwicklung setzen fälschlich voraus, daß ein finaler Prozeß in der Natur immer „streng rektilinear“ (Simpson) verlaufen müsse, wobei sie rektilinear fast immer im Sinne von unilinear (einlinig) verstehen. So etwas gibt es aber in der Lebewelt überhaupt nicht, da das Lebendige alle Zufälligkeiten der Umwelt und Innenwelt mit in den Lebensprozeß einbezieht und deshalb sich immer phylogenetisch „multilinear“ aufgliedert. — Wie wenig wir über die eigentlichen Hintergründe der Hominisation wissenschaftlich Bescheid wissen, zeigt besonders das Kapitel über die Hominisation des Verhaltens (273—358), in dem die menschliche Sprache und ihre organischen Voraussetzungen, das humane Verhalten und seine Voraussetzungen (Gehirnvergrößerung, Ontogeneseform) erörtert werden. Eine kritische Bemerkung sei hier erlaubt: 357 (ebenso 150) wird eine phylogenetische Systematik der Verhaltensweisen (im Sinne einer phylogenetischen Klassifikation derselben) für mehr oder weniger unmöglich erklärt, einmal weil Verhaltensweisen nicht fossil werden, dann aber vor allem, weil im Verhalten eine unermeßlich komplizierte Situation vorliegt. Ich glaube nicht, daß wir so pessimistisch urteilen müssen. Die moderne Verhaltensforschung ist eine noch verhältnismäßig junge Wissenschaft, der wir nicht allzu enge Grenzen setzen dürfen. Das bisher Erreichte (vgl. etwa die Zusammenfassung bei Wickler, Fortschritte der Zoologie, 13, 1961) läßt doch gewisse Möglichkeiten erhoffen, auch in etwa das Problem der Stammesgeschichte des Verhaltens einer begrenzten Lösung zuzuführen. Freilich müssen noch ganz neue Wege zur Lösung dieser Frage gefunden werden; daß solche Wege möglich sind, kann wohl kaum bezweifelt werden (vgl. meine Arbeiten über die Phylogenie der Hummeln und Apiden auf Grund des Paarungsschwarms und des Nestbauverhaltens: Zeitschr. f. Tierpsychologie 1960, 1962). Diese kritische Bemerkung soll aber keineswegs die Anerkennung des auf einer umfassenden Literaturkenntnis beruhenden Berichtes von O. Schmälern.

A d. Haas

Delius, Walter (unter Mitarbeit von A. Kolping), Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 184). 8° (62 S.) Berlin 1961, de Gruyter. 7.— DM. — Nach den schon früher erschienenen Texten zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der alten Kirche erscheint nun eine ähnliche Sammlung aus der mittelalterlichen Kirche. Sie ist mit gleicher Sorgfalt gestaltet wie die vorige. Eine Auswahl mußte allerdings aus der Fülle mittelalterlicher Marien Texte sehr viel schwieriger sein als aus dem Altertum. Daher kann es nicht verwunderlich sein, daß man den einen oder anderen Text oder auch ein ganzes Themengebiet nicht genügend berücksichtigt findet. So hätte man Texte zum Verhältnis Maria — Kirche entsprechend seiner Bedeutung in der mittelalterlichen Theologie gern zahlreicher gefunden. Die Hoheliedkommentare des 12. Jahrhunderts hätten sicher mehr Material geboten, als es hier scheint. Von Thomas von Aquin hätte das *Opusculum super salutationem angelicam* nicht fehlen dürfen. Aber das sind Wünsche, wie sie angesichts einer Auswahl immer bleiben werden. Das Heft ist eine dankenswerte Hilfe für Vorlesungen und Übungen.

O. Semmelroth

Canal, José M., C. M. F. Dos homilias de Odón de Morimond († 1161): *Sacris erudiri* 13 (1962) 377—460. — Zwei Marienpredigten des Zisterzienserabtes Odo von Morimond, die eine zu Joh 19, 25—27, die andere zu Lk 11, 27, sind hier ediert. Für die Authentizität wird verwiesen auf: H. Barré, L'homilie du pseudo-Albert sur Luc XI, 27 (*Collectanea Ord. Cist. Reform.* 21 [1959] 121—129); demnach ist die zweite Homilie nicht, wie namhafte Forscher behauptet haben, in das 14. Jahrhundert zu verlegen (man sieht, wie leicht Stil und andere innere Kriterien täuschen können!). Die vorliegende Edition benutzt zwar nur zwei Handschriften (Bruxelles, Bibl. Royale 1850—1856, ff. 6^v—29^v; Clm 28189, ff. 244—259), ist aber sorgfältig gearbeitet. Aus dem Inhalt wird besonders interessieren, daß Maria schon als die geistige Mutter der Menschen und in ihrer Beteiligung am Erlöseropfer Christi erscheint (*mater erat omnium, et idcirco omnium uices dolere debuit*: 420, 197), wie

es gleichzeitig oder kurz zuvor Werricho von Igny und Arnold von Bonneval ähnlich ausgedrückt haben. Für die Geschichte der Marienverehrung ist der Hinweis auf die Weihe des Samstags bemerkenswert. Im übrigen tritt die Abhängigkeit von der Mariologie des hl. Bernhard klar zutage.

J. Beumer

John de la Rochelle, O. F. M., Eleven Marian Sermons, edited by *Kilian F. Lynch* O. F. M. (Franciscan Institute Publications, Text ser., 12). 8° (XXIV u. 103 S.) St. Bonaventure (N. Y.)-Louvain-Paderborn 1961, The Franciscan Institute, Nauwelaerts, Schöningh. — Elf Marienpredigten (In Nativitate Domini, De Purificatione Beatae Mariae, In annunciatione, 4 In Assumptione Beatae Mariae Virginis, 4 In Nativitate Beatae Mariae Virginis), gehalten von dem Franziskaner Johannes de Rupella (de la Rochelle), werden hier in einer sauberen Edition vorgelegt. Die benutzten Handschriften, nicht weniger als 6 (Paris Bibl. Nat. lat. 15939, 13583, 15940, 16477, Ragusi Bibl. Fratrum Minorum 190, Troyes Bibl. Mun. 816), verbürgen zugleich die Authentizität. Was die Datierung angeht, so tritt der Hrsg. (XX—XXIII) für die Jahre 1232 bis 1242 ein. Der Ertrag, den die Mariologie der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts den Predigten entnehmen kann, namentlich die Mariologie der älteren Franziskanerschule, ist nicht sonderlich groß, weil die nach dem Geschmack der Zeit vorgenommene allegorische Schrifterklärung die dogmatischen Aussagen stark verdeckt. Immerhin erfahren wir einige Einzelheiten: Maria erhält einmal den Titel „mediatrix“ (35, 109), an ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel besteht kein Zweifel (35, 118 und 39, 240); und bezüglich ihrer Heiligung ist gesagt: *Sicut enim gratia conceptionis plena, ita gracia purificationis plena et perfecta . . . Sanctificata est a culpa originali . . . similiter a poena fomitis* (76, 86 bis 89), was indes nur eine vollkommene und nicht in Stufen voranschreitende sanctificatio in utero bedeuten soll und doch auch so einen gewissen Gegensatz zu der später vertretenen Anschauung (u. a. von Albertus Magnus, Bonaventura, dem Mariale) darstellt. Einige Ideen berühren die populäre Mariologie: Die Gottesmutter war trotz ihrer Schönheit niemals Gegenstand einer sinnlichen Begierde (26, 276 bis 277 und 76, 100—102), und nach der Empfängnis Christi konnte selbst Joseph ihren Anblick nicht ertragen (60, 148—158).

J. Beumer

Fries, Alb., Was Albertus Magnus von Maria sagt (Kirche und Volk, 32). 8° (223 S.) Köln-Detroit-Wien 1962, Amerikanisch-Ungarischer Verlag. — Die hier dargebotene Schrift legt die Ergebnisse aus der Forschungsarbeit des Verf. von „Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter“ (Freiburg/Schweiz 1958) in systematischer Anordnung der Hauptideen vor, nicht zuletzt auch als Darstellung für einen weiteren Leserkreis. Neu hinzugekommen sind die zweckbedingten Erklärungen, die sich auf den dogmengeschichtlichen Stand des 13. Jahrhunderts und auf philosophische und physiologische Einzelheiten bei Albertus Magnus beziehen. Die gewählte Einteilung (I. Die Mutter des Herrn, II. Die begnadete Mutter des Herrn, III. Die Mutter der Heilsgüter) läßt die führenden Linien klar nach vorne kommen, und das abschließende Urteil des Verf. ist durchaus berechtigt: „Ein prächtiges Marienbild hat Albertus Magnus geschaffen im Anschluß an die in Schrift und Überlieferung niedergelegte und von der Kirche vorgelegte Offenbarung. Er gibt getreues Zeugnis vom Glaubensbewußtsein der Kirche seiner Zeit und bietet in einer Weise, die nüchtern und ergriffen zugleich ist, eine Theologie von der Gottesmutter, die im guten Sinn modern zu nennen ist, was Richtung, Methode und größtenteils auch den Inhalt betrifft . . . Wenngleich in seinem Marienbild einige Linien nachzuziehen oder noch einzutragen sind, es hatte doch und hat seinen hohen Wert und weist ihn selber aus als einen Großen in marianischer Theologie sowie an echter, immer die Ehre des Herrn wahrender und suchender Marienfrömmigkeit“ (223). Das könnte noch besonders bestätigt werden, wenn man den Inhalt des vom Verf. zuerst als unecht erkannten Mariale zum Vergleich heranziehen wollte; daß dies nicht geschehen ist, erklärt sich wohl aus der positiven und populären Zielsetzung der Schrift.

J. Beumer

De Mariologia et Oecumenismo (Pont. Academia Mariana Internat.). gr. 8° (XI u. 593 S.) Romae 1962, Pont. Acad. Intern. — Ohne Zweifel ist es von aktueller Bedeutung, daß gerade die Mariologie unter ökumenischem Gesichtspunkt

gesehen wird. Eine reichhaltige Auswahl der hier einschlägigen Themen ist geboten, die in fünf Abschnitten erscheinen: I. Introductio, II. Sacra Scriptura et sancti Patres, III. Sensus fidei et magisterium Ecclesiae, IV. Theologi Byzantini, Reformatores eorumque asseclae, V. Conclusio. Wir nennen die Verfasser und ihre Beiträge: *G. Philips*, De mariologia in contextu hodiernae theologiae (3—30); *A. Feuillet*, De fundamento mariologiae in prophetis messianicis Veteris Testamenti (31—48); *S. Garafalo*, „Ancilla Domini“ (49—57); *E. Miguéns O. F. M.*, Unus Deus, unus mediator (59—69); *A. Kerrigan O. F. M.*, Spiritualis Mariae Sanctissimae maternitas, Theologiae ioanneae investigatio exegetica (71—119); *I. Ortiz de Urbina S. J.*, Mediatio Mariae estne exclusa ab unico mediatore Christo? (145—177); *D. Fernández, C. M. F.*, Doctrina mariologica antiquorum Patrum occidentium (179—216); *N. García Garcés C. M. F.*, De pietate populari relate ad mariologiam, seu de scientia mariologica contenta in devotione populari (219—256); *F. Willam*, Cardinalis Newman theses de doctrina et devotione mariana et motus oecumenicus (257 bis 274); *G. Baraúna O. F. M.*, De partibus Deiparae in oeconomia salutis iuxta Ecclesiae magisterium (275—329); *A. Kolping*, De phoenomeno interventionis multiplicis magisterii recentioris in re mariologica (331—352); *B. Schultze S. J.*, Theologi palamitae saeculi XIV de mediatione B. M. Virginis (355—422); *E. Stakemeier*, De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores (423—477); *A. Brandenburg*, De mariologia ac de cultu venerationeque Mariae apud christianos disiunctos protestanticos hoc tempore vigentibus (479—516); *C. Balić O. F. M.*, De motu mariologico-mariano et motione oecumenica saeculis XIX et XX (519—573). Wenn man etwas vermissen wollte, wäre es am ehesten ein näheres Eingehen auf die Übertreibungen, die sich im Laufe der Zeit bezüglich der Marienverehrung gezeigt haben. Die prinzipiellen Belange sind durch die Einleitung von G. Philips und das zusammenfassende und abschließende Wort von C. Balić gut vertreten. Unter den exegetischen Arbeiten zeichnen sich die zur alttestamentlichen (A. Feuillet) und zur johanneischen (A. Kerrigan) Mariologie besonders aus; letztere läßt die Texte aus dem Evangelium (2, 1—11 und 19, 24—27) und der Apokalypse (12, 1 ff.) durch eine exakte, immer auf die symbolischen Zusammenhänge zurückgreifende Deutung in einem zwar keinesfalls ganz neuen, aber doch überraschenden Licht für die Marienkunde erscheinen. In der systematischen Theologie schenkt der an und für sich recht beachtliche Artikel von García Garcés der grundsätzlichen Frage wohl zuwenig Aufmerksamkeit, welchen inneren Grund der Glaubenssinn des Volkes besitzt und welche Beweiskraft ihm eignet, und kargt auch mit den entsprechenden Literaturangaben. Der historische Teil ist nicht gerade vollständig, bringt aber äußerst wertvolle und interessante Untersuchungen, so die aus der Hand von B. Schultze über die Palamiten des 14. Jahrhunderts (Gregorius Palamas, Nicolaus Cabasilas, Theophanes Nycenus und Isidorus Glabas) und die von E. Stakemeier über Mariologie und Marienkult bei den Reformatoren (Luther, Zwingli, Calvin); bei beiden fügen sich Textbelege, Kritik und einführende Darstellung zu einer imponierenden Einheit. Der ganze Sammelband hinterläßt das Bewußtsein, daß die Forderungen, die das Zweite Vatikanische Konzil an seine eigene Verkündigung stellte, hier für die marianische Theologie schon erfüllt sind: positiv, biblisch und ökumenisch.

J. Beumer

Brinktrine, Joh., Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. 1. Bd. Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung und Eucharistie. gr. 8° (423 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 26.— DM; geb. 30.— DM; Ausg. f. Studierende 26.— DM. — 2. Bd. Buße, Krankensalbung, Ordo und Ehe. (273 S.) ebd. 1962. 18.— DM; geb. 22.— DM. — Für das schulmäßige Studium der Theologie bietet die straffe Systematik und die knappe, weitschweifige Darlegungen vermeidende Stoffdarbietung der Sakramentenlehre B.s große Vorteile. Wer diese beiden Bände studiert, wird dem Verf. die Glaubwürdigkeit seiner Bemerkung im Vorwort bestätigen, daß er seit langen Jahren auf keinen dogmatischen Traktat *mehr* Fleiß verwandt habe als auf den vorliegenden. Diese Bände bezeugen tatsächlich einen außerordentlichen Fleiß, der sich allerdings fast ganz auf die positive Bestandsaufnahme der die Sakramente betreffenden Dogmen- und Theologiegeschichte erstreckt. Die gedankliche Durchdringung und synthetische Bewältigung des Stoffes steht dahinter einigermaßen zurück. Da der positive Stoff ein solches Gewicht besitzt, wird man das Zu-

rückbleiben einer das lebendige Empfinden und denkerische Bemühen unserer Zeit einbeziehenden theologischen Durchdringung schmerzlich empfinden. Je ausgedehnter die Sakramentenlehre im Gesamt der Dogmatik ist, desto stärker empfindet man zudem jene Lücke, die in der katholischen Theologie immer bedrängender gespürt wird und, wenn sie nicht ausgefüllt wird, auch der Sakramentenlehre selbst ihre wahre Bedeutung vorenthält: Warum gibt es keinen, wenn auch vielleicht nicht gleich ausgedehnten, so doch ähnlich gewichtigen Traktat über die andere Lebensfunktion der Kirche, den Dienst am Wort? Die kirchliche Verkündigung ist ja nicht nur die Materialquelle für die Traktate der Theologie, sondern ist auch selbst eine theologische Wirklichkeit und müßte eine entsprechende Behandlung in einem Traktat neben der Sakramentenlehre beanspruchen. — Die Abfolge der Einzeltraktate und in ihnen der einzelnen Thesen ist bei B. einigermaßen die gewohnte. Es ist eine Reihe von Einzelmomenten herausgearbeitet, die man nicht in allen Lehrbüchern findet — auf die meisten von ihnen wird im Vorwort aufmerksam gemacht. — Die auch bei B. befolgte Gewohnheit, die Sakramente einfach in einer Reihenfolge nebeneinander zu behandeln, in der dann die Eucharistie nur als ein Sakrament unter den anderen erscheint — was ihrem Wesen und Sinn wohl kaum entspricht —, wirft eine Frage auf, die man bei einer Reihe anderer Positionen ebenso stellen möchte: Gibt es nicht in der Sakramentenlehre eine ganze Menge von Thesen, die durch ihre Einbürgerung in die schulmäßige Aussagegewohnheit den Eindruck erwecken, als ständen sie dogmatischen Festlegungen gleich und ließen keinen Zweifel zu? Hier wartet doch wohl manches auf die Sonde der Unterscheidung zwischen verbindlicher kirchlicher Verkündigung und theologischen Spekulationen oder Erklärungsversuchen. — Den Hauptwert dieser beiden Bände möchten wir in dem außerordentlich reichen Material sehen, das hier dargeboten wird, der inneren Bearbeitung durch den Theologen und Dozenten wartet und seiner Arbeit eine sehr wertvolle Grundlage gibt.

O. Semmelroth

Nicolas, M. J., O. P., L'Eucharistie (Encyclopédie Je sais — je crois). 8° (123 S.) Paris 1959, Fayard. 350.— Fr. — Ders., Der Leib des Herrn. Übers. von E. Klein (Enzyklopädie: Der Christ in der Welt, VII 5). 8° (117 S.) Aschaffenburg 1962, Pattloch. 4.50 DM; subskr. 3.80 DM. — Das Buch stellt zwar kurz, aber organisch und umfassend die katholische Eucharistielehre dar. Es hält sich von Einseitigkeiten fern und überwindet die häufig anzutreffende Gefahr des Zerfallens in eine Vielheit von Einzelaussagen, die kaum noch etwas miteinander zu tun haben. Die beiden Kapitel des 1. Teils stellen die Lehre der Schrift und der kirchlichen Verkündigung von der Eucharistie dar und geben der systematischen Darstellung der späteren Kapitel das positive Fundament. Bei der Darstellung der paulinisch-synoptischen Einsetzungsberichte und der Verheißungsparikope bei Johannes hätte man sich eine etwas eingehendere Auseinandersetzung mit den positiven wie den kritischen Feststellungen der neueren Exegese wünschen können; was nicht heißt, daß nicht das Wesentliche recht gut geboten würde. Die im 2. Teil gebotene Theologie der Eucharistie stellt zunächst die Eigenart der sakramentalen Ordnung überhaupt dar, um dann die Eucharistie als vollkommenste Verwirklichung des Sakramentes zu zeigen. Obwohl die Gewohnheit gewordene Dreiteilung — Realpräsenz, Opfer, Kommunion — beibehalten wurde, ist doch die ihr innewohnende Gefahr einer Zerstückelung einigermaßen vermieden. Die drei Teile werden bei N. nicht wie in den meisten dogmatischen Handbüchern zu drei nebeneinanderstehenden Einzeltraktaten. Vielleicht hätte es der inneren Einheit aber noch besser gedient, wenn mit der Eucharistiefeyer als sakramentaler Darstellung des Opfers Christi begonnen und dann die Realpräsenz als Unterpfand für den Realismus der Gegenwart des Opfers und die Kommunion als dichteste Gestalt der Einbeziehung des Gläubigen in Christi Opfer aufgezeigt worden wäre. Im letztgenannten Punkt könnte die innere Einheit des ganzen sakramentalen Opfergeschehens noch verstärkt werden, wenn die durch die Teilnahme am Opfer Christi in der Kommunion gewonnene Gnade als die Teilnahme an jener Vollendung erschiene, die der geopferten Menschheit Christi in Auferstehung und Himmelfahrt gegeben wurde. — Besonders hingewiesen sei noch auf die kritische Beurteilung, die N. dem übertriebenen Realismus entgegenbringt, mit dem „manche katholische Theologen . . . den Gedanken von der Wirksamkeit und Gültigkeit der

Wandlungsworte so weit treiben, daß sie annehmen, diese wären auch außerhalb der Messe und der liturgischen Handlung gültig und wirksam, z. B. wenn ein Priester sie in einem Bäckerladen oder, wie in einem bekannten Film, über ein Glas Champagner in einem Restaurant spräche“ (41). N. plädiert wohl mit Recht dafür, daß die Wandlungsworte in den eucharistischen Einsetzungsbericht und dieser wieder in die kirchliche Gedächtnisfeier, also die Messe, eingeordnet sein müssen, um ihren Sinn und ihre Gültigkeit zu haben. — Der 3. Teil behandelt die Eucharistiefeier der Kirche, besonders die Verehrung der Realpräsenz, die Teilnahme der Gläubigen und die öftere Kommunion. — Die im Pattloch-Verlag erschienene Übersetzung aus der Feder von E. Klein ist gut gelungen, wenn man von einigen (allerdings teilweise nicht ganz unwichtigen) Kleinigkeiten absieht. So kann man das lateinische Wort *mutatio* zwar im Französischen mit *mutation* (46), nicht aber im Deutschen mit *Mutation* (43) wiedergeben, da dieses Fremdwort eine naturwissenschaftliche Festlegung besitzt, die seine Anwendung in unserem Bereich verbietet. O. Semmelroth

Barsotti, Divo, *Liturgie als Mitte*. 8° (81 S.) Einsiedeln 1961, Johannes-Verlag. 4.80 DM. — Die deutsche Überschrift über den drei Kapiteln „Wort und Akt“, „Die Gnade in der Liturgie“, „Das Kirchenjahr als Mysterienweihe“ ist im Anspruch bedeutsamer als das farblose „*Liturgia e teologia*“ des (bereits 1956 erschienenen) italienischen Originals. Gerade im 1. Kapitel (das geschlossener und gerundeter ist als die beiden folgenden) geht es darum, den Kult des Alten und des Neuen Testaments als anamnetische Antwort des Menschen auf die vorausgehenden göttlichen Grundakte von Schöpfung, Bundesschluß, Tod und Erhöhung Christi zu verstehen. So in den geschichtlichen „ein für allemal“-Vollzug rückgebunden, erweist sich „*Liturgie als Mitte*“, weil die Repräsentation — die nicht sein kann ohne das werkzeugliche Wort — die zunehmende Durchsetzung des Eschatons heraufführt. — Was an dem kleinen Schriftchen Gewicht hat, sind nicht so sehr die materialen Aussagen, sondern das Bemühen, Liturgie in ihrem Eigentlichen, aus ihrem Eigentlichen zu erfassen (konkret: nicht vorschnell dogmatische Kategorien heranzutragen). So wird man dann bei den beiden letzten Abschnitten nicht die Titel für zu großartig und zuviel versprechend halten, sondern für Weisung und Anregung dankbar sein.

A. Stenzel

Martimort, A. G., *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*. 8° (XV u. 917 S.) Paris-Tournai-Rom-New York 1961, Desclée. — Hier liegt ein Gemeinschaftswerk vor, das diese Bezeichnung durch die Straffheit der Koordination in hohem Maße verdient. So sehr verwunderlich ist dieser Befund allerdings wieder nicht: der Schlüsselname ist *Centre de Pastorale liturgique*. Der Herausgeber ist einer seiner Direktoren, und die 13 anderen Mitarbeiter sind zum großen Teil von der Zeitschrift *La Maison-Dieu* bzw. den Tagungen des Centre bekannt. Damit ist über das Eingespieltsein hinaus auch genug über ihre Kompetenz gesagt. Nicht ebenso selbstverständlich mitgesagt und damit eigens zu betonen ist die Eleganz und Leichtigkeit, womit die Autoren ihre viele Gelehrsamkeit vortragen und an uns herantragen. — „*Einführung in die Liturgie*“ also. Wir geben den Inhalt summarisch an. Einleitend wird gehandelt vom Begriff der Liturgie und der Wissenschaft von ihr: über die verschiedenen Familien und die geschichtliche Entwicklung. Sodann werden die Grundlagen der liturgischen Feier dargelegt: ihre Gestalt als bestimmt durch das konkrete liturgische Recht, durch die großen Bausteine Versammlung, Dialog, Zeichen — ihre Theologie, dargestellt an Hand der Fragenkomplexe um Liturgie und Kult, Liturgie und Heilsgeschichte, Liturgie und Glaube, Liturgie und Pastoral. Es schließt sich die materiale Behandlung der einzelnen Stoffgebiete an: Meßopfer und eucharistischer Kult (230 S.!) — Sakramente und Sakramentalien — Heiligung der Zeit: im Zyklus von Woche und Jahr — abschließend knapp 100 Seiten über das Offizium. Es könnte also, vom Inhalt her gesehen, gut und gern ein „Handbuch“ sein, und mit seinen beinahe 1000 sehr dichtbedruckten Seiten gewiß keines der dürftigsten. Die dafür erforderlichen positiven Qualitäten sind alle gegeben: Fülle, Proportion, Ausgewogenheit. Aber es ist mehr. Es ist Einführung, besser noch: Hinführung zur Liturgie. Es redet nicht „über Liturgie“, sondern läßt die *Liturgie* zu Worte kommen, sie selber; diese Freiheit vom Nessushemd verfremdender Kategorien lernt man vielleicht erst

dann richtig schätzen, wenn man sie mit der Zwangslage konfrontiert, die P. Radó sein „Enchiridion liturgicum“ abfassen hieß, als dogmatisch-moralisch-kanonistisch-rubrizistische (usw. usw.) Summe — vgl. die folgende Rezension. So wird denn zum Eigenstudium aufgefordert. Nicht nur, weil an die unausgeschöpften Quellen herangeführt wird, mehr noch, weil geschickt nach allen Richtungen Fenster aufgestoßen werden. Überflüssig, zu sagen, daß sich nirgends das Centre de Pastorale liturgique verleugnet: die Ausrichtung auf das Leben, auf den Vollzug ist überall gegenwärtig. — Der Druck, die Ausstattung mit 16 Tafeln verdienen alle Anerkennung. Die Literaturangaben und der Index sind verlässlich.

A. Stenzel

Radó, Polyc., O. S. B., *Enchiridion liturgicum*. gr. 8° (XV u. 1522 S., in 2 Bänden) Rom 1961, Herder. Auslief. für Deutschland: Herdersche Verlagsauslieferung Frankfurt/Main. 70.40 DM; geb. 84.— DM. — Daß man sich nicht irreführen lasse durch „Enchiridion“ — als nehme man das liturgische Seitenstück zu den altbekannten „Denzinger“, „Rouët“ usw. zur Hand! Sehr viel mehr hat man es mit einer regelrechten „Summa“ zu tun. Die den Titel fortführende Kennzeichnung „*completens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem Rubricarum*“ klingt noch vergleichsweise harmlos. Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis belehrt dann endgültig: man hat es mit einer umfassenden Gesamtdarstellung des einschlägigen Lehrstoffes aus Dogmatik, Moral, Pastoral, Kirchenrecht, geschichtlicher wie rubrizistischer Liturgik zu tun. Es wird da nicht nur gehandelt über den Begriff der Liturgie, über ihre Quellen und ihre Geschichte; über die Liturgie göttlicher und kirchlicher Einsetzung, über die Eucharistie, die anderen Sakramente und das Offizium bis hin zum Kirchenjahr — die Allseitigkeit der Behandlung ist einfach einmalig! Die erstaunliche Fülle reicht vom kompletten Traktat „*De sacramentis in genere*“ (De notione; de existentia; de essentia; de efficientia; de causis sacramentorum — und das gar nicht einmal in minimaler Knappheit! Da figuriert beispielsweise eine so weit hergeholte These wie „*In statu legis naturae existebat remedium naturae, forsitan etiam alia sacramenta improprie dicta*“) über die Behandlung der einzelnen Sakramente (in entsprechender Breite, nach genau denselben Schemata) bis hin zur zeremoniellen Anweisung für die Feier des 40stündigen Gebets oder für die Einführung des neuen Pfarrers. Man findet die Meßopfertheorien verlässlich registriert; man wird für den Schriftverkehr mit den römischen Stellen mit den entsprechenden praktischen Formularen versorgt; man kann sich an Hand einer breit ausgelegten Diskussion über die Taufbarkeit des foetus nonnatus, abortivus, monstrum orientieren. Wie das? Wozu das? — Man wird weit zurückgehen müssen, um auf Unternehmen ähnlich weitgespannten Ansatzes zu treffen. Für unsere Zeit gewiß eine Rarität. Wenn man das Werk so akzeptiert, wird man ihm das Zeugnis nicht verweigern können, daß es im großen ganzen durchaus gelungen sei. Die Beherrschung des Stoffes der weitgestreuten Gebiete ist beeindruckend. Zur Bändigung der Fülle erweist sich die altvertraute Thesenform (einschließlich „*difficultates*“) ebenso dienlich wie das schlichte, leicht lesbare Latein. Einzelheiten, die umstritten oder überholt sind, können den 1500 vollgepfropften Seiten gewiß keinen Abtrag tun. So etwa werden heute wohl nicht mehr alle von Argumenten überzeugt werden wie dem S. 963: „Sakramente können nur von Christus eingesetzt werden. Daß die Niederen Weihen von ihm etwa nur ‚in genere‘ eingesetzt worden seien, kann man schwerlich annehmen; also . . .“; bzw. das mehr geschichtlich gedreht (964): „*Est certe impossibile, daß wirkliche Sakramente solche nur auf beschränkte Zeit gewesen sein sollten; also . . .*“. Oder: das volle Tagzeitemschema „*inde a saeculo IV*“ anzusetzen (415), wird man sich heute nicht mehr leicht getrauen; dafür wird man aber die Komplet der Sache nach nicht erst bei Benedikt anfangen lassen wollen (410). Auch wenn man solche Bemerkungen vermehren wollte (und man könnte es gewiß) — die Gesamtarbeit ginge ihrer Wichtigkeit und Solidität nicht verlustig. Von einem Buch von solchem Genus wird man gerechterweise auch keinen Avantgardismus verlangen. Was verlangt werden kann, nämlich besonnene Ausgewogenheit, ist da; vielleicht etwas reichlich (52: „*Liturgia non debet lingua vulgari celebrari, imo linguae sacrae aliquo modo semper usurpantur; usus tamen partialis linguae vulgaris valde utilis esse potest*“). — Aber alle schuldige Anerkennung kann doch ein Grundunbehagen nicht verdecken: verfremdete Methode, verfremdete Fragestellungen

können doch nur zu einer Darstellung führen, in der die Eigenart der Liturgie in etwa verstellt ist?! In der Tat: zu einem ungeschmälerten Einverständnis wird man nur kommen, wenn man die Situation bedenkt, in der dieses Werk verfaßt worden ist. Der Verf. lehrt in Budapest. An einer Fakultät, die in jüngster Vergangenheit weit davon entfernt war, voll besetzt zu sein. Seine Lehrkanzel steht für manche unbesetzte, sein Buch für manches, das nicht gedruckt werden konnte. Aus solcher Not ist hier viel Tugend gemacht worden.

A. Stenzel

Missale Gothicum (Vat. Reg. lat. 317) (Rerum ecclesiasticarum documenta, series Maior Fontes, 5). Hrg. von Leo C. Mohlberg O. S. B. gr. 8° (XXXII u. 141 S., 6 Tafeln) Rom 1961, Herder. 57.60 DM. — Zu den bereits in derselben Sammlung erschienenen Zeugen (Miss. Francorum, Miss. gall. vetus) gesellt sich hier der Kodex, der (wir nehmen das Urteil A. Wilmarts auf) nicht nur den besten Einblick in die altgallikanische Liturgie vermittelt, sondern überhaupt zu den schönsten auf uns gekommenen liturgischen Texten gehört. Was Wunder also, daß auf die erste vollständige Ausgabe (von Thomasius, 1680) eine Reihe anderer folgte. Es interessieren hier nur die zeitlich letzten Bearbeitungen. In H. M. Bannisters Arbeit (seine textkritische Ausgabe datiert von 1917) einzutreten, wurde der Herausgeber Mohlberg bereits 1924 vom damaligen Präfekten der Vatikan. Bibliothek, Mercati, gebeten. Der Tafelband der phototypischen Wiedergabe und der Band mit der Einleitung (1929) stellen eine Prachtausgabe dar, die gut und gern Ehrengabe für das goldene Priesterjubiläum Pius' XI. sein konnte. Wo steht die vorliegende Ausgabe? Sie benutzt Bannisters Text, interpunktiert ihn modern und versieht ihn mit einem Apparat auf heutigem Stand. Die (152 S. starke) Einleitung von 1929 hingegen konnte nicht übernommen werden. Ihre bündige Zusammenfassung bringt auf 20 Seiten das Wichtigste: Beschreibung der Hs, Alter und Heimat, Name, Ausgaben und Literatur, Verweise auf die umfängliche Fassung sind jeweils eingefügt. Die vertretenen Positionen haben seit langem in der Diskussion Hausrecht: angefangen vom ehrwürdigen, unberechtigten (weil nicht vom Missale Gothicum des Kardinals Ximenes legitimierten) Namen über den Redaktionsansatz um die Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert bis zur möglichen Heimat: Burgund — näherhin Luxeuil, vielleicht Autun. — Eine Kleinigkeit: muß man auch in einer gedrängten Einleitung das — seit Bishop überall angeführte — Argument bringen: terminus ante quem müsse das Jahr 789 sein, das Jahr, in dem Karl d. Gr. die Verlesung der Namen der offerentes vor dem Kanon verbot (für welche beibehaltene Übung eine Reihe von Post-nomina-Kollekten zeugen)? Abgesehen davon, daß die Konvergenz der vielen Gründe schließlich ein viel früheres Datum nahelegt — will man ernsthaft meinen, der Erlaß des Kapitulare bringe im selben Augenblick eine alte Gewohnheit aus der Übung (und aus den liturgischen Büchern)? Das heißt doch wohl anachronistisch in Kategorien heutigen Zentralismus' denken. — Die 3 Indices (liturgische Formeln — Messen und Heilige — Namen und Sachen) verdankt die Ausgabe P. Siffrin.

A. Stenzel

Siffrin, Petrus, O. S. B., Konkordanztabellen zum Missale Gothicum (Rerum ecclesiasticarum documenta, series minor Subsidia Studiorum, 6). 8° (XII u. 175 S.) Rom 1961, Herder. 25.60 DM. — Der der gesamten Reihe eng verbundene P. Siffrin hat auch zum Missale Gothicum vier Konkordanztabellen erstellt. Die erste erschien bereits im Einleitungsband der Ausgabe von 1929 und wurde nur an die neue Ausgabe der Reihe angepaßt (für das Sakramentar von Gellone konnte sogar die Numerierung einer noch in Vorbereitung begriffenen Neuausgabe geboten werden). Besonders ausführlich werden die nichtrömischen Quellen auf ihre Parallelen gesichtet (gallikanische, keltische, mailändische, mozarabische Zeugen). Die zweite Tabelle beschäftigt sich gewissermaßen in Großaufnahme (knapp 100 S.!) mit den Gebetsformeln der vier gallikanischen Sakramentarien (Bobbio, M. Gothicum, M. Francorum, M. gall. vetus). An dritter Stelle steht eine Tabelle, in der A. Chavasse die in seinem Werk „Le sacramentaire Gélisien“ enthaltenen Referenzen zu den nämlichen vier Sakramentarien zusammenstellt; sie wird um die Nummern der neuen Ausgaben der vorliegenden Reihe vermehrt. Den Beschluß macht eine Tabelle der biblischen Anklänge. — Also: ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument.

A. Stenzel