

8 Seligkeiten, Gleichnisse, Apostel mahnten den Westen immer wieder trotz möglichen Rigorismus, Legalismus, Libertinismus, Beruhigung der Armen mit „Gottes Willen“. 3. Hauptzüge: Das biblische Gottesbild ist konkret, dynamisch: Gott ist der Lebendige, über und doch in seiner Schöpfung, die gut ist; der einzelne hat Würde, doch nur abhängig von Gott. Bibel ist *historia sacra* von Gottes Handeln, besonders in Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi; das Evangelium ist Maß und Schlüssel aller Wahrheit. *D. R. Jones* (Durham) gibt im Anhang I Hilfsmittel: Grammatiken (hebräische, aramäische, syrische, griechische); Lexika, Konkordanzen, Dictionaries, Atlanten; im Anhang II: Kommentare, auch Väter und Mittelalter (520—535), Bibliographie zu jedem Kapitel (536—549); alles wohl über 600 Titel. 48 Tafeln zeigen die ältesten und wichtigsten Drucke, dazu Noten 551—556; 557—589 Indices.

Schon diese knappe Übersicht gibt einen Eindruck von der Fülle, Vielfalt und Gründlichkeit dessen, was die 20 Mitarbeiter auf dem verfügbaren Raume bieten. Gerade die Vielseitigkeit gibt ein besseres Gesamtbild, als Monographien bieten könnten. Ein anderer Band „Von Hieronymus bis zur Renaissance“ von *G. W. H. Lampe* ist schon fast vollendet. Der Eifer für das Wort Gottes, von dem der ganze Band zeugt, weckt große Freude; man hätte gewünscht, daß er die ganze Kirche, ohne daß eine Spaltung entstanden wäre, erfüllt hätte. Doch darf man in ökumenischer Sicht heute feststellen: die Polemik zwischen den Thesen der Reformatoren und den Gegenthesen von Trient ist zurückgetreten; durch einen neuen Zugang zum gemeinsamen Worte Gottes sind die Getrennten einander näher gekommen, besonders in den letzten Jahrzehnten, gerade in sauberer historischer Methode; da die Vernunftssicherheit der Aufklärung und des Liberalismus durch die Welterschütterungen zusammenbrach, wuchs die demütige Bereitschaft, auf Gottes Wort zu hören. — In dem der University Press würdigen Bande fand ich nur 2 Druckfehler: 384: 1662 statt 1626; 404 unten: Parch statt Parsch.

W. Koester S. J.

Léon-Dufour, Xav., S. J., *Les évangiles et l'histoire de Jésus*. 8^o (528 S.) Paris 1963, Éditions du Seuil. 24.— Fr.

Das vorliegende Werk entspricht einem dringenden Bedürfnis unserer Tage, wo so mancher infolge der neuzeitlichen Evangelienkritik an der historischen Glaubwürdigkeit des Christusbildes der vier Evangelien irre zu werden droht. Der Verf. nimmt in einer ruhig abwägenden Untersuchung zu dieser christlichen Lebensfrage anhand der neuesten einschlägigen Literatur eingehend und allseitig Stellung. Eingangs betont er mit Recht, daß eine oberflächliche Kritik zerstört, eine ernst betriebene aber reinigt und festigt (8). Die heute gängige Unterscheidung zwischen dem Jesus der Geschichte (oder der Historie) und dem Christus des Glaubens hält er für wenig glücklich und nicht zutreffend, denn die Aufgabe des Historikers ist in der Leben-Jesu-Forschung nicht damit erschöpft, daß er unabhängig vom Glauben der ersten Christen nach der Persönlichkeit Jesu von Nazareth fragt, sondern das Studium des Glaubens der ersten privilegierten Zeugen gehört auch zu seiner Aufgabe (8). Darum ist für ihn auch das Johannesevangelium wichtig (9). Der Verf. ist überzeugt, daß wir als Historiker vom Glauben der ersten Christen aus wirklich Jesus von Nazareth erreichen können (19). Damit will er nicht gesagt haben, daß die Evangelien in allen Einzelheiten als geschichtliche Quellen angesprochen werden können, sondern daß ihnen eine globale Geschichtlichkeit zukommt, die qualitativ durch die literarische Art „Evangelium“ differenziert ist. Die quantitative Unterscheidung zwischen substantieller und akzidenteller Geschichtlichkeit scheint ihm nicht angebracht zu sein. Die Berechtigung der traditionellen Methode, die historische Zuverlässigkeit der Evangelien zu beweisen, erkennt er an, hält aber mit C. Martini (Verb. Dom. 41 [1963] 3—10) dafür, daß sie ergänzt und umgestaltet werden muß (33).

In einer ausführlichen Einleitung (11—40) gibt der Verfasser Aufschluß über die widersprechenden Auffassungen von der Person Jesu, über die Quellen der Geschichte Jesu, über die Literarkritik und Inspiration der Schriften und über Ziel und Methode, die Geschichtlichkeit der Evangelien zu beweisen. Das Problem der Authentizität oder literarischen Echtheit der Evangelien läßt er aus taktischen Gründen beiseite, weil es nach Ansicht aller Kritiker nicht gelöst zu sein scheint

(33). Er selbst hält durchaus an der wesentlichen Echtheit fest, bemerkt aber, daß die Evangelisten ganz hinter ihr Werk zurücktreten (217).

Dann untersucht er in vier Etappen die Evangelienschriften auf ihren Geschichtswert. In der 1. Etappe zeigt er zunächst, daß man im 2. Jahrhundert die vier Evangelien als ein Ganzes genommen und in diesem „viergestaltigen“ Evangelium (Irenäus) die Glaubensnorm gesehen hat. Die Kirche ist sich der „Kanonizität“ der Evangelien nach und nach bewußt geworden. Mit diesem Zeugnis der Tradition verbindet der Verfasser eine Untersuchung des Inhalts der Evangelien (41—61). — Dann werden die „Theologen“ des NT (Paulus, der Verfasser des Hebr und der Verfasser des 1 Joh), deren Schriften wenig später oder gar früher als die Evangelien entstanden sind, über das Ostergeheimnis und das Leben Jesu befragt (62—78), und schließlich wird der Inhalt der Evangelien verglichen mit der nicht-christlichen Umwelt, mit der Theologie des hl. Paulus und der sprachlichen Umwelt der Evangelien (79—94) mit dem Ergebnis, daß die evangelischen Gegebenheiten der Probe ihrer strengen Kritik standhalten (94). — In der 2. Etappe untersucht der Verfasser die einzelnen Evangelien auf die literarische Art „Evangelium“ und zeigt mit Hilfe der inneren Kritik, wie sie in diesem Stadium als geschichtlich angesprochen werden können (97—220). — In der 3. Etappe geht er mit Hilfe der Formgeschichte zurück bis zur evangelischen Tradition vor der Niederschrift der vier Evangelien und untersucht in einem summarischen Studium die Umwelt, in der die Tradition Gestalt angenommen hat, um genauer bestimmen zu können, in welchem Sinne sie vom historischen Standpunkt aus Vertrauen verdient und welches ihre erste Quelle ist (221—315). — In der 4. Etappe seiner Untersuchung faßt er das Ergebnis in einer Synthese zusammen und zeigt, wie der Historiker, ausgehend von einer historischen Kritik der Traditionen, skizzenhaft ein Bild Jesu von Nazareth entwerfen kann (317—478). — In einem Epilog stellt er die Frage, warum die Ergebnisse, zu denen seine Untersuchung geführt hat, nicht einstimmig von den Kritikern angenommen werden. Er antwortet, man könne bei dieser Untersuchung niemals radikal den Historiker, der objektiv sein will, von dem Menschen trennen, der Jesus persönlich anhängt oder sich ihm verweigert. Daher die verschiedene Haltung des Wissenschaftlers und des Gläubigen. Da der Gläubige sich bei seiner Untersuchung von der „analogia fidei“ leiten läßt, hat er durch diesen Glauben eine synthetische Sicht der Geschichte, die ihn im Tiefsten seiner selbst beseelt und von der er nicht absehen kann, ohne sich selbst preiszugeben. Die Haltung des Ungläubigen ist gerade umgekehrt (479 f.).

Wir sind dem Verfasser für seine Ausführungen sehr dankbar, die dem heute leider vielfach vernachlässigten Zeugnis der Tradition und dem inneren Befund der Evangelien in abgewogener Weise Rechnung tragen. Das hindert nicht, daß man in dem einen oder anderen Punkt verschiedener Meinung sein kann. Damit rechnet der Verfasser auch selbst (451). — In der synoptischen Frage meldet er mit Recht gegenüber der landläufig angenommenen Zweiquellentheorie Bedenken an. Er bekennt sich in etwa zu der von Schleiermacher zuerst aufgetragenen Dokumentenhypothese, nach der schon in der vorsynoptischen Tradition Perikopen schriftlich gefaßt waren, die den Synoptikern einzeln oder in Teilsammlungen, von den hinter ihnen stehenden Gemeinden leicht abgeändert, zusammen mit mündlichen Überlieferungen vorgelesen haben (145 230). Eine unmittelbare Abhängigkeit der Synoptiker voneinander liege nicht vor. Ob der Verfasser dem literarischen Befund damit allseitig gerecht wird, dürfte ja wohl fraglich bleiben, da die Synoptiker doch weithin in der Reihenfolge der Perikopen übereinstimmen. Nach dem Verfasser wird der Tag kommen, wo die absolute Priorität des Mk im Verhältnis zu Mt und Lk sich als ein a priori der überholten Kritik herausstellen wird (235). — Gegenüber der Auffassung von Riesenfeld und Gerhardsson (vgl. Schol 37 [1962] 426—430), die urchristliche Traditionsweise nach Analogie der rabbinischen Lehrweise aufzufassen, ist der Verfasser unter Berufung auf A. N. Wilder und W. D. Davies zurückhaltend, da Jesus seine Lehre im Unterschied zu den Rabbinen spontan vorgebracht und durch die Kirche weitergegeben habe (300). Das trifft zweifellos bezüglich der Lehrweise Jesu selbst zu, doch nicht bezüglich der Lehrweise der Apostel und der übrigen urchristlichen Lehrer, wo die Analogie zur rabbinischen Lehrweise durchaus in etwa zurecht besteht. Selbstverständlich handelt es sich nur um eine Analogie;

denn an die werdende Kirche ergeht das Wort Jesu auch nach seiner Auferstehung noch in authentischer Weise durch die authentischen Zeugen (300). — Der Verfasser lehnt es ab, in der Kindheitsgeschichte Jesu „midraschim“ zu sehen, da sie nicht unmittelbar die Schrift, sondern das Ereignis der Vergangenheit zum Gegenstand habe (345), gibt aber zu, daß der Midrasch des Moses einen wirklichen Einfluß auf die Quelle der Kindheitsgeschichte bei Mt ausgeübt habe (347). — Die Anrede des himmlischen Vaters als „Abba“ (Mk 14,36) offenbart nach ihm die absolut originelle Tiefe der Beziehung Jesu zum Vater (411). Aber nennt nicht der Gerechtfertigte nach Röm 8,15 und Gal 4,6 Gott auch „Abba“? — Ist es ferner nicht etwas mißverständlich, wenn der Verfasser sagt: „Man kann Jesus nicht die ausdrückliche Gründung der Kirche zuschreiben, die in allen Punkten nach dem Muster der unsrigen gebaut ist, mit den ihr eigenen Institutionen, abgeschnitten von Israel, ein wenig nach der Art der Separatisten von Qumran“ (476)? Er will damit sagen, daß Jesus seine Kirche als Fortsetzung Israels gedacht hatte und der Bruch erst durch den Unglauben Israels bedingt wurde.

B. Brinkmann S. J.

Schwarz, Reinh., *Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 34). gr. 8° (444 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 42.— DM.

Die Arbeit ist beeinflusst von der Beschäftigung des Verfassers bei der Neuauflage der 1. Psalmenvorlesung Luthers. Er behandelt die Frühentwicklung der Lehre von den drei theologischen Tugenden beim Reformator zunächst in der Zeit der Vorlesungen über die Sentenzen (1509—1510), dann in der Zeit der 1. Psalmenvorlesung (1513—1515) und endlich in der Zeit der Paulusexegese (1515—1518). Überall wird der Bezug zur Scholastik herausgearbeitet. Es ist selbstverständlich, daß unter den Scholastikern nur eine Auswahl getroffen werden konnte. Aber es wurde glücklicherweise nicht nur der Nominalismus nach Peter d'Ailly und Gabriel Biel herangezogen, sondern vor allem auch ältere Autoren, wie Bernhard von Clairvaux, Bonaventura (beide sind für Luther von Bedeutung gewesen!), der Lombarde und Thomas von Aquin. So entsteht ein sehr interessantes Bild von der Lehrentwicklung innerhalb dieser neun Jahre. Einzelne reformatorische Grundzüge finden sich bereits in den Sentenzen-Kommentierungen. Es ist allerdings gerade hier sehr schwierig, die Grundgedanken herauszuarbeiten, da meistens nur kurze Bemerkungen Luthers vorliegen. Aber die gründliche Untersuchung von Sch. hat die Forschung auch hier ein gutes Stück vorangebracht, da er die kurzen Gedanken unter sich und mit dem theologischen Denken der Tradition vergleicht; das alles ohne ein festes Bild vorauszusetzen. Die enge Verbindung zwischen *caritas increata* und *creata* im Nominalismus wird von Luther aufgenommen und weitergeführt, indem schon von Anfang an der Charakter einer eigenständigen habituellen Qualität verneint wird und Luther dem Geist selber „als der tragenden Kraft der Liebesakte die Funktion eines habitus übertragen möchte“ (27). Mit Recht meint Sch., daß Luther hier weitergeht, als es die skotistisch-okkamistische Kritik am metaphysischen Habitus-Begriff des Thomismus getan hat (37), wenn auch für diese Zeit die „*opinio communis*“ den Reformator noch hindert, der „besseren Erkenntnis (des Lombarden) vorbehaltlos zu folgen“ (39).

Damit hängt eine andere grundlegende Änderung gegenüber der Tradition schon in der Frühzeit zusammen: die *fides infusa* kann nur in Einheit mit der *caritas* (und der *spes*) bestehen. Es ist eine weitere Folge, wenn nun die theologischen Tugenden im wesentlichen immer phänomenologisch statt ontologisch beschrieben werden: „Die Blickrichtung deutete sich bereits dort an, wo die *caritas* als aktuelle Willensbewegung charakterisiert und die ihr zugrunde liegende Kraft dem *spiritus* zugeschrieben wurde, ebenso dort, wo die *gratia* als eine den Willen aktuiierende in der *virtus* bewegende Macht erschien“ (49). Am stärksten zeigt sie sich in der frühen Zeit in der Interpretation von Hebr 11,1. Luther sieht in dieser Stelle weder eine Definition (wie z. B. Bonaventura, Thomas, Biel) noch eine Beschreibung qualitativer Eigenschaften, sondern eine *commendatio fidei*, wie es die *glossa ordinaria* bereits getan hatte und wie es, wie Engelhardt gesagt hat, eine der Frühcholastik (z. B. bei Hugo von St. Victor, Radulfus Ardens oder Stephan Langton) geläufige Auffassung war. Doch hatte die *glossa* beigefügt: „*Est commendatio fidei, cuius descriptionem ponit*“ (Sch. 363, Anm. 148). Gut bemerkt dazu wieder Sch.,