

# Aufsätze und Bücher

## 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre (Initiation théologique). Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. 1. Bd. Die Quellen der Theologie. Gott und die Schöpfung. Übertragen von *Lilo De' Negri* und *Herb. Vorgrimler*. 8<sup>o</sup> (XXXII u. 796 S.) Freiburg-Basel-Wien 1959; 3. Aufl. 1961, Herder. 48.— DM; — 2. Bd. Moraltheologie. Übertragen von *Georg Muschalek*, *Anni Kraus* u. a. 8<sup>o</sup> (XXIV und 1080 S.) ebd. 1960; 3. Aufl. 1961. 59.— DM; — 3. Bd. Die Heilsökonomie. Übertragen von *Maria Wahl* und *Christine Mathesius*. 8<sup>o</sup> (XIX und 784 S.) 1.—3. Aufl. ebd. 1961. 53.— DM. Bei Abnahme aller 3 Bände 42.— DM; 55.50 DM; 49.50 DM. — Es muß als ein rechtes Wagnis erschienen sein, diese große Initiation théologique aus dem Französischen zu übersetzen. Es handelt sich ja keineswegs um eine erste Einführung, wie man vielleicht aus dem französischen Titel vermuten könnte. Vielmehr wird ein tief- und weitgreifendes Instrument zum theologischen Studium dargeboten, das eine Fülle von Material in straffer Systematik und zugleich auch Anweisungen zur Weiterführung auf dem Weg der persönlichen Vertiefung bietet. Man könnte wirklich nur wünschen, daß dieses Werk von vielen benutzt werde. Tatsächlich scheint sein Erfolg auf die Verwirklichung dieses Wunsches hinzuweisen. — Es ist hier nicht möglich, eine ins einzelne gehende Besprechung des Werkes zu liefern. Man müßte jeden einzelnen Abschnitt dann zum Gegenstand einer eigenen Rezension machen. Denn sie sind von verschiedenen Fachleuten, daher nicht alle in gleicher Weise, aber doch alle zuverlässig und gründlich gearbeitet. Beim einen oder anderen allerdings, wo sich die Themen ein wenig überschneiden und Gleiches von verschiedenen Autoren unter verschiedenen Gesichtspunkten angegangen werden mußte, blieb eine letzte Harmonisierung aus. Vielleicht aber wurde das bewußt zugelassen, da es ja nun einmal auch im Bereich der Theologie in vielem Raum genug für verschiedenartige Betrachtungsweise gibt. — Aufgebaut wurde das Werk nach der Systematik der theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin. Das hat ganz gewiß große Vorteile. Sie werden in einer eigenen Darlegung im ersten Band zur Rechtfertigung dieses Aufbaues dargelegt. Vor allem findet von da her die Moraltheologie ihren Zusammenhang mit der Glaubenslehre wieder, die ihr sonst so oft verlorengeht, und zwar nicht nur zu ihren eigenen Ungunsten, sondern auch zum Schaden der Dogmatik selbst, die schon dadurch, daß sie von der Sittenlehre getrennt wird, gar zu leicht als reine Tätigkeit des Erkennens, nicht aber als Teilvollzug christlichen Lebens erscheint. Man wird aber nicht verhehlen können, daß der Aufbau dieses Werkes nach dem der Summe des hl. Thomas für das heutige theologische Empfinden doch auch Nachteile hat, die einen fragen lassen, ob man sich nicht doch besser ein wenig davon frei gemacht hätte. Die Begründung nämlich, warum man sich so entschieden habe, die auf den Seiten 240 ff. des ersten Bandes gegeben wird, ist, relativ gesehen, gewiß einigermassen stichhaltig. Die Frage ist nur, ob es nicht auch Gründe gibt, die Wahl nicht nur im Sinne der Auswahl unter bereits fertig vorliegenden Ordnungsgefügen zu treffen, sondern doch auch manches in einer Weise aufzubauen, die von allem das Beste übernimmt, aber sich auch nicht scheut, die Grundstruktur aus dem Ergebnis theologischer Arbeit und Erkenntnisse zu gestalten, die bis in unsere Zeit reichen. Es geht uns vor allem um das Zurückdrängen des ausdrücklich Christologischen und Heilsökonomischen in den dritten Band. Gewiß heißt das nicht, daß in den beiden vorigen Bänden von Christus und der übernatürlichen Heilsökonomie nicht die Rede sei. Aber wie bei Thomas, so ist die ausdrückliche, thematische Behandlung der in Christus begründeten Heilsökonomie dem dritten Band aufbewahrt. Das ist sowohl für die dogmatischen Stoffe des ersten Bandes wie aber vor allem auch für die Moraltheologie des zweiten Bandes eine Gefahr. —

Im Unterschied zur Summe des hl. Thomas besitzt dieses Werk ausführliche Darlegungen über die Quellen der Theologie, die mehr als ein Drittel des ersten Bandes einnehmen und für die man sehr dankbar sein muß. Aber dankbar ist man aufrichtig für das ganze Werk, in dem eine Fülle von Wissenschaft investiert und in einer anregenden Weise ausgebreitet ist.

O. Semmelroth

Van der Meer, F., Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Herder-Bücherei, 145/146). Kl. 8° (382 S.) Freiburg-Basel-Wien 1963, Herder. 4.80 DM. — Das Werk ist eine allgemeinverständliche Gesamtdarstellung der katholischen Glaubenslehre. Es ist zuerst dargelegt, was Glaube besagt und dann — dem Wortlaut des Apostolischen Glaubensbekenntnisses folgend —, was zu glauben ist. Dabei werden die wichtigsten Fragen des Glaubens in ihrer inneren Beziehung zueinander gesehen. Schulstreitigkeiten sind angedeutet, aber nicht breit ausgeführt; auf eine letzte Stellungnahme ist dabei häufig verzichtet. — Die ganze Darstellung ist einfach, ansprechend und verständlich. Manche Einzelaussagen in sich können aber falsch verstanden werden oder sind nicht ganz richtig, so z. B.: „Für sich allein ist der Mensch kein Ganzes“ (53); — „Gott hätte die Sünde nicht zugelassen, wenn er nicht die Macht gehabt hätte, das Böse in das Gute zu verwandeln“ (76); — „Aber noch mehr: in der freiwilligen Annahme ihres Leidens erlösen sie sich selbst und die andern“ (81); — Paulus „verdiente den zwölften Thron“ (239); — „Alle Getauften gehören zur Kirche“ (246); — Die „Eheleute sind zu einem besonderen Priestertum geweiht“ (247); — „So weihten ... die Vorsteher zu Antiochien die ersten Missions Bischöfe der Heiden, Paulus und Barnabas“ (301). — Das Konzil von Chalkedon war nicht 450, wie irrümllicherweise angegeben ist (102); es wurde erst am 8. 10. 451 eröffnet. — Der Verf. entfaltet die Glaubenslehre vor allem aus der Heiligen Schrift und der Liturgie. Die Zitation ist bisweilen in Wortlaut und Stellenangabe ungenau, so z. B.: Mt 10,29 f. (58); — Joh 10,17 (124); — Apg 10,41 (232); — 1 Joh 2,20 (123). — Das vorliegende Werk ist trotz dieser genannten Mängel wertvoll.

R. Lachenschmid

Vizmanos, Franc. de B., S. J. — Riudor, Ign., S. J., Teología fundamental para seglares (Biblioteca de autores cristianos, 229). 8° (XII u. 960 S.) Madrid 1963, La Editorial Catolica. 125.— Pes. — In dieser spanischen Fundamentaltheologie für Laien kommen alle die Fragen zur Sprache, die überhaupt zum Thema gehören: Einleitung in die Theologie; Die natürliche Religion und die christliche Offenbarung (Die natürliche Religion, Die Offenbarung philosophisch gesehen, Die historische Tatsache der Offenbarung und die Kritik der Quellen, Die Gottesgemeinschaft Christi, Das Wort Gottes als soziales Phänomen); Die Kirche Christi (Die Kirche in den Weissagungen und als Werk Christi, Die Kirche als Fortsetzung der Wahrheit Christi in der Zeit, Das göttlich-menschliche Wesen der Kirche). Der zuletzt genannte Abschnitt geht über die Apologetik hinaus und bringt schon dogmatische Gesichtspunkte herein, was sich, methodisch betrachtet, wohl nicht sehr empfiehlt. Sonst ist der Gedankengang klar aufgebaut, und die Beweise werden solide durchgeführt. Der deutsche Leser muß sich aber nicht wenig darüber wundern, was alles dem spanischen Laien zugemutet werden soll; denn das Werk steht als ganzes kaum einer wissenschaftlichen Fundamentaltheologie nach, auch nicht im Umfang, in den behandelten Kontroverspunkten und in den Literaturhinweisen. Das könnte beinahe wie ein Lob klingen, ist indes nicht genauso gemeint. Von einer Laientheologie würde man eher etwas anderes erwarten, nämlich eine lebendige Darstellung, die bei aller Klarheit der Begriffe und bei aller Gründlichkeit der Beweise mehr die heilsgeschichtliche Sicht hervorheben könnte, also eine „Verkündigungstheologie“ in dem besten Sinne des Wortes. Dazu käme noch die Gefahr, daß allzu viele Einzelheiten (z. B. die Frage nach einer vorchristlichen Kirche) den Blick von der Hauptsache leicht ablenken. Jedoch wird ein endgültiges Urteil aus der Ferne vorsichtig sein müssen, weil die geistige Lage sich vielleicht bedeutend von der unsrigen unterscheidet.

J. Beumer

Pruche, Ben., O. P., Histoire de l'homme mystère de Dieu. Une Théologie pour les laïcs. 8° (452 S.), Bruges 1961, Desclée De Brouwer. 240.— bFr. — Das

vorliegende Werk ist eine Theologie für Laien. In fünf großen Teilen gruppiert der Autor die Glaubenslehre: Der lebendige Gott — Der Mensch als Sünder — Das Geheimnis Christi — Gott-Werden — Israel Gottes. Er ist dabei von den Schriftkommentaren des hl. Thomas stark inspiriert, wie er selbst sagt (19) und was im ganzen Werk spürbar ist. — Anliegen des Autors ist es, von der existentiellen Not unserer Zeit her und auf sie hin die Glaubenslehre darzustellen. Wertvoll sind die Indices, vor allem der ausführliche analytische Sachindex (401—438), der ein systematisches Studium der einzelnen Glaubensfragen gut ermöglicht. — Der 2. Teil — Der Mensch als Sünder — ist auf dem Gegensatz Bild und Ebenbild Gottes aufgebaut, wobei das Bildsein auf die Natur des Menschen und das Ebenbildsein auf seine übernatürliche Erhebung bezogen ist. Diese Einteilung kann gewählt werden; der Autor kann sich dabei aber nicht auf Gn 1,26 stützen, wie er es versucht (102 120). — Die Lehre von den Sakramenten ist zum größten Teil beim Geheimnis Christi und im Kapitel über das Gott-Werden behandelt; nur Taufe und Weihesakrament sind in Beziehung zur Kirche gesehen. Dadurch ist die innige Verbindung der Sakramente mit Christus aufgezeigt; ihre innere Abhängigkeit von der Kirche ist aber vernachlässigt. — Bei der Eschatologie sollte vielleicht die Lehre von der Gottesschau und vom Fegfeuer der Lehre von der Auferstehung vorangehen.

R. L a c h e n s c h m i d

XIX Semana Española de Teología (18—23 Sept. 1959). Algunas cuestiones sobre la fe teologal, Otros Estudios. gr. 8<sup>o</sup> (298 S.) Madrid 1962, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco Suárez. — Etwas spät erscheinen diese Referate der Spanischen Theologischen Woche von 1959 im Druck. Die Titel lauten (in deutscher Übersetzung): *Bern. G. Monsegú C. P.*, Die heutige Problematik in der Theologie vom Glauben (15—42); *Domi. Fernández C. M. F.*, Die Notwendigkeit des Glaubens nach dem Tridentinum und dem Vaticanum (43—78); *Ram. Lóp. Gallegro*, Grundlage und Umfang der Übernatürlichkeit beim Akt des Heilsglaubens (79—96); *Mig. Nicolau S. J.*, Die Funktion des Willens in bezug auf die Sicherheit des christlichen Glaubens (97—116); *Bart. M. Xiberta O. C.*, Die spezifische Funktion, die innerhalb des christlichen Glaubens der aktuellen Gnade zukommt (117—128); *Basilio de San Pablo C. P.*, Die Bedeutung des Gefühls bezüglich des Glaubensaktes (129—167); *Alv. Huerga O. P.*, Die Erkenntnis durch den Glauben und die Erkenntnis durch die Geistesgaben (169—217); *Cris. de Pamplona O. F. M. Cap.*, Die Zulassung des moralisch Bösen (221—231); *Ric. Franco S. J.*, Zwei Kongresse zum Thema „Buße“ (233—260); *Melqu. Andr. Martín*, Allgemeine Charakterisierung der theologischen Humanistengeneration in Spanien (261—274); *Fel. Gil de las Heras*, Ist die sakramentale Lossprechung ein richterlicher Akt? (275—286). Man sieht, daß die meisten Referate sich die Frage nach dem Wesen des Glaubens gestellt haben. Aus der reichen Fülle des Gebotenen sei hier die Arbeit von Basilio de San Pablo herausgegriffen. Sie verfolgt das Problem der nicht-rationalen Elemente im Glaubensakt zunächst historisch (Vaticanum, Scholastik, Irenäus und Augustin, Thomas von Aquin) und geht dann besonders auf die antiintellektualistischen Richtungen ein (Protestantismus; Rationalismus bei Lessing, Schleiermacher, Ritschl, Sabatier; Moderne Philosophie von Descartes bis zum Existenzialismus; Modernismus; Die sogenannte „Neue Theologie“). Dieser geschichtliche Rückblick ist gewiß wertvoll; nur will einem die mit Berufung auf B. Xiberta (Introductio in Sacram Theologiam, Madrid 1949, 92—120) zusammengestellte Liste der charakteristischen Vertreter der „teología nueva“ nicht sonderlich gefallen: Chenu, Charlier, Soiron (!), Koepgen, Danielou (= Daniélou), Bouillard, De Lubac, Fessard, v. Balthasar (155). Die am Schluß gebotene systematische Darstellung vermeidet die Extreme des „intellectualismo“ und des „sentimentalismo“ und hält sich an die von Thomas hervorgehobene Norm: Lumen fidei est quasi sigillatio quaedam Primae Veritatis. Unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis (In Boetium De Trinitate q. 3, a. 1, ad 4.). Eine gute Ergänzung hierzu bringt die Untersuchung von Nicolau, der sich für einen direkten Einfluß des Willens auf die Sicherheit des Glaubensaktes einsetzt.

J. B e u m e r

Latourelle, René, S. J., *Théologie de la Révélation* (Studia, Recherches de philosophie et de théologie publiées par les facultés S. J. de Montréal, 15). gr. 8<sup>o</sup> (512 S.) Bruges 1963, Desclée De Brouwer. — 330.— Fr. — Seit dem (leider zu wenig bekannten) Werk von N. Niebecker (Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung, Freiburg 1940) ist bisher keine zusammenfassende Arbeit mehr über das vorliegende Thema erschienen. Indes kann man eine solche kaum entbehren, da die vielen in den letzten Jahren veröffentlichten Einzeluntersuchungen den Überblick erschweren und da auch das Thema in sich, ganz abgesehen von der dringend notwendig gewordenen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Abarten des protestantischen Offenbarungsbegriffes, eine höchst aktuelle Bedeutsamkeit aufzuweisen hat. — Der Verf., ein kanadischer Jesuit und jetzt Dekan und Professor der theologischen Fakultät an der Gregoriana zu Rom, unterzieht sich der gewaltigen Aufgabe mit Umsicht und Eifer. Die einschlägige Literatur ist trotz ihrer mannigfaltigen Fülle im allgemeinen gut erfaßt, die Problematik der vielen Fragestellungen tritt deutlich hervor, und die gesamte Ausführung gewinnt den Leser durch eine klare und leicht verständliche Sprache. Die Ergebnisse erscheinen, was nur zu begrüßen ist, jeweils am Schluß der Kapitel als „conclusions“. Wichtig ist vor allem das betonte Endresultat: „Il faut reconnaître la diversité des aspects de la révélation, selon qu'on la considère en Dieu, dans son terme temporel ou dans sa prise sur l'homme. On peut ainsi distinguer, nous semble-t-il, quatre aspects essentiels de la révélation: elle est action de Dieu, événement de l'histoire, connaissance, rencontre. Tous ces aspects de la révélation doivent être réunis dans une présentation synthétique et harmonieuse“ (472). — Die vier ersten Abschnitte des Werkes sind historisch gehalten: I. Notion biblique de révélation (19—79), II. Le thème de la révélation chez les Pères de l'Église (81—153), III. La notion de révélation dans la tradition théologique (bis heute; 155—257), IV. Notion de révélation et magistère de l'Église (259—330).

Die Darstellung des biblischen Offenbarungsbegriffes (getrennt für das Alte und für das Neue Testament) ist ausgezeichnet, befriedigen kann auch die der patristischen Lehre, obschon sie sich auf die Hauptvertreter (Apostolische Väter, Justin, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Brief an Diognet, Klemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Tertullian, Cyprian und Augustinus) beschränkt. Dasselbe läßt sich schwerlich von der Wiedergabe der Scholastik und der nachtridentinischen Theologie sagen; denn wir erhalten nur einige wenige „Stichproben“: Bonaventura, Thomas von Aquin, Cano und Báñez, Suárez, de Lugo, die Karmeliten von Salamanca, Möhler, Denzinger, Franzelin, Newman und Scheeben (bei dem letzteren ist zudem ausschließlich dessen „Dogmatik“ berücksichtigt). Gewiß wäre hier eine Vollständigkeit überflüssig und sogar unmöglich gewesen, weil alle Theologen ohne Ausnahme die Offenbarung heranziehen und weil die erzielten Fortschritte größtenteils nicht entscheidend sind. Trotzdem machen sich manche Lücken einigermaßen bemerkbar, so bezüglich der Vor- und Frühcholastik (der Sprung von Augustinus zum 13. Jahrhundert hätte wenigstens durch die eine oder die andere summarische Angabe überbrückt werden sollen), des Duns Scotus, der Kontroverstheologie des 16. und 17. Jahrhunderts mit Bellarmin an der Spitze, der neben Möhler nicht zu vergessenden anderen Tübinger, des französischen Traditionalismus. Aus der Literatur seien zum Nachtragen angeführt: J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot „revelare“*. *RechScRel* 6 (1961) 149—157; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Mainz 1961); N. Hötzel, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus* (Münchener Theologische Studien II, 24) (München 1962); W. Stolz, *Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit* (Studia Friburgensia, N. F. 6) (Freiburg [Schweiz] 1953) (für die Darstellung der Offenbarungslehre bei Emil Brunner). Damit soll aber keineswegs behauptet werden, daß die Ergebnisse eine wesentliche Einbuße erlitten hätten; höchstens wäre das Fehlen der durch den Traditionalismus in den Mittelpunkt gerückten Idee der Uroffenbarung so zu werten (jedoch wird die grundlegende und geradezu erschöpfende Untersuchung von Hötzel dem Verfasser noch nicht zugänglich gewesen sein). Die bei den modernen protestantischen Theologen maßgebenden Offenbarungstheorien sind, obgleich zutreffend, recht knapp geschildert (224—226); namentlich möchte

man mehr über den ohne Zweifel vorliegenden Einfluß auf die Entwicklung der katholischen Ansichten erfahren. — Ungemein wertvoll und anregend ist hingegen wieder der fünfte und letzte Abschnitt: *Réflexion théologique* (331—480). Die Überschriften der einzelnen Kapitel können schon einen Einblick in den reichen Inhalt vermitteln: 1. *La révélation comme parole, témoignage et rencontre* (336—350); 2. *Histoire et révélation (L'histoire, lieu de la révélation: L'histoire de la révélation; La révélation par l'histoire; Les implications d'une révélation dans et par l'histoire; Conclusion; 384—402)*; 3. *Révélation et lumière de foi* (404—415); 4. *Miracle et révélation* (417—434); 5. *Église et révélation* (435—453); 6. *Révélation et vision* (454—463); 7. *Finalité de la révélation* (464—471); 8. *Unité et complexité de la révélation* (472—480). Aus der weitverzweigten Problematik bleibt kaum etwas unberührt. Insbesondere verdienen die Ausführungen zu dem Thema „Geschichte und Offenbarung“ alle Anerkennung. Mit Recht erklärt der Verfasser: „Si la révélation, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, nous vient dans l'histoire et par l'histoire, c'est que la parole de Dieu, par essence, est une parole efficace, toujours active. Elle opère ce qu'elle dit; elle accomplit ce qu'elle promet. Si donc Dieu révèle à l'humanité son plan de salut, il opère en même temps ce plan. L'ordre noétique s'accompagne d'un ordre d'action et de vie. La parole vient toujours dans la puissance de l'Esprit“ (382). Auch sonst wirkt das ausgeglichene Urteil überzeugend.

J. Beumer

Benoit, Pierre, O. P., *Révélation et Inspiration, selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes: RevBibl 70 (1963) 321—370*. — Die nahe verwandten Begriffe „Offenbarung“ und „Inspiration“ bedürfen sicher heute einer neuen Klarstellung. Der Verfasser beginnt mit der Lehre des hl. Thomas, kehrt dann zur Bibel zurück und endet mit einer Auseinandersetzung, die den modernen Theorien gilt (*Th. Calmes, Qu'est-ce que l'Écriture Sainte, Paris 1899; I.-M. Vosté, De divina Inspiratione et veritate Sacrae Scripturae, Romae 1932; H. Höpfl, Tractatus de Inspiratione Sacrae Scripturae, Romae 1929; A. Bea, De Scripturae Sacrae Inspiratione, Romae 1935; S. Tromp, De Sacrae Scripturae Inspiratione, Romae 1953; H. Lusseau, Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire, Paris 1930; A. Deroches, Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'Écrivain inspiré, Ottawa 1958*). Der Vorschlag des Verfassers geht dahin, die für die Inspiration notwendige Erleuchtung des spekulativen Urteils auf das Charisma der Offenbarung zu beziehen, das dann aber nicht mehr ein passives Aufnehmen von göttlichen Erkenntnissen besagt, sondern ein übernatürliches Urteil des aktiven Menschengesistes unter dem Lichte Gottes; dementsprechend seien Offenbarung und Inspiration nicht zwei aufeinander folgende Stufen, die sich gegenseitig ausschließen, vielmehr meistens gleichzeitig und „imbriquées dans une étroite interaction d'où résulte la présentation concrète, adaptée, relative que Dieu veut donner aux hommes de son absolue vérité“ (369). Der Grund zu dieser irgendwie neuen Theorie liegt wohl vor allem darin, daß so der weite Offenbarungsbegriff der Bibel, der jede persönliche Manifestation des Schöpfer- und Erlösergottes umfaßt, besser gewahrt bleibt. Man könnte nur fragen, ob alles das nicht nur eine organische Weiterentwicklung der Gedanken des hl. Thomas ist, sondern sich auch auf diese als Grundlage berufen darf.

J. Beumer

*De Scriptura et Traditione*. Hrsg. von der Pontificia Academia Mariana Internationalis. gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 742 S.) Romae 1963, Pontif. Acad. Mariana Intern. — Veranlassung dieses Sammelbandes war das Schema über die Quellen der Offenbarung, das dem II. Vat. Konzil vom 14.—21. November 1962 vorlag, aber dann vorläufig zurückgestellt wurde, weil noch weitere Vorarbeiten erforderlich waren. Seitdem wurde von verschiedenen Seiten zu der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition Stellung genommen. Um sie weiter zu klären, hat der Vorsitzende der Internationalen Marianischen Akademie, C. Balić O. F. M., Theologen aus aller Welt zu einem Symposium eingeladen, dessen Ergebnis hier vorgelegt wird. Einleitend spricht Alb. Michel (Frankreich) vom Begriff der Tradition. Mit Recht betont er, man solle besser nicht von „Glaubensquellen“, sondern von der Offenbarung bzw. der Glaubenshinterlage (*depositum fidei*) als der einzigen Glaubens-

quelle sprechen, deren Inhalt auf zweifache Weise weitergegeben wird, durch die Schrift und durch die ungeschriebene Überlieferung (3). Nach ihm sind nicht alle zu glaubenden Wahrheiten ausdrücklich (gemeint ist offenbar formell ausdrücklich) oder virtuell oder auch nur einschlußweise in der Schrift enthalten (6). Aber was ist mit diesem „einschlußweise“ gemeint; denn auch die virtuell enthaltenen Wahrheiten sind einschlußweise enthalten, und ebenso ein Teil der formell enthaltenen Wahrheiten. Sind etwa diese letzten damit gemeint? Aber dann ließen sie sich durch ein Schlußverfahren aus zwei formell geoffenbarten Wahrheiten eindeutig ableiten. Darum soll mit dem „einschlußweise“ offenbar gesagt sein, daß sie in anderen formell in der Schrift enthaltenen geoffenbarten Wahrheiten objektiv zwar einbegriffen sind oder wenigstens in ihnen ihr Fundament haben, daß darüber aber unabhängig vom unfehlbaren Spruch der Kirche keine Sicherheit besteht, sondern höchstens ihre Angemessenheit aus anderen Wahrheiten ersichtlich ist. — Wertvoll ist der Beitrag von *Job. Beumer S. J.*, *De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam* (17—43). B. vertritt selbst eine vermittelnde Ansicht, nach der alle geoffenbarten Wahrheiten ausdrücklich oder wenigstens einschlußweise formell in der Tradition und *im wesentlichen* (substantialiter) auch in der Schrift enthalten sind, so daß alle geoffenbarten Wahrheiten nach den Worten Bellarmins wenigstens auf diese in der Schrift enthaltene Substanz zurückgeführt, wenn auch nicht aus der Schrift bewiesen werden können (23), oder, wie es an anderer Stelle heißt, daß alles in der Schrift sein Fundament hat (26). Wenn der Verfasser in diesem Zusammenhang mir die Hypothese zuschreibt, daß die Festlegung des Schriftkanons weder der göttlichen Offenbarung in sich betrachtet noch folgerichtig der diese weitergebenden mündlichen Überlieferung zugeschrieben, sondern nur als „dogmatische Tatsache“ behandelt werde (30 f.), dann ist das irreführend. Nach mir ist die Kanonizität der heiligen Bücher, d. h. zunächst ihr normativer Charakter für Glaube und Sitten, mit ihrer Inspiration gegeben, die nach dem Glaubensbewußtsein der ersten christlichen Jahrhunderte, das letztlich nur auf einer Offenbarung beruhen kann, durch ihren apostolischen bzw. prophetischen Ursprung bedingt ist. Wenn die Kirche also Bücher in den Kanon aufnimmt, sagt sie damit, daß es geoffenbarte Wahrheit ist, daß diese Bücher inspiriert und infolgedessen kanonisch, d. h. normativ für Glaube und Sitten, sind, weil sie von Aposteln bzw. Propheten als solchen geschrieben sind. Die dogmatische Tatsache, die sie dabei ohne neue Offenbarung feststellt, ist die Tatsache, daß diese Bücher von Aposteln bzw. Propheten als solchen geschrieben sind. Also die Festlegung des Kanons geht auch nach mir auf eine Offenbarung zurück, nur nicht der Umfang des Kanons als solcher (vgl. Schol 33 [1958] 208—233; besonders 229 ff.). — Die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition behandeln anschließend noch systematisch unabhängig voneinander: *C. Journet*, *Joach. M. Alonso C. M. F.*, *Bern. Monsegú C. P.*, *Job. Brinktrine*, *Alb. Lang*, *Mich. Labourdette O. P.* und *Gulielm. Baraúna O. F. M.*, deren Darlegungen sich zum großen Teil überschneiden. Eine ausführliche Bibliographie über das Verhältnis von Schrift und Tradition beschließt diesen 1. Teil (85—112). — Die im 2. Teil zusammengefaßten Beiträge befassen sich mit der Schrift und Tradition nach Johannes, Paulus und den heiligen Vätern. Hier sind zu nennen: *Andr. Feuillet*, *Beda Rigaux O. F. M.*, *Rudolph. Bandas*, *Hadr. Malò O. F. M.*, *Ign. Ortiz de Urbina S. J.* und *Henr. Holstein S. J.* — Im 3. Teil werden die katholischen Theologen und die Konzilien nach ihrer Auffassung von Schrift und Tradition befragt von *Aloys. Ciappi O. P.*, *Leo Rosato O. F. M.*, *Barthol. M. Xiberta O. Carm.*, *Joach. Salaverri S. J.*, *Jos. Besutti O. F. M.*, *Aug. Trapé O. S. A.*, *Jos. M. Delagado Verela O. de M.*, *Godefr. Geenen O. P.*, *Jac. Ramirez O. P.*, *Claudius a Solesino O. F. M. Cap.*, *Daniel Iturrioz S. J.*, *Gulielm. Bartz*, *Herm. J. Brosch*, *Georg. Dejafve S. J.* und *Alex. Kerrigan O. F. M.* — Der 4. Teil behandelt das Verhältnis von Schrift und Tradition bei den Reformatoren (*Ed. Stake-meier*), bei einigen neueren Protestanten (*Ren. Beaupère O. P.*), bei den getrennten Orientalen (*Bern. Schultze S. J.*) und bei den Anglikanern (*Günter Biemer*). Der 5. Teil befaßt sich mit dem Sonderfall von Schrift und Tradition in der Mariologie. Hier finden sich Beiträge von *Domin. Bertetto S. D. B.*, *Jos. de Aldama S. J.*, *Theod. Koehler S. M.* und *Henr. Rondet S. J.* — Im Schlußteil versucht der Herausgeber, *C. Balić O. F. M.*, das mehr oder weniger gemeinsame Ergebnis der verschiedenen

Beiträge kurz zusammenzufassen. Dabei macht er sich persönlich die Ansicht von H. Lennerz S. J. zu eigen, daß die Abänderung des „partim — partim“ in ein „et“ auf dem Konzil von Trient wesentlich nichts geändert habe (680). Aber das gilt auch, wenn man mit der Abänderung die Frage nach der materiellen Zulänglichkeit der Schrift offenlassen wollte; denn auch in diesem Falle wird den Protestanten gegenüber nicht nur die formelle Unzulänglichkeit der Schrift betont, sondern auch gesagt, daß nicht nur die Schrift, sondern auch die ungeschriebene Überlieferung geoffenbarte Wahrheiten enthält, ohne daß genauer bestimmt wird, wie sie in Schrift und Tradition enthalten sind. Über das „wie“ sagt ja auch das „partim — partim“ noch nichts aus. Etwas anders läge die Sache, wenn das Konzil gesagt hätte „et — et“. Schrift und Tradition sind, wie Balić sagt, Organe derselben Offenbarung (712); besser würde man wohl sagen, daß sie zwei verschiedene Arten der Weitergabe ein und derselben Offenbarung sind. Das umfangreiche Sammelwerk kann in der augenblicklichen Lage als eine wirkliche Orientierung dienen.

B. Brinkmann

Häring, Bernh., Das Konzil im Zeichen der Einheit (Herder-Bücherei 144). kl. 8<sup>o</sup> (124 S.) Freiburg 1963, Herder. 2.50 DM. — Der bekannte Moralthologe aus dem Redemptoristenorden legt in diesem kleinen, für weitere Kreise bestimmten Büchlein seine Gedanken über das gegenwärtige Zweite Vatikanische Konzil und die von ihm angestrebte ökumenische Einheit nieder. Alles zeugt von einer gründlichen Sachkenntnis und überdies von einem beneidenswerten Optimismus. Der Leser wird sicher der Schrift viele Anregungen entnehmen. Nur schade, daß manche Einzelheiten recht kurz gestreift werden müssen, was bereits die Kapitelüberschriften andeuten: Glaubensbekenntnis im Zeichen des Geheimnisses der Einheit; Die sittliche Botschaft der Kirche und das Geheimnis der Einheit; Liturgie als Geheimnis des Glaubens und Geheimnis der Einheit; Das Bischofskollegium und das Geheimnis der Einheit; Heiligkeit des Klerus im Lichte des Geheimnisses der Einheit; Das Volk Gottes und das Geheimnis der Einheit; Ehe und Familie als Liebes- und Heilsgemeinschaft; Die soziale Botschaft der Kirche und Völkergemeinschaft. Was z. B. von der Mischehe auf knapp zwei Seiten (89—90) gesagt wird, kipfelt in der etwas unbefriedigenden und selbstverständlichen Feststellung: „Mit der Hilfe Gottes wird sich ein Weg finden lassen, der sowohl den innersten Erfordernissen der katholischen Glaubenswelt wie der Sorge um die Wiedervereinigung aller Christen entspricht“ (90). Mit einigem Recht warnt der Verfasser vor einem gewissen „Integralismus“, daß „sich Katholiken an Zeitbedingtes klammern oder meinen, zeitbedingte, keineswegs letzthinnige Aussagen der Theologie gerade so glauben zu müssen wie die unfehlbar vorgelegten Glaubenswahrheiten“ (116), und der damit verbundenen Einengung; aber hat eine konservative Haltung des gläubigen Volkes nicht auch seine guten Seiten, und müßte nicht das Konzil ein pastorales Anliegen darin sehen, die Traditionsgebundenheit zwar zu lockern, indes auch gegen eine verwirrende und allzu plötzlich eintretende Fülle von Neuerungen zu schützen? Selbst das wäre dann ein Dienst an der Einheit der Kirche.

J. Beumer

de Vries, Wilhelm, S. J., Der Episkopat auf den Synoden vor Nizäa: ThPrQschr 111 (1963) 263—277. — Die neue theologische These von der kollegialen Gewalt der Bischöfe und ihrem Anteil an der Leitung der Gesamtkirche scheint in ihren geschichtlichen Grundlagen noch nicht genug durchforscht zu sein. Der Verfasser liefert hier einen wertvollen Beitrag dazu, indem er auf die ältesten Bischofssynoden (vor dem ersten allgemeinen Konzil zu Nizäa) zurückgeht. Er legt überzeugend dar, daß diese Bischofsversammlungen spontan zusammengekommen sind und wie selbstverständlich Autorität über die Einzelkirchen und deren Vorsteher beanspruchen; die Bischöfe fühlen sich also von vornherein solidarisch, in Gemeinschaft verantwortlich für die ganze Kirche, weil sie ein Kollegium bilden, das als solches an die Stelle des Apostelkollegiums getreten ist; für die Wahl des Vorsitzenden bestehen weithin keine festen Regeln, während nur in Ägypten, in Nordafrika und vor allem in Italien der Vorsitz einem bestimmten Bischof eingeräumt wird (dem von Alexandria, dem von Karthago und dem von Rom); die Autorität des Papstes hinsichtlich der Gesamtkirche hat sich in diesen ersten Zeiten

noch nicht bewußt bei den Bischöfen durchgesetzt. — Man wird keine wesentlichen Einwände vorbringen können, höchstens daß die gegenteilige Auffassung etwas vergrößert erscheint, wenn der Verfasser schreibt: „Ist die Kollegialität in der Kirchenleitung . . . mit dem Tode der Apostel geschwunden, und ist an ihre Stelle eine rein monarchische Regierungsform getreten, die jede Kollegialität ausschließt, so daß der Papst als Nachfolger Petri nunmehr über unter sich völlig gleiche, isolierte Einzelbischöfe regiert, die in keiner Weise ein Kollegium sind und die an sich keinen Anteil an der Leitung der Gesamtkirche haben, wenn der Papst ihnen nicht, etwa durch die Berufung eines Konzils, Anteil daran gibt?“ (263 f.) Außerdem dürfte der anerkannte Unterschied zwischen Apostelkollegium und Bischofskollegium nicht bagatellisiert werden.

J. B e u m e r

Klein, Laurentius, O. S. B., und Meinhold, Pet., Über Wesen und Gestalt der Kirche. Ein katholisch-evangelischer Briefwechsel (Herder-Bücherei 160). kl. 8<sup>o</sup> (124 S.) Freiburg 1963, Herder. 2.50 DM. — Das interkonfessionelle Gespräch, das L. Klein, jetzt Abt des Benediktinerklosters St. Matthias in Trier, und P. Meinhold, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Kiel, in einem Briefwechsel geführt haben, liegt nun gedruckt vor. Die zwanglos gewählten Themen (Die Autorität der Bischöfe; Kirche und Heilige Schrift; Göttliches und Menschliches an der Kirche; Die katholische und die evangelische Aussage zum Wesen der Kirche; Was heißt: „In-Christus-Sein“?; Taufe und Einheit der Christen; Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft; Die Kirche als Wirkungsstätte Christi und des Heiligen Geistes) kreisen mehr oder weniger um das, was der Titel des Büchleins anzeigt. Ungemein wohltuend wirkt der von beiden Seiten bekundete Geist der Verständigung, ohne daß dabei indes die grundsätzlichen Positionen preisgegeben würden. Es ist wirklich ein Vorbild echter ökumenischer Gesinnung im Zeichen des gegenwärtigen Konzils. Nur an einer einzigen Stelle scheint ein Vorbehalt nicht unberechtigt. Klein schreibt nämlich: „Wenn auch heute praktisch die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Katholiken, Orthodoxen und Evangelischen nicht die vorhandene Einheit zum Ausdruck bringen kann, so könnte sie doch als vollwertiger Ausdruck des Willens zur Einheit gelten . . . In bezug auf die evangelische Christenheit wird freilich von unserem Standpunkt aus gerade bei dieser Frage nochmals das Problem der Weihe aktuell. Es gibt jedoch gute Gründe für die Annahme, daß bei einer Genehmigung der Abendmahlsgemeinschaft auch eine ‚Sanatio‘ (um im kirchenrechtlichen Sprachgebrauch zu bleiben), eine ‚Heilung‘ der evangelischen Ordination im Sinne einer ökumenischen Erfüllung, gegeben werden könnte“ (110). Darüber möchte man gerne mehr erfahren, aber vorläufig scheinen uns die entgegenstehenden Schwierigkeiten (nicht nur kanonistischer, sondern auch dogmatischer Natur) unüberwindlich groß.

J. B e u m e r

Santos Hernández, Angel, S. J., Iglesias de Oriente, II. Repertorio Bibliografico (Bibliotheca Comillensis). 8<sup>o</sup> (742 S.) Santander 1963, Editorial Sal Terrae. 85.— Pts. — Der Verfasser fügt mit dem vorliegenden Werk einen zweiten Band zu dem bereits erschienenen ersten (Iglesias de Oriente, I. Puntos específicos de su Teología, Santander 1959; siehe Schol 35 [1960] 589 f.) hinzu. Dieses Mal wird eine sozusagen vollständige Bibliographie (mit 2243 Nummern) der in den verschiedenen westeuropäischen Sprachen abgefaßten Bücher und Zeitschriftenartikel (letztere in gut überlegter Auswahl) gebracht, soweit sie sich mit den orthodoxen Kirchen oder mit den katholischen Kirchen des orientalischen Ritus oder mit der ökumenischen Frage beschäftigen. Die Einteilung ist systematisch (nach den drei genannten Punkten, aber auch innerhalb dieser), und jedem Abschnitt geht eine sehr instruktiv gehaltene Übersicht voraus. Der Hauptwert wird mit Recht bei den einzelnen Nummern, die gewöhnlich nur eine Drittel- oder Viertel-seite füllen, auf die gedrängte Wiedergabe des Inhaltes gelegt, wobei indes die kritischen Bemerkungen nicht fehlen. Übersetzungen des betreffenden Werkes in andere Sprachen sind gegebenenfalls eigens erwähnt. — Der Verfasser hat eine ungemein mühevollen wie allgemein nutzbringende Arbeit auf sich genommen, die mit einer ungeteilten Dankbarkeit rechnen kann. Er bietet ein für das gewählte Forschungsgebiet und für jede größere Bibliothek unentbehrliches Nachschlagewerk,

zugleich aber auch eine wertvolle und anregende Einführung in den gesamten Komplex der ostkirchlichen Fragen. Eine Lücke haben wir nirgends entdecken können. Nur das eine wäre einigermaßen zu befürchten, daß nämlich die spanische Sprache einer weiteren Verbreitung des Werkes nicht gerade förderlich sein wird.

J. Beumer

Meinhold, Pet., Ökumenische Kirchenkunde. Lebensformen der Christenheit heute. 8<sup>o</sup> (652 S.) Stuttgart 1962, Kreuz-Verlag. 24.—DM. — Was der bekannte Kieler Theologe hier unter dem Titel „Ökumenische Kirchenkunde“ vorlegt, ist nicht einfach ein anderer Name für „Symbolik“ oder „Konfessionskunde“. Das Beiwort „ökumenisch“ will deutlich machen, unter welchem Gesichtspunkt hier von der Vielheit und Gespaltenheit der christlichen Bekenntnisse gehandelt wird. Es geht nicht nur um Beschreibung, sondern um Weckung der gemeinsamen Verpflichtung, die Stunde vorzubereiten, in der Jesu Gebet um die Einheit seiner Jünger sich erfüllt. Diese ökumenische Zielsetzung sichert dem vorliegenden Werk sein Eigenrecht an der Seite ähnlicher Darstellungen der verschiedenen christlichen Konfessionen und Denominationen. Meinhold geht dabei so voran, daß er nach einem Abschnitt über die „Ökumenische Kirchenkunde als theologische Disziplin“ (15—38) zunächst die allen christlichen Gemeinschaften gemeinsamen Themen behandelt (39—124): Spaltung und Einheit der Christenheit; Die ökumenische Bewegung; Die formale Abgrenzung von Kirche, Freikirche, Gemeinschaft, Bewegung, Sekte; Kirche und Bekenntnis; Das kirchliche Amt... Dann gibt er eine Beschreibung der einzelnen Kirchen und Gruppen: Die orthodoxe morgenländische Kirche, die römisch-katholische Kirche, die evangelisch-lutherische und die reformierte Kirche, die anglikanische Kirchengemeinschaft, die altkatholische Kirche. Es folgen die Freikirchen, die Missions- und Unionskirchen und endlich in einem zusammenfassenden Kapitel die Gemeinschaften, Bewegungen, Sekten. Schon diese Aufzählung zeigt, vor welcher schwierigen Frage die Behandlung des Themas stellt. Was bedeutet beispielsweise die Aussage, daß in den Freikirchen „sich die Kirche in der Gemeinde darstellt“? (7). Wie grenzt man „Sekte“ von Kirche ab? Es entspricht der vornehmen Gesinnung des Verfassers, wenn er den letzten Abschnitt mit „Gemeinschaften, Bewegungen, Sekten“ überschreibt. Er will dadurch vermeiden, daß „einzelne der hier bezeichneten Gruppen als ‚Sekten‘ bezeichnet werden, obwohl einzelne unzweifelhaft die Merkmale der Sekte an sich tragen“ (8). Es war dem Verfasser eine Gewissenssache, nach bestem Vermögen von den einzelnen Gemeinschaften ein solches Bild zu bieten, das auch deren Selbstverständnis entspricht. Das war nur dadurch möglich, daß er sich um die beste Literatur bemühte, mehr noch aber dadurch, daß er seit langem ausgedehnte persönliche Kontakte gepflegt hat. Daß die gestellte Aufgabe unsagbar schwierig ist, weiß Meinhold selbst am besten. Aber auch wo er hinter seiner Zielsetzung zurückbleibt, kann niemand ihm den Vorwurf der Leichtfertigkeit oder Unredlichkeit machen. — Besonders bedenkenswert scheint uns das zu sein, was eingangs über die Stellung der Christenheit in der Welt gesagt ist (40—44). Verfasser betont mit Recht, daß hier nicht die Zahlenverhältnisse ausschlaggebend sind; viel wichtiger ist, daß das Christentum als ganzes in eine Krise geraten ist. Es ist nicht mehr, wie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die Religion der „führenden Völker“. Vielmehr steht es heute im Weltbewußtsein als die Religion des weißen Mannes da, die durch ihre Zerrissenheit ihren Kredit einzubüßen droht. Die Kräfte des Widerstandes gegen das Christentum sind viel stärker und viel konzentrierter geworden. In den nichtchristlichen Religionen ist ein „früher nicht für möglich gehaltener Missions- und Expansionsdrang aufgebrochen“ (44), ganz zu schweigen von dem fanatischen „Missionseifer“ des Kommunismus. Dieser Drang ist verankert in dem neu erwachten Selbstbewußtsein der afrikanischen und asiatischen Völker, die sich nicht länger bevormunden lassen mögen. Aber es geht nicht einmal mehr um die Fragen Christentum oder nichtchristliche Religionen. Was wir heute erleben, ist die radikale Absage an alle Religionen, ist der ganz neue Typ von Atheismus, der nicht mehr Sache verwegener Einzelgänger ist, sondern mehr und mehr den Lebensstil der breiten Massen prägt; und der auch nicht mehr eine Flucht in die Unmoral ist, sondern im Gegenteil sich als die einzig konstruktive Moral und den einzig gültigen Humanismus versteht.

Vor diesem Zeithintergrund hat alle Besinnung auf die ökumenische Situation der Kirchen zu geschehen. Es ist gut, daß Meinhold diese Erkenntnis so nachdrücklich an den Anfang seines Buches stellt. Von der Trennung und von der aufgegebenen Einheit der Christen sprechen erweist sich dadurch als etwas, was nicht akademischer Unverbindlichkeit überlassen bleiben darf, sondern als das zentrale Anliegen christlicher Existenz begriffen sein will. — Es ist hier nicht der Raum, um zu den einzelnen Kapiteln des Werkes Stellung zu nehmen. Nur dies sei zusammenfassend bemerkt, daß die „Ökumenische Kirchenkunde“ wegen ihrer vorbildlichen Sachlichkeit und verständlichen Diktion ein Informationsmittel von unschätzbarem Wert darstellt, das man in die Hand aller Theologen und Seelsorger wünschen möchte. Die beigefügte Bibliographie (626—636) bietet Anregungen zum persönlichen Weiterstudium, und die beiden Register am Schluß des Werkes erleichtern den raschen Umgang mit seinem reichen Inhalt.

H. B a c h t

Bodmer-de Traz, Cécile und Jean-George, New Delhi. La troisième Assemblée du Conseil OEcuménique des Églises 19. November bis 5. Dezember 1961. Reportage et documents. 8<sup>o</sup> (171 S.) Genève 1962, Labor et Fides 1962. — Die 3. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi (19. November bis 5. Dezember 1961) nimmt innerhalb der Geschichte der Ökumenischen Bewegung aus einem doppelten Grund einen wichtigen Platz ein. Einerseits bedeutet sie extensiv wie intensiv einen unüberschätzbaren Fortschritt in der ökumenischen Arbeit; *extensiv* durch die Aufnahme von 23 neuen Kirchen, darunter die orthodoxen Kirchen Rußlands, Bulgariens und Rumäniens, desgleichen durch die nun abgeschlossene Fusion des Internationalen Missionsrates mit dem Weltkirchenrat; *intensiv* durch die trinitarische Präzisierung der Glaubensgrundlage, auf der die Gliedkirchen sich im Weltkirchenrat zusammenfinden. Gegenüber der früheren Formel heißt es nun: „Der Ökumenische Rat ist eine brüderliche Assoziation von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus als Gott und Erlöser gemäß der Schrift bekennen und sich bemühen, gemeinsam ihrer gemeinsamen Berufung zu entsprechen zur Ehre des einzigen Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Auf der anderen Seite stand Neu-Delhi im Zeichen des angekündigten II. Vatikanischen Konzils und der von Papst Johannes XXIII. eröffneten neuen Phase interkonfessioneller Begegnungen, die sich durch die erstmalige Anwesenheit von fünf offiziellen römischen Vertretern bekundete. Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß Neu-Delhi auf den Ablauf des II. Vaticanums Einfluß gehabt hat, nicht nur deshalb, weil die Erfahrungen über die technische Durchführung solcher Riesensammlungen, wie sie in Neu-Delhi gemacht worden waren, neidlos den katholischen Brüdern zur Verfügung gestellt wurden (ich erinnere nur an die Bewältigung der Probleme von Presse, Rundfunk, Fernsehen usw.), sondern mehr noch dadurch, daß in Neu-Delhi die entscheidenden Voraussetzungen für das ökumenische Klima geschaffen oder befestigt wurden, das in den beiden Sitzungsperioden des Konzils zu spüren war. All das zeigt, wie wichtig es ist, sich mit dem, was in Neu-Delhi vor sich gegangen ist, vertraut zu machen. Gewiß wird dabei der offizielle Bericht des Sekretariats des Weltkirchenrates, der schon bald nach Neu-Delhi erschienen ist, die zuverlässigste Unterlage bilden. Aber solche Dokumente vermögen die Atmosphäre einer solchen Zusammenkunft nicht wiederzugeben, zu deren Erfassung mehr gehört als nur ein zuverlässiges Tonband oder ein kompletter stenographischer Bericht. Hier haben Bücher wie das vorliegende ihre besondere Wichtigkeit. Die beiden Verfasser sind als Journalisten, die von dem Anliegen der Ökumenischen Arbeit begeistert sind, in Neu-Delhi „dabeigewesen“. Sie sind keine „Routiniers“, die von Kongreß zu Kongreß reisen, sondern ihre frisch aufgebrochene Liebe zu der großen Sache hat sie in Bewegung gebracht. Und nun erzählen sie „à chaud“ (d. i. brühwarm), was sie alles erlebt haben. Sie bieten zunächst ein kurzes Kapitel über den „indischen Rahmen“ der Versammlung und fügen klugerweise ein paar knappe Kapitel über das Wesen der Ökumenischen Bewegung und ihrer Arbeiten und Tagungen bei. Dann lassen sie den „Film der 3. Vollversammlung“ ablaufen, immer lebendig und spannend und doch so, daß die kritische Reflexion nicht zu kurz kommt. Ein dritter Teil zeigt die großen Leitideen, unter denen die Arbeit in Neu-Delhi stand: Einheit — Zeugnis — Dienst — Laienschaft —

Die Kirchen angesichts der rassischen und politischen Spannungen. Das Buch schließt mit einem Wort über die Botschaft von Neu-Delhi. In die Schilderungen sind jeweils Stücke aus den Reden und Proklamationen eingeblenet, so daß auch das Interesse an zuverlässiger Dokumentation nicht zu kurz kommt. Die Begeisterung für die Sache macht die Verfasser nicht blind für die gewaltigen Probleme, die trotz allem noch zu bewältigen sind; es sei nur auf die Ausführungen über die „Interkommunion“ hingewiesen. Aber es ist den Verfassern zu danken, daß sie nicht in melancholischem Pessimismus machen, sondern überall die positiven Ansätze und Kräfte aufzeigen. Ein wirklich gutes Buch, das allen empfohlen sei, die für das ökumenische Anliegen aufgeschlossen sind.

H. B a c h t

Wittram, Heinr., Die Kirche bei Theodosius Harnack. Ekklesiologie und Praktische Theologie (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 2). 80 (189 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 19.80 DM. — Die Persönlichkeit und das religiöse Schaffen des Mannes, dessen Lebenswerk hier zum ersten Male eine vollständige Darstellung und Würdigung findet, werden dem katholischen Theologen weniger bekannt sein, im Gegensatz zu seinem Sohne, Adolf v. Harnack. Höchstens dürfte die Schrift „Luthers Theologie“ (Erlangen 1862 und 1886, Neuauflage: München 1927) weitere Kreise erfaßt haben. W. sieht aber seine Aufgabe darin, Harnacks eigentliches Fachgebiet, die Praktische Theologie mit der Kirche als Mittelpunkt, hervorzuheben. Dabei treten die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, die Verwandtschaft mit Adolf Harleß und die Vermittlungsversuche zwischen der „kollektivistischen“ Auffassung Fr. W. Höflings und dem hochkirchlichen-hierarchischen Typus des sog. Neuluthertums (Kliefoth, Münchmeyer, auch Stahl), sowie die Verwurzelung seines Werkes im kirchlichen Leben des baltischen Luthertums klar hervor. Wir erfahren die wichtigsten Daten: Harnack wurde am 3. Januar 1817 (alten Stils) zu Petersburg geboren, stand während seines Studiums zu Dorpat unter dem Einfluß von K. F. Busch und C. Chr. Ulmann, wurde sehr früh Privatdozent für Praktische Theologie in Dorpat, das er nur für kurze Zeit (1853—1866) verließ, um den Lehrstuhl in Erlangen einzunehmen, kehrte dann nach Dorpat zurück und starb dort 1889. Zum Schlusse (187—189) ist eine „Bibliographie Theodosius Harnacks“ zusammengestellt (mit 47 Publikationen). Die Hauptteile der vorliegenden Untersuchung widmen sich aber dem Kirchenbegriff Harnacks und seiner Beziehung zur praktischen Theologie: I. Harnacks Verständnis der Kirche und ihres Handelns im Rahmen seines theologischen Entwicklungsganges (19—46); II. Die Kirche (Grundzüge des Kirchenverständnisses. Die *notae ecclesiae*. Das Amt der Kirche: 47—103); III. Die Lebensfunktionen der Kirche (Der Ansatz der Praktischen Theologie aus den ekklesiologischen Voraussetzungen. Die unmittelbaren Ausprägungen kirchlichen Handelns. Ordnung und Verfassung der Kirche: 136—180). Die behandelten Einzelfragen können hier nicht sämtlich aufgezählt werden; am meisten werden indes interessieren die Abschnitte über Harnacks Forderung, Abendmahlsgemeinde und Taufgemeinde zu unterscheiden (160—169), und über seinen Kampf gegen das Staatskirchentum (169—180). Die mannigfachen Ergebnisse gipfeln in der Feststellung, daß Harnack unter den Lutheranern des 19. Jahrhunderts relativ sehr stark auf Luther selbst zurückgeht und maßgebende Gesichtspunkte aus dessen Theologie lebendig zu machen versteht. Anerkennung verdient vor allem die gründliche Art, wie der Verfasser das Thema meistert, und auch die unaufdringliche Form, wie er die aktuellen Probleme in der evangelischen Ekklesiologie von heute heranzieht. — Berührungen Harnacks mit dem Katholizismus scheinen nicht vorzuliegen, wohl aber mit der Herrenhuter Brüdergemeinde und mit der Orthodoxie. Bemerkenswert ist wohl auch seine Ablehnung der „Preussischen Union“.

J. B e u m e r

Mörsdorf, Klaus, Persona in Ecclesia Christi: ArchKathKR 131 (1962) 345—393. — Diese Arbeit des bekannten Kanonisten bringt beachtenswerte Ausführungen über den Begriff der Person im Kirchenrecht mit dem Blick auf die kirchliche Gliedschaft. Zumal die Kontroverse mit H. Schauf (Zur Frage der Kirchengliedschaft: ThRev 58 [1962] 217—224) dürfte allgemein interessieren. Zutreffend sagt M.: „Bei aller Verschiedenheit der Meinungen ... herrscht heute in

der katholischen Theologie Übereinstimmung darüber, daß sich die Frage nach der Kirchengliedschaft allein auf die sichtbare Kirche bezieht, und daß es nicht mehr angeht, zwischen einer Zugehörigkeit am ‚Leibe‘ und an der ‚Seele‘ der Kirche zu unterscheiden . . . Bei dem Problem der Kirchengliedschaft geht es darum, die äußeren Kennzeichen der Zugehörigkeit zu der einen wahren Kirche aufzuzeigen. Wenn dabei zwischen Kirchengliedschaft ‚in re‘ und ‚in voto‘ unterschieden wird, ist wohl zu beachten, daß sich letztere nicht auf die innere Gnadengemeinschaft, sondern auf das Begehren nach der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche bezieht. In der Gliedschaftslehre ist damit ein bedeutsamer Fortschritt in der theologischen Erkenntnis und zugleich eine entscheidende Annäherung an das Recht der Kirche erreicht, das sich naturgemäß allein mit der sichtbaren Gestalt der Kirche zu befassen hat. In der Gliedschaftsfrage ist dadurch eine feste Grundlage gewonnen, die wir der in ‚Mystici Corporis Christi‘ vorgetragenen Lehre von der Kirche verdanken“ (353). Auf der anderen Seite hält der Verf. an seinen bisherigen Anschauungen fest, denen eine dogmatische Ekklesiologie, auch vom geschichtlichen Standpunkt her, nicht immer zustimmen kann. Insbesondere scheint es uns unannehmbar, daß sich „in der Tradition zwei verschiedene Gedankenreihen“ vorfinden, von denen die eine sage, „daß die Taufe den Menschen zum Gliede der Kirche mache“, während nach der anderen „Getaufte, die in rechtlich greifbarer Weise der Apostasie, der Häresie oder dem Schisma verfallen sind, außerhalb der Kirche“ ständen (358). In Wirklichkeit ist es doch nur immer die eine Taufe, die entweder summarisch oder in ihren Teilaspekten gesehen wird. Es ist schade, daß die Mißverständnisse zwischen Kanonisten und Dogmatikern noch nicht sämtlich aus dem Wege geräumt sind.

J. Beumer

Diverrès, Franç., *L'excommunié est-il séparé de l'Église?*: ScEcl 15 (1963) 39—57. — Man findet hier die Lehre von der kirchlichen Gliedschaft getreu nach der Enzyklika „Mystici Corporis“ dargelegt, nur glaubt der Verf., den Ausschluß des Exkommunizierten auf den Fall des excommunicatus vitandus einschränken zu können: „Chez l'excommunié toléré il ne demeure qu'une petite partie de l'expression extérieure voulue par Dieu, mais qui est, néanmoins, un lien visible avec l'Église, si tenu soit-il . . . Il demeure membre de l'Église par cette petite partie de l'expression extérieure, qui est un lien visible, et par une certaine puissance très affaiblie“ par rapport à l'expression totale. C'est le dernier degré de l'appartenance (au sens strict) à l'Église“ (55). Obschon hiermit die Meinung vieler Ekklesiologen wiedergegeben wird, scheint uns manches dagegensprechen, und dies nicht nur vom Standpunkt des Kirchenrechtes, das dem Unterschied zwischen dem excommunicatus vitandus und dem excommunicatus toleratus keine so tiefgreifenden Wirkungen zuschreibt, sondern auch vom Standpunkt der Dogmatik. Denn das Verbleiben eines sichtbaren Bandes in irgendeiner Form trifft für alle Getauften zu und bedeutet noch nicht die kirchliche Gliedschaft; zu dieser aber gehört, daß sämtliche Bedingungen erfüllt sind („Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu“), und bei jedem Exkommunizierten fehlt offenbar die *communio sacramentalis*. Außerdem wird sonst etwas in die offiziellen Dokumente (die der Liturgie eingeschlossen) hineingetragen, was dort nicht ausgedrückt ist. Man kann jedoch zugeben, daß der excommunicatus toleratus sich in nächster Nähe zur Kirche befindet und daß er von den Getrennten die meisten kirchenbildenden Momente aufzuweisen hat.

J. Beumer

Kemmeren, Claud., O. F. M., *Ecclesia et Jus. Analysis critica operum Josephi Klein (Studia Antoniana, 20). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 138 S.) Roma 1963, Pont. Athenaeum Antonianum. 1500.— L.* — Auf den ersten Blick wird der Leser dieser Dissertation etwas durch deren Ansatzpunkt befremdet, da er den Schriften des (früher katholischen) Kanonisten J. Klein kaum eine so überragende Bedeutung zuschreiben dürfte. Aber schon das Wort von G. Steck: „Joseph Kleins ‚Skandalon‘ . . . ist heute als der wichtigste Beitrag zur protestantisch-katholischen Kontroverse zu betrachten“ (Evangelische Theologie 20 [1960] 356), läßt einen aufhorchen. Zudem begnügt sich der Verf. nicht damit, die katholische (I. Pars: *Structura iuridica Ecclesiae*) und die protestantische Periode (II. Pars: *Juridificatio Ecclesiae*) Kleins

anhand seiner Werke darzustellen, sondern fügt einen III. Teil bei, der mehr das Grundsätzliche hervorheben soll und den Titel trägt: *Ecclesia et Jus canonicum* (97—138). Allerdings werden nun die einschlägigen Themen (*Elementa iuridica conceptus Ecclesiae scripturistici, Relatio inter sacramentum baptismi et ius canonicum, Natura propria elementi iuridici in Ecclesia*) recht kurz abgemacht; so müssen z. B. nicht viel mehr als drei Seiten dazu ausreichen, das Verhältnis von Charisma und Autorität in der Kirche darzulegen (126—129). Insbesondere würde die an und für sich notwendige Auseinandersetzung mit R. Sohm, der auch nach dem Urteil von K. hinter J. Klein steht, unbedingt einen breiteren Raum und eine größere Tiefe beanspruchen. Immerhin ist die Hauptlinie gut getroffen: Das Kirchenrecht kann als lebendige Funktion der Kirche nur aus deren Wesen erkannt und gewürdigt werden, wie am Schluß gesagt wird: „*Sicut Ecclesia ipsa, ita et ius Ecclesiae, sacramentum est, expressio nempe et medium vitae internae, spiritualis et supernaturalis Ecclesiae, Corporis Christi, animati et vivificati per ipsum Spiritum Christi*“ (138). — Diese lateinisch abgefaßten Dissertationen machen deutlich, wie ungemein schwer es ist, die modernen Ausdrücke in einer toten Sprache wiederzugeben; so soll „*iuridificatio*“ das deutsche „Verrechtlichung“ anzeigen.

J. Beumer

Winklhofer, Alois, Über die Kirche. Das Geheimnis Christi in der Welt. 8<sup>o</sup> (350 S.) Frankfurt 1963. Knecht. 16.80 DM. — Das vorliegende Buch darf in Wahrheit eine Ekklesiologie, ein Lehrbuch über die Kirche genannt werden. Es hat allerdings die Eigenart, den Stoff nicht im Sinne einer theologischen Systematik auszubreiten, sondern eine Ausdeutung der verschiedenen, einander ergänzenden biblischen Aussagen über die Kirche zu geben. So kommt es, daß von den sieben Kapiteln fünf das Wesen und den Sinn der Kirche von den einzelnen biblischen Vorstellungen her beschreiben, darin immer auch schon die Tätigkeit und Heilsgabe der Kirche besprechend, während nur zwei Kapitel das Heilswirken der Kirche zum ausdrücklichen Thema haben. Gerade weil aber die Darstellung der Kirche als Gemeinde der Erlösten, als neues Volk Gottes, als die neue Menschheit, als die Braut des Lammes und als Leib Christi gar nicht umhin können, das, was damit gemeint ist, durch Darstellung des Heilswirkens der Kirche zu erläutern, kann die Wirksamkeit der Kirche zugleich mit der Darstellung ihrer Sakramentalität und priesterlich-hierarchischen Struktur wie auch ihrer wesensgemäßen Einheit in einem Kapitel besprochen werden, dem sich noch ein letztes über das Weltverhältnis der Kirche anschließt. Die Darstellungsweise ist derart, daß die Lesung des Buches nicht nur theologische Kenntnis vermittelt, sondern zur Meditation über das Geheimnis der Kirche anregt. Der theologisch-wissenschaftlichen Vertiefung werden außerdem die Wege gebahnt durch den theologischen Anhang, der sowohl mit weiteren Fragen wie vor allem auch mit der einschlägigen Literatur vertraut macht.

O. Semmelroth

## 2. Geschichte der Theologie

*Testimonia*. Schriften der altchristlichen Kirche, hrsg. von Ed. Stommel (†) u. Alfr. Stuiber in Verbindung mit Theod. Klauser: 1. Band: Aurelius Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* (Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe). Text u. Übersetzung mit Einleitung u. Kommentar hrsg. von Jos. Barbel. 8<sup>o</sup> (255 S.) Düsseldorf 1960, Patmos. 19.80 DM. — 2. Band: Novatianus, *De Trinitate* (Über den dreifaltigen Gott). Text u. Übersetzung mit Einleitung u. Kommentar hrsg. von Hans Weyer. 8<sup>o</sup> (219 S.) ebd. 1962. 19.80 DM. — 3. Band: Γρηγοριος του Θεολογου Λοφοι Θεολογικοι (Gregor von Nazianz, Die fünf Theologischen Reden). Text u. Übersetzung mit Einleitung u. Kommentar hrsg. von Jos. Barbel. 8<sup>o</sup> (301 S.) ebd. 1963. 36.— DM. — Mit diesen drei Bänden ist nun auch für den deutschen Sprachbereich eine doppelsprachige Väterreihe eröffnet, die im selben Stil durch zwei andere deutsche Verlage in Zusammenarbeit mit dem Patmosverlag weitergeführt werden soll. Das Neue an der Sammlung ist also gegenüber der bekannten Kösel-Ausgabe, daß der Originaltext der patristischen Werke und

außerdem ein fortlaufender Kommentar beigegeben wird. Damit empfiehlt sich die Sammlung von selbst, die zudem in sehr ansprechender Form aufgemacht ist. Leider wird bei dem Mangel an Herausgebern und Übersetzern nicht mit einem allzu schnellen Fortgang der Reihe zu rechnen sein.

Im 1. Band gibt *Jos. Barbel* zunächst eine kurze Einführung in das Handbüchlein des hl. Augustinus, das wohl an zwei Laien gerichtet war, seine Abfassungszeit (wohl 421 und nicht erst 423/424), seine Gliederung und seinen Inhalt. Für die Wertung dieses Büchleins weist B. hin auf die Urteile der bekannten deutschen protestantischen Dogmengeschichten, die ihren „Katholischen“ Charakter betonen, da darin besonders die Trinität, die Zweinaturenlehre, die Ekklesiologie (kurz), die Taufe, das Verdienst, die Werke der Liebe, die Genugtuung, der Unterschied in der Schwere der Sünden, die Unterscheidung von Räten und Geboten, der Sühnewert des Meßopfers, des Gebetes für die Verstorbenen, der Reinigungszustand, Engel, Jungfräulichkeit der Gottesmutter zur Sprache kommen. Der Leser des Büchleins fühlt freilich sofort, wie Augustinus alles auf seine Ebene hebt und den Bezug zum Menschen herzustellen vermag. Die Einleitung gibt weiterhin eine Übersicht über Ausgaben, Übersetzungen und Abhandlungen. Die neue Ausgabe druckt den Mauriner Text mit Berichtigung der Druckfehler ab. Im Text selber werden nur einzelne Varianten aus den Maurinern und der Ausgabe von J. G. Krabinger hinzugefügt. Die Eigenarbeit von B. liegt in der Übersetzung und in den umfangreichen Anmerkungen, die durch ausführliche Exkurse (203—242) ergänzt werden. Eine sehr praktische Arbeit hat B. am Schluß des Werkes angefügt: eine Tabelle zu allen Augustinus-Schriften (im Anschluß an verschiedene Vorbilder) mit drei verschiedenen Datierungssystemen, dem Titel, den Ausgaben und Übersetzungen. In einer Neuausgabe wäre es gut, auch die Neudrucke des *Corpus Christianorum* in einer eigenen Spalte und nicht bloß in den Anmerkungen aufzuführen und die inzwischen erschienenen Texte der *Patrologia Latina Supplementum* — in Anmerkungen — anzugeben. In den Exkursen bespricht B. ausführlich die Erbsündelehre Augustins (204—209), ferner die Lehre von der Notwendigkeit der Gnade (209—215), die Inkarnationslehre (215—223, Exkurs 59 u. 60, mit Einschluß der Mariologie), den Glauben an die Dreifaltigkeit (223—224. Hier wäre ein Hinweis am Platz auf die vorzüglichen Kommentare von Mellet-Camelot, Agaësse-Moingt in: *Œuvres de S. Augustin*, Paris 1955, 15 u. 16, sowie auf das wichtige Werk: A. Malet, *Personne et Amour dans la Théologie de S. Thomas d' Aquin*, 1956, wo Augustinus' Standpunkt sehr gut gekennzeichnet wird. Dem Anliegen Malets, den Unterschied zwischen griechischer und lateinischer Trinitätsauffassung nicht zu sehr zu betonen, entspricht auch B. schon einigermaßen durch seine vorsichtige Formulierung [223]); dann folgen Exkurse über die Erlösungslehre (224 f.), über den Pelagianismus (225 bis 227, wo man einen Hinweis auf die Forschungen von G. de Plinval erwarten würde), die Vergebung der Sünden (227—229), die sog. *misericordes* (Unterbrechung oder Milderung oder Aufhebung der Höllestrafen, 229—231), den Läuterungszustand (231—232), die Ehe (232—235), die Auferstehung (235—236), die Vorherbestimmung (236—238), den ersten Menschen (238—240), die Hölle (240—242, wo der Exkurs über die *misericordes* nochmals aufgenommen wird). Man hätte noch einen Hinweis auf die Bedeutung des Enchiridions für die theologische Systembildung anfügen können (vielleicht in der Einleitung [7]). Auch die Anmerkungen enthalten noch zahlreiche, z. T. ziemlich ausführliche Erklärungen zum Text. Die Übersetzung liest sich flüssig und gibt — soweit Rezensent nachprüfen konnte — den Urtext sehr gut wieder. Das Buch ist also, um das Schlußwort Augustins selbst — bei ihm ein Wunsch — zu wiederholen, „ebenso dienlich wie umfangreich“ (201) geworden.

Im 2. Bande bespricht *Hans Weyer* in der Einleitung 1. das Leben Novatians und die Geschichte des novatianischen Schismas, 2. das Buch *De Trinitate*, die Autorschaft Novatians, die Entstehungszeit (vor 251, vermutlich um 240), die Textüberlieferung und den Inhalt des Buches, mit Angabe der Einteilung. Vorzüglich ist die Würdigung dieses Werkes und Novatians selbst als Theologen und seiner Stellung im 3. Jahrhundert: „Novatian ist der erste lateinische Schriftsteller der römischen Kirche. Sein Werk gibt in kunstvoller Form und straffer Systematik den bis dahin erarbeiteten Ertrag der abendländischen trinitarischen Theologie“ (27). Dann

folgt eine Kennzeichnung von Sprache und Stil Novatians und seines Bibeltextes (28—31), der von allen sonst bekannten lateinischen Texten abweicht, aber nicht in selbständiger Übersetzung erarbeitet, sondern übernommen ist. Leider sind bis jetzt keine Handschriften von Novatians De Trinitate aufgefunden worden. Es ist nur in Drucken des 16. Jahrhunderts überliefert, und zum letzten Male von W. Y. Fausset (1909) herausgegeben. In den alten Drucken sind aber verschiedene Varianten bezeugt. W. zieht sie alle heran, zusammen mit den alten und neuen Konjekturen. So ist sein Text ohne Zweifel ein Fortschritt über die letzte Ausgabe hinaus. Zum ersten Male ist das Werk ganz in die deutsche Sprache übersetzt. Zum Schluß gibt W. neben dem Verzeichnis der Bibelstellen noch ein solches der theologisch wichtigen lateinischen Wörter sowie ein Namens- und Sachverzeichnis. Die Anmerkungen geben unter vorzüglicher Verwertung der Literatur eine sehr reichhaltige Einführung in das Werk Novatians, seine Textprobleme, die zeitgenössische Geschichte des trinitarischen Dogmas und den geistesgeschichtlichen Hintergrund (Stoa). S. 110, Anm. 66 wäre wohl eine genauere Darstellung des Verhältnisses von dispensatio und dispositio bei Tertullian notwendig. W. scheint hier vorauszusetzen, daß beide Ausdrücke bei Tertullian einfach synonym sind. Sie sind es aber nicht, und in ihrer Verschiedenheit spiegeln sie ein wichtiges trinitätstheologisches Problem bei T. wider, das auch bei Novatian zu untersuchen wäre. Dieser scheint das Wort dispensatio — nach Ausweis des Index nicht zu verwenden. Vgl. zur Sache: K. Wölfl, Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian, Rom 1960. Auch die guten und knappen Angaben über „persona“ könnten bereichert werden (118, Anm. 70). Dabei wäre nicht nur der dogmengeschichtliche, sondern auch der philosophiegeschichtliche Hintergrund von einiger Bedeutung. Vgl. jetzt R. Braun, „Deus Christianorum“. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien (Paris 1962) 207—242. Es ist wohl in etwa mißverständlich, wenn W. 118 f., Anm. 70 sagt, daß persona zweimal die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus besage. Es geht wohl um die Bezeichnung des Menschgewordenen, aber persona wird hier nicht zur Deutung der Einheit von Gott und Mensch in Christus gebraucht. Bis zu einer solchen Verwendung des Wortes ist in der lateinischen Theologie noch ein ziemlich langer Weg. Diese kleinen Hinweise sollen keine Schmälerung des Eindrucks der vollen Kompetenz sein, den W. in den Anmerkungen und im ganzen Werk bekundet.

Im 3. Bande bietet J. Barbel wieder eine meisterhafte Einführung zum 2. Werk, das er in der neuen Reihe übernommen hat: Leben, literarisches Werk Gregors, Ausgaben, Übersetzungen, Literatur und schließlich die nähere Einführung in die fünf theologischen Reden (5—36). Wem die Zeit des alten Christentums nur in hellem Lichte erscheint, sollte diese Seiten lesen. B. übernimmt den bei Migne PG 36 abgedruckten Text mit Einarbeitung älterer (Mauriner) und neuerer Textvorschläge in einzelnen Fällen. Die Anmerkungen bieten bei aller Kürze eine Fülle von ausgezeichneten Beobachtungen zur Trinitätslehre und Christologie oder begriffsgeschichtlicher Art. Zur Affäre „Sasima“ könnte man hinweisen auf St. Giet, Sasimes uné méprise de Saint Basile (Paris 1941). Zum Problem der Benennungen Gottes ist wichtig: A. Orbe, La Epinoia (Romae 1955), wenn auch darin auf Gregor v. Naz. nicht unmittelbar Bezug genommen ist, wohl aber auf Basilius u. Gregor v. Nyssa. Der Verweis im Index auf ein anderes Werk von A. Orbe hat fälschlich 248 statt 244. Die Übersetzung ist wiederum sehr genau und leserlich zugleich.

Die Testimonia versprechen also ein vorzügliches Instrument für das Studium der Väter zu werden, dies vor allem durch die Verbindung von Urtext, Übersetzung und ausführlichen Kommentaren. Solche Väterausgaben könnten vor allem als Grundlage für Seminarübungen dienen. Aber auch jede interessierte Väterlesung wird dadurch sehr gefördert.

A. Grillmeier

Sprüche der Väter. Hrsg. und übers. von P. Bonifatius O. S. B. (Geist und Leben der Ostkirche, 3). kl. 8<sup>o</sup> (258 S.) Graz-Wien-Köln 1963, Styria. 19.80 DM. — Von Anfang an ist das kirchliche Mönchtum geprägt von seiner Bindung an die Heilige Schrift, die den Mönchen die Regel des Lebens war, und an die Überlieferung der Väter. Wer der Welt entsagte und Mönch wurde, tat es nicht „auf eigene Faust“, sondern suchte Anschluß bei denen, die vorher diesen können Weg der Christusbefolgung gegangen waren. Aus der wachsenden Schar der Anachoreten

und Cönobiten hoben sich einzelne Gestalten ab, deren Wandel beispielhaft war und deren Aussprüche sorgsam gesammelt wurden. Galten sie doch als Ausdruck höherer Weisheit, wie sie nur den „Geistesträgern“ (pneumatophoroi) zugänglich ist. Wenn man diese Aussprüche „Apophthegmata“ nannte, haben wir diese Bezeichnung nicht an den Parallelen in der hellenistischen Philosophie zu messen, sondern an die Bedeutung zu denken, welche das Wort „Apophthegma“ in der Inspirationsprophetie hatte. Diese Vätersprüche gingen lange Zeit von Mund zu Mund, veränderten bei ihrer Wanderung oftmals ihre Gestalt und noch öfters die Angaben von Urheber und Umstand, von wo sie ausgegangen waren. Schließlich wurden sie niedergeschrieben, abgeschrieben und in die verschiedenen Sprachen der alten christlichen Welt übersetzt. Begreiflich, daß so ein literarkritisches Problem entstanden ist, an dessen Lösung sich schon mehr als ein Meister versucht hat. Es sei nur an das posthume Werk von W. Bousset erinnert. Heute ist es vor allem der französische Jesuit J. C. Guy, der sich um die Schaffung eines kritischen Textes bemüht. Solange eine solche Edition noch nicht vorliegt, bleiben wir an die bei Migne gebotenen Ausgaben verwiesen. In PG 65,71—440 ist die erstmals von Cotelier im Jahre 1617 edierte griechische Fassung zu lesen. Die Apophthegmata sind dort in alphabetischer Reihenfolge nach den Namen der Mönche, von denen sie stammen, zusammengestellt. Eine systematische Anordnung bietet PL 73,851—1022; es sind die seinerzeit von H. Rosweyde edierten lateinischen „Verba seniorum“. Diese beiden Quellen liegen auch der hier zu besprechenden deutschen Auswahl zugrunde; nur an wenigen Stellen sind von Guy beigebrachte Vätersprüche aufgenommen worden. Somit haben wir nun zum ersten Male eine umfangreichere Auswahl aus diesen unschätzbaren Zeugnissen des frühen Mönchtums in deutscher Übersetzung in Händen. Übersetzer und Verlag haben sich damit ein Anrecht auf den herzlichsten Dank all derer erworben, denen so der Zugang zu einem der kostbarsten Kleinodien der asketisch-mystischen Literatur eröffnet ist. Es wäre dringend zu wünschen, wenn der Auswahl baldmöglichst eine Übersetzung des gesamten Urtextes folgen könnte. Allerdings sollte dazu die Mitarbeit von Fachleuten auf dem Gebiet des alten Mönchtums stärker hinzugezogen werden (was auch von einer Neuauflage der vorliegenden Auswahl gilt), damit manche Fehlübersetzungen vermieden würden. So ist S. 40 (Antonius 37) nicht vom Vertrauen „auf die eigenen Werke“ die Rede (als ob es hier um Vorwegnahme eines kontroverstheologischen Themas ginge), sondern „auf das eigene Werk“: d. h. auf die dem einzelnen Mönch eigene Weise der Askese. Andernfalls hätte der Nachsatz mit dem Zitat aus Deut 32,7 keinen Sinn: Es geht um die Unbelehrbarkeit dieser Mönche! — S. 43 (Arsenius 6) muß es statt „rhomäische und hellenistische Bildung“ besser „lateinische und griechische Bildung“ heißen; so hatte es die Übersetzung in PG 65,90 schon vorgezeichnet. Ferner ist das griechische „agroikos“ mit „einfacher Mann“ kaum wiedergegeben. — S. 72 (Achilas 5): Hier ist eine der Stellen, die zeigen können, was unter „meletao“ in den frühen Mönchszeugnissen zu verstehen ist: nicht „betrachten“ oder „nachdenken über...“, sondern „hersagen, rezitieren“; vgl. H. Bacht ‚Meditatio‘ in den ältesten Mönchsquellen: Geist und Leben 28 (1955) 360—373. — S. 88 Mitte ist aus Versehen „Joannes“ statt „Joseph“ geschrieben. — S. 99 (Zacharias 4): „praktikos“ ist mit „Asket“ unzulänglich wiedergegeben. Alle diese Mönche waren Asketen, aber man unterschied zwei Stufen (seit Evagrius bzw. Origenes): den „Tätigen“, der noch ganz in der Beherrschung seiner Leidenschaft und Triebe aufgeht, und den „theoretikos“, der bereits zur „Beschauung“ gelangt ist. — S. 100: Statt „Pelusien“ besser „Pelusium“. — S. 105 (Theodor 2): Richtig muß es heißen: „Geh hin, demütige deinen Sinn (dadurch daß du) dich dem Gehorsam unterstellst und mit anderen zusammenlebst.“ Der Bruder soll nicht einfach zurückkehren in seine Einsamkeit, sondern er soll in eine Gemeinschaft eintreten.

H. Bacht

Festugière, André-J., O. P., Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients. kl. 8<sup>o</sup> (VI u. 152 S.) Freiburg-Basel-Wien 1963, Herder. DM 14,80. — Wir haben in Schol 37 (1962) 126—128 ausführlich auf das französische Original dieses Buches hingewiesen, mit dem der bekannte Erforscher der griechisch-hellenistischen Kultur sein umfangreiches Werk über die „Mönche des Ostens“ einleitet. Erstaunlich rasch ist nun die deutsche

Übersetzung erschienen — ein Zeichen, daß die Studie große Beachtung gefunden hat. Was zum Inhaltlichen des Buches zu sagen ist, braucht nicht wiederholt zu werden. So können wir uns auf einige Hinweise auf die Übersetzung beschränken. Die deutsche Ausgabe hat den Originaltitel zum Untertitel gemacht und statt dessen einen neuen Haupttitel geschaffen, der in seiner größeren Allgemeinheit zwar kommerziell wirkungsvoller sein dürfte, aber leider das, worum es in dem Buch geht, nicht sichtbar werden läßt. Natürlich gehört das frühe orientalische Mönchtum zu den Ursprüngen christlicher Frömmigkeit, aber F. hat nun einmal nur *einen* Aspekt an diesem Mönchtum behandelt, nämlich die schmerzlich scharfe Spannung zwischen Bildung und Heiligkeit. — Die Übersetzerin stand vor keiner leichten Aufgabe, da Festugière mit souveräner Stoffbeherrschung seine lateinischen und griechischen Quellen zu Wort kommen läßt. Offensichtlich setzt er voraus, daß seine Leser hinreichend Latein und Griechisch können, so daß er die Texte unübersetzt läßt. Ich frage mich, ob es nicht doch geratener gewesen wäre, der deutschen Ausgabe auch eine Übersetzung der zitierten Quellen beizufügen? An vielen Stellen ist es glücklicherweise geschehen; dann hätte man den Rest auch noch bewältigen können. — An manchen Stellen ist die Übersetzung unbefriedigend, bisweilen sogar irreführend. Einige Beispiele seien genannt: S. 1 Anm. 1: Der letzte Satz verfehlt den Sinn. Das im Text genannte Augustinuswort findet sich nicht „in“ seiner Schrift „De ordine“ (sondern in den *Retract.*, wie zu Eingang der Anmerkung richtig gesagt wird), es ist vielmehr im Blick auf (*à propos* du) dieses Werk geschrieben. — S. 2: „Civilisation rationaliste“ ist wohl kaum dasselbe wie „rationalistische Kultur“ (wiewohl zuzugeben ist, daß es schwer ist, eine passende Übersetzung zu finden); denn im deutschen Wort „Rationalismus“ steckt eine abwertende Nuance, die dem Französischen an sich nicht innewohnt. Später betont Festugière ja ausdrücklich, daß der „Rationalismus“ Platons keineswegs identisch ist mit dem Rationalismus der modernen Aufklärung. — S. 2: In der Anmerkung hätte vermerkt werden müssen, daß die deutsche Übersetzung aus C. J. Perl, Aurelius Augustinus, *Die Größe der Seele* (Paderborn 1960) entnommen ist. — S. 4: „justement“ bedeutet hier „zu Recht“ (nicht: direkt). Sodann: Ciceros berühmte Disputationen heißen im Deutschen „Tusculanen“ (nicht: *Tusculanes*); „Lateiner“ wird man kaum als rechte Übersetzung für das Französische „Latin“ verwenden können, weil es für uns zu sehr linguistischen Akzent trägt. — S. 6: Die Übersetzung hätte besser die Einzahl stehenlassen sollen: Die oberste Idee des Schönen, Guten, Einen. — S. 6 unten ist der Ideenablauf undurchsichtig geworden. Festugière schreibt Platon eine doppelte katharsis zu: die eine betrifft die Seele und ist identisch mit der Übung der sittlichen Tugenden, die andere ist eine Läuterung des Verstandes durch die Übung der Dialektik. Die Übersetzung tut so, als ob die „Katharsis der Seele durch die Beseitigung alles Sinnenhaften“ und „die Übung der moralischen Tugenden“ die beiden Weisen der platonischen Läuterung wären. — S. 8: „appelé à gouverner“ bedeutet nicht: „zum Herrschen berufen“, sondern die Berufung zur Übernahme von Regierungssämtern. — S. 9: Das Wortspiel „regieren“ und „redigieren“ klappt im Deutschen nicht, weil wir mit Redigieren etwas anderes meinen als die Franzosen. — Statt „Prinzenspiegel“ wird man besser „Fürstenspiegel“ sagen. — S. 12: „sensibilité“ und „sensualité“ ist mit „Empfindsamkeit“ und „Sinnengebundenheit“ kaum richtig wiedergegeben; gemeint ist „Sinnengebundenheit“ und „derbe Sinnlichkeit“. — S. 17: Joh 17,17 verlangt in diesem Kontext die Übersetzung: „Heilige sie in der Wahrheit.“ — S. 21 Anm. 11: Lies: Jahrbücher — S. 40: Welcher Leser weiß, daß „Seeck, P. W. I A 1189—1193“ bedeuten soll: „Seeck bei Pauly-Wissowa *Realencyklopädie* ... II. Reihe Bd. I Sp. 1189—1193“? — S. 58 Anm. 1: Statt auf die französische Übersetzung hätte man auf die Übersetzung von L. Schade in der *Bibl. d. Kirchenväter* 2. R. Bd. 16 S. 105—109 verweisen sollen. — S. 104: lies: *Galenus*. — Wir müssen uns mit diesen Hinweisen begnügen. Die gebotenen Beispiele zeigen erneut, wie dringend notwendig es ist, daß die Verlage darauf achten, daß die Übersetzer nicht nur die nötigen Sprachkenntnisse besitzen, sondern daß sie auch die entsprechenden Sachgebiete beherrschen. Sonst erlebt man es in dieser Zeit der Übersetzungs-Hochkonjunktur immer wieder, daß die Übersetzungen unbefriedigt lassen.

H. Bacht

Festugière, A.-J., O.P., *Les Moines d'Orient*. Bd. III. *Les Moines de Palestine*: Heft 1: *Cyrille de Scythopolis*, *Vie de Saint Euthyme*. Heft 2: *Cyrille de Scythopolis*, *Vie de Saint Sabas*. gr. 8<sup>o</sup> (157 bzw. 154 S.) Paris 1962, Editions du Cerf. 16,50 bzw. 18.—Fr. — Die ersten beiden Bände des umfassenden Übersetzungswerkes „*Les Moines d'Orient*“ wurden in Schol 37 (1962) 126 ff. gewürdigt. Das hohe Lob, das wir damals aussprachen, verdient auch der vorliegende dritte Band. Wenn ein Autor eine Übersetzung verdient hat, dann ist es Cyrill von Skythopolis (ca. 524—558). Nicht als ob er in seinen Mönchsviten Werke geschaffen hätte, die vor dem unerbittlichen Blick moderner Geschichtskritik allerwegen bestehen könnten; dafür war er viel zu sehr Kind seiner Zeit mit ihrer Vorliebe für das Wunderbare und Außergewöhnliche. Aber er schreibt als Augenzeuge oder wenigstens aus aller-nächster Nähe der Ereignisse, er bemüht sich redlich um zuverlässige Quellen und um korrekte Datierungen. Dazu ist seine Sprache frisch und lebendig, wiewohl die Klischees nicht fehlen, die sich gerade in der geistlichen Literatur so rasch eingebürgert hatten. Hinzu kommt noch, daß wir gerade von seinen Mönchsviten die kritische Ausgabe von E. Schwartz besitzen, die nicht nur einen zuverlässigen Text bietet, sondern darüber hinaus von dem Altmeister der Patrologie und Konzilienforschung mit einer Fülle von philologischen und kirchengeschichtlichen Anmerkungen und Indices versehen worden ist (Texte und Untersuchungen, 49,2; vgl. dazu E. Stein: *AnalBoll* 62 [1944] 169—186). Aus den Mönchsviten des Cyrill umfassen die vorliegenden beiden Hefte des 3. Bandes der „*Moines d'Orient*“ die beiden umfangreicheren Viten des *Euthymius* (377—473), der als „der Große“ in die Kirchengeschichte eingegangen ist, und seines bedeutendsten Schülers *Sabas* (439—532). Die fünf kleineren Viten sind einem späteren Heft vorbehalten. Der wirklich meisterlichen Übersetzung geht eine ausführliche Darlegung der Lebensdaten Cyrills von Skythopolis und eine Übersicht über die von ihm benutzten Quellen voraus, ferner eine Zeittafel zur Geschichte des palästinensischen Mönchtums zwischen 364 und 557, und eine Zusammenstellung grammatikalischer und stilistischer Besonderheiten Cyrills. Eine Notiz über das byzantinische Palästina und die Mönchswüste (von *M. du Buit* O.P.) beschließt die Vorrede. Der Übersetzung sind ausführliche Fußnoten beigegeben, die fast einen zusammenhängenden Kommentar ersetzen, zumal wenn man die verschiedenen Indices mit den Karten und Bildern hinzunimmt. — Auf S. 56 von Heft 1 ist der Verweis auf Röm. 5,2 eine Zeile zu tief.

H. B a c h t

H a m m e r s c h m i d t, Ernst, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien* (*Studia Delitzschiana*, 7) gr. 8<sup>o</sup> (XV und 82 S.) Stuttgart 1963, Kohlhammer. 18.—DM. — Daß bei den Äthiopiern der Sabbat seit eh und je eine wichtige Rolle spielt, war längst bekannt. Den abendländischen Missionaren, die sich im 16. und 17. Jahrhundert um Rückgewinnung der äthiopischen Monophysiten (übrigens zeitweise mit sehr ungeschickten Methoden und darum auch ohne Erfolg) bemühten, erschien dieses Festhalten am Sabbat (zusätzlich zum Sonntag) als Rückfall in jüdische Gesetzmäßigkeit und als Verrat am echten Christentum. Für diesen Rückfall in das Judentum schienen ja auch noch andere Eigentümlichkeiten der äthiopischen Christen zu sprechen. Im übrigen verwies die einheimischen theologischen Autoren zur Rechtfertigung ihrer Sabbatgebräuche ausdrücklich auf die alttestamentlich-jüdischen Quellen. Die vorliegende Untersuchung, die aus einer Habilitationsschrift an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes hervorgegangen ist, bemüht sich darum, zwei Fragen zu klären: 1. Inwieweit gleicht die Sabbatfeier in Abessinien derjenigen der Juden? 2. Woher stammt diese scheinbar so ganz unchristliche Hochschätzung des Sabbats? Als Unterlagen dienen dabei die Kirchenordnung des Königs Zar'a Ya'qob, das pseudo-apostolische Schrifttum in äthiopischer Überlieferung, die sog. *Confessio Claudii* (= Kaiser Claudius III [1540—1559]) u. ä. m. Anhand dieser Quellen zeigt Verfasser, daß die Begehung des Sabbats in Äthiopien interessante Abweichungen vom jüdischen Brauch kennt; vor allem ist das Verbot von Arbeitsverrichtungen am Sabbat keineswegs so nachdrücklich wie im Talmud; vielmehr werden alle Verrichtungen gebilligt, die dazu beitragen, dem Sabbat ein Festgepräge zu geben. Wichtiger noch ist die andere Feststellung: Hinter dem Festhalten am Sabbat (zusätzlich zum Sonntag) steht keines-

wegs ein Rückfall ins Judentum, sondern einfach die Überzeugung, daß das, was Gott nach dem AT bezüglich des Sabbats eingesetzt hat, von Menschen nicht rückgängig gemacht werden kann. Zu Recht weist Verfasser darauf hin, daß auch im ägyptischen Christentum der Frühzeit der Sabbat neben dem Sonntag durch liturgische Begehungen und durch die Eucharistiefeyer ausgezeichnet war. Dafür bietet vor allem die Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums aufschlußreiche Belege. Auf diese wäre bei einer etwaigen Erkundung der Wege, auf denen es zur äthiopischen Sabbatbeobachtung gekommen ist, besonders zu achten. Soweit ich sehen kann, hat die Erforschung des frühen Mönchtums auf diesen Fragenkomplex bislang noch keinen Bezug genommen. Hier können also scheinbar sehr weit von einander entfernt liegende Disziplinen einander wertvolle Hilfe leisten. Dem Buch sind dankenswerterweise ausführliche Namen- und Sachregister sowie eine Übersicht über das einschlägige biblische, apokryphe und rabbinische Schrifttum beigegeben.

H. B a c h t

Antike und Orient im Mittelalter. Vorträge der Kölner Mediävisten-tagungen 1956—1959. Hrsg. von *Paul Wilpert* unter Mitarbeit von *Willeh. Paul Eckert* (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, 1). gr. 8<sup>o</sup> (XIII und 274 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 32.—DM.— Der Titel dieses Buches ist gewiß nicht eindeutig, und es hätte nichts geschadet, ihm einen erläuternden Untertitel beizufügen, wofern es möglich ist, die im Buche vereinigten 15 Beiträge unter einem passenden gemeinsamen Stichworte zusammenzufassen. Am ehesten gibt uns einen Begriff von dem, was damit gemeint ist, das Inhaltsverzeichnis, das hier in etwas gekürzter Fassung folgen möge: *Karl Bosl*: Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter (Adel—König—Kirche). — *Heinr. Dörrie*: Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin. — *Gér. Verbeke*: Saint Thomas et le Stoïcisme. — *Paul Wilpert*: Philon bei Nikolaus von Kues. — *Heinr. Hüsch*: Antike Einflüsse in der mittelalterlichen Musikanschauung. — *Jos. E. Hofmann*: Vom Einfluß der antiken Mathematik auf das mittelalterliche Denken. — *Kurt Vogel*: Der Anteil von Byzanz an Erhaltung und Weiterbildung der griechischen Mathematik. — *Heinr. Schipperges*: Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts. — *Marie-Thérèse d'Alverny*: Survivance de la Magie Antique. — *Rich. Walzer*: Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen. *Georg. Anawati*: Théologie Musulmane au Moyen Age. — *Rich. Konetzke*: Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter. — *Pierre Michaud* — *Quantin*: Collectivités médiévales et institutions antiques. — *Jürg. Sydow*: Gedanken über die Auctoritas in der Kanonistik des frühen 13. Jahrhunderts (bis 1234). — *Beryl Smalley*: Problems of Exegesis in the fourteenth Century. — Wie man aus dieser Übersicht ersehen kann, lassen sich die Aufsätze nach zeitlichen und stofflichen Gesichtspunkten leicht zu Sondergruppen vereinen. Nur zwei bleiben allein für sich vereinzelt stehen: der von *Kurt Vogel* über byzantinische Mathematik, der besondere Anerkennung verdient, weil er in ein Gebiet führt, dem die philosophiegeschichtliche Forschung bislang ungebührlich geringe Aufmerksamkeit geschenkt hat. Der andere ist der von *K. Bosl* über das Nachwirken germanischer Art. Trotz der wegen ihres sprachlichen Ausdrucks theologisch ungenauen Ausführungen (7) über den Personbegriff verdient diese Abhandlung höchste Beachtung. Mit vollem Recht hebt der Verfasser (25) hervor, man habe bei richtiger Würdigung des Wandels, der etwas grundlegend Neues im Frühmittelalter erstehen ließ, nicht nur die von außen wirkenden und anregenden Kräfte fremder Kultur aufzuzeigen, sondern auch die ohne Unterbrechung weiterwirkenden Eigenwerte und Mächte zu berücksichtigen. Diese Forderung ist doch sehr wichtig. Es liegt nahe, sie weiter auszudehnen, z. B. auf den Bereich des Keltentums, das doch zum Werden des Abendlandes nicht wenig beigesteuert hat. So kann man nur wünschen, daß auch dieses Gebiet gründlich durchforscht werde und ein Gegenstück zur Untersuchung Bosls entstehe. Dies würde neben einem Beitrag auch über das Wirken jüdischer Gelehrter im Westen das Bild vom mittelalterlichen Geistesleben des Abendlandes, wie es das vorliegende Buch entworfen hat, abrunden und vervollständigen.

W. K u t s c h

Jackson, Ken. — Hunter Blair, Pet. — Colgrave, Bertr. — Dickens, Bruce — Taylor, Joan and Har. — Brooke, Christ. — Chadwick, Nora K., *Celt and Saxon. Studies in the early British Border.* 8<sup>o</sup> (VIII und 365 S.) Cambridge 1963, University Press. 50.— Sh. — Dieser dritte Band einer Studienreihe (der zweite wurde besprochen Schol 34 [1959] 601—602) unter der rühmlich bekannten Herausgeberschaft von Frau Nora K. Chadwick wendet sich wiederum der immer noch weiter zu erhellenden Epoche englischer Frühgeschichte zu, für die nur geringes und äußerst bedachtsam zu interpretierendes Quellenmaterial bereit liegt: die Zeit zwischen dem Ende der römischen Herrschaft und der Konsolidierung der neuen anglo-sächsischen Reiche auf der britischen Insel. Was überhaupt an Autorität noch vorhanden war, lag in keltischer Hand. Mit den ersten Kontakten dieser Interimsherren mit den Angelsachsen beschäftigt sich vorliegende Untersuchungsreihe. Nach den bewährten von Frau Chadwick im 2. Bd. einleitend entworfenen methodischen Regeln können die Mitarbeiter, mitunter mehr als mühsam, aus den zumeist ja aus angelsächsischer Feder stammenden Quellen (Annalen, Biographien) Nachrichten sicherstellen für eine sonst nur monumental sprechende Zeit. Für unsere kirchengeschichtliche Forschung ist die Untersuchung des frühesten Gregorius-Lebens eines Mönches von Whitby ertragreich (von Bertr. Colgrave, 119—137). Die Vita gründet auf mündlicher Überlieferung, die über Canterbury (wie verständlich) nach dem Norden wanderte. Auf dem Kontinent war sie übrigens stets besser bekannt als in England selbst, wo Beda offensichtlich unabhängig (wenn auch aus gleicher Überlieferung = Canterbury) von Gregor d. Gr. berichtet hat. Die Herausgeberin selbst beschäftigt sich mit den Quellen zur Bekehrung Northumbriens (Beda, nochmals Vita S. Gregorii, Vita Wilfridi, Vita s. Oswaldi, *Annales Cambriae*, u. a.) und macht die etwas resignierte Feststellung, daß, wie häufig genug, auch hier diese Quellen mehr von Zeit und Kultur der Epoche berichten, in der sie entstanden, als von den Vorgängen, die sie eigentlich darstellen wollen. Indes wird durch die minutiöse Absicherung und kritische Abwägung jeder einzelnen Nachricht und den Vergleich mit den monumentalen Quellen doch Schritt für Schritt unser Wissen erweitert. Zwei weitere Beiträge der Herausgeberin über Die Schlacht von Chester, wiederum eine eigentliche Quellenstudie (167—185), und über Beda, St. Colmán und die irische Abtei von Mayo (186—205) sind zu nennen. Einen Überblick über die vor-normannischen Kirchen im Grenzgebiet zwischen dem angelsächsischen England und den keltisch gebliebenen Gebieten (literarische Zeugnisse und die Ergebnisse der Grabungsarbeiten zusammenstellend) bringen J. und H. Taylor (210—257), ohne einer historischen Darstellung selbst vorgreifen zu wollen. Für die frühenglische Kirchengeschichte bringt also dieses Buch sehr viel gut gesichertes Material.

H. Wolter

Southern, R. W., *Saint Anselm and his biographer. A study of monastic life and thought (1059—c. 1130).* 8<sup>o</sup> (XVI u. 389 S.) Cambridge 1963, University Press. 50.— Sh. — Ders. (Hrsg.), *The Life of S. Anselm, Archbishop of Canterbury by Eadmer.* Edited with Introduction, Notes and Translation. 8<sup>o</sup> (XXXVI u. 179 Doppelseiten) London u. Edinburgh 1962, Thomas Nelson and Sons Ltd. 50.— Sh. — Die Birbeck-Lectures (1959) am Trinity-College (Cambridge) gaben R. W. S. Gelegenheit, seine genaue und umfassende Kenntnis der frühen anglo-normannischen Zeit, vor allem ihrer monastischen Elemente, in einer Art von Doppelmonographie vorzulegen. In zwei fast gleichlangen Teilen widmet er seine Aufmerksamkeit zunächst dem Erzbischof und Theologen von Canterbury und dann dessen Biographen Eadmer. Die Vita sancti Anselmi hat er fast gleichzeitig in der angesehenen Reihe der Medieval Texts (Nelson) kritisch ediert, erläutert und ins Englische übersetzt. Damit erreicht Verf. in glücklicher Ergänzung von Quellschrift und Darstellung sowohl für sich selbst wie für seine Leser eine doppelte Sicherung der wissenschaftlichen Aussage. Das Prinzip der Ergänzung hat er auch in seinen Birbeck-Vorträgen selbst angewandt, indem er durch die gleichzeitige Behandlung von Anselm und Eadmer eine kräftigere Profilierung beider Gestalten ermöglichte. Durch Eadmer, den er in seiner monastischen Umgebung von Canterbury, deren Geschichtsschreiber er war, zeichnet, wird das monastische Moment in Anselm stärker betont; durch Anselms Wirkung auf Eadmer aber dessen theo-

logische Interessen und kirchengeschichtliche Arbeiten in verständlichere Perspektive gerückt. Verf. begnügt sich nicht mit den historischen Daten im Leben des Mönches in Le Bec (Normandie) aus dem fernen Aosta und des Erzbischofs, der mit Heinrich I. den englischen Investiturstreit austrug, sondern versucht auch, obwohl er nicht Fachtheologe ist, eingehende Analysen der Hauptwerke Anselms. Dabei liegt sein Hauptanliegen indes bei den literarhistorischen und geistesgeschichtlichen Elementen. Die Analyse von ‚Cur Deus homo‘ (77—121) wird so zu einem meisterlichen Kernstück des Buches. Als Gegenstück dazu mag das Kapitel über Eadmers Vita S. Anselmi gelten (314—343). Besonders wertvoll erscheint uns auch die Schilderung des Konventes von Canterbury und seiner Geschichte im Übergang von der angelsächsischen zur normannischen Zeit unter der Leitung Lanfrancs und Anselms. Ein Überblick über das vielseitige literarische Schaffen Eadmers (Hagiographisches, Theologisches, Historiographisches) läßt das hohe Niveau des geistigen Klimas dieser früheren (als Kathedralkapitel fungierenden) Benediktinerkommunität erkennen. Unter den Schülern Anselms erhält Honorius Augustodunensis einen eigenen Abschnitt gewidmet, in dem die Ergebnisse der immer noch nicht abgeschlossenen Honorius-Forschung verwertet worden sind.

H. Wolter

Magna Vita Sancti Hugonis (The Life of St. Hugh of Lincoln), edited by *Decima L. Dowie* and *Dom Hugh Farmer O. S. B.* 2 Bände 8° (LV u. 133; X u. 240 Doppelseiten) London u. Edinburgh 1962, Thomas Nelson and Sons. 50.— Sh. u. 60.— Sh. — Die beiden Herausgeber haben sich sowohl bei der Einleitung wie bei der Textgestaltung die Arbeit geteilt, so daß für die Übersetzung D. L. D., für die kritische Edition des lateinischen Textes und die Anmerkungen Dom. H. F. verantwortlich zeichnen konnten. In der Einleitung berichtet der gelehrte Benediktiner über Verfasser und Inhalt der Vita, die englischen Kartäuser sowie über die handschriftliche Überlieferung und die früheren Ausgaben, während D. L. D. ein umfangreiches Kapitel (XXVIII—XLIX) über das bischöfliche Wirken des hl. Hugo in Lincoln beisteuert. Der Verfasser der Vita war der Benediktiner Adam von Eynsham, der als bischöflicher Kaplan während der letzten drei Lebensjahre des Bischofs (gest. 1200) sich beste Kenntnisse hatte erwerben können. Er schrieb das Leben im Auftrag der Kartäuser, die mit Hugo ihren einzigen Vertreter im englischen Episkopat besessen hatten. Hugo selbst war Burgunder von Geburt (in Avalon bei Grenoble um 1140 geboren) und war zunächst Augustinerchorherr in Villarbenoit gewesen, um dann 25 Jahre alt sich der Gemeinschaft der Großen Kartause anzuschließen. König Heinrich II. von England erbat ihn sich 1179 als Prior von Witham, der nicht recht sich entfaltenden Kartäusergründung (von 1177) in Somerset. Der König hat ihn dann auch 1186 zum Bischof von Lincoln wählen lassen, wo er durch seinen apostolischen Eifer und seinen zähen Einsatz für die Freiheit der Kirche gegenüber dem Einfluß der Krone in eine geschichtliche Front mit Thomas Becket von Canterbury und dessen bedeutenden Nachfolger Stephan Langton eingereicht zu werden sich würdig machte. Die Vita selbst wird gerühmt hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit und des Reichtums ihres Details „to be almost unsurpassed in medieval hagiography“ (I, VIII). Allerdings bringt sie wenig über Hugo als Bischof und Erbauer der Kathedrale von Lincoln. Diese Lücke wird in der vorliegenden Ausgabe durch das Kapitel über den Episkopat Hugos (I, XXVIII bis XLIX) vor allem unter Bezugnahme auf die beiden Leben des Heiligen aus der Hand des Giraldus Cambrensis (Opera omnia VII, 39—42 67—147) ausgefüllt, wo auch die berühmte theologische Schule von Lincoln (Wilhelm de Montibus, Johannes von Cornwall, Robert von Melun u. a.) erwähnt wird. Die Magna Vita in der vorliegenden vorbildlichen Edition, Übersetzung und Ausstattung (Karten der Diözese Lincoln, der Reisen des Bischofs in Frankreich sind beigegeben) läßt sich als eine wesentliche Bereicherung der von uns bereits mehrfach gepriesenen Nelson-Reihe mittelalterlicher Quellentexte kennzeichnen.

H. Wolter

Oberman, Heiko Augustinus, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism.* 8° (XV u. 495 S.) Cambridge (Mass.) 1963, Harvard University Press. 9.25.— Dol. — An Gabriel Biel denkt man meistens in Verbindung mit Martin Luther, an den Nominalismus gleicherweise als an den

Wegbereiter reformatorischer Theologie. O., ein Schüler Maarten van Rhijns und jetzt Vertreter der Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät von Harvard, versucht aus dieser ihm zu eng erscheinenden Bindung herauszukommen und das literarische Werk des Tübinger Theologen im Zusammenhang mit der Hochscholastik und dem Konzil von Trient zu verstehen und es in ihn einzuordnen. Daher wählte er auch für den Titel das von Huizinga her bekannte Wort vom Herbst, womit er aber nicht Verfall, sondern Reife und Sammeln der Frucht verstanden wissen will. Der vorliegende Band ist eine Synthese, die Gesamtinterpretation der Werke Biels, deren kritische Edition er weiteren Bänden, die noch ausstehen, anvertrauen wird. Nach einer sorgfältig gearbeiteten Lebensskizze Biels, wo man nur einen Hinweis auf die Ausstrahlungsfelder der Bielschen Theologie vermißt (man denke daran, daß es sogar in Salamanca und Alcalá de Henares eigene Lehrstühle für sie gab), setzt die Interpretation ein. In den Prolegomena (30—56) werden Fragen der theologischen Erkenntnislehre und Anthropologie behandelt, das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Fragen der natürlichen Gotteserkenntnis, des Verhältnisses von menschlichem Geist (Erkennen/Wollen) und göttlicher Macht (die Unterscheidung von potestas absoluta und potestas ordinata), von Natur und Gnade. Die spezifisch theologische, nicht philosophische Grundstruktur des Nominalismus wird überzeugend behauptet. Die großen Hauptthemen, die als Richtweiser der Interpretation zugrunde liegen, heißen: Glaube und Einsicht (57—89), Naturrecht als Gottesordnung (90—119), Fall und Erlösung des Menschen (120—145), Der Prozeß der Rechtfertigung (146—184), Das Geheimnis der Prädestination (185—248), Christus und die Eucharistie (249—280), Mariologie (281—322), die Mystik im Nominalismus (323—360), Heilige Schrift und Heilige Kirche (Tradition/Schrift/Kirche; 361—422). Als Zusammenfassung folgt ein Kapitel mit der Überschrift: Der Nominalismus ist katholisch (423—430). Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (432—456) von großer Fülle und vor allem für die letztvergangenen Jahrzehnte von umfassender Vollständigkeit geht einem dankenswerten Glossar nominalistischer Termini voraus (459—476), wobei uns einige Erklärungen nicht eindeutig und verständlich genug vorkommen (z. B. *distinctio formalis* S. 466; *fides acquisita* als *habitus* of faith acquired by natural means, S. 468; statt *forum* ist *forum* gebräuchlicher, S. 470, etwa *forum internum/externum*). — Die Theologie Biels wird immer im Vergleich mit den theologischen Aussagen des Aquinaten, des Duns Scotus, vor allem auch denen Wilhelms von Occam, Robert Holcots, Peters d'Ailly, Gersons und Gregors von Rimini interpretiert. Dadurch wird einmal die Kontinuität der scholastischen Denkbewegung bis in diese Spätphase hinein sichtbar, zugleich aber auch jener Neuanatz mit der vertieften Einsicht in die Zusammenhänge von Schrift, Tradition und Kirche, wie sie im 15. Jahrhundert angebahnt wurde und über die Reformation hinaus den Weg frei machte für die Trienter Konzilsberatungen und Beschlüsse. Dadurch erweist sich der spätmittelalterliche Nominalismus als ein lebendiges Glied zwischen der Hochscholastik und der nachtridentinischen Theologie. Die grundsätzliche Katholizität des vielgeschmähten Nominalismus wird nachgewiesen und kraft des inneren Zusammenhangs dieser Theologie mit den Grundaussagen der *Devotio moderna* sowie genuin mystischen Elementen, die sich in ihm finden, glaubhaft dargestellt. Dabei erweisen sich die mariologischen Themen der *immaculata conceptio*, der *assumptio*, der *Maria corede-mptrix* als besonders aufschlußreich. Allerdings werden hier zugleich auch Einseitigkeiten der Aussage festgestellt, die sich vielfach aus der Eigenart des Quellenmaterials erklären lassen. O. zieht nämlich mit Recht auch das Predigtwerk Gabriel Biels vollständig heran. Von besonderer Aktualität ist heute sicher das Kapitel über Schrift, Tradition und Kirche, wo u. a. Biels weise Mittelstellung zwischen den Extremen des Papalismus und Anti-Kurialismus vor allem bei der Frage nach dem Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes erkennbar wird. Die Beziehungen der Bielschen Theologie über Bartholomäus Arnoldi von Usingen zu Luther und zur reformatorischen Lehre überhaupt werden in diesem Band nicht behandelt, sondern einem eigenen, noch folgenden überlassen. Festzustellen bleibt zum Schluß, daß Gabriel Biel natürlich nicht *der* Nominalismus ist. Das wesentliche Ergebnis dieser mit großer wissenschaftlicher Aufrichtigkeit und unter dem weiterführenden Gesichtspunkt der Kontinuität der theologischen Gedankenbewegung durch die Jahr-

hunderte von Thomas bis Trient geführten Untersuchung ist eine Aufwertung der spätmittelalterlichen Theologie, die nicht als Desintegration gesehen werden darf. Occam und Biel sind zwar einer Meinung betreffs aller grundsätzlichen philosophischen und theologischen Aussagen, aber Biel ist theologisch stärker beteiligt als Occam. — Zwar bleibt seine Lehre von der Rechtfertigung, wie wir heute sagen, semipelagianisch, sie muß aber im Kontext der Zeittheologie, nicht nach den Maßstäben nachtridentinischer Formeln gewertet werden. Sie versuchte mit ihren Thesen ein volles Augustinus-Verständnis zu gewinnen, ohne damit recht Erfolg zu haben. Anders verhält es sich mit Biels Lehre vom Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche; in ihr liegen Bausteine für kommende tridentinische Konstruktionen bereit. Nicht umsonst hat Jakob Lafnez sich während des Konzils auf Biels Autorität berufen können. Von hier aus mag man des Verf. abschließende These begreifen, welche der spätmittelalterlichen Theologie, die sich in Gabriel Biel ihre letzte umfassende Gestalt gegeben hat, grundsätzliche Katholizität zuspricht. Es ist ein wohl-durchdachtes, ungemein anregendes, streng systematisch gebautes Buch, das hier in eine Welt denkerischen Bemühens einführt, von der man sich bisher vielfach nur dank überkommener Urteilsklischees ein Bild hatte machen können. H. Wolter

Walz, Ang., O. P., *I Domenicani al Concilio di Trento*. 8<sup>o</sup> (XVI u. 438 S.) Rom 1961, Herder. 3500.— L., 28.— DM. — Zum Jubiläum von Trient (1963) bietet sich diese Zusammenstellung der Konzilsteilnehmer aus dem Dominikanerorden handlich an. Es war mit einem Blick auf die Einberufung des Vatikanum II. geschrieben und bedient sich der bekannten Quellenedition der Görres-Gesellschaft sowie der Forschungen Hubert Jedins vor allem, um den Anteil der Dominikanertheologen an den Arbeiten der berühmten Synode aus dem 16. Jahrhundert heraus-zupräparieren. Verf. legt den zeitlichen Ablauf des Konzils und seiner dogmatischen vor allem, weniger der disziplinär beschäftigten Sitzungen, seiner Darstellung zugrunde. Dadurch erhält das Werk einen stark additiven Charakter, und der Verf. verzichtet schließlich auf eine Synthese, welche systematisch den Beitrag der (vor allem natürlich spanischen) Dominikanertheologie herauszustellen vermocht hätte. Trotzdem ist eine solche Zusammenstellung schon wegen der bibliographischen Hinweise von großem Nutzen. Sie läßt ohne weiteres den maßgebenden Einfluß der theologischen Mitarbeit der Dominikaner erkennen, als wichtig dürfte auch der Anteil der deutschen Dominikaner anzusehen sein, unter denen das Mitglied des Frankfurter Konvents (Ambrosius Pelargus-Storch) hervorrangt. Mit einem Hinweis auf den Dominikanerpapst Pius V. und seinem großen Anteil an der Verwirklichung der Trienter Reformbestrebungen kann der Verf. seine Erhebungen abschließen. Sie stellen in ihrer eindrucksvollen Geschlossenheit gleichsam ein Monument dar für den dominikanischen Beitrag zur tridentinischen Epoche.

H. Wolter

Newman, John Henry, *Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern*. Eingeleitet und hrsg. von H. *Tristram*. 8<sup>o</sup> (XXXII u. 460 S.) Stuttgart 1959, Schwabenverlag. 23.80.— DM. — Die Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, der wir schon so viele Übersetzungen Newmanscher Werke verdanken, legt uns hier, drei Jahre nach dem Erscheinen des englischen Originals, eines der wichtigsten Werke zum Verständnis des großen englischen Kardinals vor. Eigentlich ist der deutsche Titel ein wenig irreführend. Man erwartet eine zusammenhängende Autobiographie. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Vielzahl von Stücken, die zu sehr verschiedenen Zeiten von Newman geschrieben worden sind und aus der Verschiedenheit ihrer Zielsetzung und ihrer zeitlichen Umstände ein jeweils anderes Bild seines Wesens, wie es vor ihm selber stand, bieten. Da ist eine „Autobiographie in Miniatur“, die auf einer einzigen Seite die Zeit zwischen 1812 und 1884 umgreift (6), sodann sind da „Zwei autobiographische Skizzen“ (10—14), von denen die eine für ein Nachschlagewerk gedacht war, während die andere Materialien für einen Beitrag in einem biographischen Lexikon bietet. Viel ausführlicher ist das „Autobiographische Memoir“ aus dem Jahre 1874 (34—131). Newman hatte später bei erneuter Durchsicht einige Abschnitte herausgeschnitten, aber zum Glück nicht vernichtet. So konnten die Herausgeber diese Seiten im An-

hang beifügen (117—130). Daß die Reise nach Sizilien und die Krankheit, die ihn damals überfiel (1833/34), für Newmans innere Entwicklung eine besondere Rolle gespielt hat, war längst bekannt. Weniger bekannt dürfte sein, daß er diesen Lebensabschnitt in einem eigenen Dokument festgehalten hat, das ebenfalls übernommen ist (152—175). Am ergreifendsten sind naturgemäß die Tagebücher, welche die Zeit zwischen 1804—1876 umfassen. Wiewohl Newman später manche Eintragungen gelöscht, manche Seiten entfernt hat, so ist doch genug übriggeblieben, um dem Leser eine Rekonstruktion seines inneren Weges zu ermöglichen (176—356). Den Beschluß bildet Newmans „Memorandum über meine Beziehungen zur katholischen Universität“ (385—423). — Die Lektüre von Tagebüchern und ähnlichen autobiographischen Notizen stellt vor ganz eigene Probleme, zumal wenn es sich um Aufzeichnungen eines Mannes wie Newman handelt, der mit einer solchen Feinfühligkeit die „Witterungen“ seiner Seele registriert. Nur zu sehr bleibt sein Blick bei dem haften, was ihn bedrückt und belastet, während anderes in seinem Leben und Charakter zu kurz kommt. Insofern ist der „Geschichtswert“ dieser Aufzeichnungen durchaus begrenzt. Wer die einzelnen Eintragungen isoliert, kann leicht irreführt werden. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß der deutschen Ausgabe nicht nur ausführliche Erklärungen beigegeben sind, sondern daß *W. Becker*, der bekannte Newman-Forscher aus dem Leipziger Oratorium, in seinem Geleitwort zur deutschen Ausgabe (VII—XIX) ausdrücklich auf diese Problematik zu sprechen kommt. Man sollte sich nicht an die Lektüre des Buches machen, ohne dieses Geleitwort gut gelesen zu haben.

H. B a c h t

Newman, John Henry, Kardinal, Entwurf einer Zustimmungslehre (Ausgewählte Werke, 7). Hrsg. von *W. Becker*, *M. Laros* u. *J. Artz*. Übersetzt von *Th. Haecker*. 8<sup>o</sup> (XII u. 428 S.) Mainz 1962, Matthias-Grünwald-Verlag. 28.80 DM. — Während die meisten Schriften Newmans schon sehr bald nach ihrem Erscheinen durch Übersetzungen der deutschen Leserschaft zugänglich gemacht worden waren, ist sein eigentliches Hauptwerk, an dem ihm auch am meisten lag, lange unübersetzt geblieben. Im Jahre 1870 war es als Frucht jahrzehntelanger Bemühungen erschienen. Aber erst im Jahre 1921 fand es in *Th. Haecker* einen allerdings kongenialen Übersetzer. Immerhin ist beizufügen, daß diese Übersetzung zwar ein ergreifendes Denkmal der Dankbarkeit des Übersetzers für jenen Mann ist, der ihm den Weg zur katholischen Wahrheit gewiesen hatte, daß sie aber keineswegs die beste Leistung *Haeckers* darstellt. So war der Wunsch nach einer verbesserten Neufassung schon lange laut geworden. Dieser wahrhaftig nicht geringen Mühe haben sich die Herausgeber der „Ausgewählten Werke“ Newmans, *W. Becker*, *M. Laros* und *J. Artz* unterzogen. Von letzterem stammen auch die bei der ersten Ausgabe mit Recht vermißten Anmerkungen, ohne die manches in Newmans Werk für den heutigen Leser unzugänglich bleibt. Die Herausgeber haben dem Werk außerdem eine kurze Einführung vorausgeschickt, die ausgezeichnet das Anliegen deutlich macht, um das es Newman ging, und den Grund aufweist, warum er gerade mit seiner „Zustimmungslehre“ so unerhört aktuell ist. Bekanntlich hatte *Haecker* seiner Übersetzung seinerzeit den Titel „Philosophie des Glaubens“ gegeben. Diese Bezeichnung gibt nur einen Teil dessen wieder, worum es Newman ging. Sie ließ aber nicht erkennen, „daß Newman über die religiöse Zielsetzung hinaus einen Aufweis der bisher unberücksichtigten Elemente in ihrer entscheidenden Bedeutung für das Erkennen in concreto geben wollte“ (371). Hier aber liegt gerade das Moderne an Newmans Philosophie: Er hat uns in seinem „*Essay in Aid of a Grammar of Assent*“ (wie der Originaltitel des Werkes heißt) die Vorarbeiten zu einer künftigen Erkenntnislehre geschenkt, „bei der solche Erkenntniselemente in den Vordergrund treten, die der Rationalismus übersehen oder vernachlässigt hatte“ (IX). — Besonderen Dank verdienen die Herausgeber dafür, daß sie der Neuausgabe das von *Haecker* selbst überarbeitete Nachwort zur Ersten Auflage beigegeben haben (357—368). So ist das vorliegende Werk in Wahrheit ein Denkmal für beide Männer, „den großen Kirchenvater der neuesten Zeit und für seinen getreuesten und bedeutendsten Jünger“ (XI). — Dem Matthias-Grünwald-Verlag gebührt für die vorzügliche Ausstattung des Bandes ein besonderes Dankeswort.

H. B a c h t

Burckhardt, Titus, Fes. Stadt des Islam. Mit Aufnahmen und Zeichnungen des Verfassers (Stätten des Geistes). gr. 8<sup>o</sup> (148 S.) Olten, Lausanne, Freiburg i. Br. 1960, Urs Graf-Verlag. 38.—DM. — Bieler, Ludw., Irland. Wegbereiter des Mittelalters (Stätten des Geistes). gr. 8<sup>o</sup> (155 S.) ebd. 1961. 38.—DM. — Am Schicksal einer Stadt des westlichsten Maghreb, mitten in der Ebene des Gharb, die im Norden von der Höhenkette des Rif, im Süden vom mittleren und hohen Atlas umgrenzt wird, dem nördlichen Marokko angehörend, macht Verfasser Geschichte und Kultur des Islam sichtbar. Die Bevölkerung setzt sich zusammen aus Berbern, aus sesshaft gewordenen arabischen Nomaden. Der ständig anhaltende Zustrom nomadischer Elemente belebt die Stadt Fes. Verfasser leitet seine Ausführungen ein mit einer Interpretation Ibn Chalduns, eines arabischen Geschichtsforschers, der von 1354—1363 in Fes gelebt und gelehrt hatte (Hauptwerk: Muqaddima). Vor allem das geschichtlich fruchtbare Zueinander des Beduinentums und des Islams, der die Volkskräfte dieser vielfältigen Stämme geistig und staatlich zu binden verstand, wurde durch Ibn Chaldun in einsichtiger Reflexion erhellt. Verfasser teilt die entscheidenden Texte mit. Kriegerische Nomaden waren die Almoraviden und fast hundert Jahre später (um 1130) auch die Almohaden, deren Macht jeweils auch in das noch beherrschte Spanien hinübergriff und die Geschehnisse des mittelalterlichen Abendlandes mitbestimmte. Das Jahrhundert der Almohaden war für den Maghreb selbst die Blütezeit der Mystik und der ihr nahestehenden Philosophie. An ihrem Hof verkehrten Ibn Tufail und Ibn Ruschd (Averroes). Die Schlacht bei Las Navas de Tolosa (1212), ein Sieg der Reconquista, war der Anfang ihres Untergangs. Neue Stammeseinbrüche aus der Wüste lösten ihre Herrschaft ab (die Meriniden, die Saadier, die Allwiten), bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Franzosen einmarschierten. Ein Kapitel über das Kalifat (43—53) schildert den Gottesstaat des arabischen Islam, wie er in der Stadt des heiligen Idris (53—76), in Fes, konkretisiert erscheint. Eine Fülle von Bildern, Texten, von eindringlichen Interpretationen vermag diese literarisch, architektonisch-künstlerisch, geistig-religiös so bewegte und für die christlich-abendländische Geistesbewegung zumal des Mittelalters über Spanien so einflußreiche Welt zur Anschauung zu bringen. Abschließend berichtet Verfasser vom Einbruch der modernen Welt (131—139) bis zur politischen Befreiung Marokkos (1955). Sie war weder ein Siegeszug Frankreichs noch der christlich-abendländischen Kultur, sondern des unpersönlichen, zur technischen Allmacht gewordenen Europas. Sie wird darum nicht als eine geschichtliche Wandlung empfunden, deren die Stadt Fes so viele erlebt und bewältigt hat, sondern als eine Bedrohung des religiösen und geistigen Erbes, als ein Ende der ‚goldenen Kette‘ der Tradition, von der ein Freund dem Verfasser allerdings sagte, sie werde nie ganz abbrechen, sondern im geheimen weitergehen. Es gebe Zeiten der Kundgebung des Geistes und Zeiten der Verhüllung. Was aber auch geschehen möge, es geschehe nicht ohne Willen Gottes (139). — Ebenfalls am Rand der Christenheit gelegen, aber stärker als das westliche Maghreb mit ihr verbunden, hat Irland von jeher der Forschung, auch und vor allem in Deutschland, ein weites Feld beharrlich weitergeführter Arbeit geboten. Der von Wien nach Dublin emigrierte Gelehrte Ludwig Bieler, der sich in der Patrickforschung einen Namen gemacht hat, legt in vorliegendem Band der „Stätten des Geistes“ dem Plan dieser eindrucksvollen Reihe entsprechend, in Bildern (von Kirchen und Kunstwerken, von Buchilluminationen und Handschriftenproben) und Texten (aus Geschichtswerken, Dichtungen, Mönchsregeln, der Liturgie und theologischer Weisheit) den Einfluß dar, der von der Insel der „Heiligen und Gelehrten“ ausgegangen ist. Ein Einfluß, der, von der Forschung gelegentlich überschätzt, im ganzen jedoch unübersehbar, die christliche Geschichte des frühen und beginnenden hohen Mittelalters mitzuprägen vermocht hat. Die Züge der irischschottischen Missionare von Columban an bis zu den Gründungen der Schottenklöster am Rhein, in Bayern und Österreich gehören hierher. Ihr reiches Quellgebiet auf der Insel wird im ersten Teil des Buches geschildert, das sich mit den Anfängen und der Eigenart des irischen Christentums beschäftigt, den irischen Klöstern und den Pionieren der kirchlichen Expansion nach Schottland und ins Frankenreich. Ein eigenes Kapitel ist den Iren im Karolingerreich gewidmet. Da sich die Ausführungen des Verfassers auf die bestedierten Quellenwerke stützen und die Ergebnisse der jüngsten Forschungen einbeziehen, kann man in ihnen eine

sehr beachtenswerte Zusammenfassung der heute von weit gestreuten Schulen (in Deutschland, England, Irland, Belgien, den Vereinigten Staaten) weitergeführten Bemühungen um die wissenschaftliche Aufarbeitung dieses schwierigen Forschungsfeldes erblicken.

H. Wolter

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Bibeltheologisches Wörterbuch, hrsg. von *Job. Bapt. Bauer*. 2. Aufl. in 2 Bänden. 8<sup>o</sup> (1292 S.) Graz-Wien-Köln 1962, Styria. 56.— DM. — Diese Neuauflage ist gegenüber der 1. Auflage (vgl. Schol 34 [1959] 610) in verschiedener Hinsicht ein großer Fortschritt. Weitere acht Mitarbeiter sind dazugekommen. Statt der 104 Stichworte der 1. Auflage weist sie 175 auf, so daß der Umfang um 433 Seiten zugenommen hat, obgleich manche allzulange Beiträge der 1. Auflage beträchtlich gekürzt sind. So hat z. B. „Kirche“ statt 32 nur noch 24, „Liebe“ statt 44 nur noch 39, „Mysterium“ statt 30 nur noch 18 Seiten usw. Trotzdem fallen auch jetzt noch manche Beiträge mit der entsprechenden Bibliographie durch ihren Umfang aus dem Rahmen eines Handlexikons etwas heraus. „Eucharistie“ hat z. B. noch 20 Seiten, „Geist“ noch 31 Seiten, „Gesetz“ noch 25 Seiten, „Gott“ noch 26 Seiten. Ein Vergleich mit dem Schol 38 [1963] 608 gewürdigten *Vocabulaire de Théologie biblique* zeigt, daß dieses trotz seiner nur 1158 Spalten (= 579 Seiten) 288 Begriffe ausdrücklich behandelt; das sind 123 mehr als in dem vorliegenden Wörterbuch. Dazu sind in dem französischen Werk noch weitere 419 Begriffe sachlich in anderen Stichworten miteinbegriffen, wie aus dem analytischen Inhaltsverzeichnis ersichtlich ist. Gewiß trifft etwas Ähnliches auch in dem Bibeltheologischen Wörterbuch zu, aber leider sind die entsprechenden Verweise im analytischen Inhaltsverzeichnis im Unterschied zur 1. Auflage weggefallen. Das Inhalts- und Bezugsverzeichnis verweist jetzt bei den einzelnen Stichworten nur noch auf die irgendwie damit zusammenhängenden Begriffe, die an ihrer Stelle als eigene Stichworte aufgeführt sind. Allerdings muß zur gerechten Beurteilung gesagt werden, daß die einzelnen Begriffe im allgemeinen viel eingehender und umfassender behandelt werden als im *Vocabulaire de Théologie biblique* und daß zum Teil eine sehr ausführliche Bibliographie angefügt wird, die dort grundsätzlich völlig fehlt. Trotzdem wäre bei einer weiteren Auflage vielleicht doch zu überlegen, ob nicht im Interesse einer größeren Vollständigkeit noch manches ohne wesentliche Beeinträchtigung gekürzt werden könnte. Es wäre zu wünschen, daß die Verweise für nur einschlußweise behandelte Begriffe im analytischen Inhaltsverzeichnis wieder eingefügt werden. Als neu zu behandelnde Stichworte kämen unter anderen wohl in Betracht: Auserwählung, Braut, Erkennen, Einheit, Fruchtbarkeit, Gemeinschaft, Gastfreundschaft, Heilsplan, Inspiration, Kultus, Manna, Maria, Martyrer, Sabbat, Seele, Seligkeit, Stunde, Traum, Treue, Unglaube, Unsterblichkeit, Weinberg, Wille Gottes. Wahrscheinlich ist ein Teil davon einschlußweise schon mitbehandelt, so daß ein Verweis im Inhaltsverzeichnis genügen würde. — Das sind einige Gedanken, die sich nahelegen und deren Verwirklichung dazu dienen könnte, den praktischen Wert des Werkes in einer sicher schon bald wieder notwendig werdenden weiteren Auflage zu erhöhen.

B. Brinkmann

Einleitung in die Heilige Schrift. Hrsg. von A. Robert und A. Feuillet. Band I: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament. Übersetzt von P. Dr. Konstanz Faschian O.F.M. gr. 8<sup>o</sup> (XXVIII und 860 S.; 8 Seiten Kartenbeilage) Wien 1963, Herder. 60.— DM; Subskriptionspreis 54.— DM. — Die französische Urausgabe wurde schon in dieser Zeitschrift lobend besprochen (vgl. Schol 36 [1961] S. 576—579). Da wir im deutschen katholischen Raum noch keine nach „*Divino afflante Spiritu*“ konzipierte Einleitung in die ganze Heilige Schrift besitzen, kommt die Übersetzung einem Bedürfnis entgegen. Allerdings entspricht das Werk in Anlage und Literaturhinweisen nicht allen Forderungen, die wir hierzulande an ein Handbuch für Universitätsstudenten stellen. Manche fehlerhaften

Angaben der französischen Ausgabe sind nicht verbessert. Das Deutsch ist oft unbeholfen. Der Preis ist für Studenten etwas zu hoch. N. Lohfink

Schedl, Claus, Geschichte des Alten Testaments. 4. Bd.: Das Zeitalter der Propheten. 8<sup>o</sup> (XX u. 474 S., 6 Karten) Innsbruck 1962, Tyrolia. 27.— DM. — Dieser Band umfaßt die Epoche der getrennten Reiche Israel und Juda bis zur Zerstörung Jerusalems. Aber entsprechend der Thematik des Werkes ist die Darstellung des äußeren Gesichtsweges des Volkes immer nur die Kulisse, vor der die Propheten (Elia bis Ezechiel) in ihrer je besonderen Situation und Aufgabe plastischer hervortreten sollen. Denn „ohne das Wissen um die Zeitgeschichte, die vielfach wie ein verworrener Knäuel wirkt, bleibt Leben und Botschaft der Propheten nur halb verstanden. Die Offenbarung vollzog sich in einem konkreten geschichtlichen Raum und muß von daher aufgeschlossen werden“ (Vorwort, XIV). Dieses Programm wird treu durchgehalten und die Geschichtsdarstellung immer auf ihre religiösen Akzente und Probleme ausgerichtet, ohne daß dabei die nüchterne und gründliche Entwirrung des „Knäuels“ zu kurz kommt. Gerade die Partien, in denen vorwiegend archäologische Daten und altorientalische Texte, die überall recht ausführlich im Wortlaut geboten werden, zur Veranschaulichung der religiös-kulturellen Situation und zur Aufhellung der Geschichtszusammenhänge ausgewertet werden, gehören in Inhalt und Stil zu den besten und instruktivsten des Buches. Die Nacherzählungen biblischer Geschichtsberichte wirken demgegenüber trotz mancher guten Deutungen leicht etwas langatmig, sprachlich weniger sorgfältig durchgeformt und wohl auch im Niveau etwas zu anspruchslos für solch ein umfangreiches Lehrwerk. Bei den meisten Propheten wird die Schilderung der Zeitsituation einfürend vorangestellt und ihre Verkündigung dann in einem thematisch geordneten Referat skizziert. Das ist bei den kleinen Propheten kaum anders möglich (Jona, obwohl ein „Midrasch“ aus der „Zeit zwischen 500 und 300 v. Chr.“, und Habakuk werden beim Untergang Ninives behandelt, Baruch nach Jeremia), aber auch bei Ezechiel (ohne Darstellung des Exils) und Jeremia herrscht die thematische Gliederung vor. Dagegen wird die Verkündigung des Jesaja sehr ausführlich in die dramatische Zeitgeschichte verwoben (188—288). Hier kommen wohl auch am stärksten individuelle Auffassungen des Verfassers zum Vorschein, sowohl im Ansatz der einzelnen Sprüche und Erzählungen (die Gesandtschaft des Merodach Baladan im Jahre 714) wie in Einzeldeutungen. Seine Deutung der Immanuelweissagung auf den Sohn des Achaz scheint auch mir seit langem die bei weitem wahrscheinlichste. Chronologische Schwierigkeiten waren bei den gerade in dieser Epoche sich widersprechenden biblischen Angaben nie eine entscheidende Gegeninstanz. Aber es ist erfreulich, daß Sch. auch diese Schwierigkeiten glatt lösen konnte. Seine ganz eigenständige Rekonstruktion der Chronologie, die mit einem Minimum von Korrekturen auskommt, ist überhaupt sein originalster Beitrag zu den Problemen der Königszeit, auf den ausdrücklich hingewiesen werden muß. Sch. hat ihre genauere Begründung in *Vetus Testamentum* 12 (1962) 88—119 und *ZAtWiss* 74 (1962) 209—213 gegeben. Ihre Ergebnisse sind im Anhang dieses Bandes in mehreren sehr genauen und übersichtlichen Tabellen dargestellt (451—466). — Bei jedem Propheten heißt der letzte Abschnitt „das Buch“. Den darin vertretenen Auffassungen von allmählichem Zusammenwachsen der Sammlungen prophetischer Sprüche kann man voll zustimmen. Leider enthält der Band noch allerhand Versehen und Druckfehler, z. B. schon im Abkürzungsverzeichnis, und manche Wiederholungen innerhalb weniger Seiten, unterschiedliche Ausführlichkeit in der Stoffbehandlung, Differenzen in Transkriptionen und Literaturverweisen lassen gelegentlich eine letzte straffe und genaue Redaktion vermissen. Aber im ganzen führt dieser Band die Vorzüge des vorausgehenden dritten (vgl. Schol 35 [1960] 611) wohl noch positiv weiter. So darf man hoffen, daß die im Vorwort angekündigte Überarbeitung der vergriffenen ersten beiden Bände auch diese entsprechend gründlich umgestalten wird.

J. Haspecker

Metzger, Mart., Grundriß der Geschichte Israels (Neukirchener Studienbücher, 2). 8<sup>o</sup> (240 S.) Neukirchen 1963, Neukirchener Verlag. 12.50 DM. — Eicholz, Georg, Landschaften der Bibel. 4<sup>o</sup> (152 S.; 104 Vierfarbdrucke). Ebd.

36.— DM. — Ein Geschichtsgrundriß von den Anfängen Israels bis zum letzten Aufstand unter Kaiser Hadrian setzt der individuellen Gestaltung vom Stoff und Umfang her notwendig enge Grenzen. Hintergründe und Verflechtungen der Geschichtsvorgänge können nur knapp skizziert werden, profilierte eigene Auffassungen und Deutungen haben kaum Platz, und manches, was in der Forschung noch nicht eindeutig geklärt ist, muß vereinfacht und in Entscheidung für eine bestimmte Richtung geboten werden. M. folgt für die vorstaatliche Zeit im großen und ganzen den bekannten Auffassungen seines Lehrers M. Noth, doch wird loyal darauf hingewiesen, daß sehr kompetente Forscher wie Albright und Bright teilweise abweichende Positionen vertreten (33, Anm. 1). So bleibt es bei der Gründung des Zwölfstämmebundes erst in Kanaan unter Josue, bei zwei großen Einwanderungswellen in Form von Weidewechsel, bei Sinai und Meerwunder als Erfahrungen von wahrscheinlich verschiedenen Volksgruppen und für die Väterzeit bei einer kurzen Milieuschilderung. Nur Moses wird jetzt, nach der neuesten Studie von H. Seebass, „unlöslich mit dem Sinaiereignis verbunden“ (26), während seine entscheidenden Funktionen bei Auszug, Wüstenwanderung und Landnahmebeginn sekundäre Übertragungen sein sollen. Wenn aber als Grund für die geschichtliche Verwurzelung des Moses am Sinai gerade angegeben wird (nach Seebass): „Er tritt neben seinem Gott und in seinem Volk nicht weiter hervor. Er ist als Mittler ganz unscheinbar“ (26, Anm. 4), dann ist das mächtige Übergreifen seiner Gestalt auf alle anderen Überlieferungsteile innerhalb kürzester Frist ohne eine geschichtliche Grundlage nur noch unverständlicher. Ähnlich ungesichert wirkt die Behauptung, daß die Benjamingiten ihren Namen erst „vom Blickpunkt der mittelpalästinischen Stämme her“ erhalten haben und daher (wie nach M. auch Ephraim und Juda) vor der Landnahme „keine mit Namen benannten, geschlossenen Größen waren“ (41) oder daß in der Einzelerfahrung des Meerwunders „der Grund für den Glauben an die Schöpfermacht Jahwes gelegt“ ist (31). Immerhin sind solche voreiligen Thesen selten und für die Gesamtdarstellung nicht so erheblich. Im ganzen vermittelt das Buch, das zu jedem Kapitel biblische und außerbiblische Quellen und weiterführende Literatur angibt, in einer sachgerechten, knappen und ausgewogenen Darstellung der einzelnen Epochen der wechselvollen Geschichte Israels alles Notwendige für eine erste gute Gesamtinformation. — „Die Landschaften, in denen Geschichte Israels geschah und noch geschieht, veranschaulicht in großzügiger Weise der Bildband Landschaften der Bibel von G. Eichholz.“ Dieser Hinweis auf der letzten Umschlagseite von M.s Grundriß besteht voll zu Recht. E.s Bildband mit seinen 104 großformatigen, wundervoll klaren und farbgesättigten Aufnahmen ist eine prächtige Illustration zu dem notwendig etwas nüchternen „Grundriß“, zumal der Wuppertaler Neutestamentler in seinem besinnlichen und doch an Detail reichhaltigen Begleittext überall die Verbindung zwischen Bild und Geschichte oder konkreten Schriftperikopen herstellt. Die Bildauswahl greift über das eigentliche Palästina beiderseits des Jordan (mit besonderen Kapiteln über Jerusalem und Qumran) weit hinaus auf Ägypten und Nordsyrien bis zum Euphrat und beleuchtet so in charakteristischen Einzelszenen den ganzen weiten Horizont, in den die Geschichte Israels gestellt ist. Von dem Band sind gleichzeitig mit der deutschen auch mehrere fremdsprachliche Ausgaben erschienen.

J. Haspecker

Gemser, Ber., Sprüche Salomos (Handb. z. AT, hrsg. von O. Eißfeldt, I, 16). 2., verbesserte und vermehrte Auflage. gr. 8<sup>o</sup> (116 S.) Tübingen 1963, Mohr. 15.— DM; geb. 18.50 DM. — Seit dem Erscheinen der 1. Auflage (1937) dieses seit einem Jahrzehnt vergriffenen Kommentars hat die Forschung gerade zur Weisheitsliteratur einen besonders großen Ertrag eingebracht. Umfangreiche Texte und neue Bereiche altorientalischer Weisheit sind ans Licht getreten und zugänglich gemacht. Die Philologie konnte zu den gerade in diesem Buch gehäuften sprachlichen Problemen neue Einsichten gewinnen und Lösungen vorschlagen. Die Diskussion um das Grundverständnis israelitischer Weisheit wurde wesentlich vorangetrieben. So war für die Neuaufgabe ein umfangreiches und oft schwieriges Material kritisch zu sichten und einzuarbeiten. Der Verfasser hat sich dieser Aufgabe mit größter Gewissenhaftigkeit gewidmet. (Es war seine letzte Arbeit. Er starb vor Erscheinen der Neuaufgabe im November 1962.) So ist der Kommentar

trotz äußerster Straffung fast um ein Drittel des ursprünglichen Umfangs (85 Seiten) gewachsen. Dabei ist die eigentliche fortlaufende Erklärung, die sich nach dem Stil dieser Reihe mehr auf die Grundgedanken und charakteristischen Elemente konzentriert, außer Hinweisen auf neuere Literatur ziemlich unverändert geblieben. Der Hauptzuwachs geht auf den unmittelbar mit den einzelnen Textstücken verbundenen Apparat, der außer der direkten Textkritik auch den philologischen Kommentar, abweichende Übersetzungsvorschläge, Ableitung und Erklärung einzelner Worte, Metaphern und Versteile, Hinweise zur logischen Struktur der Verse usw. einschließlich Stellenverweisen und Literaturangaben enthält (und jetzt erfreulicherweise auch in einem leichter lesbaren Kleindruck gesetzt ist). Hierhinein gehören auch die vier Seiten Nachtrag, in dem hauptsächlich Einzelbemerkungen von G. R. Driver aufgenommen sind. Die instruktiven sprachlichen Beiträge, die M. Dabood in seinem Buch: *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Rom 1963) zu über hundert Versen des Spruchbuches zusammengestellt hat, konnten leider nicht mehr verwertet werden. Es sei deshalb als unmittelbar weiterführende Ergänzung auf sie hingewiesen. In der Einleitung (1—16) findet sich ein neuer Abschnitt über den „Textbestand“, der besonders auf die freie und in Diktion und Sinnakzentuierung bewußt hellenisierende Art der LXX-Übersetzung hinweist. Ferner ist der bisherige Abschnitt über „Wert des Spruchbuches“ stark erweitert und zeigt eine neue Überschrift: „Wert, geistliche Struktur und theologische Relevanz des Spruchbuches und seiner Weisheit.“ Sie kennzeichnet gut das inzwischen erreichte tiefere Verständnis der atl Spruchweisheit, die nach den gottgesetzten Ordnungen fragt, „viel weniger anthropozentrischer, rationalistischer, eudämonistischer und unverbindlich-ratgeberischer Art (war), als man früher wohl behauptet hat“ (10), und geradezu als ein eigener Offenbarungstyp angesprochen wird. So vermittelt der Kommentar in seiner Neubearbeitung wieder vollwertig den Stand der heutigen Forschung und ist um so unentbehrlicher, als er zur Zeit den einzigen vollwissenschaftlichen Kommentar zum Spruchbuch im deutschen Sprachraum darstellt.

J. Haspecker

Schreiner, Jos., *Sion — Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Stud. z. AT u. NT, 7). gr. 8<sup>o</sup> (312 S.) München 1963, Kösel. 35.— DM. — Diese Würzburger Habilitationsschrift ist der erste Band einer Trilogie, die erstmalig das heilsgeschichtlich und heilstheologisch wichtige Thema Sion — Jerusalem in seiner ganzen Ausdehnung zusammenfassend darstellen möchte. Die beiden weiteren Bände sollen „Die Heilige Stadt und Israel“ und „Die Eschatologie der Heiligen Stadt“ behandeln. Die Arbeit will alle für das Thema relevanten Texte in ihrem vollen Kontext vorlegen, „damit von ihnen her und durch sie selber die biblische Sicht der Heiligen Stadt entworfen werde“ (15). So wird jedes Kapitel des Buches eine ziemlich für sich stehende exegetische Studie der nachstehend genannten Texte, gelegentlich ergänzt durch systematische Erörterung einschlägiger Probleme, wie „israelitische Königsideologie“ oder „Thronbesteigungsfest Jahwes“. So behandelt der erste Hauptteil der Studie (Jerusalem, der erwählte Ort, 17—71) nacheinander 1 Sam 4—6; 2 Sam 6; Pss 132 und 78; 2 Sam 24. Durch den Einzug der Lade, der durch Jahwes Anweisung zum Altarbau ihre besondere Legitimation erhält, wird Sion von Gott zum heiligen Ort seiner Gegenwart „erwählt“ (Pss). Der umfangreiche zweite Teil (Jerusalem, der Sitz des Königs Jahwe, 73—216) fragt anhand von 2 Sam 7 und 1 Kg 5—8 vor allem nach der Art der Gegenwart Jahwes in Sion und nach seinem Verhältnis zum davidischen König. In 2 Sam 7 wird nach Sch. durch die Gegenüberstellung von jašab (wohnen) und šakan (verweilen) nicht ein Tempelbau an sich, sondern nur die Idee des Tempels als einer festen, die Gottheit bindenden Wohnung abgewiesen. Wie an den bisherigen heiligen Stätten Israels wird Jahwes Gegenwart auch in Sion ein freies und gnädiges Sichniederlassen und Verweilen sein. Dennoch bringt der Tempel eine doppelte Neuerung. Einmal wird aus der wandernden Vorläufigkeit des Verweilens ein zur Ruhe kommendes Bleiben. Sodann verliert die Lade mit ihrem Einzug ins unsichtbare Debir an Bedeutung (was durch die über die Art der Gegenwart Jahwes reflektierende „Schem-Theologie“ noch gefördert wird, 158—165); dagegen wird der Tempel selbst, ja der ganze Sion, für Israel zu einem neuen und

selbständigen Zeichen der göttlichen Gegenwart, das durch die Erfüllung des ganzen Hauses mit der Wolke und dem Kabod Gottes legitimiert erscheint. In anderer Richtung unterstreicht das freie Verweilen, das in dem alten Spruch 1 Kg 8, 12 f. mit „Thronen“ verbunden wird, die volle und einzige Souveränität Jahwes auf Sion. Er ist hier der einzige wirkliche König. Als solcher zieht er dort ein (Pss 132, 1—10; 68; 24, 7—10) und empfängt kultische Huldigung (Pss 47; 93; 96—99; 149; auch Ex 15). Der davidische König hat keine Verfügungsmacht über ihn; vielmehr wird er von Jahwe in dauernden Dienst und Verpflichtung genommen und heißt daher niemals „Jerusalems König“, sondern nur „König in Jerusalem“, womit seine Unterordnung und zugleich seine wesentliche Bindung an Sion ausgedrückt ist. So erscheint die Erwählung Sions durch Jahwe als das Primäre, dem die Erwählung des Davidhauses wesentlich zu-, aber auch untergeordnet ist. In diesem Sinn wird Amt und Aufgabe des Davidkönigs anhand von Pss 132; 2; 110; 20; 101 entwickelt. Der letzte Hauptteil der Arbeit (Jerusalem, die feste Gottesstadt, 216—295) wendet sich zunächst der hymnischen Verherrlichung der Stadt selbst als eines festen und uneinnehmbaren Gottesbesitzes zu (Pss 46; 48; 76). Dieselbe Überzeugung verkünden die Sprüche des Isaias gegen Assur (Is 31; 30, 27—33; 29, 1—8; 10, 5 ff; 14, 24—27). Als geschichtliche Bestätigung dieses Glaubens erfährt Israel die Ereignisse von 701 v. Chr., als Sanherib nicht in die Stadt eindringt (2 Kg 18—19). Dieser Vorgang „mußte geradezu entscheidend für all das sein, was in Israels Glauben an diesen Ort gebunden war“ (236). Die Arbeit schließt mit einer Erläuterung der Psalmen, die Sion als Zentrum und Heimat Israels, ja aller Völker feiern (Pss 84; 122; 76), was thematisch schon zum zweiten Band überleitet. — So breitet diese Studie eine Fülle von Material zum Thema Sion zusammenfassend vor uns aus. Meist sind es Texte, die schon häufig und gründlich diskutiert wurden. Daher kann die bei allem Streben nach eindringender Gründlichkeit doch zwangsläufig kurze exegetische Einzelanalyse Sch.s nur selten etwas wirklich Neues zutage fördern. Sie wirkt deshalb öfters etwas breit im Vergleich zu dem eingebrachten Ertrag und zudem nicht selten allzu wenig auf das eigentliche Thema hin gestrafft. Andererseits vermißt man bei manchen für das Thema wirklich wichtigen Feststellungen eine ausdrückliche Untersuchung. So wird häufig auf die Verbindung von alten amphiktyonischen Überlieferungen mit Traditionen des vorisraelitischen Jerusalem in den Sionstexten hingewiesen, diese interessante Frage aber nirgends ausdrücklich aufgegriffen. Man erfährt kurz, daß Isaias an Jerusalem „Judas Hauptstadt und Heilige Stadt Jahwes“ unterscheidet (256; 269) und daß schon von der Reichstrennung an eine Unterscheidung zwischen Jerusalem als Königs- und Hauptstadt (für Juda) und als Gottesstadt (für ganz Israel) zu spüren ist (156), aber gerade da fehlt der eingehende exegetische Nachweis. Möglicherweise ist er für den zweiten Band aufgespart, in dessen Thematik er eher paßt. Jedenfalls liegt der Wert der Arbeit im ganzen weniger in tiefgreifenden neuen Erkenntnissen hinsichtlich der Sionstheologie des AT als in der sorgsam und gut dokumentierten Vorlage des einschlägigen Materials.

J. H a s p e c k e r

Manthey, Franz, Heimat und Heilsgeschichte. Versuch einer biblischen Theologie der Heimat. 8<sup>o</sup> (192 S.) Hildesheim 1963, Bernward-Verlag. 12.80 DM. — Man spürt, daß dem Verfasser sein Thema innerstes Anliegen ist. Die Bibel hat er unter seiner Fragestellung sehr eifrig durchgearbeitet. Er wird sicher vielen Menschen, die ihre Heimat verloren haben und innerlich doch nicht von ihr loskommen können, Helfendes zu sagen haben. Natürlich werden manche Dinge der Bibel etwas überstrapaziert oder gerade aus dem „heilsgeschichtlichen“ Zusammenhang der biblischen Aussage herausgenommen. Beispiel: eine Kapitelüberschrift lautet: „Heimatvertriebene Apostel“. Allerdings ist der Text dann manchmal etwas anders als die Überschrift. So lesen wir unter der Überschrift „Vom Recht auf Heimat im Neuen Testament“ eigentlich nur, daß nach dem Neuen Testament der Mensch hier auf Erden keine bleibende Stätte habe.

N. L o h f i n k

Eissfeldt, Otto, Kleine Schriften, 2. Bd. (hrsg. von R. Sellheim u. F. Maass). 8<sup>o</sup> (VIII u. 557 S.) Tübingen 1963, Mohr. 60.— DM; Lw. 65.— DM. — Zur Anlage des Werkes vergleiche man die Besprechung des 1. Bandes in Scholastik 38

(1963) 607 f. Der 2. Band folgte erfreulich schnell. Er enthält 50 Aufsätze und Beiträge aus den Jahren 1933—1945. Die Anordnung ist im allgemeinen chronologisch. Jedoch gibt es einige Ausnahmen, deren wichtigste die vier Übersichtsartikel E.s über die Veröffentlichungen von Texten aus Ras-Schamra betrifft. E. hat ja mit den 1942, 1944, 1953 und 1960 in drei verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Übersichten der Forschung an den ugaritischen Texten ein unentbehrliches Arbeitsmittel geschaffen. Daher war es ein sehr glücklicher Gedanke, die vier Aufsätze unter Hintanstellung des sonst beachteten chronologischen Prinzips in diesem Bande unmittelbar hintereinander abzudrucken (330—415). Auch sonst zeigt sich diese Periode der Arbeit E.s stark von den ugaritischen Funden her bestimmt. Daneben überrascht ebenso wie im 1. Band wieder das starke Interesse an der Forschungsgeschichte. Es gibt nicht weniger als drei Aufsätze über Wilhelm Gesenius, die wiederum unter Verzicht auf genaue chronologische Einordnung zusammen abgedruckt wurden (430—442). Auf dem Gebiete der Literarkritik ist vor allem die Auseinandersetzung mit Rudolphs Bestreitung des Elobisten beachtlich (160—170 und 199—226). Weitere Dimensionen der vielfältigen Arbeit E.s können hier nicht einzeln benannt werden. Jedenfalls gibt auch dieser 2. Band Einblick in eine erstaunlich reiche Forschertätigkeit und gehört sicher für längere Zeit zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln jedes Alttestamentlers.

N. Lohfink

Blinzler, J. — Kuss, O. — Mußner, F. (Hrsg.), Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag. gr. 8<sup>o</sup> (240 S.) Regensburg 1963, Friedrich Pustet. 45.— DM. — An dieser Festschrift haben 31 katholische und nicht-katholische Autoren, darunter einige aus Frankreich, Belgien, England, Schweiz, Schweden, Tanganjika und Polen mitgearbeitet, ein Zeichen, wie sehr die Arbeit des Jubilars international geschätzt wird. Die einzelnen Beiträge konnten naturgemäß nur kurz sein, bieten aber trotzdem in ihrer Gesamtheit dem Leser manche Anregung. Sie befassen sich mit Fragen aus den verschiedensten Gebieten der neutestamentlichen Wissenschaft. Darunter sind zunächst exegetische Behandlungen einzelner Stellen aus dem NT: ob es sich 1 Tim 5,22 bereits um die Handauflegung des Bußritus handelt, wird vom Verf. (N. Adler) verneint; — Mk 8,35 und Parall. sei wahrscheinlich als Topos aus der Feldherrnrede zu verstehen (J. B. Bauer); — 1 Kor 7,14 solle nur besagen, daß man durch das Zusammenleben mit einem heidnischen Ehepart in einer gültigen Ehe nicht verunreinigt werde, denn sonst würde das ja auch von den Kindern aus solchen Ehen gelten (J. Blinzler); — Phil 2,6b sei nicht von einer Wesensgleichheit, sondern nur von einer Seinsweise im Sinne eines bestimmten Verhaltens die Rede (J. Gewieß); — Jak 4,5 zeige, daß vor Festlegung des Kanons die Bezeichnung „Schrift“ noch nicht auf die kanonischen Bücher beschränkt war (J. Michl); — 1 Kor 3,8 14 f. und Parall. werde als Sonderlohn der Verkünder des Evangeliums die endgültige und von Gott geschenkte Vereinigung des Lehrers mit der „corona discipulorum“ bezeichnet (W. Pesch); — Lk 18,7 sei etwa wiederzugeben: Wird nicht Gott Recht verschaffen seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen, auch wenn er in bezug auf sie auf sich warten läßt? (H. Riesefeld); — Eph 2,21 spreche Paulus nicht vom „Schlußstein“, wie Joach. Jeremias wolle, sondern vom Eckstein des Fundamentes der Apostel und Propheten (K. Th. Schäfer); — Mt 10,5b—6 fungiere in der frühen Tradition und dann in Q aller Wahrscheinlichkeit nach als Einleitung zu Lk 10,8—11 ff. (H. Schürmann); — Mt 21,1—7 sei gegenüber Mk stärker durchkomponiert und ihm durch eine theologische Sinngebung ein beachtliches Gewicht im Rahmen seines Evangeliums verliehen (Wolfg. Trilling). Biblisch-theologische Themen behandeln: V. Hamp, Paradies und Tod (100—109), wo er zeigt, daß nach Meinung der Verfasser von Gen 2,7 und 3,22 bei aller literarischen Einkleidung der leibliche Tod und seine gegenwärtige Schwere eine Strafe und Folge der Sünde ist, so daß der Mensch im irdischen Zustand unsterblich gewesen wäre, wenn die Stammeltern nicht gesündigt hätten (102), was ja auch Paulus und die Kirche eindeutig lehrten (105—109). — H. Schlier behandelt den Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium (233—239). — R. Schnackenburg will in seinem Beitrag „Die Messiasfrage im Johannesevangelium“ (240—264) zeigen, daß Johannes „der Kirche seiner Zeit ein Christusbuch“ schenken wollte, „das

im Bericht vom geschichtlichen Auftreten des erwarteten Messias den Glaubenden die Augen dafür öffnet, was dieser Jesus seinem wahren Wesen nach ist und für das Heil der Welt bedeutet“ (264). — *Anselm Schulz* bringt eine Skizze der Leidens-theologie und Vorbildethik in den paulinischen Hauptbriefen (265—269). — Mehrere Beiträge nehmen Bezug auf die Qumranschriften: *J. Dupont*, Les *61* *πρωτοι* τῶ πνευματι et les *'nwj rwh* de Qumrân (53—64); — *J. Gnilka*, 2 Kor 6, 14 — 7, 1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölfpatriarchen Testamente (86—99); — *Fr. Mûßner*, Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes (185—198); und *L. Stejaniak*, Messianische oder eschatologische Erwartung in der Qumransekte (294—302). — Schließlich bleibt noch eine Gruppe von Autoren, die textkritische, literarkritische und hermeneutische Fragen behandeln: *P. Benoit*, Rapports littéraires entre les *épîtres* aus Colossiens et aux Ephésiens; — *J. Duplay*, Une variante méconnue du texte reçu: «... ΑΠΟΛΥΣΗΤΕ» (Luk 22, 68); *P. Gaechter*, Zur Form von Joh 5, 19—31; — *G. D. Kilpatrick*, Atticism and the Text of the New Testament; — *J. Hofmann*, Beziehungen der sa'idischen zur äthiopischen Übersetzung der Johannesapokalypse; — *J. Molitor*, Das Haemeti-Palimpsest-Fragment Tiflis 1329 und sein Verhältnis zum altgeorgischen Evangelientext; — *J. Reuss*, Joh 2, 3 in Johanneskommentaren der griechischen Kirche; — *E. Stauffer*, Der Methurgeman des Petrus; — *I. Hermann*, Kerygma und Kirche. — Die Bibliographie des Jubilars hat *P. Neuenzeit* zusammengestellt. Dieser kurze Überblick mag zeigen, daß die Festschrift zweifellos manche Anregung bieten kann. K. Brinkmann

*Kenyon*, Fred. G., Der Text der griechischen Bibel. 2. Aufl. überarbeitet und ergänzt von *A. W. Adams*, aus dem Englischen übersetzt von *Hans Bolewski*. gr. 8<sup>o</sup> (200 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM. — Der 1952 verstorbene Verf. dieses erstmalig 1937 erschienenen Handbuches war einer der besten Kenner der griechischen Paläographie. Nach einem einleitenden Kapitel über das Buch in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. behandelt der Verf. das griechische AT, die Handschriften des NT, die Übersetzungen und Väterzitate, den gedruckten Text 1516—1881, die Entdeckungen und Theorien seit 1881 und den gegenwärtigen Stand der Textkritik. Der Bearbeiter hat unter Wahrung der Anlage und Stoffanordnung das Werk, das nicht den Anspruch macht, alle mit der Textkritik der griechischen Bibel zusammenhängenden Fragen erschöpfend zu behandeln, auf den heutigen Stand der Forschung gebracht. — Als kleines Versehen fiel mir auf, daß der P<sup>5</sup> nur als Oxyrhynchus Pap. 208 bezeichnet wird (60); tatsächlich gehört auch der Oxyrhynchus Pap. 1781 (= Joh 16, 14—30) dazu. Kann man ferner wirklich sagen, daß im P<sup>46</sup> die letzten 5 Blätter wahrscheinlich unbeschrieben waren (61)? Das ist in dieser Form sicher unzutreffend. Auf diesen 5 Blättern hätten mindestens 2 Thess und Philem, die allgemein als paulinisch anerkannt waren und zusammen 5½ Seiten gefüllt hätten, Platz gehabt. So wären noch 4½ Seiten übriggeblieben, die allerdings für die drei Pastoralbriefe (= 17—18 Seiten) nicht ausgereicht hätten, wohl aber noch für Tit (= 3½ Seiten). Aber wäre es nicht nahelegend, daß der Schreiber am Schluß noch 4 Doppelblätter (= 16 Seiten) angefügt hätte, um für alle Pastoralbriefe Platz zu schaffen? — Gegen die Ansicht, daß P<sup>66</sup> schon aus der Zeit um 200 stammt (63), wurden u. a. auch in dieser Zeitschrift große Bedenken angemeldet (vgl. Schol 32 [1957] 399—410). — Die Papyrusstaude wuchs nicht im Nil (15), sondern an den sumptigen Ufern des unteren Nils. — S. 18 hätte als ältestes Fragment eines Papyruskodex P<sup>52</sup> aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts erwähnt werden sollen. — Wenn S. 155 gesagt wird, vor allen Dingen Rendel Harris nehme an, daß S in Cäsarea geschrieben sei, hätte man gern gewußt, wo er darüber handelt. Übrigens ist im Autorenverzeichnis unter Harris S. 155 nicht erwähnt. Als Gründe, die dafür sprechen, daß Cäsarea die Heimat von S ist, hat I. C. Skeat in seinem Artikel „Clues and Blemishes in the Codex Sinaiticus. Striking Results of Expert's Detective Work“ (The Daily Telegraph and Morning Post, 12. 1. 1938) vor allem Verwechslungen von Worten erwähnt, die es nahelegen, daß der Schreiber aus Cäsarea oder der Umgegend stammt. So findet sich Mt 13, 54 *Ἀντιπατριδα* statt *πατριδα*; Apg 8, 5 (von erster Hand) *Καισαρείας* statt *Σαμαρείας*. Mögen also im einzelnen noch Wünsche, auch bezüglich der Literaturangaben, bleiben, so wird das Werk doch in der überarbeiteten Fassung auch heute

noch für eine erste Einführung in die Textgeschichte und Textkritik der griechischen Bibel gute Dienste leisten; und dazu ist es ja nach der Absicht des Verfassers bestimmt.

H. B r i n k m a n n

Bartsch, Hans Wern., Entmythologisierende Auslegung. Aufsätze aus den Jahren 1940 bis 1960 (Theologische Forschung, 26). gr. 8<sup>o</sup> (209 S.) Hamburg-Bergstedt 1962, H. Reich. 16.— DM. — Der Verf. ist vor allem bekannt als Herausgeber der Reihe „Kerygma und Mythos“, die sich mit der von R. Bultmann aufgeworfenen Frage nach der Entmythologisierung des NT befaßt. Er hat durch Beiträge in verschiedenen Zeitschriften wiederholt persönlich in die Auseinandersetzung eingegriffen. Diese Beiträge, die z. T. schwer zugänglich sind, wurden in dem vorliegenden Bande für die Jahre 1940 bis 1960 zusammengefaßt, soweit sie nicht in „Kerygma und Mythos“ erschienen sind. Außer dem engeren Problemkreis der Entmythologisierung wird in ihnen das Problem der Parusieverzögerung behandelt und schließlich zu Einzelproblemen Stellung genommen, wie: Die Verkündigung des NT in der Taufe; — Die theologische Bedeutung des Begriffes *ἐπιτομία* im NT; — Der korinthische Mißbrauch des Abendmahls. Zur Situation und Struktur von 1 Kor 8—11; — Vom reichen Mann und armen Lazarus; — Die Barmer theologische Erklärung und das lutherische Verständnis des Bischofsamtes; — Der historische Jesus als dogmatisches Problem. Bei dem letzten Thema handelt es sich um eine unveröffentlichte Gastvorlesung vor der theologischen Fakultät in Jena, die sich inhaltlich zum großen Teil mit der Abhandlung des Verfassers, „Das historische Problem des Lebens Jesu“, München 1960, Kaiser (vgl. Schol 37 [1962] 271 f.) deckt. Nach Klärung der Begriffe „historisch“ und „geschichtlich“ im Sinne der heutigen Existentialtheologie geht der Verf. davon aus, daß ein dogmatisches Problem überhaupt nicht entstehen kann, soweit es um eine nur historische Größe geht; denn der Dogmatik gehe es stets um das Wort Gottes in seinem Geschehen an den Menschen, durch das es ihn zum Glauben ruft. Der historische Jesus kann darum nach ihm nur insofern als dogmatisches Problem bezeichnet werden, insofern diese historische Größe in Beziehung steht zum Glauben (193). B. gibt zu, daß es tatsächlich selbstverständlich ist, daß die Frage nach der historischen Person Jesu der Vergangenheit heute wie im Urchristentum gestellt werden kann. Wesentlich erscheine nur eines, daß die Urchristenheit ihren Glauben nicht als begründet in dieser Historie, sondern bezogen auf die Historie bezeuge (197). Das letztere entspricht nicht den Tatsachen, denn schon Paulus beruft sich 1 Kor 15, 3 auf die überkommene historische Tatsache der Auferstehung Jesu, Johannes sieht in den von Jesus gewirkten Zeichen einen Grund für den Glauben an ihn (Joh. 20, 31), und Petrus erwähnt in seiner Predigt vor den Juden die Machterweise, Wunder und Zeichen, die Jesus unter ihnen gewirkt hat, und vor allem seine Kreuzigung und Auferstehung (Apg 2, 22 ff. und ähnlich Apg 3, 14 f.) und betont, daß er und seine Mitapostel Zeugen der genannten Ereignisse sind. Es ist darum auch nicht zutreffend, was der Verf. sagt, daß die Verkündigung von der Historie redet, Gottes Handeln in der Historie bezeugt, daß sie aber das, was sie zu sagen hat, nicht aus der Historie bezieht, sondern ihr Zeugnis ausschließlich auf das nur in der Begegnung erfahrbare Handeln Gottes gründet, das allein bezeugt, verkündet, niemals aber festgestellt werden könne (198). Er gibt aber zu, daß es bei den Schülern Bultmanns dennoch zu historischen Fragestellungen kommen konnte, wie sie sich z. B. bei E. Fuchs finden (198 f.). Selbst hält er jedoch dieses theologische Interesse an der Frage nach dem historischen Jesus als nicht folgerichtig aus der exegetischen Interpretation erwachsen, sondern als willkürlich (201). Wenn die Urchristenheit mit der Verkündigung, daß der erhöhte Christus mit dem historischen Jesus identisch ist, den Dokerismus abgewehrt habe, so gehöre ihr Interesse am historischen Jesus zur Entfaltung ihrer Verkündigung (201). In Wirklichkeit hat nach Ausweis des NT die Verkündigung in dem historischen Jesus ihren Ansatzpunkt, was B. zwar bestreitet (202), aber nicht widerlegt.

B. B r i n k m a n n

Kahlefeld, Heinr., Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium. 2 Bände, kt. 8<sup>o</sup> (192 u. 197 S.) Frankfurt am Main 1963, Knecht. 9.80 u. 11.60 DM. — K. unterscheidet „Gleichnisse“, deren Erzählung auf ein Höheres übertragen werden

soll, und „Lehrstücke“, bei denen der Schlußspruch durch die Erzählung veranschaulicht wird (Samariter), endlich „allegorische“ Züge, die Höheres durch irdische Vorgänge ausdrücken; solche haben sich in der frühen Verkündigung manchmal an Jesu Erzählungen angesetzt. K. ordnet thematisch: I. Bd. I. Das Evangelium und seine Kraft: Saat usw. II. Die Messianische Zeit: Hochzeit, Unkraut, Fischfang. III. Die Mahnung Israels: Feigenbaum, Kinder, Winzer, Gastmahl usw. IV. Die Bereitschaft: Knechte usw. V. Der Einsatz: Turmbau, Talente usw. — 2. Bd. VI. Die Denkart Gottes: Lk 15; Mt 20, 1 ff. usw. VII. Das Verhalten zu Gott: Bitten usw. VIII. Bewährung am Nächsten: der Reiche usw. IX. Zusammenfassung: die Gestalt der ursprünglichen Gleichnisse, Königtum Gottes, Stellung Jesu, frühchristliche Verkündigung. 20 S. Anmerkungen, Literatur, Stellenregister. — Wie sorgsam, doch kritisch K. die Literatur ausgewertet hat, zeigen die Anmerkungen, aber auch z. B. die gründliche und vorsichtige Erörterung der 3 Fassungen des Winzergleichnisses I. 77 ff. oder des „Menschensohnes“ II, 154. In den treu bewahrten Worten Jesu betonte die Verkündigung manchmal das „Christologische“, z. B. Mk 2, 19 durch Anfügung des Spruches vom entrissenen Bräutigam oder am Schluß der Gleichnisse von den Brautjungfern oder den Talenten; oder sie malte etwas aus, z. B. Mt 13, 42 „die Gerechten werden leuchten“ nach Dan 12, 3; oder sie ermöglichte eine Anwendung: Belohnung der guten Knechte (Mt 25, 21 ff.), nicht nur Warnung; endlich schimmern heilsgeschichtliche Überlegungen durch (wie Röm 9—11). — Die beiden aus liebevoller Vertiefung ins Evangelium erwachsenen Bände werden in der Verkündigung zu einer treueren Auffassung des Wortes Gottes viel helfen, aber auch den Theologen anregen.

W. K o e s t e r

Neuhäusler, Eng., Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung. gr. 8<sup>o</sup> (263 S.) Düsseldorf 1962, Patmos-Verlag. 26.— DM. — R. Bultmann sieht in seiner existentialen Interpretation des NT von den historischen Tatsachen im Leben Jesu ab und berücksichtigt nur die Bedeutsamkeit des neutestamentlichen Kerygmas als Anruf Gottes an den Menschen, durch den der Mensch in die Glaubensentscheidung gerufen wird und auf den er durch den Fiduzialglauben zu antworten hat. Dabei hat er richtig gesehen, daß die Botschaft des NT nicht nur eine wohlbewahrte Glaubenshinterlage ist, sondern ein existentieller Anruf Gottes durch Christus an den einzelnen Menschen, aber er hat nicht genügend beachtet, daß dieser Anruf letztlich als historische Tatsache durch den historischen Jesus geschehen ist. Darum fragt der Verf. des vorliegenden Werkes nach den ursprünglichen Jesusworten in der Überzeugung, daß die Exegese als historische Wissenschaft sich mit dem Zeugnis des Glaubens nicht begnügen kann, sondern zu der ältesten erreichbaren Gestalt der Geschichte Jesu und seiner Worte vorzudringen hat. Das ist aber nicht nur historisch, sondern auch theologisch bedeutsam, insofern Jesus als Gesandter des Vaters in diese Zeit gekommen ist und die Zeit erfüllt hat. Andererseits entscheidet die literarkritische und formgeschichtliche Arbeit keineswegs darüber, was in der synoptischen Überlieferung der Jesusworte Grundlage und Norm christlichen Glaubens ist; denn nicht etwaige Agrapha, sondern nur die Gestalt eines Jesuswortes, wie es in der jetzigen Form der Evangelien überliefert ist, ist inspiriertes Gotteswort (9). Darum betont der Verf. mit Recht, daß das geschichtliche — in der Terminologie Bultmanns müßte man sagen das historische — Schriftverständnis den Exegeten zwar zwingt, bis zur ipissima vox Jesu und bis zur ursprünglichen Gestalt der Nachrichten über Jesu Leben und Wirken durchzustoßen, daß aber Urteile, zu denen man bei einer solchen Untersuchung kommen kann, wie „Gemeindebildung“, „echt und unecht“, „primär und sekundär“ bezüglich der Bedeutung solcher Texte als Glaubensgrundlage kein Gewicht haben. Die Jesusverkündigung wird nur in der Verkündigung für uns hörbar, und es ist die Kirche, die uns dieses Wort als Glaubensgrundlage vorlegt (10). Hier würde man, wie R. Schnackenburg gelegentlich betont hat, besser nicht von „Gemeindebildung“, sondern von urkirchlicher Theologie sprechen, insofern die Apostel als Zeugen und Interpreten der Worte Jesu diese unter der Leitung des Heiligen Geistes, wenn auch nicht immer wörtlich, so doch sinngemäß wiedergegeben haben. In der Überzeugung, daß ein Jesuswort in seiner ursprünglichen Unbedingtheit eine besondere Leuchtkraft besitzt, will der

Verf. aus der synoptischen Überlieferung einige Hauptgedanken herausgreifen und uns jedes Logion in der konkreten Situation als Anrede genau und richtig hören lassen (11). Dabei beschränkt er sich auf die ethischen Aussagen in der Jesusverkündigung, ohne z. B. auf die Weisungen Jesu bezüglich der Hoffnung einzugehen, obgleich zwischen beiden Arten von Aussagen Beziehungen bestehen. Ferner muß sich nach N. der Exeget fragen, in welcher Weise sich die synoptische Jesus-Ethik verändert hat, als sich in der Kirche die Hoffnung auf die Parusie des Herrn einer gewissen Veränderung unterziehen mußte (13). Dabei betont er, daß nicht die eschatologische Erwartung selbst weitergegeben werden kann, sondern nur die evangelische Botschaft vom eschatologischen Bewußtsein und ihre strenge Ausrichtung auf die kommende vollendete Gottesherrschaft, d. h. nur die Forderung Jesu, mit ungeteiltem Herzen wach und bereit zu sein (13). Im 1. Teil handelt N. von Jesu Botschaft vom Vater und von Jesu Forderungen. Hier kommen im einzelnen zur Sprache: das Gottesbild Jesu und seine Gottessohnschaft nach Mt 11, 25—28, verglichen mit der Qumran-Literatur, die Lehre von Gott und der Gottesherrschaft, von der Personalität Gottes, die anschaulich wird in der Personalität Jesu, von dem Verhältnis des Menschen zu Gott als Kind, Knecht und Sklave (17—36). Ferner ist die Rede von dem Ort der Ethik innerhalb der synoptischen Jesuslehre, da das Evangelium keine neue Idee von Gott bringt, sondern den Nachdruck auf den eschatologischen Anspruch Jesu legt (37—42). Daran schließt sich eine ausführliche Abhandlung über die Ausrichtung der ethischen Weisungen Jesu auf das Gottesbild (43—97). — Im 2. Teil werden die Verwirklichungsweisen des durch Jesus neu gesagten Gotteswillens dargelegt. Dabei wird die zentrale Frage der Stellung Jesu zum Gesetz ausgeklammert, weil der Verf. sie in einer besonderen Arbeit behandeln will (101). Im einzelnen ist hier die Rede vom Gehorsam, von Liebe und Dankbarkeit, von Buße und Kindwerden, von den Seligpreisungen, von dem Verzicht auf allen Besitz, von der Nachfolge Jesu und von der Wachsamkeit. — Diese Übersicht mag ein Bild geben von der Reichhaltigkeit der behandelten Gesichtspunkte. Nur fragt man sich, ob es dem Verf. geglückt ist, in den von ihm angeführten Stellen des NT überall die ipsissima vox Jesu und nicht nur das urchristliche Verständnis der Worte Jesu überzeugend nachzuweisen. Man hat bisweilen den Eindruck, daß hier nicht rein objektive Kriterien, sondern eine vorgefaßte Auffassung von der Persönlichkeit Jesu den Ausschlag gegeben hat. Aber schließlich hängt, theologisch gesehen, die Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien nicht davon ab, wieweit es sich um wörtliche Wiedergabe der Worte Jesu handelt; denn die Jesusworte sind in der Form der Wiedergabe bei den Synoptikern inspiriert, wie N. selbst betont (9). Man kann noch hinzufügen, daß sie in dieser Wiedergabe auch das vom Heiligen Geist geleitete und darum irrtumslose Verständnis der Urkirche widerspiegeln.

B. B r i n k m a n n

Massaux, Éd. (Hrsg.), *La venue du Messie, Messianisme et Eschatologie* (Recherches bibliques, 6). gr. 8<sup>o</sup> (260 S.) Bruges 1962, Desclée de Brouwer. 180 bFr. — Der Band gibt die Vorträge der 13. Löwener Bibeltagung (28.—30. August 1961) unter dem Vorsitz von Éd. Massaux. Der Einleitungsvortrag von R. de Langhe über die literarische Einheit der Vision Dan 7 und des Menschensohns als Symbol Israels soll später erscheinen. P. Grelot wies in den Apokryphen des AT die drei Formen jüdischer Erwartung auf: vor allem des Messiaskönigs und Davidsohnes (besonders in den pharisäischen Pss Sal 17 und 18, später im syBar, 4 Esd); eines Hohenpriesters und ihm untergeordneten Fürsten in Qumran (TestLevi 18 und Juda 24 ist wohl christlich interpoliert); des transzendenten Menschensohnes in den Gleichnissen Henochs nach Daniel und des (nicht leidenden) „Gottesknechtes“ (wohl essenisch, vielleicht vorchristlich); jedenfalls hat Jesus etwaige Stoffe frei umgeformt in sein eigenes Mysterium. F. Neirynde zeigte in Mt 1—2 Jesus als den neuen Moses, in Lk 1—2 als Ebed und besonders eingehend priesterliche Züge beim Vorläufer (erscheint später). H. Riesenfeld verglich Jesu messianische Versuchungen (Brot, Engelhilfe, Berg als Weltzentrum) und seinen Gehorsam mit Israels Ungehorsam in der Wüste; Jesus wählt den Todesweg zu Königtum und Menschheitsbefreiung. M. Sabbe erwies die Verklärungserzählung als Apokalypse mit zahlreichen Anklängen an Dan 7 und Exod 19, früh verbunden mit dem Petrus-

bekennnis, weiterhin mit den Leidensvoraussagen, endlich mit Taufe, Versuchung, Gethsemane. *J. Coppens* erörterte die Ansichten von Moe, Friedrichs über die Erwartung eines idealen Hohenpriesters wie in Qumran als Vorbereitung des Hebr und Spicqs Verbindung zwischen Hebr und Joh im ganzen ablehnend. Nach *B. van Iersel S. M. M.* wies Jesus „Sohn Davids“ als politisch zurück; die Formulierung „Erbarme dich unser . . .“ stammt wohl aus der Liturgie der Urgemeinde, verschwindet aber bald vor „Sohn Gottes“ (Barn 12, 10). *F. M. Braun O. P.* legte dar, daß die zwei Messiasvorstellungen: die historisch-prophetische, die sich allmählich entwickelte, und die von der Weisheit, dem ewigen Wort, nie im AT verschmolzen, sondern erst bei Joh, wo die Ewigkeit niedersteigt in die Zeit und so die Eschatologie realisiert. *A. Feuillet* suchte die Einwände gegen die Echtheit der Worte Jesu vor dem Hohen Rat zu widerlegen und deutete das Sitzen zur Rechten und das Kommen auf den Wolken als zwei verschiedene, aber nicht zeitlich getrennte Tatsachen, er skizzierte die ntl Eschatologie und verglich die der Synoptiker mit der des Joh. *B. Rigaux O. F. M.* zeigte aus 1 Thess die Verbindung des Glaubens der Kirche mit Jesu Predigt vom Gottesreich, das gegenwärtig und zukünftig ist; aber niemand kennt die Stunde, daher muß man wachen; dann suchte R. die Echtheit der Menschensohnsprüche zu begründen, die Jesu Erhöhung, Teilnahme am Gericht und Wiederkommen aussagen; in der synoptischen Apk seien Überlieferung und Komposition schwer zu trennen. *H. Quecke S. J.* gab einen klaren Forschungsbericht über das rätselhafte *ThomasEv*; ob es von den Synoptikern ganz abhängig ist oder doch einiges in älterer Redaktion enthält, ist noch umstritten. *L. Leloir O. S. B.* berichtete über Tatians Diatessaron, das manche ursprüngliche Lesarten bewahrte, und Ephrems Kommentar, dessen armenische Übersetzung L. 1953 im CSSO herausgab und dessen syrischer Urtext, von Chester Beatty 1957 wiedergefunden (leider fehlen etwa 50 wesentliche Blätter), er bald herausgeben wird; die armenische Übersetzung ist im allgemeinen getreu, hatte aber eine andere Vorlage. — Wie alle Löwener Bibeltagungen behandelte auch diese bedeutsame und aktuelle Probleme. Auf Einzelheiten hoffen wir später noch zurückzukommen.

W. K o e s t e r

S a b o u r i n, Léop., S. J., Les noms et les titres de Jesus. Thèmes de Théologie Biblique. gr. 8<sup>o</sup> (327 S.) Bruges - Paris 1963, Desclée de Brouwer. 195.— bFr. — S. erläutert 3 Namen: „Jesus, Sohn Josefs, Sohn Mariens, Meister“ (1. Teil) und 30 Titel, manche davon „wahre Inbegriffe alter Christologie“. Das Buch verdankt manches Taylor (vgl. Schol 32 [1957] 310 f.) und Cullmann (Schol 34 [1959] 278 f.), ist aber selbständig und berücksichtigt besonders das AT. Unter den älteren Werken (11, Anm. 1) hätte noch Erwähnung verdient Franc. Arias S. J., Thesaurus inexhaustus bonorum, quae in Christo habemus, Monachii 1652. Aus der Fülle kann nur wenig herausgehoben werden. Beim Messianismus (2. Teil) betont S. mit Recht die neue Betrachtungsweise der Kontinuität des göttlichen Handelns und die Unbestimmtheit der Hoffnung. „Er kommt“, heißt es von Gott oft im AT. „Christus“ wird bald zum Eigennamen, besonders durch den Kult. Am „Königs“-Titel hatte die Urgemeinde wenig Interesse, mehr das Johannesevangelium [doch ist Christus = Messias König]. Der „Propheten“-Titel wurde neuerdings beleuchtet durch die Qumranfunde (27—61). 3. Teil: Gemeinschaftsbezogene Titel. Zu dem Wort „Daß ich bin“ (Joh 8, 28) sei Jesus inspiriert durch Ex 3, 14 (67). Für den „Hirten“ zeigt S. viele Vorbilder im AT und auch synoptische Stellen auf. Das „wahre Licht“ überstrahlt das irdische und das Gesetz, ist allein Licht im vollen Sinne (86) und kämpft mit der Finsternis (90 ff.). Die Vorstellung vom (mystischen) Leibe sei Paulus nahegelegt nicht durch das AT, sondern durch das eine Brot (1 Kor 10, 17) und Jesu Wort vor Damaskus (Apg 26, 14); als „Haupt“ der Kirche übt Christus seine Herrschaft aus über die ganze Schöpfung; auch „Archagos“ (Hebr 2, 10; 12, 1) wird von der Bible de Jerusalem mit „Chef“ übersetzt (100 ff.). Das „Weinstock“-Gleichnis möchte S. verbinden mit der Eucharistie und vergleicht Mk 14, 25 (108); diese bringt er eng zusammen mit dem „ewigen Leben als eschatologischem Gut“ (110—119) und „Stein“ und „Fels“ mit dem lebendigen Wasser und der Tempelquelle (120—132). 4. Teil. „Sotär“ wurde Jesus (später als Kyrios) genannt vom AT, seinem Namen und der Ankunft des messianischen Heiles her (133—150). Über

den Tod Jesu als „Gottesknecht, Lamm, Sühner, Hoherpriester, Paraklet, Mittler“ (151—182) hat S. ausführlich gehandelt in „Rédemption sacrificielle“ (Schol 38 [1963] 593 ff.). Dazu kommt hier die „Auferstehung“ (183—190). 157 f. gibt S. eine neue Deutung von Is 52, 14 f.: Das Staunen wird geweckt durch die übernatürliche Salbung des Knechtes und die rituelle Besprengung der Völker mit dem Blute dieses Mittlers eines allgemeinen Bundes (vgl. *Réd. sacrif.* 352). 5. Teil: Christologische Titel. Jesus nannte sich „Menschensohn“, entsprechend seiner Präexistenz, seinem irdischen und zukünftigen Leben und enthüllte so allmählich sein Geheimnis. Der Ausdruck, zu dem S. außer Dn auch Ez und Weish vergleicht, kündigt von fern den mystischen Leib an (Dn 7,18). Paulus spricht vom „Menschen“, vom „Erstgeborenen“ (außer der Reihe der Geschöpfe; vgl. auch Ps 89, 28), dem „Letzten Adam“ (191—220). Jesu „Richter“-Amt wird erläutert durch viele atl Stellen, Synoptiker, Jo und Apk (221—232); „Sohn“, zunächst mehr messianisch verstanden, selten in den Synoptikern, ist deutlich bei Jo, Paulus, Hebr (233—244). „Kyrios“ ist = der herrschende Messias und der kommende (245—253). Zu „Logos“ vergleicht S. Gn 1; Pss; Weish. Das Wort stammt vielleicht aus dem Hellenistischen, bedeutet aber etwas ganz anderes. Zu „Weisheit“ (Paulus zieht S. Prov 9; Sir 24 heran (254—272). Endlich ist Christus „Ebenbild“, „Abglanz der Herrlichkeit“ Gottes: vgl. Ex; Is 4,5; 60 u. a., ist „Gott“, auch in den auf Jesus übertragenen atl Aussagen und in den Gebeten, und ist „Amen“. — Der Verkündiger und Betrachtende findet hier eine Fülle von erhabenen Stoffen theologisch ausgebreitet. Den Fachtheologen wird besonders die atl Vorbereitung der Titel interessieren. Da S. für ein public cultivé schreibt, nimmt er das NT als Niederschlag der urchristlichen Verkündigung, ohne in traditionsgeschichtlichen Untersuchungen nach der ursprünglichen Form der Worte Jesu zu fragen.

W. Koester

L'Église dans la Bible. Communications présentées à la XVII<sup>e</sup> réunion annuelle de l'ACÉBAC (Studia, 13). gr. 8<sup>o</sup> (203 S.). Bruges 1962, Desclée de Brouwer. 125.— bFr. — Der Jahreskongreß der Association Catholique des Études Bibliques au Canada (ACÉBAC) von 1961 befaßte sich mit der Frage nach der biblischen Grundlage der Lehre von der Kirche, die ja eines der wichtigsten Gegenstände auf dem II. Vatikanischen Konzil ist. Die elf Referate der Tagung liegen nun im Druck vor. Es sind: Qāhāl und sein kultischer Zusammenhang (*M.-C. Matura O. F. M.*). — Das Evangelium des hl. Matthäus als kirchliches Evangelium (*A.-M. Malo O. F. M.*). — Die Echtheit von Mt 16,17 ff. und das Schweigen des Mk und Lk (*A. Legault C. S. C.*). — Das Unterscheidungsmerkmal der johanneischen Kirche (*J.-L. D'Aragnon*). — Die Kirche in der Sicht der Apostelgeschichte (*F. Zéman*). — Die Kirche als Leib Christi (*L. Ouellette C. S. V.*). — Christus als das Haupt der Kirche nach Kol und Eph (*H. Paradis, P. M. E.*). — Die Kirche im Hebr (*J. Morin C. S. R.*). — Die Kirche in der Apokalypse (*L. Poirier O. F. M.*). Die missionierende Kirche und ihre biblische Grundlage (*Y. Gaudreault P. B.*). Wertvoll ist eine ausführliche Bibliographie, zusammengestellt von *J.-L. D'Aragnon S. J.* (169—202). Als Kurzreferate machen die einzelnen Beiträge nicht den Anspruch, das jeweilige Thema erschöpfend zu behandeln, sondern sie sind vielmehr nur ausführlichere Skizzen. Darum darf man bei ihnen auch keine vollständige Literaturangabe erwarten. Leider vermißt man, daß neutestamentliche Bilder der Kirche, wie „Volk Gottes“, „neues oder wahres Israel“, „Braut des Lammes“, „der Neubau“, „das neue Jerusalem“ usw. nur gelegentlich (z. B. 29 f.) erwähnt, aber nicht in eigenen Referaten zur Sprache kommen. Es ist nicht möglich, hier auf Einzelheiten näher einzugehen. Erwähnt sei, daß Matura in seinem Beitrag zwar in dem alttestamentlichen „qāhāl“ das Analogon zur Kirche sieht, und zwar in dem Sinne, in dem das Wort in der deuteronomistischen Tradition gebraucht wird, d. h. vor allem in Dt, Chr und Pss. Hier bezeichnet es nach ihm vor allem das Volk Israel als eine Kultgemeinde, die von Jahwe zusammengerufen wurde, in seiner Gegenwart versammelt ist, von seinem Gesetz geleitet wird und ihm Opfer darbringt (17). Wenn der Verfasser in diesem Zusammenhang beanstandet, daß qāhāl nach Fr. Zorell S. J. niemals den „actus conveniendi“ oder die Versammlung „in fieri“ bezeichnet (11), ist das offenbar ein Mißverständnis dessen, was Zorell sagen will; denn auch nach Matura bezeichnet das Wort nicht das Zusammenkommen oder das Sichversammeln,

d. h. den „actus conveniendi“, sondern die Versammlung als eine zusammengewommene Gemeinschaft oder auch die Gemeinde. Warum der Kommentar zu Mt von J. Schmid nicht in der deutschen Originalausgabe, sondern in der italienischen Übersetzung zitiert wird (19), ist nicht recht einzusehen. Aufs Ganze gesehen, ist das Werk sicher ein willkommener Beitrag zur biblischen Ekklesiologie.

B. Brinkmann

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Schmaus, Mich., *Katholische Dogmatik*, II/2: Gott der Erlöser. 6., vermehrte Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (XXIII und 621 S.) München 1963, Hueber. 32.80 DM. — Die Erlösungslehre, die Sch. vorlegt, unterscheidet sich von manchen anderen Darstellungsweisen unserer Handbücher schon durch die Aufteilung. Es ist wohltuend, daß der Christologie und der Soteriologie eine allgemeine Darstellung des Erlösungsratschlusses Gottes vorangeht. Dadurch wird besser als in der gewohnten Zweiteilung Christologie — Soteriologie die Lehre von der Person des Gottmenschen ins Licht des Erlösungswerkes gestellt. Dieser erste Teil behandelt die vergeblichen Versuche menschlicher Selbsterlösung, die nur von Gott her mögliche Erlösung und die Verwirklichung der Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn. Der zweite Hauptteil behandelt das Geheimnis des menschgewordenen Gottessohnes, die hypostatische Union und in diesem Zusammenhang auch schon die Hauptzüge der Mariologie, der ja auch ein eigener Band im Gesamt der Schmausschen Dogmatik gewidmet ist. Der dritte Hauptteil enthält die Lehre über das Werk Christi als des Mittlers. Da steht die Lehre vom Opfertod Christi mit Auferstehung und Himmelfahrt so sehr im Vordergrund, daß man sich doch auch hier fragt, ob nicht die Übernahme der zwar klassisch gewordenen Einteilung die Tatsache zu sehr verdeckt, daß doch auch die Menschwerdung zum erlösenden Werk gehört und das Wirken des Herrn vor seinem Tod in das erlösende Werk Christi einbezogen werden müßte. Gewiß, es wird in eigenen Paragraphen vom Lehramt und Königsamt Christi gesprochen. Ob aber das erlösende Wirken Christi durch sein Wort nicht organischer in den Zusammenhang mit dem Ereignis der Menschwerdung passen würde, die doch schließlich die Grundgestalt des Wirkens Christi als Wort Gottes und durch das Wort Gottes sein dürfte. Dies alles ist aber nur als Frage und Vorschlag gedacht, die der Darstellung der Schmausschen Dogmatik eine vielleicht noch organischere Gestalt geben könnten. Wie immer, so wird auch in diesem Band ein guter und reichhaltiger Einblick in heutige Fragestellungen und versuchte Lösungen gegeben, etwa z. B. in das gerade in den letzten Jahren so sehr ventilierter Problem vom Wissen und Selbstbewußtsein Jesu.

O. Semmelroth

Scheeben, Matthias Jos., *Gesammelte Schriften*, 5. Bd.: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 3. und 4. Buch: Schöpfungslehre, Sündenlehre, 3. Aufl., hrsg. von *Wilb. Breuning* und *Fr. Lakner*. gr. 8<sup>o</sup> (XLV und 773 S.), Freiburg - Basel - Wien 1961, Herder, 68.— DM. — Im 5. Band der gesammelten Schriften Scheebens ist seine Schöpfungs- und Sündenlehre veröffentlicht. Zur Bedeutung Scheebens und seiner Theologie auch für unsere Zeit braucht kein Wort verloren zu werden, obwohl manche seiner Aussagen überholt sind. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß er eine ausgeprägte Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bietet und daß er — im Rahmen seiner Schöpfungslehre — ausführlich von der übernatürlichen Bestimmung und Ausstattung der vernünftigen Geschöpfe handelt, womit er schon einen guten Teil seiner Gnadenlehre entwickelt, was sehr wertvoll ist, da seine Gnadenlehre selbst unvollendet blieb. — Auch im vorliegenden Band ist die für die gesamte Ausgabe vorgesehene Methode, nämlich zum kritisch herausgegebenen Text Scheebens in Anmerkungen Stellung zu nehmen, durchgeführt. Falsche Quellenangaben sind richtiggestellt. Es hätte noch vieles zur Erläuterung der naturwissenschaftlichen Anschauungen Scheebens erklärend hinzugefügt werden können, wie der Herausgeber der Schöpfungslehre selbst im Vorwort schreibt. Doch das wurde mit Recht unterlassen, da sich die Mühe nicht gelohnt hätte, weil das

Interesse an den theologischen Aussagen liegt. Bisweilen sind von den Herausgebern in den Anmerkungen nur Ergebnisse heutiger Forschung angegeben, ohne auf die Aussagen Scheebens selbst direkt einzugehen und ohne die Entwicklung der betreffenden Probleme von Scheeben bis in unsere Zeit aufzuzeigen. So wird die Spannung sichtbar, die zwischen Scheebens Ergebnissen und heutiger Forschung besteht, wie z. B. im Verständnis von Gen 1—2 (3. Buch n. 269—308; dazu vor allem Anm. 2), nicht aber der Zusammenhang. Doch ein Aufzeigen dieses Zusammenhangs kann von den Herausgebern billigerweise nicht erwartet werden, da er den Rahmen einer kritischen Ausgabe sprengte. Wenn auch an einzelnen Stellen eine kurze Entfaltung des heutigen theologischen Standpunktes vermißt wird, so ist doch im allgemeinen in schwierigen Fragen zur Lehre Scheebens Stellung genommen, wobei auf ihren Wert und auch auf ihre Schwächen hingewiesen ist, Aussagen heutiger Theologen kurz angedeutet und vor allem Hinweise auf weiterführende Literatur gegeben sind. — Der vorliegende Band bietet die kritische Ausgabe der Schöpfungs- und Sündenlehre Scheebens und führt zugleich an Probleme der Schöpfungs- und Sündenlehre heute heran.

R. L a c h e n s c h m i d

Schuler, Bertr., Die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes. gr. 8<sup>o</sup> (VII u. 127 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 12.—DM. — Im vorliegenden Werk setzt der Verfasser seine „Gotteslehre als Grundwissenschaft“ (Paderborn 1950) voraus, in der er mit Hilfe der drei Grundkräfte: Erkennen, Wollen und Fühlen, seine Lehre von Gott entwickelt. Im 1. Teil, bei der systematischen Entfaltung der Lehre von der Heiligsten Dreifaltigkeit (13—63) will er die in der thomistischen Auslegung sich findenden „Unstimmigkeiten“ überwinden. Er prägt dafür den Begriff der „überrealen“ Unterschiede in Gott und versteht darunter Unterschiede, „die nur von der göttlichen Selbstschau erfaßt und nur vom göttlichen Verstand umspannt werden können“ (25). Damit ist nach ihm von Gott „sowohl das ausgesagt, was die traditionelle Theologie (...) mit realer Verschiedenheit der Personen in Gott meint; zugleich — und in absolut widerspruchloser Weise! — ist damit aber auch das ausgesagt, was dieselbe unter der unterschiedslosen Gleichheit des göttlichen Seinsbesitzes durch die drei Personen versteht“ (26). In Gott, in dem zwei Personen in einfacher, unendlicher Gegensätzlichkeit sind, wobei das Ineinander dieser beiden Urgegensätze eine dritte Person bildet, wird nach dem Verfasser, psychologisch gesehen, die erste Person durch die rein aktive Grundkraft des Wollens konstituiert; die zweite durch die passiv-aktive Grundkraft des Erkennens; die dritte durch die nur passive Grundkraft des Fühlens. Demnach besitzt der Vater die göttliche Natur aktiv; der Sohn passiv-aktiv; der Heilige Geist nur passiv. Weil jede der drei Personen die göttliche Natur ganz besitzt, folgt, daß diese in sich schon vom Vater-, Sohn- und Geistsein geprägt ist. — Im 2. Teil (64—119) werden die in der systematischen Entfaltung der Trinitätslehre gewonnenen Ergebnisse auf die Schöpfungslehre angewendet: da bei der Schöpfung alle drei göttlichen Personen nach der Weise ihres Besitzes der göttlichen Natur wirken, gibt der Vater Anteil am Vermögen, sich rein aktiv zu verhalten; der Sohn, sich passiv-aktiv, und der Heilige Geist, sich nur passiv zu verhalten. Aus dieser Schöpfungslehre wird abgeleitet, daß in allen Geschöpfen, als Einzelwesen und als zweigeschlechtliche Gemeinschaften, das Siegel der Heiligsten Dreifaltigkeit erkennbar ist. So sind Mann und Frau als verschiedene Abbilder des Schöpfergottes verstanden: der Mann als ausgeprägtestes Abbild des Vaters; die Frau als ausgeprägtestes Abbild des Sohnes. Für den Verfasser ist die Ehe das vollkommenste sichtbare Abbild des dreipersönlichen innergöttlichen Lebens: der Mann in seiner Aktivität Abbild des Vaters; die Frau in ihrer passiv-aktiven Weise Abbild des Sohnes; und das Kind, weil nur passiv, Abbild des Heiligen Geistes. — Zum Schluß ist noch ein Ausblick auf das Werk der Erlösung im Hinblick auf die geschlechtliche Differenziertheit der menschlichen Natur Jesu Christi gegeben, wobei von einer „ergänzenden Mitwirkung eines Menschen weiblichen Geschlechts“ bei der Erlösung gesprochen wird (119—127). — Der Verfasser des vorliegenden Werkes überschätzt seine spekulative Einsicht in die Trinitätslehre mit Hilfe von „überrealen“ Unterschieden in Gott: nach ihm „ließe sich schon dann eine vollständige Trinitätstheologie aufbauen, wenn uns nichts weiter geoffenbart wäre, als daß es in Gott überreale Unterschiede gebe“ (32). Wenn

wir auch nicht „zu begreifen vermögen, wie es in Gott überreale Unterschiede, also eine Mehrzahl von einfachen, gleich unendlichen Personen geben könne, so können wir (...) doch mit aller Sicherheit sagen: wenn es in Gott mehr als eine Person gibt, dann können es nur drei sein, aber auch nicht weniger als drei“ (35). — Die Aussagen der Schöpfungslehre fundieren in dieser Trinitätslehre. — Indizes fehlen.

R. L a c h e n s c h m i d

M ü h l e n , Herib., Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund (Münsterische Beiträge zur Theologie, 26) gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 322 S.) Münster 1963, Aschendorff. 42.— DM; geb. 44.— DM. — Innerhalb der Dreifaltigkeitslehre begegnet die Lehre vom Heiligen Geiste ganz besonderen Schwierigkeiten. Sein Name „Geist“ drückt an sich nicht schon eine Person aus und bezeichnet überdies vom Begriff her etwas, was auch dem Vater und dem Sohn zukommt. Wenn man die beiden den Heiligen Geist betreffenden Relationen spiratio activa bzw. passiva nennt, dann hat man auch hier, anders als bei paternitas und filiatio, keine Begriffe, die diese Relationen in ihrem jeweiligen Unterschied und ihrer Eigentümlichkeit kennzeichnen. Der Verfasser will diese Schwierigkeiten durch die Einführung personaler Kategorien vermindern. Darum ist der erste Abschnitt der Arbeit einer „Erschließung des Verhältnisses von Person zu Person“ gewidmet. Der boethianisch-thomastische Personbegriff, so führt Mühlen aus, geht von der Substanz aus und bezeichnet kein Verhältnis zu anderen Personen. Er wird ergänzt durch den Personbegriff des Richard von St. Viktor, der von der Existenz ausgeht und eine Beziehung zum Ursprung der Person mitumschließt. Einen besonders geeigneten Zugang zum Verständnis dessen, was Person ist, bilden aber die Person-Worte (= Personalpronomina), deren Gleichsetzung mit dem Selbstbewußtsein nicht zutreffend ist. Sie bezeichnen die Person in ihrer unmitteilbaren Existenz und meinen immer schon eine andere Person mit. In diesem Verhältnis von Person zu Person, das zum Wesen der Person gehört, gibt es zwei nicht aufeinander zurückführbare Urmodi: das Ich-Du-Verhältnis, in dem sich zwei Personen zueinander, und das Wir-Verhältnis, in dem sie sich miteinander verhalten. Das Ich-Er-Verhältnis ist nur ein defizienter Modus, bei dem über eine Person, nicht zu ihr gesprochen wird. Diese personalen Kategorien werden zuerst auf die personale Funktion des Heiligen Geistes in der Trinität angewendet. Der Vater ist das Ich, der Sohn das Du, die spiratio activa der Wir-Akt der beiden, der Heilige Geist (und die ihn konstituierende spiratio passiva) der Wir-Akt in Person. Darum läßt sich das Verhältnis des Vaters und Sohnes zum Heiligen Geist als Wir-Du-Relation, das des Geistes zu den beiden anderen Personen als Ich-Ihr-Relation bezeichnen. „Die personale Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes kann umschrieben werden mit der Formel: Eine Person in zwei Personen.“ Diese innertrinitarische Funktion des Heiligen Geistes verlängert sich gleichsam in die Heilsökonomie hinein. Die Menschwerdung des Logos ist eine Eigentümlichkeit des Sohnes, der dabei ein Verhältnis von Person zu Natur eingeht. Die logisch spätere Salbung Jesu dagegen ist eine Eigentümlichkeit des Geistes, der hier ein Verhältnis von Person zu Person (= personhaft gemachter menschlicher Natur) eingeht. Die Salbung setzt sich im Gnadenbund und der Begnadung des einzelnen fort. Der Heilige Geist verbindet dabei die vielen Personen mit Christus und untereinander und läßt sie zu einem Wir zusammenwachsen. Sowohl innertrinitarisch wie heilskökonomisch ist der Heilige Geist das Wir in Person. Bei einer von der Sache her so schwierigen und vom behandelten Stoff her so reichen Abhandlung kann der Verfasser mit Recht dem Leser echte Mit-arbeit abverlangen. Hätte sie sich nicht erleichtern lassen, indem Zitate und ergänzende Zusätze nicht in den Text verwoben, sondern, wie sonst üblich, in Anmerkungen verwiesen worden wären? Jedenfalls regt die Lektüre zu ungemein vielen Fragen an. Wenn der Personbegriff des Richard von St. Viktor notwendig eine Ursprungsbeziehung einschließt, läßt er sich dann einfachhin auf die Trinität übertragen? Wenn die Worte Ich und Du notwendig die Beziehung zu einer anderen Person mitausdrücken, kann ich dann mit Hilfe der so gewonnenen Begriffe philosophisch eine Personenvielheit in Gott beweisen? Wenn der Heilige Geist der Wir-Akt des Vaters und Sohnes in Person ist, wenn ferner die Beziehung des Vaters

und Sohnes zum Heiligen Geist eine Wir-Du-Relation ist, sagt in beiden Fällen „Wir“ dasselbe? Wenn die dem Heiligen Geiste eigentümliche Funktion bei der Salbung Jesu ist, Personen miteinander zu verbinden, welches sind dann diese Personen? Ist es dabei aber seine eigentümliche Funktion, ein Verhältnis von Person zu Person einzugehen, ist diese Funktion dann noch eine Fortsetzung des innertrinitarischen Wir-Aktes? Nur ein kleiner Teil der berührten Probleme kann hier genannt werden. Es wäre zu wünschen, daß die durch die Arbeit des Verfassers bereicherte Diskussion hierüber sich erweiterte und vertiefte. K. J. B e c k e r

Scheffczyk, Leo, *Schöpfung und Vorsehung* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2: Der trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde, Faszikel 2a). gr. 8<sup>o</sup> (VII und 152 S.) Freiburg 1963, Herder. 27.60 DM. — Bezüglich der Schöpfungstheologie wird der Unterschied zwischen einer guten Dogmengeschichte und einer nicht geglückten, wenn auch noch so bemühten Inventarisierung des theologischen Museums weniger noch als anderswo im Materialen liegen. Die Dualismen, Gnostizismen usw. jeglicher Provenienz zogen die Schöpfungslehre unvermeidlich in Mitleidenschaft, und die „Verteidigung des Schöpfungsdogmas gegen den Naturalismus der Neuzeit“ (Überschrift des abschließenden Kapitels, das die Darstellung von der Renaissance bis heute umfaßt) war vordringlich. Das heißt: dieser in steter Auseinandersetzung sich immer mehr präzisierende Teil der christlichen Botschaft hat in der Theologie so ziemlich aller Zeiten eine große Präsenz. Nicht Information allein kann also die Güte der vorliegenden Dogmengeschichte ausmachen; viel entscheidender ist, daß sie sich mit Erfolg bemüht, Linien aufzuweisen, daß sie mit den vom Ursprung gesetzten Maßstäben mißt und aufmerksam auf Abfall und Verbiegungen achtet. Und an denen ist wahrlich kein Mangel. Bei andern Traktaten mag es vornehmlich Verirrung in das „Barock“ der Ziselierung und Raffinesse sein — hier ist es Verarmung bis in die Kümmerform, die das „Credo“ vor dem 1. Artikel der Begründung bedürftig macht (und den diesem Stand der Dinge entsprechenden Handbuchtraktat fatal nach *theologia naturalis*, ausgerichtet mit Schriftstellen, schmecken läßt...). — Die Darstellung solchen Gefalles verlangt den Aufweis der Fülle der Anfänge. Ein sorgfältiges erstes Kapitel geht den Grundlagen des Schöpfungsglaubens in den Offenbarungszeugnissen nach, bis zur Transposition in die frühen Bekenntnisformeln und Symbole. Da vor allem der christologische Bezug der Schöpfung Gnaden- und Heilsqualität zuteilt, seien einige hier einschlägige Untertitel hergesetzt: die kosmische Rolle Christi — die Erschaffung im Wort — die Neue Schöpfung — Begründung der Ethik aus der Neuen Schöpfung — die Schöpfungsideologie und das Sakrament. Das zweite Kapitel handelt über Auseinandersetzung und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. Wie kaum sonst im Buch erweisen diese Seiten Verlässlichkeit und Geschick der Darstellung, denn hier gelingt es, ein wahres Gewirr von wechselseitigen Bedingungen und Einflüssen durchschaubar zu machen. Da sind für eine ungeschmälerte christologisch-heilsgeschichtliche Sicht Gefahren von außen: von der apologetisch diktierten Rücksichtnahme auf die Kosmologien stoisch-monistischer Prägung; von der schier unentrinnbar scheinenden Kontamination mit dualistischen Konzeptionen (die ewige Materie, das kaum anders denn „böse“ zu denkende Nichts usw.) — da sind Gefahren von innen: die um die orthodoxe Artikulation der Trinitätslehre und Christologie ringende Theologie konnte die subordinatianische Anfälligkeit einer zu einseitig ökonomischen Trinitätslehre (die freilich einem mittlerischen Logos hohen Stellenwert einräumen konnte) kaum anders bannen denn durch betonte Verwurzelung in der immanenten Trinität; was ohne Verdunkelung des Weltbezugs des Logos schwerlich abgehen konnte. Die Faszination neuplatonisch-emanatistischer Schöpfungskonzeptionen erweist sich ja nicht nur in der in Frage stehenden Periode wirkmächtig. Die wechselvolle Geschichte mühsamer Absetzung und mutiger Assimilierung wird so dargestellt, daß die Synthesen Augustins und des Damaszeners sich in Rang und Bedingtheit auf diesem Hintergrund profilieren. Das dritte Kapitel widmet sich dem Beitrag des Mittelalters als vorwiegend durch „scholastische Metaphysik“ signiert. Wohlthuend ist wiederum die Ausgeglichenheit der Darstellung. Die die Vielfalt der überkommenen, „aufgehobenen“ Vergangenheit zur Sprache bringt, vergessene oder im neuen Gefäß vorerst kaum zu

bergende Reichtümer der Schrift und der Patristik registriert, auf Gefährdungen überhaupt durch seinhaft-metaphysische Systematisierungen aufmerksam macht und dann doch gegen nostalgisch-unperspektivische Verdikte immun ist. Das Schlußkapitel schildert dann, wie schon erwähnt, die Schöpfungswahrheit in den religiösen und weltanschaulichen Umbrüchen der Neuzeit, von Renaissance und Reformation herauf. — Es wären noch einige Wünsche zu äußern, die bei einer Neuauflage Berücksichtigung finden könnten. Ein Durchkämmen auf vermeidbare Fremdwörter wäre sicher nicht überflüssig: von Schöpfungs„ideologie“ zu reden (passim) ist nicht empfehlenswert — Ktisiologie (4) wird durch keinen sonst ausfallenden Akzent gerechtfertigt — Diastase in der Überschrift (95) wird die wenigsten Leser hinreichend genau wissen lassen, was sie in dem Kapitel erwartet. S. 45 ist das Irenäuszitat nicht ganz fehlerfrei, und S. 52 Mitte muß es heißen M. Villier.

A. I. Stenzel

Gutwenger, Engelb., S. J., Bewußtsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie. 8<sup>o</sup> (200 S.) Innsbruck 1960, Rauch. 16.—DM. — In der unmittelbaren Nachkriegszeit war — veranlaßt vor allem durch das Buch von P. Galtier, *L'Unité du Christ* (Paris 1939) — die Frage nach dem Bewußtsein Christi innerhalb der katholischen Theologie stark besprochen worden. Erst durch das Zweite Vatikanische Konzil ist sie wieder mehr in den Hintergrund getreten. P. Gutwenger hat es sich zur Aufgabe gestellt, eine systematische Darstellung der verschiedenen Lösungsversuche zu geben und sie auf ihre Beweiskraft zu prüfen. Im 1. Kapitel (9—31) des 1. Teils entwickelt er die skotistisch-suarezianischen Versuche, wo es vor allem um P. Galtier geht. Im 2. Kapitel (31—47) kommen die thomistischen Bemühungen zur Sprache, wo aber zwei Gruppen unterschieden werden. P. Galtier war von der These ausgegangen, daß die *Unio hypostatica* in Christus eine Tatsache des ontologischen Bereiches sei und keinen Reflex im menschlichen Bewußtsein Christi bewirke. Erst durch die Gottesschau sei der Menschheit Christi ihre personale Bindung an die Person des Logos gegeben und bewußt gemacht. Die hypostatische Union bedeutet für die menschlichen Handlungen Christi keine unmittelbare Beeinflussung, wohl aber die Verleihung der göttlichen Würdigkeit. Galtiers Schwäche besteht in seinem Personbegriff und in der Vernachlässigung des formal-ursächlichen Einflusses. Auf thomistischer Seite geht es vor allem um die Theorie von A. P. Parente (*L'Io di Cristo*, Brescia <sup>2</sup>1955), welche die thomistische Theologie der Mystik zu Hilfe nimmt. Es kommt ein Gegenbild zu Galtiers Deutung des Bewußtseins Christi zustande: Der Logos übt einen wirkursächlichen Einfluß auf das menschliche Bewußtsein Christi aus und spricht als eben dieses wirkursächlich handelnde Prinzip mittels des menschlichen Bewußtseins auf menschliche Weise sein „Ich“ aus. Bessere Chancen gibt G. dem Versuch von Dom Diepen: Eine unabhängige Natur ist Prinzip unabhängiger Akte. Die abhängige Natur (nur in Christus verwirklicht) ist Prinzip abhängiger Akte. Diese Abhängigkeit ist eine unmittelbare Gegebenheit des Bewußtseins Christi und wird durch die intuitive Schau positiv erfüllt, indem diese das geheimnisvolle Ich, den letzten Punkt dieser Abhängigkeit aufzeigt. G. macht auch gegen diese Deutung Einwände. Um seine positive Lösung zu erarbeiten, untersucht er zuerst die Ichaussagen der Evangelien (47—55) und findet, daß mit dem Wörtlein „Ich“ Christus seine Person bezeichnen wollte, d. h. seine Person im letzten ontischen Sinn und nicht ein etwa vorgeschaltetes psychologisches „Ich“ im Sinne Galtiers. Methodisch wird man hier einzuwenden haben, daß mit dieser Fragestellung, soweit sie auf Galtier zugeschnitten ist, das NT überfordert wird. Es kann sich nur um spekulative Überlegungen handeln, die sich an das ntl. zu beweisende Gottessohn-Bewußtsein Jesu anschließen müssen. Dafür aber erhebt G. mit Recht die Forderung, daß es sich nicht um ein gegenständliches Wissen, sondern um eine unmittelbare Erfahrung des Logos als des Subsistenzgrundes der menschlichen Natur Christi handeln müsse (68—78). Der Sohn teilt sich aber seiner Menschheit in hypostatischer Einung mit und wird zum Konstitutiv dieser Menschennatur. Dies setzt sich auf die Ebene der Bewußtheit um. G. nimmt also an, „daß das Bezogensein (des Sohnes auf den Vater) eine unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit der Menschheit Christi ist, und weiterhin, daß diese Bezogenheit auf den Vater hinzielt, insofern er in der Gottesschau klar gesehen wird“ (78). G.

arbeitet dabei mit dem Schema der Quasi-Formursächlichkeit zur Deutung der hypostatischen Einung. Die Gottesschau Christi hat hier also eine viel eingegrenzte Funktion, als dies bei den Deutungsversuchen von P. Nicolas O. P. und Dom Diepen der Fall ist (vgl. 71). Beide bleiben auf dem Boden einer gegenständlichen Erkenntnis, wenigstens im entscheidenden Punkt. Freilich wird G. Mühe haben, seine Deutung mit den herkömmlichen metaphysischen Kategorien einsichtig zu machen. K. Rahner führt diese Deutung noch entschiedener mit geistmetaphysischen Überlegungen weiter (Schriften z. Theologie, Bd. V, 1962, 222 ff.), und ihm folgt F. Malmberg, Über den Gottmenschen, Quaest. disp. 9. Gottesschau und Christi Selbstbewußtsein werden, zum mindesten bei K. Rahner, identifiziert. G. vollzieht diese Identifizierung nicht. So behandelt er im 2. Teil das Wissen des irdischen Christus (79—142). Er gibt einen guten Überblick über die Lehre von der Gottesschau Christi in ihrer geschichtlichen Entwicklung (79—92), ebenso auch über das Wissen Christi nach Schrift und Tradition (92—114). Er bespricht dann die dornige Frage nach Wissensvollkommenheit und Nichtwissen Christi (114—133) und stellt hier die Ansicht des hl. Bonaventura von der relativen und habitualen Allwissenheit Christi als die bessere Lösung hin gegenüber der des hl. Thomas von der absoluten und aktuellen Allwissenheit Jesu. Ein Exeget würde das Problem vom NT her freilich anders sehen und angehen und im NT nicht Christo-Ontologie und Christo-Psychologie suchen, sondern eine Theologie der Offenbarung und des Offenbarers und außerdem die formgeschichtliche Frage klären. G. geht mit der Methodik des Dogmatikers und mit scholastischen Begriffen an diese Fragen heran. Seine Erklärung sucht aber das durch eine abwegige Deutung des Wissens Christi übersteigerte und überlastete Christusbild wieder dem Christusbild der Evangelien anzunähern. Im 3. Teil versucht er darum auch die Bedeutung der Gottesschau für die Willens- und Affektsphäre der Menschheit Christi zu klären (143—196). Leidensfähigkeit und Freiheit Christi sollen echte, unverfälschte Gegebenheiten bleiben. Schließlich geht er von der Deutung des Selbstbewußtseins und der Gottesschau Christi zurück zur Christo-Ontologie selber. Er gibt dabei wieder einen Überblick über die scholastischen Lösungen und auch über die Entwicklung des Personbegriffs. Dieser letztere Abschnitt (bes. 165 ff.) ist für die patristische Zeit heute schon bedeutend differenzierter darzustellen, wie demnächst in einer neuen Darstellung der vor-chalkedonischen Christologie (Christ in Christian Tradition, London 1964, Mowbrays) ausführlicher gezeigt werden soll. Trotz einzelner methodischer und sachlicher Vorbehalte ist die Grundlinie der Studie G.s anzuerkennen, besonders wie er sie S. 195 zeichnet. Auch seine kurzen, gewissenhaft erarbeiteten geschichtlichen Überblicke sind in dieser schwierigen Materie sehr wertvoll.

A. Grillmeier

Jungmann, Jos. A., S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. 2. Aufl. (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen 19/20). gr. 8<sup>o</sup> (XXIV\*, XVI u. 256 S.) Münster 1962, Aschendorff. 23.50 DM. — Vor 38 Jahren war diese Arbeit als Habilitationsschrift vorgelegt worden und erschien als Heft 7/8 der „Liturgiegeschichtl. Forschungen“. Daß der Verf. nun zu erneuter Auflage eingeladen wurde, spricht laut für die unerschütterte Gültigkeit und pastoraltheologische Bedeutsamkeit der Ergebnisse. So sehr, daß diese erstmalige Besprechung in dieser Zeitschrift (die „Scholastik“ erscheint erst seit 1926) nicht ausführlich zu werden braucht: ist doch die These von der Struktur liturgischen Betens als zu Gott gehend „durch Christus unsern Herrn“ in der Forschung seither vielfältig bestätigt worden und als grundlegender Gemeinplatz erneuernder liturgischer Bildung bewährt. Auch die Grundlinie der Deutung für gelegentliches Abweichen von Formel und Idee des Betens „Per Christum“ wird unverändert angenommen: Sorge um subordinatianische Mißdeutung im Gefolge des Arianismus. — Die Neuauflage als nur photomechanischer Neudruck entstammt Rücksichten finanzieller Art. Verf. hatte durchaus Bedenken, ob 20 Seiten „Nachträge“ die beste Weise wären, die heute möglichen und nötigen Korrekturen und Nuancierungen anzubringen sowie die einschlägige Literatur zu verarbeiten. Nachträge, die unter Seitenverweis das unveränderte Corpus der Studie begleiten, wie es in zwei annähernd gleichgroßen Teilen in der „Prüfung der einzelnen Liturgien“ (5—111) den Befund erhebt und ihm dann in der „Geschichte des christologischen

Gedankens im liturgischen Gebet“ (112—247) seine Deutung gibt. Alles läßt sich so nicht aufs laufende bringen. Eine wünschenswerte Präzisierung des Titels „... im liturgischen Gebet“ auf das Priestergebet im strengen Sinn ist gewiß schnell gegeben. Aber auch unter dieser Einschränkung — in Hymnen, Akklamationen usw. liturgischen Charakters findet sich häufiger und auch recht bald Gebet an Christus — würde dem ungeschwächten Anspruch eine Verbreiterung der befragten Basis gut tun. Die Nachträge gestatten nur eben den Verweis auf diesbezügliche weiterführende Arbeiten (die vornehmlich das in Väterschriften verstreute Gut einbringen). Was den zweiten Teil angeht: eine einläßlichere Berücksichtigung der Dogmengeschichte hätte die grundsätzliche Richtigkeit der antiarianischen Deutung für gelegentliches Zurücktreten der mediatorischen Funktion des Gottmenschen nur noch glaubhafter gemacht. — Nun, das und noch mehr haben Verf. und Neuherausgeber gewußt. Wenn sie trotzdem die Wünsche offenlassende Form der Nachträge für hinreichend hielten, haben sie der Substanz der These dieses Klassikers ein außerordentliches Kompliment gezollt.

Al. Stenzel

Braumann, Georg, Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus (Beiträge z. Wissenschaft v. Alten u. Neuen Testament, 5. Folge, 2). gr. 8<sup>o</sup> (88 S.) Stuttgart 1962, Kohlhammer. 12.— DM. — Die Taufe behauptet seit geraumer Zeit einen bevorzugten Platz in der theologischen Diskussion. Paulus' Deutung der Taufe — ihre Übung hat er ja übernommen — muß dabei besonders interessieren. Daß unter den anstehenden Problemen das Thema dieser Arbeit zentral liegt, erhellt nicht zuletzt daraus, daß es schon des öfteren angegangen worden ist (etwa von O. Kuss: „Zur vorpaulinischen Tauflehre im NT“, ThGl 41 [1951] 289 ff.; „Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe“, MünchThZ 4 [1953] 1 ff.). Wenn nun diese Dissertation eigens noch eine zusammenfassende Darstellung unternimmt, ist — auf dem Hintergrund bisheriger Forschung — unschwer zu vermuten, in welche Richtung ihr kritischer Beitrag weisen wird: die Eigenleistung des deutenden Theologen Paulus zu reduzieren. Das ist dann in der Tat das Ergebnis: Im wesentlichen sind dem Apostel alle Motive aus der Überlieferung überkommen. — Die Methode ist verlässlich (und für die übrigen Qualitäten zeugt hinreichend die Aufnahme in die Sammlung): Ausgangspunkt sind die paulinischen Texte; die Motive, auf die hin sie getestet werden, sind dann aber der Breite von „Heil“ schlechthin koextensiv, und diese Breite im Ansatz wird nahegelegt und gerechtfertigt durch die schon vorpaulinisch bezeugten Verbindungen von Taufe und Ethik, Taufe und Eschatologie (dieser Themenkreis z. B. konstant bei der Konfrontierung mit der Johannestaufe angeschlagen!). Folgende Taufmotive paulinischer Kerygmata werden also auf ihre Originalität geprüft: Rettung und Sündenvergebung; Umkehr; Tod und Auferweckung; Erniedrigung und Erhöhung; Gabe des Geistes; Gottes Wille; die Gegensatzpaare „einst/jetzt“, „Fleisch/Geist“. Das schon erwähnte Ergebnis rundet sich natürlich erst in der Zuweisung einer paulinischen Eigenleistung. Die fällt nicht gering aus: Paulus hat Motive, die durchaus nicht von Haus aus ihren Sitz auf dem tauflichen Feld hatten, in weiterführender Determinierung auf die Taufe zugespitzt. Er hat aber auch umgekehrt überkommene spezifische Tauf-topoi auf allgemein missionarische Weite umgestimmt — getreu etwa dem betont apostolischen Pathos von 1 Kor 1, 17 „... nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden!“ — Positiv wird man diese Aufstellungen immer gelten lassen können; ob mit der gleichen Zuversicht auch exklusiv? Ist der methodische Ansatz so, daß nicht mehr gefragt werden dürfte: Können die außerpaulinisch vorfindlichen Motive nicht z. T. auch fremdgehendes paulinisches Gut sein? Eine Frage, die sich angesichts der qualitativen und quantitativen Mächtigkeit des paulinischen Gutes doch wohl aufdrängen kann und die mit dem hier gebotenen methodischen Instrumentar nicht schon ausgeräumt zu sein scheint.

Al. Stenzel

Navajas, Francisco, La doctrina de la gracia en Diego de Deza O. P. (1443—1523). gr. 8<sup>o</sup> (IX u. 158 S.) Granada 1959, Facultad de Teología de Granada. — Arimón, Ginés, La teología de la fe y Fray Diego de Deza (Bibliotheca Theologica Hispana, Serie 1, tomo 2). gr. 8<sup>o</sup> (374 S.) Madrid 1962, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto „Francisco Suárez“. — Diego de Deza O. P.

veröffentlichte erst 1517 als Erzbischof von Sevilla sein theologisches Hauptwerk, die „*Novarum defensionum quaestiones*“. Die Anlehnung des Werkes an Capreolus ist bekannt; die persönliche Leistung Dezas muß in den *Notanda* (oder *Notabilia*) gesucht werden, auf deren sorgfältige Analyse sich *Navajas'* Untersuchung vor allem stützt. (Sie war ohne Inhaltsverzeichnis, Bibliographie und die drei Prologe des Anhangs schon in *ArchTGran* 20 [1957] 5—153 erschienen.) Im allgemeinen vertritt Deza die thomistische Gnadenlehre, so wie Capreolus sie sieht. N. behandelt sie in 6 großen Themen: Die Lage des Menschen vor der Sünde, die Erbsünde, die Kräfte des gefallen Menschen, die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, die Rechtfertigung in sich, das Verdienst. Zwei Gedanken verdienen besondere Erwähnung. 1. Schon bei der *natura integra* leitet Deza wie Thomas aus der Indifferenz des Willens die Notwendigkeit einer Hilfe Gottes für den guten Akt her. Gregor von Rimini hatte sie als einen vom *auxilium generale* verschiedenen *habitus* verstanden. Unter dessen Einfluß glaubt Capreolus im Sinne von Thomas bei jedem sittlich guten Akt ein *auxilium speciale* annehmen zu müssen. Deza bleibt unter diesem Einfluß, trennt sich aber von Capreolus, insofern er dieses *auxilium speciale* nicht unmittelbar für *jeden* sittlich guten Akt verlangt. Der gefallene Mensch kann nach Gregor, Capreolus und Deza ohne *auxilium speciale* weder das sittlich Gute erkennen, noch es wollen oder durchführen. Nur Gregor und Deza aber sprechen außerdem von guten (offenbar nicht sittlich guten!) Akten, „*ut domos aedificare, agros colere*“, die der gefallene Mensch auch ohne diese besondere Hilfe ausführen kann. An diesem Beispiel kann N. nicht nur einen Einbruch eines pessimistischen Denkens vom gefallen Menschen bei Deza zeigen, er kann auch, und nicht nur hier, belegen, daß dessen Ansichten nicht einfachhin mit denen von Capreolus übereinstimmen. — 2. Deza hält ein *meritum de congruo iustificationis*. Sachlich stimmt er mit der kurz nach ihm beginnenden Schule von Salamanca überein; nur lehnt sie es strikt ab, dem gemeinsam vertretenen Sachverhalt diesen Namen zu geben. N. stellt diesen Vergleich nicht an; es ist aber gut, auf ihn hinzuweisen.

Mit Recht macht der Verfasser auf den Widerspruch aufmerksam, daß nach Deza die Gnade einerseits im vollen Sinn übernatürlich und ungeschuldet, andererseits zum sittlich guten Handeln ausnahmslos notwendig sein soll. Er hätte hinzufügen können, daß dieses nach Deza ausnahmslos notwendige *auxilium speciale* eine Hilfe ist, „*quo . . . neque semper neque omnis res creata . . . iuvatur*“. So bleibt in dieser wie in der folgenden Arbeit der Eindruck, daß es bei Deza bisweilen an der notwendigen Harmonisierung der Einzelaussagen auf ein geschlossenes Ganzes hin fehlt.

Als *Arimón* an seiner Abhandlung über den Glauben arbeitete, war ihm die Untersuchung von N. noch nicht bekannt. Um so wertvoller ist es, daß er in der allgemeinen Beurteilung Dezas zum gleichen Ergebnis kommt: grundsätzliche Abhängigkeit von Capreolus, relative Eigenständigkeit der *Notanda*, Vorwiegen der spekulativen, Beginn einer positiven Theologie, nicht immer ausgereifte Lösungen. *Arimón* kann zeigen, daß die *Novae Defensiones* nicht vor 1483 entstanden sein können, daß der erste Band vor 1511 beendet war und daß das ganze Werk von Deza wohl erst in seiner Sevillaner Zeit (1504—1523) abgefaßt wurde. Überraschend ist der Nachweis, daß Deza bei den 5 Arten von *propositiones haereticas* die entsprechenden Sätze aus *Torquemadas Summa de Ecclesia* übernommen hat. In der Lehre vom Glauben steht, wie bei allen Theologen der damaligen Zeit, nicht der Akt, sondern der *Habitus* im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. *Potentia* und *Habitus* gemeinsam bilden *ein* Prinzip des Glaubensaktes sowohl für dessen *Substantia* wie für dessen *Modificatio*. Zu einer klaren Erkenntnis der Glaubenswahrheiten kommt die *potentia intellectualis* aus eigener Kraft nicht, die Sicherheit des (vom Willen befohlenen) Glaubens kommt vom eingegossenen *Habitus*, eine Sicherheit, die „*in evidentia consistit causative, in firmitate vero adhaesionis substantialiter*“. Der Mensch glaubt nicht nur, *was* Gott geoffenbart, sondern auch, *daß* er geoffenbart hat. Der Verfasser hebt mit Recht hervor, daß in diesem Denken Dezas die Lösung eines Einwandes schwer verständlich wird, bei der Deza einen Glaubensakt annimmt, der „*ex auctoritate divina*“, aber ohne *habitus fidei* erfolgt. Nur mit Vorsicht dürfte man aber Dezas Lehre, daß auch die Tatsache der Offenbarung geglaubt werden muß, modernen ähnlich klingenden Anschauungen an die Seite stel-

len. Deza deutet wohl (der Sache nach) die Unterscheidung vom sprechenden Offenbaren (in Christus) und vom schreibenden Offenbaren (in der Schrift) an. Könnte es aber nicht sein, daß er fast ausschließlich die zweite Bedeutung beachtet, wenn er von Offenbarung spricht? Wenn er dann behauptet, daß ich auch die Tatsache der Offenbarung glauben muß, würde er dann nicht sagen, es entziehe sich meiner eigenen Einsicht, daß die Schrift ein von Gott geschriebenes Buch ist? Liegt hier vielleicht ein Unterschied zur späteren theologischen Entwicklung, daß Deza in seiner Offenbarungsanalyse von der inspirierten Schrift aus nicht weiterfragt und darum auch nicht in seiner Glaubensanalyse? Hat sich ferner Deza Gedanken gemacht über den Unterschied von *auctoritas humana* und *divina*?

Angesichts des schwer lesbaren Druckes der *Novae Defensiones* ist der Textabdruck im 1. Anhang eine angenehme Zugabe (II d. 28 u. 29 q. 1; III d. 23 q. 1 u. 2; d. 24 u. 25). Der sorgfältige methodische Vergleich (2. Anhang) zwischen den Texten von Deza und Capreolus und den jeweils notwendigen Verweisen zu Thomas, Scotus, Durandus und Aureolus (erläutert an III d. 23 q. 1 u. 2) ermöglicht dem Leser ein eigenes Urteil über Abhängigkeit bzw. Genauigkeit von Dezas theologischer Arbeit. Anhang 3 untersucht die häufig wiederkehrende, fast immer wörtlich gleiche Lehre Dezas von der Einheit der Verstandes- und Willenstätigkeit im Suppositum, die bei seiner Glaubenslehre eine wichtige Rolle spielt. Anhang 4 bringt ergänzende Fragen. — Die beiden Arbeiten, vor allem die *Arimóns*, haben das Verdienst, neben der jeweils behandelten Frage die Deza eigene Stellung in der Theologie seiner Zeit sichtbar werden zu lassen. Die *Novae Defensiones* erscheinen am Beginn des *siglo de oro*; geistig gehört ihr Verfasser aber noch dem 15. Jhd. an. Er legt die Einteilung der Sentenzen zugrunde, stützt sich weitgehend auf Capreolus, bevorzugt die spekulative Theologie und ist von den Fragen der Glaubensspaltung und der Entdeckung Amerikas unberührt. Bei allem ersten Bemühen um ein echtes Thomasverständnis offenbart sich hier ein deutlicher Gegensatz zu der mit Vitoria beginnenden Schule von Salamanca und das bei einem Unterschied von nur 9 Jahren: 1517—1526.

K. J. Becker

Études Mariales, Mariologie et Œcuménisme I. Église Orthodoxe: Doctrine mariale et influence sur l'Occident (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 19 [1962]). 8<sup>o</sup> (188 S.) Paris 1963, Lethielleux. 19.20 Fr. — Die Tagung der Société Française d'Études Mariales zu Pontmain (10. — 12. September 1962) hat sich das ökumenische Thema gestellt, und zwar zuerst die marianische Lehre der orthodoxen Kirche und deren Einfluß auf den Westen. Die damals gehaltenen Referate liegen nunmehr im Druck vor, und wenn auch der gewaltige Stoff nicht ganz bewältigt wird, so erhält der Leser doch einen guten Einblick. Der erste Beitrag greift die Grundlagen der Orthodoxie in der griechischen Patristik auf: *H. Cronzel S. J.*, Marie modèle du spirituel et de l'apôtre selon Origène (9—25). Der Verf., als Origenesforscher bekannt, steht den Texten, ihrer Bezeugung und ihrem Inhalt, sehr kritisch gegenüber, zerstört die Illusionen einiger voreiliger Mariologen (so bei der Interpretation der Origenesworte zu Jo 19, 26), kommt aber doch auch zu positiven Ergebnissen. Einwände sind schwer möglich, nur die eine Frage bleibt unbeantwortet: Warum ist gerade Origenes ausgewählt worden und warum er allein? Eine summarische Übersicht der griechischen Väter (insbesondere Cyrill von Alexandrien und Johannes von Damaskus) wäre sicher dem Gesamtthema von Nutzen gewesen. Ein zweiter Beitrag ist recht umfassend: *H. Barré C. S. Sp.*, L'apport marial de l'Orient à l'Occident de saint Ambroise à saint Anselme (27—89). Die Untertitel lauten: 1. De saint Ambroise à saint Augustin; 2. Premières répercussions du Concile d'Éphèse; 3. Liturgie et piété mariale; 4. L'époque carolienne; 5. Le Mariale de Reichenau. Man findet hier eine Überfülle von Belegen aus gedruckten und ungedruckten Quellen und von Literaturangaben, so daß der Schlusssatz des Verf. berechtigt erscheint: „Si la doctrine et la piété mariales de l'Occident ne doivent pas tout à celles de l'Orient, elles lui doivent donc beaucoup“ (89). Eine wahre Fundgrube für weitere Forschungsarbeit! Nur möchte der weniger mit der Materie vertraute Leser wünschen, daß die literarischen Abhängigkeitsbeziehungen nicht das Übergewicht über die doktrinären erhalten hätten und daß die Hauptlinien der Gedankenführung klarer hervorgetreten wären. Zu dem Kernpunkt der mario-

logischen Auseinandersetzungen nimmt der dritte Beitrag Stellung: *M. Le Guillou O. P.*, Les caractères de la mariologie orthodoxe, Marie et le mystère (91—121). Unter „mystère“ ist hier das Geheimnis der Menschwerdung verstanden, das nach orthodoxer Auffassung sämtliche Aussagen über Maria fundiert. Vieles ist treffend gesagt, außer daß u. E. der Sophia-Lehre vereinzelter russischer Denker (vor allem Soloviev und Boulgakov) allzu viel Bedeutung für die Orthodoxie als solche beigemessen wird. Eine gute Ergänzung bietet: *A. Kniazeff* (Doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut Orthodoxe Saint-Serge, Paris), La place de Marie dans la piété orthodoxe (123—143). Aber auch dieses Mal könnten die Angaben historisch und geographisch differenzierter ausgefallen sein. Gut ist hingegen die Feststellung: „Suivre l'Église dans sa vénération de la vraie Théotokos, c'est constater avec l'Église que le Royaume est déjà venu dans toute sa force . . . et c'est finalement témoigner avec l'Église de toute l'immensité sans bornes de l'amour dont notre monde est aimé de Dieu“ (143). Den Abschluß bildet: *J. de Mabuet S. M.*, Essai sur la part de l'Orient dans l'iconographie mariale de l'Occident (145—183).

J. B e u m e r

Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther. Johannes Calvin. Huldrych Zwingli. Heinrich Bullinger. Hrsg. von Walt. Tappolet unter Mitarbeit von Dr. Alb. Ebnetter. kl. 8<sup>o</sup> (365 S. u. 8 Bildbeilagen) Tübingen 1962, Katzmann. 26.80 DM. — Die vorliegende Veröffentlichung, die in erster Linie als Textsammlung und Lesebuch gedacht ist, will keine systematische Mariologie der Reformatoren bieten. In ihr werden unbekannte und bisher zuwenig beachtete Aussagen der Väter des lutherischen und reformierten Glaubens: Luther, Calvin, Zwingli und Bullinger (des Nachfolgers Zwinglis in Zürich), in einer handlichen Ausgabe zugänglich gemacht. Das Material ist nach einzelnen Sachgebieten geordnet und vom Herausgeber, dem evangelischen Autor W. Tappolet (unter Mitarbeit des katholischen Theologen A. Ebnetter vom Apogetischen Institut, Zürich) mit einleitendem und verbindendem Text zusammengestellt; Überschneidungen wurden dabei nicht ganz vermieden. — Von Luther sind vor allem die wichtigsten Partien aus den eigentlichen Marienpredigten — es sind davon gegen 80 erhalten — abgedruckt; darüber hinaus sind seine Äußerungen über Maria in all seinen Werken, einschließlich der Tischreden, Briefe und Notizen zur Bibelübersetzung berücksichtigt. — Von Calvin wurden nur seine Erklärungen der Marianischen Stellen der Heiligen Schrift in seinen Kommentaren angeführt. — Von Zwingli und Bullinger sind — neben anderen Aussagen — die beiden großen Marienpredigten, von einigen Kürzungen abgesehen, ganz abgedruckt. Sie geben gleichsam eine Zusammenfassung ihrer wichtigsten Äußerungen über Maria. Von Bullinger sind außerdem zwei Schriften, die Apodixis und die Scholien zum Lukasevangelium — mit kleinen Kürzungen — zum erstenmal veröffentlicht. — Auf die Aussagen, die im Text nicht verwertet wurden, wird am Ende des Buches in einer, wenn auch nicht vollständigen, so doch — vor allem was Luther betrifft — sehr reichlichen Quellenangabe hingewiesen. In seinem Nachwort macht der Herausgeber auf mariologische Aussagen heutiger evangelischer Theologen aufmerksam. — Für alle vier Reformatoren ist über allem Zweifel Maria die „Mutter des Herrn“, der darum in Wahrheit der Titel „Mutter Gottes“ voll und ganz gebührt. Sie alle, besonders aber Zwingli und Bullinger, verteidigen nicht nur die jungfräuliche Empfängnis Jesu, sondern betonen immer wieder die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens: ihre Jungfräulichkeit in, vor und nach der Geburt Christi. Von ihnen bezweifelt auch keiner, daß sie im Himmel ist. Wegen des Mangels an Schriftstellen wollen sie aber die Frage ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel nicht entscheiden. Uneinheitlich ist ihre Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Luther selbst ist in dieser Lehre schwankend: in der früheren Zeit verteidigte er sie; später ließ er die Frage offen. Nach Calvin ist Maria in die Erbsündenschuld verstrickt. Zwingli und Bullinger sprechen häufig von der reinen, unversehrten Magd und Jungfrau. Es läßt sich aber kaum restlos klären, wie sie das verstehen. Für sie alle ist aber selbstverständlich, daß Maria wenigstens bei der Empfängnis Jesu, also bei der Menschwerdung, ganz geheiligt war. Von allen vier Reformatoren wird Mariens Glaube und Demut betont, weswegen sie zu loben und nachzuahmen sei. Marienlob wird von ihnen bejaht: aber

man dürfe Maria nicht zu viel loben: man dürfe sie nicht anrufen; sie sei auf keinen Fall Mittlerin und Fürsprecherin: denn einziger Mittler sei Jesus Christus. Die Aussagen gegen Marienkult — Marienbilder, Marienfeste, Mariengebete — sind zum Teil sehr scharf. Das Marienlob der Reformatoren ist aus ihrer Haltung der Heiligen Schrift gegenüber zu sehen — was in der Heiligen Schrift von Maria ausdrücklich ausgesprochen ist, wird mit wärmsten Worten entfaltet; was sie in der Heiligen Schrift nicht finden, weisen sie leidenschaftlich zurück; außerdem aus ihrem Verständnis von Christus, Kirche und Gnade. Die vorliegende Veröffentlichung zeigt, wie die großen Reformatoren Maria sahen und warum sie vorreformatorische Marienverehrung zurückweisen. Zugleich wird sie aber auch dem aufmerksamen Leser, dem evangelischen und dem katholischen, die Frage nach seinem Marienverständnis stellen.

R. L a c h e n s c h m i d

## 5. Moral- und Pastoraltheologie. Aszetik und Homiletik

B a i l e y, Derrick Sherwin, Mann und Frau im christlichen Denken. Mit einem Nachwort von Prof. D. Dr. H. Thielicke. gr. 8<sup>o</sup> (333 S.) Stuttgart 1963, Klett. 29.50 DM. — Angesichts der schwierigen und neuartigen Probleme, vor die sich die christliche Sexualethik seit einigen Jahrzehnten gestellt sieht, könnte es fast wie ein Ausweichmanöver erscheinen, wenn zur gleichen Zeit sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite sich die Forschungsarbeiten über die Geschichte der christlichen Sexualethik mehren. Es mag sein, daß dabei bisweilen auch wirklich der Wunsch mitspielt, heute in Frage gestellten Anschauungen durch den Nachweis ihrer jahrhundertealten Überlieferung die frühere Überzeugungskraft zurückzugeben. Und tatsächlich, auch abgesehen von der aller christlichen Theologie eigenen Bindung an ihre Vergangenheit, was an ethischen Normen über einen langen Zeitraum hinweg unangefochten gegolten hat, hat eine Bewährungsprobe bestanden, die sehr für die Richtigkeit dieser Normen spricht. Aber auf der andern Seite hat die bisherige Erforschung der Geschichte der christlichen Ethik auch unwiderleglich dargetan, wie zählebig auch in der Kirche sehr befremdliche, mehr heidnischem als christlichem Geist entsprungene Anschauungen gerade über die Geschlechtlichkeit des Menschen sein können. Es ist darum Ausdruck nüchterner Selbsteinschätzung, wenn die christliche Sexualethik grundsätzlich mit der Möglichkeit rechnet, daß ein Teil des Unverständnisses, auf das sie heute selbst bei Christen stößt, auch auf ihre eigene Befangenheit in überkommenen Vorurteilen zurückzuführen ist. Es ist für die christliche Sexualethik gut, möglichst genau zu wissen, in welcher Zeit, unter welchen konkreten Umständen und mit welcher sachlichen Begründung Verhaltensnormen aufgestellt worden sind, die heute zu ihrem Bestand gehören. Das erleichtert ihr die stets erforderliche Selbstkritik. — Gegenüber den bisherigen Veröffentlichungen über die Geschichte der christlichen Sexualethik zeichnet sich die vorliegende Arbeit des anglikanischen Theologen D. S. Bailey aus durch ihren umfassenden Charakter sowohl in thematischer wie zeitlicher Hinsicht. Thematisch befaßt B. sich nicht nur mit der Sexualethik im engeren Sinn, d. h. mit den ethischen Normen, die in der christlichen Vergangenheit für das Sexualverhalten der Menschen innerhalb und außerhalb der Ehe aufgestellt wurden; vielmehr bezieht er in seine Darstellung beispielsweise auch das den ethischen Normen zugrunde liegende ontologische und metaphysische Verständnis der menschlichen Sexualität ein, die Rolle, die der Frau in der Gesellschaft zugewiesen wurde, für gewisse Zeiten typische Haltungen der Sphäre des Geschlechtlichen gegenüber u. a. m. Zeitlich gesehen, geht B. der Geschichte der christlichen Sexualethik nach von der Urkirche bis zum 17. Jahrhundert. Allerdings behandelt er nicht alle Zeitabschnitte in gleicher Ausführlichkeit. Sein Hauptaugenmerk gilt der Frühkirche, dem Christentum im Mittelalter, der Reformation und der anglikanischen Kirche von der Tudorzeit bis zu Karl II. Eine Darstellung der Sexualethik in der nachreformatorischen katholischen Kirche bringt B. nicht, da er in erster Linie für anglikanische Leser schreibt. Den Abschluß des Buches bilden zwei Kapitel eher systematischen Charakters. B. versucht eine Wertung der Überlieferung, indem er von zeitbedingten und

überholten Anschauungen das scheidet, was noch heute im zwanzigsten Jahrhundert Geltung und Relevanz habe. Schließlich legt er den Entwurf einer Theologie und Metaphysik der menschlichen Sexualität vor. — Sicher werden manche feststellen, daß B. diese oder jene wichtige Spezialarbeit nicht berücksichtigt hat. Andere werden Korrekturen und Ergänzungen für notwendig halten. Ein katholischer Theologe wird sich nicht in allem die Wertmaßstäbe zu eigen machen, die B. als anglikanischer Theologe anlegt. Aber niemand wird bestreiten können, daß B. eine ungewöhnliche Fülle an geschichtlichem Material verarbeitet hat, trotz sorgfältiger Behandlung vieler Einzelprobleme große Entwicklungslinien aufzuzeigen vermag und mit einem bemerkenswerten Einfühlungsvermögen uns heute befremdlich erscheinende Auffassungen aus ihrer besonderen geschichtlichen Situation heraus zu deuten versteht. Wer mit der christlichen Sexualethik befaßt ist und sich dabei unvermeidlich auch immer wieder deren geschichtlicher Entwicklung zuwenden muß, wird B.s Werk nicht mehr missen wollen. Für die Übersetzung ins Deutsche verdient der Verlag unsern Dank. Nur bedauert man ein wenig, daß in der deutschen Übersetzung die Anmerkungen in einem Anhang beigefügt und nicht wie im englischen Original jeweils unter dem Haupttext zu finden sind. Br. Schüller

Biéler, André, *L'Homme et la Femme dans la Morale Calviniste*. gr. 8<sup>o</sup> (160 S.) Genève 1961, Labor et Fides. — Eine Monographie über Ehe und Geschlechtlichkeit in der Theologie Calvins hat bisher gefehlt. Man ist B. zu Dank verpflichtet, daß er es unternommen hat, dieses wichtige Kapitel in der Geschichte der christlichen Sexualethik zu schreiben. Daß er die dafür nötige Vertrautheit mit dem Werk des Genfer Reformators besitzt, hat er bereits in seiner anerkannten Arbeit „*La Pensée économique et sociale de Calvin*“ (2. Aufl. 1961) bewiesen. Im 1. Kapitel des vorliegenden Buches (15—34) zeichnet B. ein Bild des allgemeinen Sittenverfalls in der Zeit vor der Reformation. Damit scheint er einen doppelten Zweck zu verfolgen. An den Ergebnissen, zu denen die mittelalterliche Sexualethik (insbesondere deren Stellung zum Zölibat) geführt habe, soll wohl dargetan werden, wie notwendig es war, daß Calvin im Verein mit den andern Reformatoren diese überkommene Sexualethik auf ihre Konformität mit dem Evangelium überprüfte. Alsdann sollen auf dem Hintergrund des allgemeinen Sittenverfalls die sehr energischen Maßnahmen verständlich werden, mit denen Calvin die Reform der öffentlichen Sittlichkeit in Genf durchgeführt hat. Das 4. und letzte Kap. seiner Monographie widmet B. nämlich dem „*Redressement des mœurs par la Réforme Calviniste*“ (105—145). — Wer mit der mittelalterlichen Ehelehre und Sexualethik der Kirche vertraut ist, wird bei der Lektüre des Buches mit B. (148) feststellen können, daß Calvin — wie übrigens auch die andern Reformatoren — sich mit seiner Lehre über die Ehe weitgehend in überlieferten Bahnen bewegt. Die Originalität Calvins besteht nach B. vor allem in folgenden Stücken (147 ff.): Calvin habe dem Ehestand seine volle Würde zurückgegeben, indem er die überlieferte höhere Wertschätzung der Ehelosigkeit entschieden verworfen habe; er habe wieder die biblische Lehre zur Geltung gebracht, daß nicht Mann oder Frau, für sich genommen, die „*unité de l'être humain*“ darstellten, sondern das Paar; der Mensch sei, wie Calvin formuliert, „*une créature de compagnie*“; schließlich habe Calvin dargetan, daß die gegenseitige Liebe der Gatten in der Ehe den Vorrang habe vor der Erzeugung von Nachkommenschaft. Es seien uns zu diesen Feststellungen einige kritische Bemerkungen gestattet. Während B. auf jeder Seite seiner Arbeit eine gründliche Kenntnis des Werkes Calvins beweist, neigt er in seiner Darstellung der mittelalterlichen Sexualethik zu Pauschalurteilen. Man vermißt im Literaturverzeichnis die einschlägigen Arbeiten von Lindner, Browe, Fuchs, Brandl, Ziegler u. a. m. B. meint beispielsweise, Calvin lehre etwas Neues, wenn er der Sache nach feststelle: „*L'ավիսմենտ զէ թէ՛ պէ՛տք արձայն զայս անձնական (scil. à l'acte sexuel) ne peut pas la dépouiller entièrement de son caractère original intrinsèque*“ (148). Nun, diese Auffassung hat Jahrhunderte früher schon Thomas von Aquin vertreten, und nicht nur er. Es geht auch nicht an, die höhere Einschätzung, die in der katholischen Kirche die „*um des Himmelreiches willen*“ übernommene Ehelosigkeit gegenüber der Ehe genossen hat und auch heute noch genießt, einfach auf einen leibfeindlichen Spiritualismus zurückzuführen. Gewiß,

spiritualistische Ideen haben in der mittelalterlichen Kirche ihr Unwesen getrieben und sicher auch die Stellung zu Jungfräulichkeit und Ehe beeinflußt. Aber auch die mittelalterlichen Theologen kannten das 7. Kapitel des 1. Korintherbriefes und beriefen sich darauf, wenn sie Ehelosigkeit und Ehe als mögliche Formen christlichen Lebens nicht völlig gleichstellten (vgl. dazu statt anderer L. Brandl, Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus, 296). Übrigens meint D. S. Bailey (Mann und Frau im christlichen Denken, 151), Calvin selbst habe die Auffassung vertreten, „daß die Jungfräulichkeit der Ehe essentiell überlegen sei“. Als Belegstelle dafür zitiert er: In Epist. I ad Cor. über 7, 7—8, Opera, Amsterdam 1667, VII, S. 150—151. Wir wollen mit diesen Bemerkungen keine schulmeisterliche Kritik üben. Jeder wird B.s reich belegte Darstellung der Ehelehre und Sexualethik Calvins mit Gewinn lesen. Nur wo er auf die Lehren der mittelalterlichen Kirche zu sprechen kommt, wird man manches überprüfen und korrigieren müssen. Br. Schüller

Bovet, Th., et Secretan-Rollier, P., (Hrsg.), *Le Couple et ses Problèmes*. 8<sup>o</sup> (264 S.) Genève 1963, Éditions Labor et Fides. — Die überall in unserer heutigen Gesellschaft herrschende „Ehenot“ rührt von so verschiedenartigen Faktoren her, daß es für eine exakte Diagnose und erfolgversprechende Therapie schon die Zusammenarbeit von Medizinern, Psychologen, Soziologen, Juristen und Theologen braucht. Das vorliegende Buch ist das Ergebnis einer solchen Zusammenarbeit. Es enthält für die Veröffentlichung überarbeitete Vorträge, die bei den „Cours de Crêt-Bérard sur les conflits conjugaux“ in den Jahren 1959—1962 gehalten wurden. Es verfolgt einen unmittelbar praktischen Zweck. Es will denen eine Hilfe geben, die von Berufswegen damit befaßt sind, Eheleuten aus ihren Schwierigkeiten und Nöten herauszuhelfen. Th. Bovet zusammen mit P. Secretan-Rollier als Herausgeber dieser Vorträge angeben zu sehen kommt schon einer Empfehlung gleich. Er hat auch selbst vier lesenswerte Referate beigesteuert: *La structure psychologique du couple*; *Le mariage dans la durée*; *La vie sexuelle en tant que siège des conflits dans le mariage*; *La régulation des naissances*. P. Secretan-Rollier, Pfarrer und Eheberater, schreibt aus seiner reichen praktischen Erfahrung über: *La crise actuelle du mariage*; *Les tâches du conseiller conjugal*; *Le rôle de l'amour dans la thérapie des conflits conjugaux*. Von den übrigen Beiträgen seien besonders erwähnt der von A. von Orelli: *Les chances d'épanouissement personnel dans le mariage* (oppositions caractérielles et complémentarité) und ein anderer von B. Harnik: *Le diagnostic des conflits conjugaux*, ein Thema, das er ausführlich in seinem Buch „Ehekrankheiten“ behandelt hat. Es ist hier nicht möglich, alle Beiträge dieses Buches eigens zu erwähnen, aber das eine muß doch gesagt werden: sie lohnen alle die Lektüre, auch wenn sie wie die des Juristen P. Giorgis unmittelbar auf Verhältnisse in der Schweiz Bezug nehmen. Br. Schüller

Frodl, Ferd., S. J., *Gesellschaftslehre*. 2. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (419 S.) Paderborn 1962, Schöningh. 28.— DM. — Diese Neuauflage des zuerst 1936 erschienenen Werkes (vgl. die Besprechung in Schol 13 [1938] 112—114) enthält neben Textverbesserungen und Ergänzungen eine Reihe neuer Abschnitte. Zunächst ist die Einleitung fast völlig neu gestaltet worden. Es wird nun nicht mehr so stark auf die Moraltheologie (und ihre Geschichte) in ihrer Bedeutung für die Gesellschaftslehre eingegangen, sondern das Zentralthema des Buches selbst tönt gleich machtvoll an: Gesellschaftslehre als Lehre vom realen Einem im Vielen, der Vielheit im Einem, wie sie nur als die Lehre vom Menschen möglich ist, die sich aller empirischen, philosophischen und theologischen Erkenntnismöglichkeiten bedient (7—24). Im historischen Teil ist hinzugekommen ein Abschnitt über den Werdegang reformatorischen Denkens (126—129) und ein Abschnitt über die Entwicklung der modernen Soziologie von Comte über Marx, Th. Geiger, Scheler bis zu Leopold von Wiese (160—166 169—187). Ein neuer Abschnitt im systematischen Teil behandelt die Methode der Soziologie (188—195). In das Kap. über das Geselligsein des Menschen und über den Gesellschaftsbegriff sind neue Gedanken über die Bipersonalität eingearbeitet worden, die besonders das eheliche Sich-einander-Zugesellen als die grundlegend erste Auswirkung des menschlichen Geselligseins herausstellen (204—244). — Der grundlegende Ansatz aber bleibt erhalten: Analy-

siert wird vorwiegend die menschliche Gesellschaftlichkeit, wie sie den verschiedenen menschlichen Gesellschaftsformen gemeinsam zugrunde liegt. Damit ist für F. die eigentliche „Gesellschaft“, von der die Gesellschaftslehre handelt, die ganze Menschheit, gründend in der Einheit der Natur und der Vielheit der Personen. Er geht dabei aus vom Satz des Schöpfungsberichtes: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis“, der trinitarisch verstanden wird. Der Mensch ist als zweipersonliches Wesen ein Bild des dreipersonlichen Gottes: Der Mann ist ein Bild des Vaters (als ursprünglicher Träger der Natur) und zugleich des Sohnes (weil alles Geschaffene durch den Sohn, den Abglanz des Vaters, geworden ist); das Weib aber ist ein Gleichnis des Heiligen Geistes (als vom ursprünglichen und gezeugten Träger ausgegangen) (203). — Über viele Einzelheiten wird man sich mit dem Verf. streiten können. Auch werden sich manche Einsichten, die F. aus der Offenbarung glaubt ableiten zu müssen, vielleicht auch auf rein metaphysischem Wege erreichen lassen. Als mutiger Versuch, das Wesen menschlicher Gesellschaftlichkeit spekulativ zu erfassen, gibt das Buch jedenfalls dem reiche Anregung, der sich um eine metaphysische Grundlegung aller Gesellschaftslehre müht.

W. Kerber

Charles, Pierre, S. J., *L'Église Sacrement du monde* (Museum Lessianum, section théologique, 55). gr. 8<sup>o</sup> (260 S.) Bruges 1960, Desclée de Brouwer. 140.— bFr. — Mit diesem Buch legt das Museum Lessianum eine Auswahl von P. Charles' geistlichem Schrifttum vor, das zum größten Teil zwischen 1929 und 1957 in der *NouvRevTh* veröffentlicht wurde. Das Buch besteht aus vier Teilen: *Le monde de la foi; L'Église maternelle; Magistère et ministère; Par la grâce de Dieu*. Der 1. Teil enthält: *Raisons de l'incroyance; Scandale de la foi; Créateur des choses visibles; Spes Christi*. — Der 2. Teil: *Salve Regina; Vicarius Christi; L'esprit catholique; L'intolérance cléricale*. — Der 3. Teil: *Réflexions sur la théologie du sermon; Le sermon du point de vue de l'auditeur; Doctrine et Pastorale du Sacrement de Pénitence*. — Der 4. Teil: *Grâce et vie spirituelle; La méditation du Règne; Les Béatitudes*. — Jede dieser Abhandlungen ist in sich geschlossen und macht ihre eigenen Aussagen. Vielfach wird die protestantische Lehre als Kontrast angeführt. Einzelausführungen sind teilweise nicht vollständig und werfen Fragen auf. In allen hier veröffentlichten Abhandlungen — und hierin hat das Buch eine Einheit — geht es um ein Hinführen zur „Weite“ im geistlichen Leben: zur Freiheit des Glaubenden; zum richtigen Verständnis der Welt; zum „katholischen“ Denken; zur „sozialen“ Spiritualität, d. h. zu einer Spiritualität, die in sich eine Beziehung zu den anderen hat. So sind Hoffnung, Gnade, Predigt und Buße „sozial“ gesehen, z. B.: „L'espérance prend ainsi un aspect social et catholique, si on peut dire“ (76); oder: „L'acte de contrition, malgré les formules désespérément grèles dans lesquelles on a essayé de l'enfermer, est éminemment et essentiellement social“ (199). Als Ziel des geistlichen Lebens, d. h. als Vollkommenheit, wird die vollkommene Realisation des einzelnen in Gott aufgezeigt: die Beziehung von Person zu Person, der Dialog zwischen Gott und Mensch. In diesen veröffentlichten Abhandlungen sind die verschiedensten Punkte des geistlichen Lebens berührt. Dabei ist immer versucht, es aus der Einengung auf das Ich zu befreien und als Beziehung zum Du, zum Du Gottes und zum Du der Mitmenschen, aufzuweisen.

R. Lachenschmid

Thielicke, Helmut, *Vom geistlichen Reden. Begegnungen mit Spurgeon*. Mit Auszügen aus Werken von C. H. Spurgeon und einem Nachwort von Adolf Sommerauer. kl. 8<sup>o</sup> (288 S.) Stuttgart 1961, Quell-Verlag. 12.80 DM. — Th. geht in seinem Buch von einer wichtigen Einsicht aus: Um Maßstäbe für das Predigen zu gewinnen, genügt es nicht, diese theoretisch zu formulieren. Für „den unerhört weiträumigen Komplex von Vorgängen, die das Predigen umschließt, können wirkliche Maßstäbe nur durch lebendige Leitbilder zur Verfügung gestellt werden“ (8). Es ist derselbe Gedanke, der z. B. Longhaye bewegte, im 1. Teil seiner Homiletik „die Meister“ darzustellen (17—199), um dann erst „die Gesetze“ zu behandeln (203—399). Th. möchte dem Prediger seiner Kirche wieder zur Begegnung mit einem Mann verhelfen, der auch im evangelischen Raum in Vergessenheit geraten

war. Das gilt noch mehr für die Katholiken, denen er in früherer Zeit kein Unbekannter war. Charles Huddon Spurgeon (1834—1892) war einer der erfolgreichsten und mitreißendsten Prediger des letzten Jahrhunderts. Von 1857 an bis zu seinem Tode hat er in dem von ihm gegründeten „Pastor-College“ etwa 700 Prediger und Evangelisten ausgebildet. Aus dieser Zeit stammen die „Lectures to my students“, die Th. neu auswählte und die das Lektorat des Quellverlages Stuttgart in einer sehr guten Textausgabe vorlegt (53—260). In seiner Einführung „Begegnung mit Spurgeon“ versucht Th. die Maßstäbe herauszustellen, die sich an Spurgeons Persönlichkeit und Werk ablesen lassen. Die Art, wie Spurgeon bei aller Innerlichkeit und bei aller Abneigung gegen äußerliche Effekthascherei dennoch die Rhetorik ernst nimmt, läßt Th. nach dem Zueinander von Rhetorik und Gotteswort fragen. Dabei gilt es letztlich, das Zusammenwirken von Natur und Gnade in einer speziellen Anwendung zu überdenken. Man sieht dabei, wie die Gnade in einem recht verstandenen Sinn auf der Natur aufbaut („... daß wir sozusagen nicht nur ‚Wiedergeborene‘, sondern zunächst ganz schlicht ‚geborene‘ Menschen zu sein wagen“). So wird dann auch nicht nur durch den Inhalt der Botschaft, das ‚Was‘ unseres Redens, sondern auch in dem ‚Wie‘ Zeugnis abgelegt, verhärtet . . . glaubwürdig gemacht. Ob allerdings bei der sicher guten Betonung des ‚Wie‘ der Predigt Spurgeon selbst Th. zustimmte, wenn dieser sagt: „Nur wer Häresien wagt, kann die Wahrheit gewinnen“, kann man füglich bezweifeln. Über die Auswahl aus Spurgeons Vorlesungen kann man nur einen dürftigen Überblick geben. Das Beste und Originelle läßt sich dabei nicht wiedergeben: Die lebendige anschauliche Sprache, der ursprüngliche Humor, die treffenden Urteile (— die, wenn sie über Katholiken oder Katholisches gehen, allerdings die damalige gegenseitige Fremdheit und Voreingenommenheit offenbaren!). Einiges fällt dem katholischen Theologen besonders auf, da er es bei einem Mann, der wie Spurgeon nie ein theologisches Seminar besucht hat und in seinen Studien völliger Autodidakt ist, nicht vermutet. Da ist zunächst die starke Betonung des Inhalts der Predigt, der Wahrheiten, die die Grundlage der Unterweisung sind. „Die wahre Religion ist ebenso Verstandes- wie Herzenssache“ (58). „Wir werden keine großen Prediger bekommen, ehe wir nicht große Theologen haben. Man kann kein Kriegsschiff aus einem Johannisbeerstrauch machen und keinen die Seelen erweckenden Prediger, der nichts Ordentliches gelernt hat“ (162). Sicher zeigt sich in den Vorlesungen der eigene theologische Ausgangspunkt, vor allem in der Lehre von der Rechtfertigung und im Verständnis der Kirche. Doch findet man in dem Anliegen dieses Lehrers der Predigt mehr Gemeinsames als Trennendes, so z. B. in seinen mehr grundsätzlichen Darlegungen: Das Ziel der Predigt: Gottes Ehre, im Bemühen, die Menschen zu retten. — Die Christozentrik der Verkündigung. — Das unermüdliche Ermahnen zu dauerndem, wirklichem Bibelstudium. — Das kräftige Beten als Geheimnis all unseres Erfolges im Predigtamt. Die vielen praktischen Hinweise in den Vorlesungen über die Stimme, über Haltung und Gebärden, über Reden aus dem Stegreif zeigen, daß dies für Spurgeon nicht Dinge sind, die aus der Schauspielkunst in die Predigt herübergenommen werden sollten, sondern Teil der einen Glaubensverkündigung, in der der Inhalt an erster Stelle steht. „Ihr sollt nicht Sänger sein, sondern Prediger, eure Stimme kommt erst in zweiter Linie“ (127). Andere Kapitel, wie „Das blinde Auge und das taube Ohr“ (Lob und üble Nachrede) oder „Des Predigers schwache Stunden“ (Niedergeschlagenheit, Einsamkeit) sind voll lebendiger Erfahrung. Alles in allem zeigen diese Vorlesungen nicht nur den weiträumigen Komplex von Vorgängen, die das Predigen umschließt. Es wird auch die Vielfalt und Eigenart der Fragen deutlich, die in der Homiletik zu behandeln sind.

L. B e r t s c h

Ries, Joh., O. M. I., Krisis und Erneuerung der Predigt. Studien zur Situation der Verkündigung. Frankfurt 1961, Knecht. 19.80 DM. — Anlaß und Ausgangspunkt dieser Studien war die volksmissionarische Verkündigung, deren theologische Grundlagen der Verfasser aufzeigen wollte. Dabei erkannte er, daß „die Grundfragen und Grundprobleme volksmissionarischer Verkündigung letztlich auch die der Verkündigung selbst sind“ (9). Von dieser Fragestellung her haben die vorgelegten Untersuchungen ihre Bedeutung auch für den, der sich in der pastoral-theologischen Reflexion mit der Predigt befaßt. Die einzelnen Kapitel, die jeweils

thematisch in sich geschlossen sind, aber dennoch in innerem Zusammenhang stehen, werden letztlich von zwei Grundeinsichten bestimmt: 1. Der Mensch erfährt heute einen tiefgehenden Wandel der Welt und seiner Existenz, den man im Letzten auf die Formel bringen kann: „aus der Religiosität in die Profanität“ (15). Daraus ergibt sich eine neue Verkündigungssituation, auf die vor allem in den Kapiteln „Nihilismus und Profanität als Verkündigungssituation“ (102—149) und „Angst und Erschütterung in der Verkündigung“ (230—286) eingegangen wird. 2. Will die Verkündigung dieser Situation gerecht werden, muß sie sich ihrer Grundstruktur (69—101) und der mit dieser verbundenen inhaltlichen Konzentration bewußt werden. Hier stellt der Verfasser vor allem die Grundgedanken der neutestamentlichen Verkündigung (besonders des synoptischen Kerygmas) heraus: Gottesherrschaft und Umkehr (29—68). Aus beiden Einsichten ergeben sich wichtige Folgerungen für die Verkündigung: Milieugerechte Predigt ist nur aus der Erkenntnis der theologischen Grundlagen einer umweltbezogenen Verkündigung möglich (325—361). Die theologisch richtige Sicht des einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott und damit zu seinem Heil ist dabei vor allem bedeutend. Umkehr, der zentrale Anruf der Verkündigung (29), wird im Sinne eines Heilsindividualismus mißdeutet, wenn sie nicht in innerem Zusammenhang mit ihrem Ziel, der Gottesherrschaft, gesehen wird (29—68). Nur so kann die Verengung einer einseitigen Individualseelsorge mit dem Ziel „Rette deine Seele“ überwunden werden und positiv zu einer Umkehr in die Gemeinschaft der Kirche, die einen bestimmten Auftrag an die Welt hat, hingeführt werden (326—329). Auf das Verhältnis des Zentralgedankens der Gottesherrschaft und der Christozentrik in der Glaubensverkündigung geht R. ausführlich ein. Wenn er diese Studie überschreibt „Die christozentrische Verkündigung von Gottesherrschaft und Umkehr“, zeigt er damit bereits seine Lösung dieser Frage. Im ganzen hat R. sein Ziel, „der Verkündigung die innere Sicherheit gegenüber dieser Welt zurückzugewinnen, die sich in ihrer Profanität so überlegen gebärdet“ (11), sicher erreicht. Es liegt in der Schwierigkeit der Sache, daß manche Fragen bleiben. Zweifellos sind mit den Stichworten Nihilismus und Profanität wesentliche, wenn nicht die wesentlichen Elemente unserer Situation getroffen. Ist aber bei der Analyse dieser Elemente der Einfluß Nietzsches nicht zu ausschließlich gesehen? — Es liegt von der Thematik der Volksmission her nahe, die biblischen Begriffe Gottesherrschaft und Umkehr besonders herauszustellen. Müssen wir aber heute mit diesen zentralen Gedanken des synoptischen Kerygmas nicht auch die wesentlichen Inhalte der johanneischen und der paulinischen Verkündigung in einem sehen? — Schließlich bleibt noch die Frage, ob nicht eine größere Straffung, vor allem der Darbietung der philosophischen und bibeltheologischen Materialien, geholfen hätte, das Grundanliegen des Verf. deutlicher zu machen. Doch alle diese Fragen wollen das Verdienst dieses Buches nicht schmälern, dem Bedürfnis nach einer theoretischen Durchdenkung und Klärung der wichtigen Fragen der Verkündigung entsprochen zu haben.

L. Bertsch