

## Aufsätze und Bücher

### 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Rahner, Karl, Hörer des Wortes. Neu bearbeitet von J. B. Metz. 8° (221 S.) München 1963, Kösel. 18.50 DM. — Ähnlich wie die Neuauflage von „Geist in Welt“ (vgl. Schol. 23 [1958] 448 f.) hat auch die von „Hörer des Wortes“ durch J. B. Metz eine Bearbeitung erfahren, die dem Text und der Sache selbst fraglos zugute kommt. Das Anliegen des Werkes, vor aller Analyse der sozusagen „objektiven“ Möglichkeit von Offenbarung erst einmal das „subjektiv“ Ermöglichende, also die „Fähigkeit“ des Menschen zu erhellen und damit die Notwendigkeit, mit göttlicher Offenbarung überhaupt zu „rechnen“ und sich ihrer Möglichkeit „a priori“ auszusetzen, dieses Anliegen läuft parallel zu dem Kardinal Newmans (der Mensch müsse sich als wesenhaft „Ausschau haltend auf Christus“ verstehen) und z. B. Blondels (dessen Name im vorliegenden Werk freilich auch nicht genannt wird, leider, denn er vertritt eine ganz andere „Richtung“ solchen „transzendentalen“ Aufweisens — und bei R. entsteht leicht der Eindruck, der „thomistische“ Modus sei doch schließlich der einzig adäquate innerhalb katholischer Religionsphilosophie). Es wird nicht nötig sein, den Gedankengang des Buches zu referieren (vgl. Schol. 17 [1942] 243 ff.). Immerhin sei er wie folgt zusammengefaßt. Es geht um eine metaphysische Analytik des Wesens des Menschen in Absicht auf eine Religionsphilosophie, die sich als Ontologie des Menschen als des Subjektes einer möglichen Offenbarung weiß (117), also um eine Ontologie der *potentia oboedientialis* für die freie Offenbarung Gottes (37) — und diese „fundamentaltheologische Anthropologie“ wäre „jenes Stück, das man in der üblichen Fundamentaltheologie gewöhnlich nicht oder nicht ausdrücklich genug findet“ (215). Entscheidenderweise fällt solche anthropologische Ontologie mit der Metaphysik als der menschlichen Frage nach dem Sein zusammen; daher wiederholen die Ausführungen auf weite Strecken hin dasjenige, was in „Geist in Welt“ exponiert wird: die Einheit von Erkenntnismetaphysik, metaphysischer Anthropologie und Metaphysik überhaupt. Also darf es nicht wundernehmen, wenn die „Analytik“ des möglichen „Hörens“ auf Gottes Offenbarung ungemein abstrakt ausfällt, ganz abgesehen von einzelnen m. E. äußerst gewagten Spekulationen, zumal in den letzten Kapiteln. Wenn Offenbarung Gottes in der „Geschichte“ erfolgen soll, dann muß die ontologische Geschichtlichkeit des Menschen in sich selbst jene Offenheit zu Gott als dem in absoluter Freiheit sich mitteilenden hin besitzen; der „transzendente“ Nachweis bemüht sich nun darum, den Menschen nicht nur auf Geschichte überhaupt als den Ort möglichen Sprechens Gottes zu verweisen, sondern auf die Geschichte bestimmter einzelner Menschen, schließlich eines bestimmten einzelnen Menschen. Das impliziert die Notwendigkeit, auf mögliche Offenbarung Gottes im menschlichen Wort (191) sich einzustellen, was wiederum voraussetzt, alles Seiende könne durch das Wort zur Gegebenheit gebracht werden (185), eine These, die ihrerseits nach R. die Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes von einer streng thomistischen Metaphysik der „forma corporis“ und „materia prima“ her transzendental „deduziert“ (173). Wenn also in dieser Schrift, einer der ersten im deutschen Sprachraum, die sich den modernen Problemen der Subjektivität und Geschichtlichkeit zuwenden, diese Probleme in ihrer fundamentalen metaphysischen und theologischen Relevanz erscheinen, so verbinden sie sich doch zugleich mit metaphysischen Annahmen, die auf den ersten Blick ihnen völlig fremd sind und bei „Außenstehenden“ tatsächlich Befremdung hervorrufen müssen. Solchen möchte R. allerdings nur wenigstens „eine Ahnung“ davon vermitteln, wie Religionsphilosophie innerhalb thomistischer Metaphysik sich ausnehmen müßte (155). Die Neubearbeitung hat in diesem Punkte nicht wesentlich abgeholfen.

Übrigens ist auch die Frage (vgl. 197 201) nicht zu Ende gedacht, wie Gott in einer bestimmten Raumzeitstelle im „Wort“ sich könne offenbaren wollen, wenn solche Offenbarung sich zugleich mit der ungeheuren Schwierigkeit einer möglichen „Vergewärtigung“ an entfernter Raumzeitstelle samt all dem belastet, was sich unter dem Titel „Hermeneutik“ angesammelt hat. Der Bearbeiter hat allerdings in zahlreichen, oft umfangreichen Anmerkungen eventuelle Mißverständnisse abgewehrt, darüber hinaus aber auch Ergänzungen und Erweiterungen angedeutet. Am stärksten dürften hier seine Hinweise auf thematische Entfaltung der *personalen* Dimension der metaphysischen Aussagen und der transzendentalen Methode selbst interessieren (88 Anm. 13 u. ö.). — Der neu hinzugekommene Schlusssatz verlangt eine Wiederholung des gesamten Themas aus theologischem (und nicht nur transzendental-metaphysischem) Verständnis einer „christlichen Religionsphilosophie“, wobei wohl auch die Funktion der *Gnade* für „subjektive Ermöglichung“ faktischen Hörens in die Geschichte als Raum vielleicht ergehenden oder ergangenen göttlichen Wortes bewußter herausgearbeitet würde.

H. Ogiermann S. J.

Röhricht, Rainer, Theologie als Hinweis und Entwurf. Eine Untersuchung der Eigenart und Grenzen theologischer Aussagen. 8° (113 S.) Gütersloh 1964, Mohn. 14.80 DM. — Das hier vom Standpunkt der protestantischen Systematik gestellte Thema dürfte auch den katholischen Theologen interessieren. Von Johann Georg Hamann inspiriert, soll ein Beitrag geliefert werden zu der gegenwärtigen Erörterung über personalistische und ontologische Begrifflichkeit. Weil die Sprache einmal Feststellung sei, die fest umreißbare Sachverhalte wiederzugeben habe, aber auch eine Bewegung von Person zu Person darstelle, könne die Theologie der festen Sätze, also einer Ontologie, nicht entbehren, wenn sie die Bewegung der Sprache bringen wolle. Der Verf. zeichnet die Unruhe und Offenheit der Theologie, ohne die ihr eigene Ruhe zu verkennen: „Es ist die Ruhe der Hoffnung. Hoffnung ist zugleich ein Inne-Sein und ein Aus-Sein-auf. Als Bewegung ist sie der Liebe Gottes inne. Sie hat den ganzen Gott vor sich... Aber als denkende Feststellung ist sie auf das Ende und die Vollendung des fragmentarischen Denkens aus. Sie hofft auf das Ende der Zeit, wo... das Erkennen nicht mehr abbruchreifer Hinweis ist, sondern bleibende Begleitung der ewigen Liebe“ (113). — Die katholische Auffassung würde mehr die relative Endgültigkeit wenigstens einiger theologischer Aussagen betonen. Indes darf bei der Sprache des Verf., die stark von der modernen Philosophie abhängig ist, nicht jedes einzelne Urteil allein für sich genommen werden. Übertrieben klingen z. B. folgende Bewertungen: „Man kann im Unterschied zwischen Personalismus und Ontologie heute den wesentlichen Graben zwischen Katholizismus und Protestantismus sehen“ (29). „Es war ein Fehler der Kirche, wenn sie ihren feststellbaren Sätzen Absolutheitscharakter verlieh und damit die ausgeschlossenen Sätze unter das Verdikt des absoluten Irrtums stellte. Die Kategorie des Irrtums taugt nicht dazu, absolut gebraucht zu werden“ (73). „Kein theologischer Allgemeinbegriff, nicht einmal der Gottesbegriff, ist absolut“ (109). Gut wirkt hingegen der beständige Aufweis der „transitorischen“ Art der Theologie.

J. Beumer S. J.

Rahner, Karl, S. J., Schriften zur Theologie. Bd. V: Neuere Schriften. gr. 8° (576 S.) Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, Benziger. 24.80 DM. — Man darf von dieser Anzeige keine eingehende Berichterstattung über diesen Band der Schriften zur Theologie erwarten. Weder die Zahl — 19 Aufsätze — noch erst recht die inhaltliche und gedankliche Fülle der hier gesammelten Arbeiten erlaubt auch nur den Versuch dazu. Hingewiesen sei aber auf den außerordentlich weiten Rahmen dessen, was die Arbeits- und Interessengebiete dieses bewundernswerten Theologen umfassen. Sie überspringen die Grenzen der theologischen Einzeldisziplinen. Die Fundamentaltheologie wird von ihm ebenso befruchtet — und dies sowohl in apologetischen wie wissenschaftstheoretischen und glaubensbegründenden Teilen dieser Disziplin — wie die Dogmatik und die Spiritualität. Es ist geradezu die Art von R.s Arbeiten, alle theologischen Disziplinen zu einer gegenseitigen Durchdringung zu bringen. Er scheut sich aber auch nicht, zu speziellen Themen Stellung zu nehmen, die der einen oder der anderen Disziplin zugehören. Was durch die Aktualität der Fragestellung Verunsicherung zu oberflächlicher Stellungnahme bieten könnte, wird aus tiefsten Gründen

besprochen — so etwa „die Möglichkeiten des Glaubens heute“ oder „Exegese und Dogmatik“. Und was dogmatisch eindeutig festzuliegen und keine neue Antwort mehr zuzulassen scheint — etwa die „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ oder die Frage nach „Wissen und Selbstbewußtsein Christi“ —, gibt auf einmal neue Horizonte frei. Umstrittene Fragen scheut R. bekanntlich keineswegs und weiß dabei einseitige Antworten vor allem dadurch zur Vorsicht zu mahnen, daß er sie in jene Tiefen zurückführt, in denen das kategorische Nein zunächst einmal still zu werden und Ergänzung durch die bisher nicht genügend berücksichtigten Gesichtspunkte zu suchen bereit ist. Das gilt etwa für die Untersuchungen zu gewohnten Positionen wie „Latein als Kirchensprache“ oder den „Begriff des *Ius divinum*“. Auch praktisch religiöse und pastorale Fragen werden keineswegs nur „praktisch“ beantwortet, sondern empfangen erst einmal Licht aus ihrer dogmatischen Begründung. So etwa die Frage nach der Erneuerung des Diakonats oder die Gestaltung der Kirchenfrömmigkeit, aber auch das geistliche Leben des Gebetes, der Liebe und des Glaubens.

O. Semmelroth S. J.

Thomas von Aquin, *Compendium Theologiae*. Grundriß der Glaubenslehre. Deutsch-lateinisch. Übers. von H. L. Fäßl, hrsg. von R. Tannhof, kl. 8° (598 S.) Heidelberg 1963, Kerle. 25.80 DM. — In meisterhafter Übersetzung, ähnlich aufgemacht wie die Summenbände der Deutschen Thomasausgabe, wird hier das unvollendet gebliebene *Compendium Theologiae* des hl. Thomas vorgelegt. Nach dem Vorbild Augustins sollte dieses Werk in drei Teilen über Glaube, Hoffnung und Liebe handeln, blieb aber mitten im zehnten Kapitel des Teils über die Hoffnung stecken. Der Glaube wird hier nicht als Akt der Entgegennahme von Gottes Offenbarung, sondern als die Inhalte dieser Offenbarung selbst dargestellt. Dabei begründet Thomas originellerweise die Abrisßhaftigkeit dieses Werkes einleitend als Nachvollzug der Selbst-„verkürzung“, die das unermeßliche Wort des Vaters in der Menschwerdung auf sich nahm. Dem lateinischen Text mit seiner Übersetzung geht eine charakterisierende Einleitung aus der Feder des Übersetzers voraus. Es folgen dem Text ausführliche interpretierende Anmerkungen, in denen vor allem auch aus parallelen Ausführungen des Aquinaten selbst — aber nicht nur daraus — der Text des Kompendiums erklärt wird. Ein zusammenhängender Kommentar wie in der Deutschen Thomasausgabe der *Summa* ist dieser Ausgabe nicht beigegeben. Jedenfalls ist dieser Band eine sehr begrüßenswerte und erfreuliche Ergänzung der *Summa* in der deutschen Thomasausgabe.

O. Semmelroth S. J.

Gerhardsson, Birger, *Tradition and Transmission in Early Christianity* (*Coniectanea Neotestamentica*, 20), gr. 8° (47 S.) Lund 1964, Gleerup. — Die vorliegende Schrift soll nach der Absicht des Verfassers eine Ergänzung sein zu seinem umfassenden Werk „*Memory and Manuscripts. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*“, Uppsala 1961 (vgl. Schol. 37 [1962] 4426—430). Unmittelbar veranlaßt wurde sie durch die negative Kritik M. Smith's in seinem Aufsatz „*A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition*“ (*Journal of Biblical Studies* 82 [1963] 169—176), der dem Verf. vor allem einen unberechtigten Anachronismus vorwirft, seine Fragestellung und die von ihm gemachten Einschränkungen sowie die Wertung des Ergebnisses nicht hinreichend beachtet, ganz davon abgesehen, daß er ihn oft nur ungenau wiedergegeben hat. — Im 1. Teil wird die Aufgabe, die G. sich gestellt hat, näher bestimmt, und die drei Hauptschwierigkeiten werden im einzelnen näher erörtert. Der Verf. will ein konkretes historisches Bild von der Lehrtechnik und der Weitergabe gewinnen, die von Jesus und der Urkirche angewandt worden sind (11). Diese Aufgabe läßt sich nicht auf dem urchristlichen Hintergrund allein, sondern nur auf dem weiten Hintergrund des rabbinischen Judentums und des Hellenismus lösen. Die drei Hauptschwierigkeiten faßt G. in folgende drei Fragen zusammen: 1. Wie weit haben die pharisäischen Lehrer die Grundsätze der rabbinischen Lehrweise aus dem 2. Jahrhundert schon im 1. Jahrhundert angewandt? — Hier läßt sich bei allem Unterschied mit Recht in der Lehrmethode auf eine Analogie schließen, ohne daß damit ein Anachronismus gegeben ist; denn es ist nach G. möglich, in den ältesten Schichten der Tradition die grundlegenden Züge der späteren rabbinischen Traditionstechnik in den Griff zu bekommen und in der alten Literatur, ja sogar im A. T., Gegenstücke

zu finden (16). — 2. Wie weit sind wir berechtigt, die Lehrweise der Pharisäer als repräsentativ für die normale Praxis im jüdischen Milieu als Ganzes gesehen anzunehmen? — Hier betont der Verf. gegen Smith die offenbar einflußreiche Stellung der Pharisäer zur Zeit Christi nach dem Zeugnis des N. T., ganz davon abgesehen, daß ihre Lehrweise gar nicht spezifisch pharisäisch-rabbinisch ist (17 f.). — 3. Wie weit folgen Jesus und die Urkirche in ihrer Praxis grundsätzlich der Lehrweise, die in ihrer Umgebung allgemein gebräuchlich war, und wie weit schufen sie neue Formen? — Wäre die Lehrmethode Jesu und der Urkirche völlig neu gewesen, müßte das in den uns erhaltenen Dokumenten irgendwie zur Geltung kommen. Aber davon findet sich keine Spur (22). Mögen auch die Worte Jesu als ein Ganzes in ihrem religiösen und ethischen Gehalt radikal neu sein, so gibt es doch praktisch für jede von Jesus angewandte Lehrweise jüdische Parallelen (27). — Im 2. Teil stellt der Verf. die Frage, wie weit rabbinische und urchristliche Tradition verglichen werden können und was in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen ist. Hier werden, durch die Kritik Smith's veranlaßt, manche Punkte klarer herausgestellt, als es in seinem früheren Werk geschehen war. Er geht hier davon aus, daß die Analyse der Mechanik des mündlichen Überlieferungsprozesses drei Hauptfunktionen aufweist: 1. eine schöpferische, 2. eine rein bewahrende, 3. eine tilgende (37). Die Urkirche hatte nicht von Anfang an ein einförmiges mündliches Urevangelium, und die Zwölf und die anderen maßgebenden Lehrer und Kollegien des Urchristentums waren nicht nur Traditionalisten. Sie sammelten, formulierten, interpretierten, paßten an, entfalteten, ergänzten und legten für verschiedene Zwecke Sammlungen an, eine Arbeit, die keine volle Parallele in der Thora-Tradition hat (40). — In einem letzten Abschnitt stellt G. die Eigentümlichkeit der Christus-Tradition gegenüber der jüdischen Tradition sehr gut heraus, die ihrer historischen Glaubwürdigkeit keinen Abbruch tut, sondern im Gegenteil dafür spricht. Die Anhänger Jesu betrachten ihren Meister nicht als einen Lehrer unter anderen, sondern als den einzigen eschatologischen Erlöser und Offenbarungsmittler, und die Evangelisten sind nur daran interessiert, *seine* Worte und Werke mitzuteilen, nicht was z. B. Petrus, Jakobus und Johannes über ihn gelehrt haben. Das schließt eine freie Kompilation von seiten der Urkirche aus, mögen diese Traditionen auch vom Glauben der Urkirche an die Auferstehung Christi und die Sendung des Heiligen Geistes sowie von dem Milieu, durch das sie gegangen sind, geprägt sein (41—43). Daß die Arbeit des Urchristentums an der Christus-Tradition sich in engen Grenzen gehalten haben muß, besonders, was die Worte Jesu angeht, zeigt beispielhaft die Analyse von sicheren Parallelüberlieferungen in den Evangelien (44 f.). Dazu kommt, daß die Hauptpunkte der urchristlichen Christus-Tradition nach verhältnismäßig kurzer Zeit in umfangreichen Dokumenten schriftlich niedergelegt worden sind und daß auch der Prozeß der mündlichen Überlieferung im Verhältnis zur rabbinischen Tradition sehr kurz war (45 f.). Der Verf. betont zum Schluß, daß für die historische Bewertung der Christus-Tradition auch der Redaktionsgeschichte besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist (46). — Die Ausführungen des Verf. sind eine wertvolle Ergänzung seines Hauptwerkes und eine weitere Bestätigung der dort gewonnenen Einsichten in den Prozeß der Tradition und Weitergabe im Urchristentum.

B. Brinkmann S. J.

Wingren, Gustaf, Evangelium und Kirche (Theologie der Ökumene, 10). 8° (281 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck u. Ruprecht. 22.80 DM. — Dieser in sich selbständige Band bildet zugleich mit dem vorhergehenden „Schöpfung und Gesetz“ (1960) einen abgeschlossenen Entwurf einer lutherischen Dogmatik in eigenständiger und gegenwartsbezogener Behandlung. Das schwedische Original „Evangeliet och Kyrkan“ ist von G. Klose übersetzt. Der Verf. beabsichtigt, ein „Kirchenverständnis ohne Schöpfungsglauben zu zerbrechen und an seine Stelle ein Bild der Kirche als dem wiederhergestellten, geretteten und freien Menschen zu setzen, wie es unter dem Herrn gesammelt ist, in dem alles von Anfang an erschaffen ist. Nur auf dieser Grundlage wird der Zusammenhang des Evangeliums und der Kirche erkennbar. Aus dem Evangelium wird die Kirche geboren, und vom Evangelium wird sie in allem, was sie tut, regiert. An erster Stelle steht in unserer Darstellung also das Evangelium, dann erst kommt die Kirche; diese Reihenfolge der beiden Glieder ist von großer Wichtigkeit“ (11). Folgerichtig lauten denn die beiden großen Abschnitte des Buches: I. Das Evangelium (Die Predigt und die Sakramente, Christus

unter dem Gesetz, Christus und die Erneuerung der Schöpfung), II. Die Kirche (Der Geist und das Wort, Die Kirche und die Schöpfung, Der Mensch in der Kirche). Während nun der erste Teil viele gute und positive Gedanken bringt, tritt im zweiten die Problematik und damit auch die Polemik stark hervor, besonders in den Kapiteln „Das Amt der Kirche“ (127—143) und „Weltmission und Diakonie“ (161—179). Für die katholischen Theologen ist es einerseits aufschlußreich, etwas von den Diskussionen im Protestantismus Schwedens zu vernehmen (vgl. namentlich die Kritik an H. Riesenfeld, 140 Anm. 68), andererseits aber auch betrüblich, den Mangel an Verständnis für das kirchliche Amt zu sehen, das sogar auf eine „monophysitische Tendenz“ zurückgeführt wird; vgl. folgenden Satz: „Während gewaltige Texte auslegen, was das Evangelium ist und wie das Heil an das Evangelium, wie auch an die Taufe gebunden ist, wird im ganzen Neuen Testament an keiner einzigen Stelle das Heil an Weihhandlungen geknüpft, durch die ein Amt von einem Amtsträger an einen anderen Amtsträger weitergegeben wird“ (139); oder auch kurz vorher: „Dringt die Sukzessionslehre in das Amtsverständnis ein, dann können Taufe und Evangelium nicht mehr wirklich als Grund der Kirche gesehen werden. Das eine höhlt das andere aus. Hier muß eine Wahl getroffen werden“ (138). Unnötig scheint uns noch der verallgemeinernde und darum ungerechte Satz über die katholische Marienverehrung zu sein: „Es ist von der römischen Kirche wohl gesagt worden, sie habe die Menschheit Christi verloren und müsse nun nach anderen menschlichen Wesen, vor allem nach Maria, greifen, um bei dem Gott, der angebetet wird, überhaupt die Menschheit unterbringen zu können. Ist aber diese Bewegung nach oben hin, in der die Menschheit ständig von der Göttlichkeit verschlungen wird, erst einmal richtig in Gang gekommen, dann ist sie durch nichts mehr aufzuhalten. Je himmlischer Maria wird, desto weniger irdisch wird sie. Die Struktur dieser römisch-katholischen Gesamtschau erinnert, wie Anders Nygren ständig hervorgehoben hat, an die außerchristliche Eros-Religiosität“ (264). Am meisten wird wohl die folgende Äußerung als anstößig empfunden werden: „Ein Pfarrer, der sich mechanisch weigert, Geschiedene zu trauen, geht im allgemeinen von einer nur mangelhaft durchdachten Idee von der Ehe als einem Sakrament, und zwar von einem nicht wiederholbaren aus, also von einer krypto-römischen Idee, die von der Bibel nicht gestützt wird“ (147). Derartige Übertreibungen tragen nur dazu bei, daß die sonst so wertvollen religiösen Ideen des Buches nicht zum Zuge kommen.

J. Beumer S. J.

XXII Semana Española de Teología (17—28 Sept. 1962), Teología del Episcopado, Otros Estudios. gr. 8° (621 S.) Madrid 1963, Cons. Sup. de Investig. Cientif., Instituto Francisco Suárez. — Dieser stattliche Band enthält die Vorträge der Spanischen Theologischen Woche des Jahres 1962. Alle haben (mit Ausnahme von zweien, die am Schluß beigelegt sind) das aktuelle Thema des Bischofsamtes gewählt. Die Überschriften der einzelnen Beiträge vermitteln schon einen Einblick in die Fülle des gewaltigen Stoffes: *Luis Arias O. S. A.*, Primat und Episkopat (5—29); *Bernardine de Armellada O. F. M. Cap.*, Zu einer biblischen Theologie des Episkopates (31—52); *Justo Collantes*, Apostolische Nachfolge und Ergänzung des Apostelamtes (52—63); *Bernardo Gómez Monsegú C. P.*, Das konstitutive Element des Episkopates (65—84); *Nicolas López Martínez*, Der Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern (85—156); *Antonio Briva Miravent*, Konstitution und Aufgaben des Bischofskollegiums (157—173); *Vicente Proaño Gil*, Das Bewußtsein der Bischöflichen Funktion in der Frühzeit der Kirche (175—216); *Pedro de Alcantera O. F. M.*, Die kirchliche Funktion des Bischofs in der beginnenden Scholastik (217—253); *Alfredo García Suárez*, Die territorialen und universalen Funktionen des Episkopates (255—293); *José Campelo O. F. M.*, Ursprung der Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht der Bischöfe (295—320); *Miguel Nicolau S. J.*, Das ordentliche Lehramt bei Papst und Bischöfen (321—344); *Joaquín María Alonso C. M. F.*, Die Unfehlbarkeit der Konzilien in bezug auf Primat und Episkopat (345 bis 406); *José María Delgado Varela O. de M.*, Die Ausübung des Lehramtes und die Explikation der menschlichen Begriffe (407—450); *Alvaro Huerga*, Thomistische Reflexionen über die pastorale Mission der Bischöfe (451—490); *Argimiro Turrado O. S. A.*, Der Episkopat und die Sakramente, speziell die Eucharistie, in ihrer kirchlichen Wirksamkeit (491—536); *Manuel García Miralles O. P.*, Der Episko-

pat als Stand der Vollkommenheit nach dem eigentlichen Seinsgrund (537—545); *Antonio Maria Javierre S. D. B.*, Der Episkopat, ein schwieriges ökumenisches Problem (547—572). Es kommen also die meisten Einzelheiten des großen Fragekomplexes zu Wort. Indes könnte man, ohne eine absolute Vollständigkeit erwarten zu wollen, gerade in historischer Hinsicht die Darlegung des einen oder des anderen Punktes vermissen. So fehlt z. B. eine ausführlichere Wiedergabe all der Systeme, die einseitig die Vollmachten des Episkopates gesteigert haben (Konziliarismus, Gallikanismus, Febronianismus u. s. w.). Auch eine exakte Interpretation des bekannten Cypriantextes, der in der späteren Theologie wiederholt zitiert wird (*Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur: De unitate Ecclesiae* 5), würde sicher gute Dienste geleistet haben. Etwas Ähnliches gilt für die wohl noch immer umstrittene Frage nach dem Ursprung der Jurisdiktion in den einzelnen Bischöfen, ob sie unmittelbar von Gott oder von der Primatialgewalt des Papstes stamme, eine Frage, bei der sich doch vor allem die spanischen Theologen im Sinne der ersten Alternative entschieden haben. Aber was die verschiedenen Beiträge zu dem Gesamtthema oder dessen Unterteilen zu sagen wissen, ist durchweg gut begründet und steht auf einem hohen Niveau, das auch die moderne Literatur aus allen Sprachgebieten heranzieht. U. a. kann die Kritik an der von K. Rahner vorgetragenen Theorie (Arias 24—27; Alonso 381—387) mit Beifall rechnen. Nur gelegentlich wird eine abweichende Meinung möglich sein; wenn z. B. Nicolau von neuem seine Ansicht über die Unfehlbarkeit eines päpstlichen *magisterium ordinarium* verteidigt (335—336), so hätte unbedingt der zumal in der deutschen Theologie erhobene Widerspruch vermerkt werden müssen, falls überhaupt die außerhalb des Gedankenkreislaufes befindliche These einen Platz finden sollte. J. Beumer S. J.

Anciaux, Paul, *L'épiscopat dans l'église. Réflexions sur le ministère sacerdotal* (Présence chrétienne). kl. 8° (112 S.) Bruges-Paris 1963, Desclée de Brouwer. 69.—bFr. — Die kleine Schrift behandelt eigentlich, wie auch Titel und Untertitel anzeigen, zwei Themen, die nur lose miteinander verbunden sind: *L'église et le ministère sacerdotal* (21—62), und: *L'épiscopat (ordo episcoporum) comme réalité sacramentelle* (63—110); nur die Einleitung (7—19) bemüht sich stärker um die gemeinsamen Linien. In lebendiger Sprache und mit zahlreichen Hinweisen auf die neueste Literatur enthüllt der Verf. die Problematik des großen Gedankenkomplexes. Allerdings ist es schade, daß es wegen der Beschränktheit des Raumes meist bei kurzen Andeutungen bleibt. Es sind ja so viele Einzelfragen, die auf eine Antwort warten: Die Kirche im Geheimnis Gottes (24—38), Das apostolische Amt (38—62), Die Kollegialität des Episkopates (67—69), Episkopat und apostolische Nachfolgeschafft (69—72), Episkopat und pastorale Aufgabe (72—78), Beziehung zwischen Episkopat und Trinität (79—91), Beziehung zwischen Episkopat und Kirche (91—97), Episkopat und Primat, historische Grundlagen und theologische Erklärung (97—110). Trotzdem fehlt es nicht an Einsichten und Anregungen, zumal wenn die liturgischen Texte herangezogen werden. — Eine kleine Unausgeglichenheit (mehr der Ausdrucksweise nach) sei kritisch vermerkt: Wenn so oft von dem „ministère apostolique“ und der „fonction apostolique“ die Rede ist, sollte doch auch, obschon der terminus „Nachfolge“ (*successio*) patristisch und theologisch gut begründet erscheint, aus grundsätzlichen und zugleich ökumenischen Überlegungen heraus der Trennungsstrich zwischen den Aposteln und den Bischöfen klar gezogen sein; denn die Nachfolger der Apostel übernehmen nicht das Apostelamt, sondern nur das Bischofsamt. J. Beumer S. J.

Ott, Heinrich, *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar* (Begegnung, 4). kl. 8° (174 S.) Basel 1963, Reinhardt. 9.80 DM. — Die augenblicklichen Verhandlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils bringen es mit sich, daß auch den Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils größere Aufmerksamkeit zuteil wird. Das vorliegende Büchlein aus der Hand eines protestantischen Theologieprofessors in Basel bringt die Texte in deutscher Übersetzung und dazu einen Kommentar, der im Sinne einer irdischen Theologie gehalten ist und auf eine allmähliche „Einigung durch Interpretation“ hinzielt. Der Eindruck einer objektiven, ja wohlwollenden Wiedergabe und des ehrlichen Willens zur Verständigung liegt offen da. Als Beispiel sei die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit herausgegriffen. Der Verf. sagt dazu: „Eine Definition kann inopportun oder

mangelhaft formuliert und unklar sein. Künftige Theologie wird sie dann zu verbessern trachten. Sie wird aber um der Einmütigkeit im Glauben willen nicht widersprechen. Sie wird die Weisung gehorsam als eine Disziplinarentscheidung akzeptieren. In diesem Sinne ist es wesentlich, zu beachten, daß zwischen Disziplinarentscheidungen und Glaubensdefinitionen des obersten Hirten- und Lehramtes nicht der grundsätzliche Unterschied besteht, der zunächst zu bestehen scheint. Zumal wir erkennen müssen, daß es keine ‚definitiv richtigen‘ Glaubenssätze geben kann, sondern daß das Denken des Glaubens stets unterwegs bleibt . . . Indem nun aber die Kirche, solcherart diszipliniert, unterwegs ist, stets bemüht, die Einmütigkeit im Glauben zu erhalten, weiß sie sich mit der von Christus verheißenen Unfehlbarkeit ausgestattet“ (170 f.). Das soll nur ein „Denkversuch“ sein, von dem zugegeben wird, daß er „weder römisch-katholische noch evangelische Lehre“ darstellt (171). Besser wird wohl gefallen, wenn zum Schluß noch einmal das evangelische und das katholische Bedenken und Anliegen in der Auseinandersetzung über das Lehramt zu Wort kommen: „Das katholische Bedenken richtet sich gegen ein die Einheit und Einmütigkeit im Glauben gefährdendes ‚Lehrchaos‘. Dieses Anliegen ist aber nicht nur ein katholisches, sondern ebenso sehr ein reformatorisches. Das wesentliche evangelische Bedenken besteht darin: daß durch ein in Dingen des Glaubens und der Sitte unfehlbar entscheidendes Lehramt . . . im entscheidenden Punkt das Gewissen der Gläubigen gezwungen und vergewaltigt, daß seine Direktheit zu Gott unterbrochen und ihm die Möglichkeit eines letzten, legitimen Rekurses vom ‚Stellvertreter Christi‘ an Christus selbst abgeschnitten wird“ (171 f.). Hier könnte sich eine fruchtbare Diskussion anknüpfen lassen.

J. Beumer S. J.

Oliveras, Estanislao, S. J., *Origen de la jurisdicción conciliar*: ArchTGran 26 (1963) 97—130. — Das aktuelle Thema von dem Ursprung der jurisdiktionellen Universalgewalt der Bischöfe auf den Konzilien wird hier einer gründlichen Durchforschung historischer Art unterzogen. Den Anfang macht die Lehre des hl. Thomas von Aquin, es folgen Marsilius von Padua, Alvaro Pelagio, Juan de Torquemada, Pedro dal Monte, Cipriano Benetti, Domingo Gicobazzi, Cajetan, Franzisco de Vitoria, Cajetan, die Schule von Salamanca, Martin Pérez de Ayala, Francisco Delgado, Laínez, Diego Núñez Cabezudo, Suárez, Bautista Fragosi, die Theologia Wirceburgensis, Francisco Antonio Zaccaria, Gianvincenzo Bolgeni und schließlich die Theologen während des Ersten Vatikanischen Konzils und danach bis in die Gegenwart (z. B.. M. Useros, *Eclesiología del Episcopado a la hora del Concilio: Salmanticensis* 9 [1962] 203—229; J. Hamer, *Le corps épiscopal uni au Pape, son autorité dans l'Église: RevScPhTh* 45 [1961] 21—31; R. Gagnebet, *L'origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au Concile selon Bolgeni: Divinitas* 5 [1961] 431—493). Zwischendurch werden noch andere, weniger bedeutende Theologen erwähnt. Trotzdem will die Aufzählung nicht vollständig sein, und das läßt sich verstehen, obschon das 18. Jhd. (Aufklärung und Febronianismus) leicht mehr Stoff beigesteuert hätte. Die beiden Hauptlinien der Entwicklung werden gut herausgearbeitet, die des Papalismus und des Episkopalismus. In der sachlichen Lösung des aufgeworfenen Problems hält sich der Verf. zurück, neigt aber am Schluß doch dazu, daß eine unmittelbare Bevollmächtigung des Bischofskollegiums der Primatialgewalt des Papstes keinen Abbruch zu tun braucht. Vielleicht ließe sich das noch verschiedener behaupten, wenn man auch die von dem Gesamtepiskopat ausgeübte Jurisdiktion im *magisterium ordinarium* berücksichtigte, die schwerlich durch Machtübertragung von seiten des Papstes erklärt werden kann.

J. Beumer S. J.

Guitton, J., *L'Église et les Laïcs*. kl. 8° (198 S.) Paris 1963, Desclée de Brouwer. 120.— bFr. — Als Johannes XXIII. unter den Vorbereitungskommissionen für das II. Vaticanum eine eigene Kommission für die Fragen des Laientums und des Laienapostolates bestellte, durfte man hoffen, daß das Konzil in raschem Zug sich dieses ganzen Fragenkreises annehmen werde. Aber die Dinge gestalteten sich schwieriger, als man angesichts der von der Kommission geleisteten Vorarbeiten und angesichts der in den letzten beiden Jahrzehnten geführten theologischen Diskussion hätte erwarten mögen. Schon die Tatsache, daß während der ersten Sitzungsperiode keine katholischen Laien zugegen waren, wurde allgemein als symptomatisch empfunden. Die einzige Ausnahme bildete der Verfasser des vorliegenden Buches, den der

Papst gegen Ende persönlich zum Konzil einlud. Guitton hat selbst gelegentlich mit feinem Humor die Verlegenheit geschildert, welche sein Erscheinen den Herren vom Konzilsprotokoll bereitete, da damals für katholische Laien noch kein Platz vorgesehen war: Man habe ihn deshalb vorübergehend „zur Ehre eines Häretikers erhoben“ und ihm unter den nichtkatholischen Beobachtern einen Platz zugewiesen. Auf der zweiten Sitzungsperiode war dann freilich fast ein Dutzend katholischer Laien als „Auditores“ anwesend.. Aber die Behandlung der einschlägigen Fragen ging auch jetzt keineswegs so zügig voran, wie es erhofft wurde, weil die anderen Schemata die ganze Aufmerksamkeit des Konzils beschlagnahmten. Es ist also noch Zeit genug, im Blick auf die weiteren Konzilssitzungen die Fragen nach der Rolle der Laien in der Kirche durchzudenken und einer möglichst breiten Leserschaft zugänglich zu machen. Guitton hat dafür Kardinal Newman zum Wegführer genommen, mit dem ihn offenkundig so etwas wie eine Wahlverwandtschaft verbindet. Er bekennt mit allem Freimut: „Ces études newmaniennes . . . avaient enchanté ma jeunesse, donné son axe à man vie“ (7). Man wird selten eine so überzeugende Schilderung der Eigenart und des Denkstils des großen Kardinals finden, wie sie G. hier vorlegt. Seinen Ausgangspunkt nimmt er dabei von dem bekannten Artikel, den Newman im Jahre 1859 im „Rambler“ hatte erscheinen lassen und in welchem er über die Rolle des gläubigen Volkes in Glaubensfragen gehandelt hatte.. Die römischen Stellen hatten damals auf diese Veröffentlichung, wohl auch auf Grund denunziatorischer Intrigen aus England, sehr abweisend reagiert. Die Folge war, daß Newman für lange Jahre sich in ein bitteres Schweigen zurückzog. — In einem ersten Teil untersucht Guitton den Rambler-Artikel insoweit, als sich darin und in seiner Vor- und Nachgeschichte das Schicksal Newmans offenbart (12—131). Im zweiten Teil versucht er mehr grundsätzlich, die von Newman angestoßene Frage nach der Rolle des Laien im Blick auf unsere heutige Situation weiterzudenken (135—180). Dem ersten Teil ist eine Übersetzung des Rambler-Artikels beigegeben, während dem Beschluß des anderen Teils eine geschichtliche Besinnung auf das Verhältnis zwischen Klerus und Kirchenvolk in der frühen Christenheit beigegeben ist. Die besondere Weise, wie Guitton die Probleme angeht, wird in den Überschriften der einzelnen Abschnitte deutlich: „Laie, Priester, Prophet“, „Philosophie des Priesters und des Propheten“, „Aspekte einer Laienspiritualität“, „Unterwegs zu neuen religiösen Gemeinschaften“ usf. Treue zur katholischen Überlieferung bei wacher Aufgeschlossenheit für alles, was aus der Welt von heute und morgen auf uns zukommt, ist das hervorstechendste Kennzeichen dieser Studie. Es ist eben Geist vom Geiste Newmans. Darin liegt der besondere Wert und Reiz des ganzen Buches. Das spricht sich im Schlußsatz noch einmal mit allem Nachdruck aus: „Laiantum und Papsttum stehen in organischem Zusammenhang. Newman hatte dies in seiner Studie über die arianische Krise gut begriffen. In der Oxford-Bewegung war ihm dafür eine Bestätigung zuteil geworden. Dort liegt einer der Gründe, die ihn nach Rom geführt haben“ (180).

H. Bacht S. J.

Thurian, Max, Frère de Taizé, Sichtbare Einheit. 8<sup>o</sup> (184 S.) Gütersloh 1963, Mohn. 14.80 DM. — Die Originalausgabe dieses in mehrfachem Hinblick wertvollen und äußerst anregenden Büchleins erschien 1961 unter dem für den Inhalt deutlicheren Titel „L'unité visible des chrétiens et la tradition“ (Les Presses de Taizé). Die deutsche Übersetzung besorgte mit sachlicher und sprachlicher Einfühlungsgabe Richard Boehinger. Die sichtbare Einheit der Christen wird zunächst in einer dreifachen Erscheinungsform aufgewiesen, als die heute noch nicht sichtbare Einheit, als die sichtbare Einheit heute und als die anzustrebende sichtbare Einheit. Die gegenwärtige Christenheit in ihrer Gesamtheit sei also nicht allein durch den gemeinsamen Namen Christi, sondern auch durch verschiedene andere Zeichen der Einheit verbunden (die Bibel als Grundlage und Ausgangspunkt allen kirchlichen Lebens, das gemeinsame Gebet des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses, die ökumenische Bewegung, die Anerkennung grundlegender Glaubenswahrheiten aus der Zeit der Einheit der Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten). Ein zweiter Abschnitt geht den Wegen nach, wie die letzte Einheit erreicht werden kann, und legt den Nachdruck auf die Tradition, die unter drei sich ergänzenden Gesichtspunkten betrachtet wird: als Leben des Evangeliums in der Kirche, als der Akt, durch den die Kirche das Evangelium weitergibt, und als die Gegebenheit, die

sich aus diesem Leben und diesem Akt der Kirche ergibt. Demnach ist die Tradition sowohl fixiertes Gut als auch doxologisches, ökumenisches und missionarisches Verständnis der Schrift. In einem dritten Abschnitt wird das Gebet für die Einheit in den Mittelpunkt gestellt, das Gebet Christi und Gebet der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche. Obschon vom katholischen Standort aus nicht jede Formulierung bejaht werden kann, wird das Bestreben des Verf. überall Anerkennung finden, Verständnis für die jeweilige Lage der christlichen Gemeinschaften zu wecken und zum Gebet und zum Handeln für die Einheit der Christenheit aufzurufen.

J. Beumer S. J.

Menges, Walter, und Greinacher, Norbert (Hrsg.), Die Zugehörigkeit zur Kirche. Bericht über die siebte Internationale Konferenz für Religionssoziologie in Königstein/Taunus vom 30. Juni bis 2. Juli 1962 (Schriften für Pastoralsoziologie, 4). 8<sup>o</sup> (188 S.) Mainz 1964, Matthias Grünewald. 19.80 DM. — Um den Gegenstand des Buches recht zu verstehen, muß man den Untertitel beachten und ebenso die Tatsache, daß es in einer pastoralsoziologischen Reihe herausgekommen ist. Das dogmatische Problem der kirchlichen Gliedschaft wird also gar nicht behandelt, sondern allein der Komplex der Fragen, die sich mit der völlig anderen Sicht des Statistikers, Historikers, Psychologen, Sozialpsychologen, Sozial- und Pastoraltheologen ergeben. Trotzdem würde u. E. ein einführender Beitrag, der die ekklesiologische Beurteilung wenigstens summarisch zusammengefaßt hätte, einigen Nutzen gebracht haben. Wie das Buch nun einmal vorliegt, treten mehr die Randgebiete der Kirche in das Blickfeld, die Zugehörigkeit der sog. Taufscheinchristen und der religiös Abständigen, dazu die Methoden um eine Schätzung und Einstufung der katholischen Bevölkerung in einem bestimmten Bezirk zu ermitteln usw. Die einzelnen Referate lassen die Einschränkung ihres Themas einigermaßen schon durch ihre Überschriften erkennen: *François Isambert*, Historische Perspektiven der religiösen Zugehörigkeit (9—22); *Walter Menges*, Zugehörigkeit zur Kirche und Identifikation mit der Kirche (23—41); *Hervé Carrier*, Sozialpsychologie und Zugehörigkeit zur Kirche (42—60); *A. E. C. W. Spencer*, Bemerkungen zu einer statistischen Definition der Zugehörigkeit zur Kirche (61—88); *André Godin*, Psychologische Aspekte der Zugehörigkeit zur Kirche (89—122); *Emile Pin*, Religiöse Zugehörigkeit und Strukturen (123—132); *Walter Goddijn*, Religiöse Partizipation und Kontinuität der Kirche als soziales System (133—154); *Fernand Boulard*, Religiöse Zugehörigkeit und Pastoral (155—179); *Conor Ward*, Der gegenwärtige Stand der religionssoziologischen Forschung (180—188). Die damit gegebenen Unterlagen sind für eine Pastoralsoziologie recht brauchbar. Aus dem Aufsatz von Spencer sei die (allerdings sprachlich kaum geglückte) Abgrenzung zwischen den „schlafenden, marginalen, modalen und nuklearen“ Kirchenmitgliedern hervorgehoben (86). Die wissenschaftliche Verarbeitung des reichen Materials hat durchweg erst Ansätze aufzuweisen; am meisten bemüht sich darum der Beitrag von Menges (23—41). — Da die überwiegende Zahl der Artikel aus dem nicht-deutschen Sprachgebiet stammt, wären gelentlich Angaben (Statistiken, Literatur u.a.m.) als Zusätze willkommen gewesen, die den Erwartungen des Leserkreises besser entsprechen könnten.

J. Beumer S. J.

Neuner, Josef (Hrsg.), Hinduismus und Christentum. Eine Einführung. gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 249 S.) Wien 1962, Herder. 21.— DM. — Was dieses Buch sein will, sagt uns Gerhard Oberhammer in einem Geleitwort. Das Buch richtet sich nicht an die Fachindologen, sondern ist für die christlichen Missionare geschrieben, um ihnen einen Zugang zur religiösen Geisteswelt Indiens zu eröffnen und sie die Hindus in ihrer Eigenart verstehen zu lehren. Diesen Dienst kann es auch all jenen leisten, die aus der westlichen Hemisphäre kommend unter den Menschen Indiens leben. Der Darstellung, die die Geschichte des Hinduismus einbegreift, sind Beurteilungen und Stellungnahmen beigegeben, die eine Antwort auf die Fragen zu geben suchen, die sich jedem Leser, der sich der Wahrheit und dem aufrichtigen Streben nach ihr verpflichtet weiß, aufdrängen. Mit dem bloßen Kennenlernen ist es ja nicht getan. Trotz aller Bereitschaft zur Toleranz muß es zu einer geistigen Auseinandersetzung kommen. Die Verf. des Buches, darunter auch einige Inder, haben einen verschieden großen Anteil daran. Josef Neuner, Professor der Theologie in Poona und Konzilstheologe, zeichnet als Herausgeber. Der Text wurde aus dem

Englischen übertragen. Das macht sich manchmal unliebsam bemerkbar. So muß es z. B. S. 7, wo von den Charismen der Urkirche die Rede ist, statt „Geschenke“ natürlich „Gaben“ und S. 248 statt „verwahrlosen“ „vernachlässigen“ heißen. „Wie die Berge des Tukaram“ (18) dürfte ein Diktatfehler für „Die Werke des Tukaram“ sein. Aber auch an anderen Stellen bleibt der genaue Sinn dunkel (35 unten; 43, Z. 12: es?). — Es ist unmöglich, den Reichtum der Informationen, die das Buch bietet, in einer Besprechung darzulegen. Es gibt auch dem, der die gängigen Werke über die Hindureligion kennt, noch vieles. Wichtigere Ausdrücke und Namen werden erklärt. Zuweilen aber werden (z. B. 29 u. 31) Gottesnamen aneinandergereiht, mit denen der westliche Leser nichts anzufangen weiß, wenn nicht auch ihre Bedeutung angegeben wird. Sorgfältig hüten sich die Verf., den Hinduismus mit seinen Verirrungen zu identifizieren. Sie sind sich zwar bewußt, daß sich viele Gedanken und Glaubensauffassungen nicht mit der christlichen Religion und Philosophie in Einklang bringen lassen. Dennoch weisen sie darauf hin, daß sich sowohl in der Philosophie und religiösen Literatur der Hindus wie auch in der Frömmigkeit der Massen eine tiefe und erhabene Gottesidee immer wieder als Korrektiv gegen den Rationalismus und den mythologischen Anthropomorphismus durchsetzt (vgl. 17). Besondere Beachtung und Würdigung erfährt der indische Polytheismus. Die indische Ethik unterscheidet sich nicht viel von den Geboten des sittlichen Naturgesetzes und kommt in der Gītā sogar an die höchsten Ideale des Christentums heran; sie bleibt jedoch im Widerspruch zu der Metaphysik, die ihr Fundament sein soll, da diese das moralische Selbst zu einem illusorischen Subjekt macht. Mit großer Besonnenheit werden so schwierige Fragen wie die nach der Bedeutung und Verwendbarkeit des Yoga für ein christliches Leben erwogen. Selbst die Verehrung der Idole wird sehr differenziert beurteilt. Das Handbuch ist umfassend. Alle großen literarischen Erscheinungen, die großen Hindutheologien, die bedeutenden religiösen Bewegungen und Persönlichkeiten haben darin ihren gebührenden Platz erhalten. Das letzte Kapitel über die geistige Lage im heutigen Indien vom Hrsq. geschrieben, ist wegweisend für die Arbeit der Kirche wie der Missionare und für den Geist, in dem sie getan werden muß, soll das Leben Indiens in der Kirche Christi eine Heimstatt finden. — Dem künftigen Missionar kann das Werk nicht eindringlich genug zum Studium empfohlen werden. Leider enthält das Buch keine Register, keine Anleitung zum Lesen der Umschrift der Sanskritwörter und keine Liste einer ausgewählten Literatur. Diesen Mängeln und denen der Übersetzung könnte bei einer Neuauflage leicht abgeholfen werden.

W. Brugger S. J.

Ermel, J., Les sources de la foi, Concile de Trente et Œcuménisme contemporain (Questions actuelles, Théologie-Pastorale-Catéchèse). 8<sup>o</sup> (187 S.) Tournai 1963, Desclée. — Über die Vierte Sitzung des Trienter Konzils und ihre Stellungnahme zu dem Verhältnis von Schrift und Tradition ist in den letzten Jahren, sowohl gesondert für sich als auch zusammenhängend mit Darlegungen größeren Umfangs, sehr viel veröffentlicht worden. Aber der Verf. des vorliegenden Buches glaubt, alles das entbehren zu können und wieder ganz von neuem anfangen zu müssen. Er stützt sich allein auf die von der „Goerres-Gesellschaft de Vienne“ (!) herausgegebenen Konzilsakten mit den Tagebüchern, Briefen und Traktaten, dazu noch in etwa auf die Theologen der damaligen Zeit (Fisher, de Castro, Le Jay, Pighius, Driedo, Latomus usw.). Sein Hauptanliegen ist dabei, neben Schrift und Tradition die kirchliche Autorität als „drittes Fundament“ des Glaubens herauszustellen, und zwar so, daß sogar ein Text des nicht erlassenen Dekretes angeführt wird (139 bis 146); gerade damit soll den Wünschen und Bestrebungen des ökumenischen Gedankens entgegengekommen sein. Leider sind dem Verf. nicht wenige kleinere Versehen unterlaufen, die notwendig Zweifel an seiner historischen Zuverlässigkeit hervorrufen; so war Claude Le Jay nicht Prokurator des Kardinalerzbischofs von Mainz (30), sondern des Kardinals und Bischofs von Augsburg, und Alfonso de Castro nicht Prokurator des „cardinalarchêveque de Jaen“ (115), sondern des Kardinals und Bischofs von Jaën; der Ausdruck „traditio per manus“ geht wohl kaum auf Augustinus zurück, jedenfalls findet er sich nicht an der aus De consensu Evangelistarum angeführten Stelle (PL 34, 1034; bei E. 55). Auch andere Unrichtigkeiten, sachlicher Art, sind zu beobachten; ohne nähere Begründung wird behauptet, „le terme ‚disciplina‘ (im Dekret der Vierten Sitzung) n'est pas ici à interpréter dans le sens de coutumes rituelles ou accessoires, mais de prescriptions

morales essentielles“ (80), während doch der Text selbst das vorausgehende „veritatem et disciplinam“ durch „tum ad fidem, tum ad mores“ wieder aufnimmt, allerdings in Unterordnung unter den Hauptbegriff „evangelium“; daß das „partim — partim“ des Entwurfs gerade wegen des Einspruchs des Servitengenerals fallengelassen worden sei (81 f.), ist nur eine Hypothese, die durch keinen Beleg aus den Akten bewiesen werden kann. Im allgemeinen sollte besser unterschieden sein zwischen dem Sinn der Definition in sich und den Meinungen der Konzilsväter, die nicht mitdefiniert worden sind (vgl. dazu neuestens: A.-M. Dubarle O. P., *Quelques notes sur Écriture et Tradition*, *RevScPhTh* 48 [1964] 274—286). Was das eigentliche Anliegen des Verf. betrifft, wäre im besonderen zu sagen: Gewiß hätte das Konzil die Lehrautorität der Kirche in einem eigenen Dekret hervorheben können, aber es bedeutet wohl ein Werk der Vorsehung, daß dies damals noch nicht geschehen ist, weil allzu leicht ein „drittes Fundament des Glaubens“ die Möglichkeit einer dritten Glaubensquelle nahegelegt hätte, und es läßt sich schwer einsehen, wie dadurch eine interkonfessionelle Verständigung gefördert worden wäre. Freilich wird bei den zeitgenössischen Theologen, angefangen mit Heinrich VIII. von England (den E. leider übergeht), des öfteren die Autorität der Kirche wie eine Glaubensquelle direkt neben die Hl. Schrift gesetzt; indes sind das die höchst unvollkommenen Ansätze zu einer theologischen Prinzipienlehre, die glücklicherweise später überwunden wurden. — Es ist schade, daß die aufrichtigen Bemühungen des Verf. kein erfreulicheres Resultat erzielten; der grundlegende Fehler liegt in der Mißachtung der neueren Literatur.

J. Beumer S. J.

## 2. Geschichte der Theologie

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, zusammengestellt u. hrsg. von *Alfons Heilmann* unter wissenschaftlicher Mitarbeit von *Heinrich Kraft*. kl. 8<sup>o</sup>: 1. Bd. 664 S.; 2. Bd. 592 S.; 3. Bd. 732 S. München 1963; 1963; 1964, Kösel. Je Band 29.50 DM; Subskr. 25.— DM. — Der 1. Bd. enthält Texte über Gott, Schöpfung, den Menschen und die Sünde; der 2. Bd. handelt von der Gnade, von Christus und von der Heiligung; der 3. Bd. bringt Lesungen über das christliche Leben, über das Verhältnis zum Nächsten und die christlichen Stände (die einzelnen Berufe; den Staat; Ehe und Familie; das ehelose Leben). — Die Lehre der Kirchenväter kann auf zweifache Weise erschlossen werden: entweder dadurch, daß aus ihren Werken die einzelnen Themen erarbeitet werden, wobei auf ihre geschichtliche Entwicklung geachtet und die wahre Lehre herauskristallisiert wird; oder in der anderen Weise, nämlich daß für vorgegebene Themen einzelne Texte zusammengestellt werden. In der theologischen wissenschaftlichen Fachliteratur wird auf die erste Weise geachtet; die zweite hat ihre Bedeutung bei der Darbietung der Väterlehre für weitere Kreise. Freilich schließt diese die Gefahr ein, das Verständnis der Welt und des Denkens der Väter zu verfehlen, weil ja die einzelnen Texte aus ihrem Zusammenhang gerissen und isoliert für sich betrachtet werden. Dabei können außerdem wichtige Lehren der Väter einfachhin übersehen werden, da sie in den vorgegebenen Themen nicht umfaßt sind. — Die vorliegende Auswahl ist nach Themen geordnet und für einen weiteren Kreis bestimmt. Dies wird auch daraus ersichtlich, daß die „praktischen“ Themen sehr ausführlich entfaltet werden: im Kapitel über die Sünde; im Kapitel über die Heiligung (2. Bd. 267—563); im ganzen 3. Bd. Die Texte sind zum größten Teil den im Kösel-Verlag erschienenen Reihen „Bibliothek der Kirchenväter“ entnommen, aber sprachlich leicht überarbeitet. Die Aufmachung ist freundlich; die einzelnen Lesungen sind mit Überschriften versehen; in jedem Band findet sich eine ausführliche Inhaltsübersicht. — Zu wünschen wäre, daß einzelne Themen mehr berücksichtigt wären. So ist die Lehre von der Dreifaltigkeit in nur 7 (von über 2000) Lesungen dargelegt. Bei den Texten über die Gnade ist zuwenig auf die „Vergöttlichungslehre“ der griechischen Väter und auf die Spannung von Gnade—Freiheit, wie sie sich vor allem bei Augustinus findet, geachtet. Im 3. Bd. fehlen im Kapitel über die Stände Texte, die das Mönchsideal der Väterzeit (des Pachomios, Basileios und Benedikt) aufscheinen lassen. Außerdem vermißt man in der Auswahl der Texte einiges, so z. B.

bei der Auferstehung Christi einen Abschnitt aus der Passah-Homilie Melitons von Sardeis. Überschriften wie „Die Alleinwirksamkeit Gottes“ (1. Bd. 196) oder „Die Alleinwirksamkeit der Gnade“ (2. Bd. 36) sind nicht treffend. — Die vorliegende Auswahl bietet viele schöne Lesungen. Sie kann für die Darbietung der Glaubenslehre eine große Hilfe sein und vor allem allen, die zu ihr greifen, wertvolle Anregungen für das persönliche Beten geben. — 4. Bd. und Registerband sind noch am Erscheinen. R. Lachenschmid S. J.

Festugière, A. J., O.P., *Les Moines d'Orient: III, 3: Les Moines de Palestine*. gr. 8° (163 S.) Paris 1963, Éditions du Cerf. 13.— Fr. — Das vorliegende Heft bringt den letzten Teil der Mönchsviten des Kyrill von Skythopolis, mit deren Übersetzung F. die Reihe der „Mönche des Ostens“ begonnen hat (vgl. Schol 37 [1962] 126—128). Wir haben in den früheren Besprechungen schon betont, welch immensen Dienst Verf. mit seinem Unternehmen der Erforschung des frühchristlichen Mönchtums erweist. Kyrill ist nicht nur eine der wichtigsten Quellen für unsere Kenntnis vom palästinensischen Mönchtum und von den origenistischen Wirren, die zu Beginn des 6. Jh. die dortige Kirche erschütterten. Sondern er ist auch durch den Stil seiner Hagiographie eine rühmliche Ausnahme gegenüber all dem Mittelmäßigen und oft sogar Wertlosen, was uns aus jenen Jahrhunderten überkommen ist. Es war nicht ungeschickt, daß F. dem vorliegenden Heft die Übersetzung der seinerzeit von H. Usener edierten Theodosius-Vita des Theodor von Petra beigegeben hat. Er hat dadurch gewissermaßen den Hintergrund geschaffen, von dem sich die köstlichen Erzählungen des Kyrill um so leuchtender abheben. Natürlich entbehren auch die Biographien, in denen er uns von Johannes Hesychastes, Kyriakos, Theodosios, Theognios und Abraamios berichtet, nicht der legendären Züge. Aber auch dort, wo von Wundertaten die Rede ist, bleibt alles — gemessen an dem, was man auf diesem Gebiet gewöhnt ist — recht maßvoll. Vor allem ist zu vermerken, daß das dämonologische Element zwar nicht fehlt, aber doch auffallend zurücktritt. Dafür ist um so mehr Gewicht gelegt auf die innere Haltung dieser Männer, desgleichen auf ihre Rechtgläubigkeit und auf die Weise, wie sie zur Überwindung der Glaubensstreitigkeiten beigetragen haben. Offensichtlich steht hinter der Schriftstellerei Kyrills (auch) die Absicht, für die Sache der Orthodoxie durch Hinweis auf das Zeugnis solch heiliger Männer Propaganda zu machen. Ein derartiger „Einsatz“ der Mönche und Charismatiker im Glaubenskampf war im Osten nichts Neues; vgl. H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon*, in: *Das Konzil von Chalkedon, II* (Würzburg 1953) 312 f. — Nach der Verlagsankündigung wird den bisher erschienenen drei Bänden des Gesamtwerkes noch ein vierter und letzter nachfolgen, der in zwei Heften Texte aus dem ägyptischen Mönchtum umfassen wird. H. Bacht S. J.

Hunt, Richard, Klibansky, Raymond, Labowsky, Lotte (Hrsg.), *Mediaeval and Renaissance Studies, Volume IV u. V*. gr. 8° (286 u. 272 S.) London 1958 u. 1961, The Warburg Institute. — Die beiden Bände, die infolge der Krankheit des vorgesehenen, inzwischen verstorbenen Referenten noch nicht gewürdigt werden konnten, sollen hier wenigstens eine kurze Anzeige finden. Der 1. Bd. enthält folgende Beiträge: *F. Rahman*, *Essence and Existence in Avicenna* (1—16); *R. Loewe*, *Alexander Neckam's knowledge of Hebrew, with an appendix by R. W. Hunt* (17—34); *A. Wilmart*, *Le florilège mixte de Thomas Bekynton, III. Recueil de textes* (35—90); *B. Smalley*, *John Baconthorpe's Postill on St. Matthew* (91—145); *A. de Ivánka*, *Deux catalogues de bibliothèque de la Hongrie médiévale et ce qu'ils nous enseignent* (146—162); *B. Lacroix*, *Les adversaires visés par saint Augustin dans La Cité de Dieu* (163—175); *R. W. Southern*, *The english origins of the „Miracles of the Virgin“* (176—216); *J. Shiel*, *Boethius' Commentaries on Aristotle* (217—244); *V. Zoubov*, *León Battista Alberti et les auteurs du moyen âge* (245 bis 266); *R. W. Hunt*, *The „lost“ preface to the Liber derivationum of Osborn of Gloucester* (267—282). In dem 2. Bd. ist die gebotene Auswahl nicht geringer: *R. Klibansky*, *Peter Abailard and Bernard of Clairvaux* (1—27); *R. W. Hunt*, *The collections of a monk of Bardney* (28—42); *V. Zoubov*, *Jean Buridan et les concepts du point au quatorzième siècle* (43—95); *V. Zoubov*, *Nicole Oresme et la musique* (96—107); *L. Labowsky*, *Manuscripts from Bessario's library found in*

Milan (108—131); *L. Labowsky*, Aristoteles De Plantis and Bessarion (132—154); *L. Labowsky*, William of Moerbeke's manuscript of Alexander of Aphrodisias (155 bis 162); *M. Reeves*, The Abbot Joachim and the Society of Jesus (163—181); *P. Rossi*, The legacy of Ramon Lull in sixteenth-century thought (182—213); *A. D'Andrea*, Studies on Machiavelli and his reputation in the sixteenth century (214—248); *G. Beaujouan*, La science anglaise dans les bibliothèques de Salamanque au quinzième siècle (249—269). Man erkennt sofort die recht spezielle Eigenart der einzelnen Untersuchungen, ebenso die mannigfachen Beziehungen zur scholastischen Philosophie und Theologie. Mitunter sind auch unedierte Texte den Aufsätzen beigefügt; so z. B. der des *Ioannes Buridanus*, „*Questio de puncto*“, in der Abhandlung von V. Zoubov „*Jean Buridan et les concepts du point au quatorzième siècle*“. Ein Thema, das, im Gegensatz zu den meisten anderen, allgemeineres Interesse verdient, bespricht R. Klibansky („*Peter Abailard and Bernard of Clairvaux*“); hier wird mit vollem Recht eine objektive Würdigung des bekannten Streitgegenstandes angebahnt. Als Kuriosität sei der Bericht von M. Reeves („*The Abbot Joachim and the Society of Jesus*“) erwähnt, in dem von den Versuchen die Rede ist, aus den Weissagungen des Abtes von Fiore etwas über den späteren Jesuitenorden herauszulesen. J. Beumer S. J.

La Bibbia nell'alto medioevo (Settimane di studio del centro italiano sull'alto medioevo, 10). 8° (770 S.) Spoleto 1963, Presso la sede del centro. 8.500.— L. — Die Berichte der letzten Tagung, die der „italienische Studienkreis über das hohe Mittelalter“ vom 26. April bis zum 2. Mai abgehalten hat, liegen nun in einem stattlichen Bande vor. „Die Bibel im hohen Mittelalter“ lautete das Thema, und die Referenten zählten zu den bekanntesten Wissenschaftlern Europas. Allerdings wird bei dem Leser der Berichte schon eine gewisse Vertrautheit mit den grundlegenden Fragen vorausgesetzt, und das können auch das Einführungswort von *Ezio Franceschini* „La Bibbia nell'alto medioevo“ (13—37) und das Schlusswort von *Gustavo Vinay* „Epilogo“ (751—768) nicht ganz ersetzen. Der 1. Teil der Referate steht unter dem Stichwort „Cultura“ (etwa: Geisteswissenschaft) und enthält: *Giacomo Devoto*, La Bibbia e le forze di conservazione linguistica nell'alto medioevo (55—66); *Raoul Manselli*, Gregorio Magno e la Bibbia (67—102); *Jean Leclercq O. S. B.*, L'Écriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut moyen âge (103—128); *Paul Lehmann*, Der Einfluß der Bibel auf frühmittelalterliche Geschichtsschreiber (129—140); *Jean Daniélou S. J.*, La typologie biblique traditionnelle dans la liturgie du moyen âge (141—162); *Carlo Guido Mor*, La Bibbia e il diritto canonico (163—180); *Walter Ullmann*, The Bible and principles of government in the middle ages (181—228); *Percy Ernst Schramm*, Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters (229—256); *Luis Vázquez de Parga*, La Biblia en el Reino asturleonés (257—280). Man sieht die reiche Auswahl, aber auch die recht spezielle Natur der Beiträge. Von allgemeinerem Interesse dürften die Vorträge von Daniélou und Lehmann sein. Ersterer zeigt, wie die Liturgie das Beste an der biblischen Typologie, die Entsprechungen zwischen den verschiedenen Stadien der Heilsgeschichte, in konzentrierter Form bewahrt hat; der letztere weist den sprachlichen Einfluß der Hl. Schrift auf die mittelalterliche Literatur, besonders die Geschichtsschreibung, nach (z. B. bei Gregor von Tours und Adam von Bremen), ohne die Ausnahmen zu verschweigen (z. B. Beda Venerabilis mit seiner *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*). — Der 2. Teil bietet die Referate über die mittelalterliche Kunst und ihre Beeinflussung durch die Bibel. Wir beschränken uns auf die Angabe der Titel: *Michele Cagiano de Azevedo*, Il patrimonio figurativo delle Bibbia all'inizio dell'alto medioevo (341—386); *André Grabar*, Les sujets bibliques au service de l'iconographie chrétienne (387—412); *Kurt Holter*, Das Alte und das Neue Testament in der Buchmalerei nördlich der Alpen (413 bis 472). — Im 3. Teil kommt endlich die Philologie zu ihrem Recht mit folgenden Beiträgen: *Pierre Salmon O. S. B.*, Le texte biblique des lectionnaires mérovingiens (491—518); *Bonifatius Fischer O. S. B.*, Bibelausgaben des frühen Mittelalters (519 bis 600); *Jean Gribomont O. S. B.*, Conscience philologique chez les scribes du haut moyen âge (601—630); *Beryl Smalley*, L'exégèse biblique dans la littérature latine (631—656); *Carlo Alberto Mastrelli*, La tecnica delle traduzioni della Bibbia nell'alto medioevo (657—682); *Pierpaolo Bertini*, Primi risultati altomedievali e

metodologia di uno scavo archeologico eseguito attorno agli edifici residui dell'abbazia di Pomposa (727—750). Obschon hier mehrere wertvolle Ergebnisse (z. B. die von Fischer und Gribomont) anzuführen wären, seien nur einige von denen, die Smalley bringt, hervorgehoben: Der Literalsinn der Schrift, von den Exegeten der damaligen Zeit arg vernachlässigt, findet seine Entschädigung bei den Historikern und Hagiographen, die oft dieselben Personen sind; besondere Aufmerksamkeit erhalten der Psalter, die Evangelien und die Apostelbriefe, vom Alten Testament die Königsbücher, während das Hohelied und die Apokalypse erst im 12. und 13. Jh. bevorzugt werden.

J. Beumer S. J.

Stegmüller, Fridericus, Repertorium biblicum medii aevi, Tomus VI: Commentaria anonyma A—O. gr. 8° (530 S.) Madrid 1958, Consejo Sup. de Invest. Cientif., Instituto Francisco Suárez: 512.— Pes. — Tomus VII: Commentaria anonyma P—Z. gr. 8° (509 S.) ebd. 1961, 450.— Pes. — Die vorhergehenden Bände dieses großangelegten Biblischen Repertoriums wurden in dieser Zeitschrift von dem verstorbenen P. H. Weisweiler S. J. gewürdigt (vgl. Schol 27 [1952] 471 f.; 29 [1954] 470 f.; 32 [1957] 470). Sie behandeln, von dem einleitenden Band I abgesehen, nach den Namen der Verfasser alphabetisch geordnet 7545 lateinische Kommentare des Mittelalters zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments. In dem vorliegenden 6. und 7. Band werden unter den Nummern 8401—10200 und 10201 bis 11780 also zusammen 3380 *anonyme* Kommentare oder Bruchstücke von solchen Kommentaren aufgeführt, und zwar alphabetisch geordnet nach ihrem Aufbewahrungsort (A—O u. P—Z). Dabei werden jeweils die Bibliotheksnummer, das Jahrhundert der Entstehung, der Umfang und unter Umständen auch die verschiedenen Textzeugen des Kommentars oder etwa schon vorhandene Editionen verzeichnet. Gegebenenfalls wird auf Paralleltex te in anderen Kommentaren mit bekannten oder unbekanntem Verfassern verwiesen, die dem anonymen Verfasser als Quelle gedient haben mögen, so z. B. nicht selten auf die Glossa ordinaria von Walafrid Strabo († 849). Ist der anonyme Verfasser inzwischen durch Sonderuntersuchungen schon identifiziert, wird auch das an der betreffenden Stelle regelmäßig verzeichnet, z. B. Nr. 9013—9022: Stephanus Langton; Nr. 8569: Angilmodus de Soisson (862—864); Nr. 8570: Rabanus (c. 820); Nr. 8517 ff.: Anicius Manilius Severinus Boethius usw. Diese Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, daß auch dieser Band ein wertvolles Instrument für die Geschichte der Scholastik und im besondern für die Geschichte der Exegese im Mittelalter ist und daß sich die mühevollen Arbeit des Verfassers gelohnt hat. Unter nr. 8967 Anon. Pater noster muß es beim Verweis statt cf. nr. 9638 wohl heißen: cf. nr. 9909 und 9991. Vorläufig vermißt man noch die verschiedenen Indices, die eine Auswertung des monumentalen Werkes erleichtern, um nicht zu sagen, erst ermöglichen. Nach einer Mitteilung des Verf. wird zunächst noch ein 8. Bd. als Supplementum zu Bd. 1—7 erscheinen. Bd. 9 u. 10 werden dann die Indices enthalten. Das Manuskript der Indices Initiorum und Codicum ist bereits erstellt. Möge es dem Verf. vergönnt sein, auch die übrigen noch ausstehenden Indices bald glücklich zum Abschluß zu bringen.

B. Brinkmann S. J.

Schneider, Johannes, Die Lehre vom Dreieinigem Gott in der Schule des Petrus Lombardus (Münchener Theologische Studien, II, 22). gr. 8° (XIV u. 230 S.) München 1961, Hueber. 20.— DM. — Die vorliegende Arbeit, ursprünglich theologische Dissertation der Universität München, will die Auffassung von Gott dem Einen und dem Dreifaltigen, wie sie sich im ersten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus und bei seinen Schülern vorfindet, zur Darstellung bringen. Von den gedruckten Quellenschriften wurden sämtliche benutzt, von den ungedruckten nur eine sparsame Auswahl (Magister Martinus, Petrus von Capua, Präpositin, die Pseudo-Poitiers-Glosse und Magister Udo). Letzteres mag man tadeln, aber das Ganze erleidet dadurch wohl keine wesentliche Einbuße. Eher würde eine Weiterführung bis auf Philipp den Kanzler und Wilhelm von Auxerre dazu verholffen haben, das Bild noch mehr in sich abzurunden. Die gewonnenen Ergebnisse sind nicht eigentlich überraschende Neuheiten, indes doch solide erarbeitet und anschaulich vorgetragen. Die Beschränkung auf die Hauptlinien wird nur der Kenner der fröhscholastischen Trinitätstheologie bedauern, weil so die komplizierten Differenzen

der Schule weniger zum Ausdruck kommen. Als das grundlegende Problem in der behandelten Epoche erscheint die Frage, wie die Einheit des göttlichen Wesens mit der Dreiheit der Personen zu vereinbaren sei. „Gott“ heißt dabei also die gemeinsame Natur, und nicht, wie in der Sicht der griechischen Väter, die erste göttliche Person. Dem entspricht, ganz auf augustinischer Grundlage, eine statische Anschauung von der Trinität, womit der Begriff der „Perichorese“ ausfällt und überhaupt der heilsgeschichtliche Betrachtungspunkt an innerer Geltung verliert. Weiterhin treten die Hervorgänge der Personen gegenüber den Relationen merklich zurück. Nur in einem entscheidenden Lehrstück nennt nach dem Verf. der Einfluß Augustins ab: Seine psychologische Trinitätsspekulation beansprucht schon bei Petrus Lombardus keinen breiten Raum mehr und verschwindet bei dessen Schülern völlig. Dagegen wächst die Bewertung der Proprietätspekulation, die der besprochene Theologenkreis in der Kontroverse mit Gilbertus Porreta austrägt, was dann aber von daher auch Anregungen aufnehmen läßt und schließlich zu den begrifflichen Unterscheidungen zwischen Wesen, Person und Relation führt. Die Erforschung der einzelnen Proprietäten ist in der genannten Zeit wohl zum erstenmal durch Alanus von Lille in Angriff genommen worden. Die augustinische Richtung scheint auch in dem Begriff der Ungezeugtheit des Vaters unterbrochen worden zu sein, da sie von der Pseudo-Poitiers-Glosse an in einem positiven Sinne verstanden wird. Petrus Lombardus selbst spricht noch über den Zusammenhang der ewigen und der zeitlichen Sendung des Sohnes und des Hl. Geistes, besonders in Verbindung mit der für ihn charakteristischen Lehre von der Gottesliebe; bei den späteren Theologen nimmt indes die Tendenz zu, die Sendungen rein appropriativ zu beurteilen.

J. Beumer S. J.

Baron, Roger, *Études sur Hugues de Saint-Victor, Étude biographique, critique, chronologique, stylistique. Étude doctrinale: Le Commentaire de la „Hiérarchie Céleste“*. Textes inédits. Index critique de l'œuvre de H. de Saint-Victor. 8° (274 S.) Bruges-Paris 1963, Desclée De Brouwer. 210.— bFr. — Der durch seine Forschungen zu Hugo von St. Viktor bekannte Verf. (Professor an der kath. Universität von Angers) vereinigt in diesem Werk mehrere Arbeiten, die sein von ihm bevorzugtes Thema wirksam, zum Teil sogar entscheidend fördern. Im 1. Kapitel untersucht er die Frage nach der Heimat Hugos und hält es für wahrscheinlicher, daß sie in Flandern und nicht in Sachsen zu finden sei (9—30). Das 2. Kapitel wendet sich in kritischer Sicht dem Werke des großen Theologen zu und deckt die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten auf, die vielfach einer eindeutigen Unterscheidung zwischen echten, zweifelhaften und unechten Schriften gegenüberstehen (31—67). Die Ausführungen des 3. Kapitels greifen einen ähnlichen Gegenstand auf, der noch weniger geklärt zu sein scheint: das Werk Hugos unter dem Gesichtspunkt der Chronologie (69—89). Im 4. Kapitel kommt der literarische Stil des Viktoriners zur Darstellung, wobei das nicht überraschende Schlußwort lautet: „La conclusion la plus solide de notre étude porte sur la diversité et la richesse du génie de Hugues de Saint-Victor, non seulement dans l'application de sa pensée à différents objets, mais dans l'expression même de cette pensée en ses différents domaines“ (120). Im Anschluß hieran wird dann als Musterbeispiel der Stil der (echten?) Schrift „De contemplatione et ejus speciebus“ besprochen (121—132). Das 6. Kapitel ist am längsten und wohl auch sachlich das wichtigste, da der Inhalt des Kommentars Hugos zur „Himmlischen Hierarchie“ einer eingehenden Deutung und Würdigung unterzogen wird (133—218); in bewundernswerter Einzelanalyse sind die Texte des Ps.-Dionysius, des Scotus Eriugena und des Viktoriners nach ihren Sonderwerten konfrontiert („La Hiérarchie Céleste et ses Commentaires érigénien et hugonien: très symphonies sur le même thème, mais de styles très différents et avec combien de variations: trois symphonies inachevées“ [218]); beachtenswert erscheint uns auch u. a. die Feststellung, daß Hugo wesentlich Augustinus verpflichtet bleibt, trotz des durch Dionysius und Scotus vermittelten Zusammenhanges mit der „Weltanschauung“ der Ostkirche („Devant son texte dionysien, le ‚second Augustin‘ reste deux fois augustinien: par le sens de la miseria inhérente à la condition créée et à la condition pécheresse . . . par son sens de l'histoire qui conduit la communauté des rachetés vers la consommation, au-delà du temps“ [217]). Das 7. Kapitel bringt eine Edition des bislang ungedruckten Werkes *Scala Celi Magistri Hugonis* (219—244; nach dem Manuskript 978, Bruxelles, Bibl. Roy. fol. 39<sup>v</sup>—49<sup>r</sup>),

dessen Authentizität indes nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Im Anhang finden sich noch 2 weitere Schriften ediert: *De septem vitiis* (Ms. Vat. reg. lat. 167, fol. 2) und *De virtutibus et vitiis* (Ms. Bruxelles, Bibl. Roy. 1472, fol. 109—111); erstere könnte allenfalls echt sein, weniger die zweite. Unschätzbare Dienste wird der weiteren Forschungsarbeit der „Index des œuvres de Hugues de Saint-Victor“ leisten (261—267), der durch unterschiedlichen Druck und durch andere Zusätze den Grad der Sicherheit für jedes einzelne Werk sichtbar macht. — Eine möglichst gute Auswertung der Ergebnisse wird der richtige Dank sein, den die wissenschaftliche Welt dem Verf. für seine Arbeit schuldig ist.

J. Beumer S. J.

Hoste, Anselm, O. S. B., *Bibliotheca Aelredina. A survey of the manuscripts, old catalogues, editions and studies concerning S. Aelred of Rievaulx (Instrumenta Patristica, 2)*, gr. 8<sup>o</sup> (206 S.) Steenbrugis et Hagae Comitibus 1962, In Abbatia S. Petri et Martinus Nijhoff. — Durch eine Reihe von Veröffentlichungen der letzten Jahre ist die Bedeutung Aelreds, des Abtes von Rievaulx, für die monastische Theologie und die gesamte Spiritualität des ausgehenden 12. Jhd. klarer hervorgetreten. Nun legt H. ein recht brauchbares Hilfsmittel zum Studium der einschlägigen Fragen vor, das alle Angaben bibliographischer und biographischer Art sowie die über die Quellen von Aelreds Leben, seine Werke und deren handschriftliche Überlieferung (samt den Editionen) umfaßt. Um nur die aszetischen Schriften zu nennen, so enthält die Echtheitsliste folgende Titel: *Speculum Caritatis*, *De Jesu puero duodenni*, *Sermones de Oneribus*, *De spiritali Amicitia*, *De Institutione inclusarum*, *De Anima*, *Oratio Pastoralis*, *Sermones de Tempore et de Sanctis*, *De Fasciculo Frondium*, *De Sancto Cuthberto*, *Homilia Nemo accendit lucernam*. In einem Anhang wird u. a. eine kritische Ausgabe des Bücherverzeichnisses von Rievaulx „*Hi sunt libri sancte Marie Rievallensis*“ geboten (149—175). Mehrere Register am Schluß der Arbeit (List of manuscripts, List of old catalogues, List of Incipits, Mediaeval authors and anonymous works, Modern authors) erleichtern die Benutzung. Zu vermissen wäre höchstens ein kurzer Bericht über die entscheidenden Punkte in der Lehre Aelreds; aber die Literatur hierzu ist (allem Anschein nach sogar vollständig) angemerkt.

J. Beumer S. J.

Baron, Roger, Hugues et Richard de Saint-Victor (*Témoins de la Foi*). 8<sup>o</sup> (136 S.) Paris 1962, Bloud et Gay. — Die von E. Jarry und J. Laporte herausgegebene Sammlung will „Zeugen des Glaubens“ behandeln, die irgendwie Klassiker des christlichen Gedankens geworden sind. Neben einer Einführung in das Schrifttum, vor allem aber in ihre leitenden Gedanken, sollen mit einer kurzen Bibliographie Texte aus ihren Werken gebracht werden, die für den Leser ihre Grundideen belegen. Einige beigegebene Bilder sollen jeweils diese Darlegungen konkretisieren. Das vorliegende Bändchen gilt Hugo und Richard von St. Victor. Nicht uninteressant ist gleich zu Anfang das wenn auch kurze, so doch inhaltsreiche Einleitungskapitel über die Schule von Sankt Victor und ihr tägliches Leben (11—17). Als wesentliche Themen des Werkes Hugos sind seine „Philosophie“, d. h. seine Stellung zu den Freien Künsten (26—29), seine Theologie (29—31) und seine *Kontemplatio* (31—36) dargestellt, während als wesentliche Themen Richards seine Trinitätslehre und seine Darlegungen zur *Kontemplation* bezeichnet sind (45—49). Entsprechend dem Programm der Sammlung sind aus diesen Ideenkreisen auch die Texte in französischer Übersetzung beigegeben (61—133) (wobei für Hugo das leider ihm nicht zugehörige *De Contemplatione* gewählt ist; es wird von B. selbst als Werk eines „Schülers“ Hugos bezeichnet — man darf wohl „Schüler“ im weiten Sinn sagen). Gut erscheint die Gegenüberstellung der beiden Geister: „Hugues a plus d'envergure, ouvre des horizons plus larges, est un étonnant semeur d'idées et un découvreur de mondes à explorer. Richard va plus loin en certaines lignes, et, dans le domaine trinitaire, s'efforce à une percée dialectique inconnue de Hugues. Dans la question mystique, il organise et systématise, non sans ajouter et couronner: ses analyses de la vie spirituelle, qu'il développe d'une façon plus dramatique, témoignent d'une plus grande chaleur et de plus d'acuité psychologique. Sa pensée plus facilement se coule dans le rythme qui scande les membres de phrase et se revêt de l'assonance et de la rime qui, si elles sont parfois obstacle à la précision et à la rigueur de l'expression, du moins, lorsqu'elles évitent la monotonie, peuvent produire un effet d'incantation (42). Die bei-

gegebenen Abbildungen bringen Stiche und Bilder vom alten Paris (mit St. Viktor), von Hamersleben (Abteikirche), wo Hugo v. St. V. wahrscheinlich seine Ausbildung erhalten hat, ferner einige Portraits von Hugo, Godefroy und Richard v. St. V. sowie eine Faksimile-Seite aus dem wichtigsten Ms. von St. V., das Wappen und das Ex-Libris der berühmten Abtei.  
H. Weisweiler S. J. (†)

Hofmeier, Johann, Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit (Münchener Theologische Studien, II, 25). gr. 8° (XXIV u. 310 S.) München 1963, Hueber. 20.— DM. — Nach vielen Vorarbeiten, die ganz besonders dem verstorbenen H. Weisweiler S. J. zu verdanken sind, gelingt es dem Verf. nicht nur die Trinitätslehre Hugos wiederzugeben, sondern sie auch mitten in das theologische Ringen des 12. Jhd. hineinzu stellen. Zwar sind (mit wenigen Ausnahmen) nur die gedruckten Quellen zugrunde gelegt, aber es ergibt sich doch ein klares und dazu im wesentlichen vollständiges Bild. Der Leser wird von dem Tritheismus des Roscelin von Compiègne über die umstrittene Trinitätslehre des Peter Abaelard und die Anschauungen des Gilbert de la Porrée und in der Schule von Laon zum Höhepunkt geführt: der Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor (177—282). Angeschlossen ist eine summarische, indes recht aufschlußreiche Studie über das Weiterwirken Hugos (auf die Summa Sententiarum, das Speculum Ecclesiae, Robert von Melun und Richard von St. Viktor; 282—296). Von den vielen Ergebnissen sei nur einiges hervorgehoben: „Das eigentliche Interesse Hugos von St. Viktor (gilt) dem heilsgeschichtlichen göttlichen Wirken und dem aus diesem resultierenden Geschehen im Menschen, das nicht in der zeitlichen, sondern in der ursächlichen Ordnung zu verstehen ist . . . Daß die Struktur des göttlichen Wirkens personal ist, wird trotz der ausdrücklichen Betonung der Wirkeinheit aller göttlichen Personen, wie sie die augustinische Tradition verlangt, an der Frage der alleinigen Inkarnation des Sohnes deutlich, die, von Roscelin aufgeworfen und durch die Schule von Laon weitergegeben, bei Hugo eine befriedigende Lösung findet . . . Mag es in einem gewissen Sinn berechtigt sein, von einem Fehlen oder einer zu kurz geratenen Trinitätslehre in den Werken Hugos von St. Viktor zu sprechen, so ist es nicht zuviel behauptet, von einem Gottesbild zu sprechen oder von einer Trinitätsauffassung, die seine Theologie durchdringt und trägt. Besonders wichtig ist die Feststellung, daß das Heilsgeschehen nicht nur seinen Bezug auf Gott hin hat, sondern daß dieses Geschehen, das im geschichtlichen Sinn seinen Höhepunkt in der Inkarnation hat und ebenso in der kausalen Ordnung nur in Christus gesehen werden kann, einen personalen Bezug hat und in diesem personalen Bezug in das innertrinitarische Leben einbezogen ist . . . So darf abschließend die Behauptung als bestätigt gesehen werden, daß sich, trotz des starken Weiterwirkens augustinischer Wesensbetrachtung in der Frühscholastik, die heilsgeschichtliche Schau der drei göttlichen Personen in ihrem Gnadenwirken neu belebt . . . Wenn man die Trinitätslehre Hugos von St. Viktor in den von De Régnon schon aufgezeigten Linien der Entwicklung der Trinitätslehre . . . einfügen will, so dürfte es nicht schwerfallen zu erkennen, daß sich die Trinitätslehre des Viktoriners nicht in den Bahnen eines Augustinus, Anselms von Canterbury, des Petrus Lombardus, Alberts des Großen und des Thomas von Aquin bewegt, sondern daß sich die andere Linie um ein Glied erweitern läßt, die von Ps.-Dionysius Areopagita über Hugo und Richard von St. Viktor, Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales zu Bonaventura führt“ (304—308). Hier wäre kein Widerspruch anzumelden, nur möchte man gerne noch deutlicher sehen, wie Ps.-Dionysius historisch den Zugang zu der heilsgeschichtlichen Sicht der griechischen Väter vermittelt und welche Verbindungsglieder dabei aufgetreten sind.  
J. Beumer S. J.

Dondaine, Antoine, O.P., Écrits de la „Petite École“ Porrétaine (Conférence Albert-le-Grand 1962). kl. 8° (68 S.) Montréal—Paris 1962, Institut d'Études Médiévales — Libraire J. Vrin. — Unter der „Petite École Porrétaine“ versteht der Verf. eine zahlenmäßig geringe Gruppe von Theologen, die gegen Ende des 12. Jhd. die Verteidigung ihres Meisters, Gilbert de la Porrée, weiterführten. Dazu sind zu rechnen: der anonyme Verfasser des Liber de vera philosophia, Adhemar von St. Ruf mit einer Collatio auctoritatum und einer Schrift De Trinitate, weitere Anonymi mit einem Vorläufer von De vera philo-

sophia, einem Liber de diversitate naturae et personae, einem Liber de omoousion et omoeousion, einer Schrift De ignorantia, Hugo Etherianus mit De differentia naturae et personae und De sancto et immortalis Deo (oder: De processione Spiritus Sancti contra Graecos), dazu den Briefwechsel der einzelnen miteinander und endlich noch eine anonyme Schrift Brevis controversia modernorum Latinorum de unitate sanctae Trinitatis. Die gemeinsamen Merkmale werden einmal in den reichen Zitaten aus der Patristik gesehen, dann aber in der wiederholten Behauptung, die mittlere Linie zwischen Arius und Sabellius halten zu wollen, und vielleicht noch in einer kritischen Einstellung gegen den hl. Bernhard. Die relativ neuen Erkenntnisse sind mit bewundernswertem Fleiß aus den verschiedenen Bibliotheken zusammengetragen und verhelfen auf ihre Weise dazu, das Bild von den Strömungen in der Frühscholastik zu ergänzen. Nur schade, daß die zu einem guten Teil ungedruckten Texte nicht vollständiger zitiert werden.

J. Beumer S. J.

Otto, Stephan, Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts (BeitrGPhThMA, 40, 1). gr. 8° (XXXII u. 315 S.) Münster 1963, Aschendorff. 35.— DM. — Gleich zu Anfang muß gesagt sein, daß das Thema nicht so allgemein aufgefaßt ist, wie es der Titel anzudeuten scheint. Es wird vielmehr auf die Lehre vom Menschen als dem Ebenbild Gottes (meist im Anschluß an Gen 1, 26) eingeschränkt. Aber auch so kommt ihm aktuelle Ausrichtung zu; denn „die Offenbarungswahrheit, daß der Mensch als Bild Gottes geschaffen wurde, ist in der dogmatischen Theologie unserer Tage nahezu dem Vergessen preisgegeben worden“ (1). Nicht weniger beansprucht der gewählte Arbeitsraum der Frühscholastik das Forschungsinteresse, weil gerade sie die patristischen Gedanken gerettet und, wenigstens teilweise, an die spätere Theologie weitergegeben hat. Der Verf. leistet gründliche Arbeit und untersucht nacheinander Anselm von Canterbury, die Schule des Anselm von Laon, Peter Abaelard und seine Anhänger, den Viktorinerkreis, Gilbert von Poitiers und dessen Schule, Petrus Lombardus, Praepositinus, Stephan Langton, Wilhelm von Auxerre und endlich die monastischen Theologen des 12. Jhd. (Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Hugo von Amiens, Aelred von Rievaulx, Frowin von Engelberg, Petrus Cellensis, Joachim von Fiore und die Bildformel des 4. Laterankonzils). Alles ist an Hand der gedruckten und ungedruckten Quellen reich belegt, auch die Literaturangaben sind vorzüglich. Die reichen Ergebnisse können hier nur in groben Zügen umrissen werden: Die Anselmschule sammelt das Gedankengut der Kirchenväter und ordnet es unter anthropologischem Aspekt; der Abaelardkreis macht in der Appropriationslehre die dogmatische Funktion des Bildbegriffes deutlich, um dabei aber das Wesen der Analogie zu verkennen; die damit einsetzende Krise wird von dem neuplatonischen Augustinismus der Viktoriner aufgefangen; Petrus Lombardus weist dem Bildbegriff einen festen Ort im Gesamtaufriß der Theologie zu; Gilbert von Poitiers, dessen Einfluß in der 2. Hälfte des Jahrhunderts vorherrschend wird, wendet sich mehr der Kritik zu; nur bei den Viktorinern und den monastischen Theologen bleibt eine heilsgeschichtliche und christozentrische Imago-Lehre im eigentlichen Sinne erhalten. — Was so der Verf. in mühevoller Einzeldeutung und Zusammenfassung geleistet hat, muß voll und ganz anerkannt werden. Wenn irgend etwas daran ausgesetzt werden sollte, würde das eine Vertrautheit mit der Fülle des einschlägigen Materials unterstellen, wie sie nur wenigen verfügbar ist. In der angewandten Methode kommen einem jedoch leicht Zweifel, ob nicht hier und da die Umrisse der besprochenen Ansichten und ihre gegenseitigen Abgrenzungen zu scharf herausgearbeitet worden sind. So würde z. B. die Unterscheidung zwischen einem Neuplatonismus augustinisher und einem Neuplatonismus dionysischer Prägung eine breitere Grundlage erfordern, um überzeugend zu wirken. Sicher ist der Umstand nicht glücklich, daß die Viktoriner (107—173) und die monastischen Theologen (276 bis 292) in zwei räumlich weit voneinander stehenden Kapiteln zu Wort kommen; sollte man da nicht lieber, allerdings gegen den herrschenden Gebrauch, einen gemeinsamen Begriff bilden, da (auch nach O.) die sachliche Übereinstimmung so groß ist? Schließlich könnte vielleicht selbst die „scholastische“ Theologie aus der 2. Hälfte des 12. Jh. noch mehr Verbindungslinien zur Patristik hin aufweisen, wenn von ihr in größerem Umfang das exegetisch-homiletische Material herangezogen wäre. In des sollen diese kritischen Bemerkungen dem Werte des ungemein fleißigen und anregenden Werkes keinen Abbruch tun.

J. Beumer S. J.

Werbeck, Wilfrid, Jacobus Perez von Valencia. Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar (Beiträge zur historischen Theologie, 28). gr. 8° (273 S.) Tübingen 1959, Mohr. 31.50 DM. — Die Anregung zu dieser Untersuchung gab ein Seminar G. Ebelings im Sommersemester 1953 über „Luthers 1. Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition“. Der Verf. will aber nicht etwaige Verbindungen zwischen dem spanischen Augustinereremiten Perez († 1490) und Theologen des 16. Jhd. erforschen, sondern dafür eher die notwendige Vorarbeit leisten und beschränkt sich darauf, die hermeneutischen, exegetischen und theologischen Quellen und Anschauungen des Spaniers zu ermitteln (III). Dabei wird vor allem sein Psalmenkommentar herangezogen. W. konnte von dem lange Zeit einflußreichen Werk, das 1460—1465 begonnen und spätestens 1478 vollendet wurde, aber später um 1480 noch Zusätze erhielt, nicht weniger als 30 Ausgaben (die letzte noch 1749) feststellen. Der Grund der großen Verbreitung scheint in der Art der Darstellung für weitere Kreise, aber auf echt theologischer Grundlage, und in der christologisch gesehenen Psalmendeutung gelegen zu haben. Die Auseinandersetzung mit der jüdisch-exegetischen Literatur dürfte neben der starken Anlehnung an Augustinus dazu beigetragen haben. Der Quellenanalyse geht W. gut und systematisch nach. Cassiodor, die Glossa ordinaria, Petrus Lombardus, Nikolaus von Lyra sind neben Augustin herangezogen worden. Man wird freilich die vielfach bisher ungedruckten Kommentare des 14. und 15. Jhd. noch genauer vergleichen müssen. Aber dieser mutige Einstieg in dieses noch dunkle Gebiet ist jedenfalls sehr zu begrüßen. — Inhaltlich ist die christozentrische Interpretation aller Psalmen für Perez grundgelegt in seiner Auffassung von der inneren Einheit des literarischen und geistlichen Sinnes: Gott ist Urheber von beiden. So kommt er zu verhältnismäßig wenig bloß moralischen Deutungen. Die allzu schroffe Ablehnung der ausschließlich am Literalsinn haftenden jüdischen Psalmenexegese, wie sie sich z. B. bei Nikolaus von Lyra findet, ist gemildert, insofern Perez in der messianischen Deutung der älteren jüdischen Exegese Ansätze für eine über den Literalsinn hinausgehende christologische Exegese findet (65). W. bringt eine gute, ausführliche Darstellung dieser Methode bei den Psalmen 26 89 39 129 18 (138—209). — Das systematische Gedankengut des Kommentars wird auf Grund einiger besonderer Lehren dargestellt (210—258). Ausgewählt wurden Fragen, in denen Perez sich mit Theologen der Augustinereremiten berührt: Urstand, Erbsünde, Konkupiszenz (214—225), die Wirkung der Taufe und das Erfordernis von erworbenen Tugenden (225—228), die Notwendigkeit der außersakramentalen Gnade (228—239), die Beurteilung des Werkes Christi (239—253) und die Stellungnahme in der Frage nach der Menschheit Christi im Grabe (253—258). Wenn Perez erworbene Tugenden zur Verwirklichung der eingegossenen verlangt, so scheint er Anleihe bei den Occamisten zu machen. Das wird aber aufgehoben in den Kapiteln, in denen er in deutlichem Gegensatz dazu nachdrücklich die außerordentliche Gnade — außer der sakramentalen — fordert. Das Kreuz Christi und sein Leiden werden sehr stark hervorgehoben. Wenn aber W. glaubt, daß neben dem Kreuzverdienst das persönliche ganz zurücktrete, so dürfte er übertrieben haben (251). Ich zitiere aus der Auslegung des Perez von Ps 26, 16—17 eine Stelle, die W. in anderem Zusammenhang selbst bringt: „Non sufficit nos esse redemptos et renovatos per passionem et resurrectionem et regeneratos per baptismum, ratione cuius participamus passionem Christi. Sed etiam oportet, ut habeamus gratiam praevenientem . . . sine qua nec divina praecepta implere nec opera *meritoria* facere possumus“ (177, Anm. 1). Nur so wird der Abgrund, in den die Begierlichkeit uns stürzte, innerlich überwunden. Gerade hier zeigt sich der Einfluß des Augustinismus. Sehr wertvoll sind die Parallelen, die sich in dieser Frage bei den Theologen seines Ordens, wie Hugolin von Orvieto, Gregor von Rimini u. a., finden. Seripando hat sich ja auch in Trient zur Verteidigung seiner Rechtfertigungslehre eigens auf Perez berufen. So werden die Umriss dieser „Schule“, wie man jetzt wohl sagen kann, die sich gegen den Occamismus und für Augustin einsetzt, immer deutlicher. Gut wird abschließend die Stellung Perez's zusammengefaßt: „In der Vorliebe für diese Themen (von der Gnadenhilfe) und in der Art, wie er (Perez) sie unter Berufung auf den Kirchenvater behandelt, scheint er gleichermaßen von bestimmten Traditionen abhängig zu sein, die in Kreisen seines Ordens lebendig waren und auch später noch gepflegt wurden“ (258).

H. Weisweiler S. J. (†)

Oberman, Heiko Augustinus, Archbishop Thomas Bradwardine a Fourteenth Century Augustinian. A Study of his Theology in its historical Context. gr. 8° (XI. u. 246 S.) Utrecht 1958, Kemink & Zoon. 10.— fl. — Es handelt sich um eine theologisch ausgerichtete Untersuchung des Hauptwerkes Bradwardines „De causa Dei contra Pelagium“, begonnen vor 1335 in Oxford und vollendet 1344 in London (19). Der Titel gibt bereits gut die Grundtendenz des Werkes wieder: Gottes Wirken soll gegen Pelagius, d. h. gegen die modernen Pelagianer, vor allem im Nominalismus, geschützt werden. Um diesen Neupelagianismus herauszustellen, untersucht O. im 2. Kapitel die Lehre des Petrus Aureolus, Durandus de Soto Portiano, William Occam, Robert Holcot und Adam Woodham (28—48). Insbesondere sind es die in der *potentia absoluta* gegebenen Möglichkeiten, die das Wirken Gottes und der Gnade (z. B. bloße *Acceptatio* ohne *Gnadenhabitus*) zu reduzieren scheinen. Dem Kreis, der offenbar über die hier untersuchten Gelehrten hinausgeht, stellt nun Bradwardine diese seine augustinisch anklingende Gotteslehre gegenüber. Auf der einen Seite kämpft er gegen den extremen Pariser Determinismus, der 1270 und 1277 verurteilt worden war, auf der anderen Seite aber sucht er doch Gottes Allmacht stärker gegen den freien Willen des Menschen augustinisch abzuschirmen. O. findet die zentrale Stellung Gottes gut ausgesprochen in dem Satz: „*Praeter te namque, qui solus vere es, vix aliud est*“ (55, Anm. 3). Daraus folgert er: „*quod nulla res potest aliquid facere sine Deo; et quod nulla res potest aliquid nisi Deus per se et immediate faciat illud idem, imo et immediatius quolibet alio faciente, immediate, inquam, nedum localiter, sed et naturaliter atque causaliter . . .*“ (58, Anm. 1). Beim freien Willen des Menschen wirkt sich das so aus, daß der göttliche Wille *causa efficiens* zum menschlichen Willensakt ist, und zwar als *scientia media efficiens*. Das Mitwirken der Geschöpfe verhindert den Fatalismus; die „*necessitas*“, die in der *coefficientia* Gottes liegt, verhindert den Pantheismus: „*Since in the 'necessitas', as a description of God's sovereignty, the absolute otherness of God is comprehended, coefficienty without 'necessitas' must lead to pantheism*“ (83). Zugleich wird aber auch jede Art von Pelagianismus und Semipelagianismus ausgeschlossen. Bradwardine glaubt, dadurch auch die menschliche Freiheit mit Gottes absoluter Oberhoheit in Einklang bringen zu können: Durch das Mitwirken bleibt der Mensch frei, „*quod omnem actum voluntatis creatae totum efficit voluntas creata et totum similiter increata*“ (89, Anm. 1). Das ist für ihn auch deshalb der Fall, weil die erste und höchste Freiheit in Gott liegt: „*Omnia quae sunt, fiunt et eveniunt, sunt, fiunt et eveniunt de aliqua necessitate ipsam (voluntatem creatam) naturaliter (non temporaliter) praecedente*“ (89, Anm. 6). Wie wenig das aber den Tatsachen entspricht, zeigt seine Auffassung von der Sünde. Damit Gott durch die „Mitwirkung“ nicht ihr Urheber wird, sucht Bradwardine sie zu sehr abzuschwächen. Wenn er als beste Lösung den Satz prägt: „*Deo auctore homo facit (peccatum)*“ (132), muß er natürlich vom „*contemptus*“ der Sünde abrücken. Er macht sie zur bloßen „*privatio boni*“. Damit läßt er natürlich einen wesentlichen augustinischen Gesichtspunkt fallen. Es ist nur geblieben ein antipelagianischer Augustinismus: „*His great teacher had a much wider view and was engaged in more spheres than the fight against the Pelagians*“ (84). So schreibt O. mit Recht und schränkt damit seinen eigenen Untertitel ein. Auch die augustinische Auffassung der Gnade wird sehr umgedeutet. Sie ist nur mehr dem Pelagianismus entgegengestellt: „*Grace is not described as proceeding from the loving kindness of God, but from the omnipotence of the Creator over the creature who is dependent on him. In other words, grace is not contrasted with sin as the disobedience of man, but with merit as the presumption of man*“ (143). So wird Bradwardine auch einer der Repräsentanten der Gegner des Neupelagianismus des 14. Jahrhunderts, der besonders durch die vom Nominalismus vertretene *potentia absoluta* bloßer Anrechnung der Werke ohne Gnadengabe entstanden ist. Aber die Lösung geht in das entgegengesetzte Extrem der absoluten Oberhoheit Gottes, die logisch zur Unfreiheit des Menschen führt. Bradwardine will freilich nur die theologische Sicht (in *fide*) gelten lassen. Man hat ihn oft zu einem Vorläufer der Reformation erklärt. Mit Recht schreibt O. abschließend: „*We can state that neither Bradwardine's doctrine nor his influence permits us to describe the Doctor Profundus as a pre-Reformer*“ (233). Seine Bedeutung ist auf das 14. Jahrhundert begrenzt. Dort hat er seine dogmengeschichtlich bemerkenswerte Stelle gegenüber einer zu stark ins Philosophische und in rein gedankliche Möglichkeiten abgleitenden

Theologie. Zum Schluß sei auf das zur gleichen Zeit erschienene ähnliche Werk hingewiesen: Gordon, Bradwardine and the Pelagians, Cambridge 1957, University Press. H. Weisweiler S. J. (†)

Robson, J. A., Wyclif and the Oxford Schools. The relation of the „Summa de Ente“ to scholastic debates at Oxford in the Later fourteenth Century (Cambridge Studies in the Medieval Life and Thought, New Series, V 8). 8° (XIII u. 268 S.) Cambridge 1961, University Press. 35.— Sh. — Die interessante Untersuchung will die ‚Summa de Ente‘, das Hauptwerk Wyclifs, dadurch unserem Denken näher bringen, daß sie es in das Denken seiner Zeit hineinstellt. So wird im 1. Teil (The Precursors of Wyclif, S. 1—114) der Versuch unternommen, den scholastischen Hintergrund von Oxford zu zeichnen. Von Einzeldenkern kommen vor allem Thomas Buckingham (32—69) und sein Werk *De Causa Dei* und Richard Fitzralph (70—96) als Zeugen der konservativen Tradition gut zur Darstellung. Der 2. Teil zergliedert daraufhin die ‚Summa de Ente‘ Wyclifs in ihre verschiedenen Teile und Zusätze. Als der eine Grundsatz des Werkes wird Wyclifs Ultrarealismus herausgearbeitet. Die Universalien sind besonders auf Grund der Traktate *De Universalibus* und *De Tempore* im Gegensatz zum Nominalismus keine bloßen signa. Mit Berufung auf Grosseteste unerscheidet er 5 Arten (*Quinque maneries universalium*): die ewige Uridee in Gott, die geschaffene *ratio communis fundata in suis individuis*; illa, inquit *Lyncolnensis, sunt genera et species de quibus loquitur Aristoteles*; quarto, *forma communis in suis accidentibus apprehensa ab intellectu infirmo est universale; sed quintum modum universalium, pro signis vel accidentibus intelligendi, dimittit Lyncolnensis ut sibi impertinens* (149, Anm. 1). Mit Recht bezeichnet R. diesen Ultrarealismus als die tiefste Grundlage von Wyclifs Metaphysik, auf die alle seine philosophischen Traktate aufbauen und aus der das Wesentlichste seines Schrifttums hervorgeht: „There existed a Hierarchy of being, streaming down from the Supreme Cause in whom subsisted the ideas of all particular being“ (S. 149). Daher versucht er auch Aristoteles so zu deuten: *Cum enim logica sit medium (sic) inter gramaticam et metaphysicam, oportet ipsam participare condicionibus utriusque, tractando principaliter de rebus cum sit medium ad metaphysicam, et secundariae de signis cum sit finis grammatice* (ebd. Anm. 2). Nach diesem Ultrarealismus tritt als zweite Grundidee in *De Tempore* die Gleichzeitigkeit alles Seins in Gott von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Da Gott unveränderlich ist und somit auch alles Sein seiner Erkenntnis, ist eine *annihilatio* unmöglich. Hier ist die Grundlage der Transsubstantiation und der Annahme einer bloßen Impanation in Wyclifs verurteilter Eucharistielehre. R. weist gut darauf hin, daß von den erhaltenen (meist philosophischen) Schriften zwar die Eucharistie weniger zur Geltung kommt. Aber wir haben einen ausführlichen Bericht aus der Hand seines Mitprofessors M. Wodeford, dem Wyclif seine Notizen der Vorlesungen zur Widerlegung und Kommentierung gab. Daraus geht deutlich hervor, daß die oben gezeichnete Metaphysik auch hier das Maßgebliche war. Wyclif suchte zwar einen Ausweg, wie seine uns von Wodeford überlieferten verstreuten Formulierungen zeigen. Sehr fein urteilt darüber R.: „His fluctuating and sometimes disingenious replies to Wodeford and others bear the mark not of arrogant heterodoxy but of an urgent attempt at a late hour to adjust his beliefs to the necessities, the hitherto unrecognised necessities, of doctrine“ (S. 195). Interessant ist auch, daß zunächst die philosophischen Schriften, besonders die „Summa de Ente“ oder Teile davon, noch weiter doziert wurden. Man hatte lediglich den Namen Wyclifs darin radiert. Erst am Ende des ersten Jahrzehnts des 15. Jh., nach der Visitation der Universität durch den Erzbischof Arundel, wurden sie langsam zurückgezogen, also erst 20 Jahre nach der Verurteilung (1381/82) und nach dem Tode ihres Autors (1384). H. Weisweiler S. J. (†)

Raab, Heribert, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739 bis 1812). Bd. I: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert. 8° (XXXII u. 375 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 48.— DM. — Eine Aufwertung des Bildes, das Geschichtsforschung und Darstellung im 19. Jh. von Reich und Kirche in der Aufgangsepoche des Sacrum Imperium entworfen hatten, setzte mit der Forderung S. Merkles ein, die sog. katholische Aufklärungszeit auch in ihren positiven Elementen verstehen zu lernen (Berlin 1905). Aber erst nach dem 1. Weltkrieg be-

gann auf breiterer Front die Arbeit, in welche sich die Schulen Merkles, Max Braubachs (vor allem für Köln), Leo Justs für Trier und Mainz, M. Spindlers für Bayern teilten. Eine Fülle von Monographien, vielfach Einzelpersönlichkeiten jener Zeit erfassend, reicherte sich an und erlaubte, wenn auch noch lange keine Gesamtdarstellung, so doch eine weit positivere und objektivere Erkenntnis jener Epoche. Die Gründe ihrer historiographischen Vernachlässigung und Verzeichnung im 19. Jh. entwickelt Verf. einleitend (9—21) ebenso treffend wie mutig und überzeugend, wobei er vor allem die wissenschaftsgeschichtlichen Auswirkungen der Säkularisation betont, welche praktisch auf eine Vorherrschaft der liberalen, protestantischen und kleindeutschen Historiographie hinausliefen. Im katholischen Raum selbst aber, wo die demokratische Bewegung bürgerlicher Prägung, von der Kurie unterstützt, den Ton angab, brachte man für die alte Reichskirche feudaler Prägung kein sonderliches Interesse auf. — In das neue Bild zeichnet das vorliegende Werk kräftige Linien ein. Es verspricht, eine umfassende Darstellung nicht nur der Lebensgeschichte des letzten Kurfürsten-Erzbischofs von Trier, sondern auch der Epoche des Ausgangs der Reichskirche zu werden. Der bisher erschienene erste Band beschäftigt sich mit Clemens Wenzeslaus, einem Enkel König Augusts des Starken von Sachsen-Polen und Sohn Augusts III. (seine Mutter war eine Tochter Kaiser Josefs I.) nur bis zur Übernahme des Trierer Bischofsamtes und des Hochstifts. Die Tätigkeit als Reichsfürst, Landesherr und Bischof sowie sein Verhältnis zur Aufklärung, Revolution und Restauration soll im 2. Band dargestellt werden. — Die biographischen Linien (Jugend, Jahre der Entscheidung, Bischofswahlen) sind eingebettet in eine überaus dicht gehaltene Schilderung der religiösen, geistigen, politischen Kultur jener Jahrzehnte zwischen 1740 und 1770. Den Hauptteil des Buches füllt die Bemühung des Wettiner Prälaten um den Ausbau einer geistlichen Secundogenitur im Reichswesten in Ablösung der Wittelsbacher, die mit Clemens-August (gest. 1761: Köln/Münster/Hildesheim/Paderborn/Osnabrück) und dem Kardinal Johann Theodor von Bayern (gest. 1763: Lüttich/Regensburg/Freising) nach mehr als anderhalb Jahrhunderten zu Ende ging. Sie hatte als schließliches Ergebnis den Besitz von Kurtrier, des Fürstbistums Augsburg und der Fürstpropstei Ellwangen; der eigentliche Plan war gescheitert, teils an der Exklusivität der Reichsritterschaft am Rhein, teils an den Sonderinteressen der Höfe von Wien und München, welche in der Unterstützung des mit Habsburg und Wittelsbach gleich nahe verwandten Clemens Wenzeslaus jeweils nur so weit gingen, wie es sich mit den eigenen dynastischen Zielen in Einklang bringen ließ. Bemerkenswert bleibt das Bemühen der Kurie, nach Möglichkeit die Kumulation der Bistümer im Reichsgebiet auf ein tragbares Mindestmaß einzuschränken. Trotzdem bleibt über dieser Epoche der ausgehenden Reichskirche der Schatten des tausend Jahre alten, nur im mittelalterlichen Einheitsdenken zu verstehenden Systems und durch die Not gegenreformatorischer Politik erzwungenen Zu-Einanders fürstbischöflicher Gewalten bedrückend sichtbar. Doch haben Gestalten wie Max-Franz v. Habsburg in Köln und Clemens-Wenzeslaus in Trier durch die Reinheit ihrer Gesinnung und die lebendige Frömmigkeit, welche sie erfüllt hat, eben im Untergang ein versöhnliches Licht auszustrahlen vermocht. — Die weitreichende Ausschöpfung des noch weithin unerschlossenen Archivmaterials, das der Verf. bis nach Paris, Simancas und Rom hin aufgesucht hat, ermöglichte ihm seine bis ins Detail belegte und überzeugende Darstellung vielfach verschlungener Verhandlungen bei den vielen in Frage stehenden Nachfolgekämpfen innerhalb der Reichshierarchie. Darüber hat er die großen Zusammenhänge nicht aus dem Auge verloren, die kritischen Akzente sorgsam gesetzt, vor allem auch Ausblicke auf die kulturgeschichtlich wichtigen Erträge des Zeitalters geschaffen, unter denen uns das Kapitel über die Pietas Wettina (Wettinisch-habsburgisch-wittelsbachisches Sakralgut und Geblütsheiligkeit) (99—111) besonders aufschlußreich erscheint. — Dies und die wissenschaftsgeschichtlich so bedeutsame Einleitung machen den ersten Band des Werkes über Clemens-Wenzeslaus bereits zu einem Ereignis auf dem Feld der Forschung, das sich durch den wohl bald zu erwartenden Schlußband nur noch vertiefen läßt.

H. Wolter S. J.

Pritz, Joseph, Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften (Wiener Beiträge zur Theologie, 4). 8° (437 S.) Wien 1963, Herder. — Das Interesse für Günther, der nach dem Urteil von A. Dempf „der letzte eigenständige und doch schulbildende

katholische Philosoph“ war (Die letzte Vollanthropologie: Wissenschaft und Weltbild 15 [1962] 116), scheint wieder erwacht. Vor wenigen Jahren veröffentlichte P. Wenzel seine gründliche Studie (Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Essen 1961), und nun legt P., der sich schon durch seine Untersuchungen zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert einen Namen gemacht hat, eine neue Arbeit vor. Sie fußt selbstverständlich auch auf den vorausgehenden Forschungen (mehr kritisch wird herangezogen: L. Orbán, Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum, Rom 1950), kann jedoch zudem u. a. neuentdecktes Briefmaterial (70 Briefe an J. N. Ehrlich, 20 an J. H. Loewe, 4 an V. Knauer und 2 an einen unbekanntenen Adressaten) verwerten. Übrigens erhält die Untersuchung eine eigene Note durch das sicherlich anerkennenswerte Bestreben, Günther nicht nur in seinen Irrtümern und Schiefheiten, sondern zugleich in seinen positiven Leistungen herauszustellen. Als solche werden namhaft gemacht: Sein Kampf gegen Pantheismus und Materialismus, das ernste Bemühen, das freilich nicht immer erfolgreich war, die Zusammengehörigkeit von Natur und Gnade, von Wissen und Glauben, aufzuweisen, die nicht wenigen Wahrheitselemente und neuen Ansätze in der Lehre von Christus, der Erlösung und der Kirche. Über die Verbindung mit Hermes erklärt der Verf.: „Unter den Anhängern Günthers befanden sich auch ehemalige Hermesianer, die zu ihm übergingen. Wiederholt wurde Günther selbst als ‚verkappeter Hermesianer‘ bezeichnet. Es steht jedoch fest, daß er von Hermes unbeeinflusst war, ja sogar in einem gewissen Gegensatz zu diesem seine Ideen entwickelte. Erst seit Kleutgen beide in die gemeinsame Kategorie der Semirationalisten stellte, dürfte eine solche vermeintliche Abhängigkeit angenommen worden sein“ (31). Das alles ist vortrefflich und überzeugend dargelegt. Dagegen ist vielleicht die auffallende Voreingenommenheit Günthers gegen die alte und die neue Scholastik wohl noch nicht befriedigend erklärt. P. sieht in ihr „einen Komplex, der ihm seit der Molinari-sache während des Noviziates bei den Jesuiten nachhing“ (74); möglicherweise sind noch andere Faktoren hinzugekommen, z. B. die allgemeine Einstellung der Zeit, die wenig anziehende Form, die ihm die Neuscholastik darbot, der Einfluß gewisser Freunde. — Im 2. größeren Teil (117—432) bringt der Verf. eine nach sachlichen Gesichtspunkten geordnete Blütenlese aus den Schriften Günthers (Glauben und Wissen, Philosophie, Natur und Geist, Der Mensch, Jesus Christus, Die Kirche, Das Christentum in der Auseinandersetzung, Bekenntnisse des Glaubens, Allgemeine Aussagen und Aphorismen), die ohne Zweifel dazu beitragen wird, die Bekanntheit mit dem großen Religionsphilosophen zu fördern.

J. Beumer S. J.

Wacker, Paulus O. E. S. A., Glaube und Wissen bei Hermann Schell. Christliches u. modernes Denken in Begegnung. 8° (XXVIII u. 362 S.) München-Paderborn-Wien 1961, Schöningh. 28.— DM. — Das vorliegende Werk rangiert als Heft 4—6 der Sammlung „Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie u. Soziologie der Religion“, die ihrerseits die früher von G. Wunderle herausgegebenen „Abhandlungen zur Philosophie u. Psychologie der Religion“ fortführt. Das Thema war von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg im Jahre 1956, dem 50. Todesjahr Hermann Schells, als Preisarbeit ausgeschrieben worden. Das Buch ergänzt in glücklicher Weise die von J. Hasenfuß im gleichen Jahr veröffentlichte Studie über „H. Schell als existentieller Denker und Theologe“ (Würzburg 1956). Während Hasenfuß Leben und Werk und die formalen Strukturen im Denken des großen Würzburger Philosophen und Theologen herausstellte, geht es in dem Buch von W. um das zentrale Anliegen seines Schaffens, in welchem sich die Eigenart Schells nach ihren positiven Seiten wie auch nach ihren zeitbedingten Begrenzungen am deutlichsten offenbart. Daß Schell eine solch einlässige Darstellung verdient, ist unbestritten. Gehört er doch zu den Klassikern der neueren deutschen Theologie. Gerade weil er eine Zeitlang so heftig umstritten und weitgehend mißverstanden war, darum war es eine Ehrenpflicht der Universität, an der er von 1884—1906 dozierte, die 50. Wiederkehr seines Todestages solcherart zu feiern. In der Vorrede seiner Studie hebt W. in kurzen Strichen die tragenden Ideen der philosophisch-theologischen Arbeit Schells hervor und macht so von vornherein deutlich, wie stark er mit den geistigen Bewegungen des ausgehenden 19. Jh. verbunden war. Philosophisch ist Schell vor allem von Franz Brentano und durch ihn von A. v. Trendelenburg abhängig. Mit seinem Lehrer Brentano hat ihn bis zu seinem Tode eine enge Freundschaft ver-

bunden. Leider hat W. die Arbeit von E. Winter, Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottessicht. Nach dem unveröffentlichten Briefwechsel Fr. Brentanos und H. Schells“ (Brünn 1941), nicht berücksichtigt. Bei aller Zurückhaltung, die gegenüber den Thesen Winters am Platze ist, hätte das Studium seiner Schrift doch einige Retouchen an dem von W. entworfenen Schellbild anbringen können, das vielleicht ein wenig zu „apologetisch“ gehalten ist. — Das Buch handelt in seinen drei Teilen vom „Wissen“ (13—118), vom „Glauben“ (119—234) und von ihrem wechselartigen Verhältnis (235—358) bei Schell. In eindringenden Analysen ist aus dem gesamten Schrifttum Schells alles Einschlägige zusammengetragen. Als Philosoph hat Schell sich bei aller kritischen Selbständigkeit doch zur *Philosophia perennis* bekannt. Darin hat er sich auch durch die Einwände Brentanos nicht irremachen lassen. So wie er sich als Philosoph nachdrücklich für die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft und gegen die Verlockung des Irrationalismus eingesetzt hat, so trägt auch sein Glaubensverständnis die Wesenszüge eines betonten Intellektualismus. Allerdings ist zu sagen, daß die Weise, wie W. in den drei Kapiteln des zweiten Teiles seines Buches über die Glaubenstheologie Schells handelt, nicht ganz befriedigt, da sie die systematische Straffung der Gedankenführung vermissen läßt. Es wäre zu wünschen gewesen, daß eine klarere Abgrenzung in den Darlegungen über die objektive und subjektive Seite des Glaubens eingehalten worden wäre. Noch ein anderes Desiderat sei angefügt, es betrifft das ganze Buch: Verf. ist mit gutem Recht bemüht, die Verbindungslinien von der Schellschen Ideenwelt zur heutigen Gesprächssituation zu ziehen; zumal in den vielen und ausführlichen Fußnoten ist davon die Rede. Aber dabei werden nur zu oft die Grenzen fließend, so daß man nur schwer erkennt, was eigentlich Schells Thesen sind, und was kritische Paraphrase des Verf. ist. Aber das sind Ausstellungen, die die überwiegend positiven Elemente dieser Studie nicht verdecken dürfen. Die so in Gang gekommene Schellforschung wird an dieser Arbeit nicht vorbeigehen können. — Ein paar Kleinigkeiten seien angefügt: Die beiden auf S. XXV und S. 359 genannten Autoren „Bäumer“ und „Beumer“ sind in Wirklichkeit der eine J. Beumer (dessen wertvolle Studie über Schells Lehre von Schrift und Tradition in ihrem gegenseitigen Verhältnis (TheolRev 55 [1959] 203—214) leider nicht erwähnt ist). K. Rahners „Überlegungen zur Dogmenentwicklung“ sollte man nicht nach dem im Westen kaum zugänglichen Nachdruck in dem von A. Dänhardt herausgegebenen „Theologischen Jahrbuch“ (Leipzig 1960) zitieren, sondern nach den „Schriften zur Theologie“ des Autors selbst (Bd. I S. 49—90).

H. Bacht S. J.

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Schneider, Gerhard, Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel. kl. 8° (95 S.) Düsseldorf 1961, Patmos-Verlag. 6,50 DM. — Der Verf. sucht die Frage der heutigen Menschheit nach dem Sinn der Geschichte von der Bibel her zu beantworten. Dabei geht er im 1. Teil vom Schöpfungsbegriff des A. T. aus. Schöpfung ist nach dem A. T. nicht nur die *creatio originalis*, sondern geschieht auch dort, wo Gott machtvoll und wunderbar in der Geschichte handelt und vor allem durch seine eschatologische Neuschöpfung Heil und Rettung schafft, also zugleich Erlöser ist, wie es u. a. Is 40—66 geschildert wird (15—54). Der Mensch ist der Höhepunkt des göttlichen Schöpfungswerkes (Gen 1, 27), aber nach Jeremias und Ezechiel auch das eigentliche Objekt der eschatologischen Schöpfungstat Gottes, der „Neuschöpfung“, wie sie Jer 31, 21 f. genannt wird. Diese Neuschöpfung muß im Zusammenhang mit der Aussage vom „Neuen Bund“ (Jer 31, 31—34) gesehen werden (25). Dabei haben die Propheten den empirischen Menschen, den Sünder im Auge, der einmal von der Sünde befreit (erlöst) und neu geschaffen werden wird (31). — Im 2. Teil wird die außerbiblische Welt nach ihrer Auffassung von der Neuschöpfung befragt, und zwar zunächst das Spätjudentum. Hier findet sich vom 2. Jhd. v. Chr. an die Idee der eschatologischen Neuschöpfung u. a. im äthiopischen Buche Henoch, im Buch der Jubiläen (35 f.) und in der Sektenrolle von Qumran. An der letzten Stelle ist auch von einer Neuschöpfung des Menschen in seinem Innern die Rede (38 f.), so daß die Gemeinde von Qumran als heiliger Rest schon eine Neuschöpfung darstellt (41). Eine verwandte Vorstellung

kennt das rabbinische Judentum (41), während Philo das A. T. mit Hilfe der hellenistischen Philosophie interpretiert und in den Schöpfungsbericht die platonische Ideenlehre, die pythagoreische Zahlenmystik und die stoische Theologie hineinliest. Er kennt nach Sch. keine echte Eschatologie mit dem Begriff der eschatologischen Neuschöpfung (44). — Zarathustra erwartet in Verbindung mit dem Läuterungsgericht eine Neugestaltung oder einen Wendepunkt, den er im Gegensatz zu seinem sonstigen Dualismus in der Schöpfung eindeutig als eschatologisch und monotheistisch versteht, insofern am letzten Wendepunkt der gute Gott Ahura Madzda allein festzustellen hat, daß die Taten des Menschen „lohnbringend“ werden sollen. Aber in ihrer weiteren Entwicklung ist diese Religion wieder dualistisch (54). Das gilt auch vom Weltbild der Stoa (60) mit ihrer ἐκπύρωσις, ἀποκατάστασις und παλιγγενεσία (56). Der Gnostiker ist der Überzeugung, daß er durch sein pneumatisches Wesen eine Wiedergeburt erfahren hat (61 f.). Nirgends ist in der außerbiblischen Literatur die Rede von einer Neuschöpfung, die durch den Heilstod Christi ihre charakteristische Note erhält. — Im 3. Teil befaßt sich Sch. mit dem Begriff der Neuschöpfung im N. T., und zwar zunächst bei Jesus und in der apostolischen Verkündigung im allgemeinen. Hier findet sich der Ausdruck „neue Schöpfung“ zwar nicht, aber Jesus versteht sich in ethischer Hinsicht als Wiederhersteller der ursprünglichen Ordnung und als messianischen Bringer einer neuen Welt (68). Die vom griechischen Übersetzer wohl der Stoa entnommene Terminologie παλιγγενεσία (Mt 19, 28; vgl. Joh 3, 3 5) und ἀποκατάστασις (Apg 3, 21) hat er im Sinne der biblischen Tradition umgeprägt und auf die Endvollendung angewandt (71). Offg. 21, 1—5 und 2 Petr 3, 13 ist, offenbar unter Bezugnahme auf Isaias, vom neuen Himmel und von der neuen Erde die Rede, aber mehr in ihrer anthropologischen Bezogenheit als in ihrer kosmologischen (71 ff.). — Vor allem kommt die Theologie des Paulus in Frage, der Gal 6, 15 von der καινὴ κτίσις spricht (74). Die endzeitliche Neuschöpfung hat sich dort verwirklicht, wo einer durch die Taufe in Christus ist (78). Paulus hat also die Neuschöpfung christologisch geprägt. Ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund ist nicht im Spätjudentum mit dem Zwei-Äonen-Schema, sondern bei den Propheten des A. T. zu suchen (78 f.). Die Neuschöpfung ist nach Paulus (vgl. Röm 5, 12—21) nicht nur Wiederherstellung des durch die Sünde Verlorengegangenen, sondern eine Wiederherstellung in unvergleichlich höherem Maße durch Christus (90). Also von dem Kreislaufdenken des Mythos von einer immer wiederkehrenden Reinkarnation weiß die Bibel nichts. Wir sind dem Verf. dankbar, daß er uns in so übersichtlicher Weise die Ergebnisse seiner Trierer Doktor-Dissertation zugänglich gemacht hat.

B. Brinkmann S. J.

Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, Arthur Weiser zum 70. Geburtstag dargebracht. Hrsg. von E. Würthwein und O. Kaiser. gr. 8° (VII u. 156 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck u. Ruprecht. 15.— DM. — Die zehn Beiträge dieser Festschrift für den Herausgeber der Kommentarreihe „Altes Testament Deutsch“ stammen von Mitarbeitern dieser Reihe und befassen sich mit einer Ausnahme (W. Beyerlin, Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch; 1—29) mit dem im Untertitel angegebenen Stoffkreis. Sie behandeln sowohl grundsätzliche Fragen zur prophetischen Existenz wie die Interpretation einzelner Texte oder Textreihen. Wir wenden uns vor allem der ersteren Gruppe zu. W. Eichrodt („Das prophetische Wächteramt“, 31—41) sucht aus Ez 33 die Beauftragung mit einem neuen Amt abzuleiten, in dem der Prophet nicht bloß das Volk allgemein, sondern betont jeden Einzelnen auf „das Ja oder Nein zu dem aktuellen Handeln Gottes zur Aufrichtung eines neuen Bundesvolkes“ (37) mahrend und warnend anzusprechen hat. Ob aber eine solche hinsichtlich des Adressaten und der Botschaft so präzise umrissene Berufung aus dem Text abzuleiten ist, scheint mir bei aller bekannten Hinwendung des Propheten zum „Individualismus“ recht fraglich. Steht hier das Mahneramt des Propheten in einer speziellen Form zur Diskussion, so erörtert H. W. Hertzberg die Frage: „Sind die Propheten Fürbitter?“ (63—74). Er kommt nach Überprüfung der einschlägigen Texte zu dem Ergebnis, daß von einer „Amtsfunktion“ als Fürbitter bei den klassischen Propheten nicht die Rede sein kann. Sie leisten zwar wie andere Gottesmänner Fürbitte, doch hat das nichts mit ihrer spezifischen Berufung zum Propheten zu tun. Diese ist ganz auf die Weitergabe des empfangenen Gotteswortes konzentriert. Mit dem Empfang dieses Gotteswortes durch

den Propheten, also mit der prophetischen Inspiration, befaßt sich der „hermeneutische Versuch“ *O. Kaisers* („Wort des Propheten und Wort Gottes“, 75—92). Die neue gattungs- und traditions-geschichtliche Forschung hat deutlich gemacht, daß „die Worte des Propheten durch das Wechselspiel zwischen Tradition und Situation bestimmt“ sind (83). Sie erwachsen aus der Konfrontierung der Forderungen und Verheißungen der echten Bundestradi-tion mit der inneren und äußeren Lage des Volkes und erscheinen so als Produkt eines natürlichen geistigen Bemühens. Doch erwachsen sie zugleich zentral aus einer echten im Gewissen erlebten Erfahrung der Gotteswirklichkeit und sind von daher Wort Gottes. Einem solchen Ansatz der prophetischen Inspiration im Ruf des Gewissens, der „den ganzen, konkreten Menschen in seiner welthaften Wirklichkeit meint“ (88), kann man gewiß zustimmen; doch bleibt fraglich, ob sie damit in ihrem ganzen Umfang getroffen ist. Um das Wort Gottes bei den Propheten geht es auch im letzten Beitrag der Festschrift: *W. Zimmerli*, „Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Kultispropheten“ (133 bis 151). Gerade mit dem Exil, als Israel als Volk und als Kultgemeinschaft auf dem Nullpunkt angelangt ist und keinen Propagandawert hat, setzt eine Zuwendung von Nichtisraeliten zum Jahweglauben ein. Wodurch ist ihnen Jahwe als wahrer Gott glaubhaft geworden? Nach *Z.* vor allem aus dem an der Geschichtsbetrachtung erbrachten Wahrheitsbeweis des Wortes Gottes, das steht, wenn alles fällt (Is 40, 6—8), wie in jener Stunde an Gottes eigenem Volk deutlich wird. Tatsächlich wird in der Götzenpolemik Deuterocesajas vornehmlich aus der Geschichtsmächtigkeit Jahwes, der „redet und es auch tut“, argumentiert. — Auf die weiteren Beiträge kann nur kurz hingewiesen werden. Zwei befassen sich mit dem vielverhandelten Thema: Prophet und Kult. *E. Würthwein*, „Kultpolemik oder Kultbescheid“ (115 bis 131) stellt fest, daß es sich in den bekannten Texten „nicht um grundsätzliche Ablehnungen kultischer Handlungen“ handelt (130). *N. W. Porteous*, „Actualization and the Prophetic Criticism of the Cult“ (93—105) sieht den positiven Sinn der prophetischen Kultkritik in dem Aufruf, dem im Kult vergegenwärtigten Handeln Gottes mit einem entsprechenden antwortenden Handeln des Menschen zu begegnen. *K. Elliger*, „Maleachi und die kirchliche Tradition“ (43—48) kritisiert am Beispiel von Mal 3 die Zerstückelung von Prophetentexten in Gottesdienstperikopen. *K. Gallig*, „Jesaja 21 im Lichte der neuen Nabonidtexte“ (49—62) datiert diese Orakel in die Jahre nach 545 v. Chr. *H. Ringgren*, „Einige Schilderungen des göttlichen Zorns“ (107—113) untersucht motivgeschichtlich Is 13, 3 ff.; 30, 27—33; 34, 1 ff.; 63, 1—6; Jer 23, 19 f.; Nah 1, 2 ff. Über die literarische Arbeit des Jubilars, in der Kommentare für die von ihm betreute Reihe den größten Raum einnehmen, informiert die am Schluß des Bandes beigefügte „Bibliographie Artur Weiser“ (153—156).

J. Haspecker S. J.

*Pangritz, Walter*, Das Tier in der Bibel. 8° (174 S.) München — Basel 1963, Reinhardt. 13.— DM. — Das Buch bringt keine biblische Zoologie, sondern fragt vornehmlich nach der Rolle des Tieres (als Realität und als Symbol) in der Verkündigung der Bibel. Ein interessantes und reichhaltiges Thema, dessen sachgerechte und wissenschaftlich kompetente Bearbeitung allerdings beachtliche Schwierigkeiten bietet. Hier wird eine solche Bearbeitung nicht vorgelegt. Der Verfasser bringt lediglich unter vier großen Abschnitten (Gott und das Tier, der Mensch und das Tier, die widergöttlichen Mächte und das Tier, der Mensch zwischen Gott und Tier) eine beschränkte Textauslese mit einfachen, oft allzu anspruchslosen Glossierungen und möchte dadurch zu einer schlichten frommen Meditation dieser biblischen Aussagen über das Tier führen. „Die Bibel ist das große Bilderbuch Gottes... Sollten wir nicht statt des gewagten Experimentes einer Entmythologisierung die Tiefenschicht unserer Seele der Bildersprache unseres Gottes wieder öffnen?“ (166). Diese Schlußworte kennzeichnen das Anliegen des Buches, das gewiß seine Berechtigung hat. Nur kann eine solche meditative Versenkung nicht auf die Führung durch eine wissenschaftlich kritische Textsondierung verzichten. Sie verläßt sonst zu leicht die Linie echter biblischer Lehre und verliert sich in phantasievолlem „sinnigen“ Unsinn. Dieser Gefahr ist der Verf. (evangelischer Theologe) nicht selten erlegen. So liest man gemütvoll Auslassungen über die (in der Bibel nicht existenten) Krippentiere; alte wertlose Legenden („sinnige Ausdeutungen“) über die Taube Noes u. a. werden aufgefrischt; die Kühe in 1 Sam 6 zeugen von der „geheimen Gottesbeziehung des Tieres“ und Bileams Eselin spiegelt die „Gottverbundenheit des Tieres“, das „von

himmlischen Erscheinungen mehr ‚vernimmt‘ als der ‚Seher sieht‘ (124 f.). Im ganzen wird zwischen eigentlichen biblischen Lehraussagen über das Verhältnis des Tieres zu Gott und Mensch, über seine Funktion in der Schöpfung und im Heilswirken Gottes und zwischen ganz peripheren und nur kulturgeschichtlich bedingten Bildreden und Anekdoten viel zu wenig unterschieden. So kommen auch die eigentlichen Prinzipien der biblischen Lehre über das Verhältnis von Mensch und Tier nicht klar heraus, und der Verf. gibt seiner Neigung, Liebe und Wertschätzung des Tieres als biblische Haltung zu propagieren, viel mehr Raum, als die Bibel wirklich zuläßt (S. 139 wird sogar versucht, 1 Joh 3, 14 für „Bruder Tier“ in Anspruch zu nehmen). So können die vielen guten Gedanken des Buches nur mit kritischer Reserve aufgenommen werden. Hoffentlich regt es zu einer wissenschaftlich gründlichen und methodisch sauberen Bearbeitung seines Themas an. J. Haspecker S. J.

Eichholz, Georg, Einführung in die Gleichnisse (Bibilische Studien, 37). kl. 8° (110 S.) Neunkirchen-Vluyn 1963, Neukirchener Verlag, 5.95 DM. — Der Verf. möchte eine Art „Methodenlehre der Gleichnisauslegung“ bieten. Es lag darum nahe, in einer Einführung die Fragen und Grundsätze zu behandeln, die dann auf die Auslegung von vier Gleichnissen: des Gleichnisses von den beiden Schuldnern (Lk 7, 36—50), des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Lk 14, 16—24), bzw. des Gleichnisses von der königlichen Hochzeit (Mt 22, 1—14) und des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritanen (Lk 10, 25—37) angewandt werden. Als Fragen liegen von vornherein nahe: Bedeutet das Gleichnis eine Verschlüsselung der Botschaft bei den Hörern? Welche Rolle spielt der Hörer für das Gleichnis? Was für eine Welt begegnet uns in den Gleichnissen, d. h., woher sind die Bildworte, Gleichnisse, Parabeln usw. genommen? Der Verf. weist einleitend darauf hin, daß der Begriff „Gleichnis“ eine Art Sammelbegriff ist, der eine „weite Skala vom kurzen Bildwort und Vergleich über das eigentliche Gleichnis und die sogenannte Parabel bis zur Beispiel-erzählung“ umgreift (8). Um diese weite Bedeutung des Gleichnisses nicht einzuengen, verzichtet er darauf, eine *Definition* des Gleichnisses zu geben. Er wählt unter den Vorfragen zwei aus: 1. das Problem der Spannung in den Gleichnissen und 2. ihre Überlieferungsgeschichte (9 f.). Bezüglich der Sprache kommt er zu dem Ergebnis, „daß das synoptische Gleichnis sich vorläufig von der Sprache her als Zusage der Botschaft Jesu an den Hörer verstehen läßt, als Verkündigung des Geschehens, das in der Mitte alles dessen steht, was Jesus sagt: des Kommens des Reiches, des Kommens Gottes selbst“ (31 f.). Dabei „bedenkt“ das Gleichnis den Hörer, gilt gerade ihm, ist für ihn „inszeniert“ (32). — Gilt das nicht ebenso von der gesamten Botschaft Christi? — Aber wie konnte es bei einem Gleichnis im Laufe der Überlieferung zu einem Wechsel der Adresse kommen, wie es z. B. beim Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15, 3—7 und Mt 18, 12—14) der Fall ist, wenn der Hörer von Haus aus zum Gleichnis gehört? Die Lösung sieht der Verf. in der Tatsache, daß „in der synoptischen Überlieferung Tradition und Interpretation, Überlieferung und Auslegung, ineinander verflochten sind“ (41). Der Adressenwechsel des Gleichnisses betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur seine Profilierung. Nicht auf den historischen Hörer von damals kommt es an; denn das Wort Jesu wird offenbar nicht Vergangenheit, sondern sucht immer wieder erneut Hörer (41). Uns begegnen die Gleichnisse nur in der Form, die ihnen die Urkirche gegeben hat. Der Verf. betont die Aufgabe des Exegeten, die ursprüngliche Schicht der Überlieferung durch das Zurückgehen in der Überlieferungsgeschichte zu erkennen; aber für die heutige Verkündigung komme es darauf an, „ob der Herr, den die Zeugen der Urkirche in den Gleichnissen zu sich reden hörten, sich in *ihrem* Zeugnis *auch uns* bezeugt“ (43). — Die so aufgestellten Kriterien werden im zweiten Teil durch die Auslegung der oben erwähnten vier Gleichnisse illustriert. Das Gleichnis verschlüsselt nicht das, was Jesus sagen will, sondern ist vielmehr ein Schlüssel des Verstehens (46). Die allegorische Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritanen, die auch in Luthers Jahrhundert noch weit verbreitet war, mag er auch selbst nach Ebeling „zuchtvoll“ allegorisch ausgelegt haben, lehnt der Verf. mit Recht ab, weil sie nicht beim Text bleibt, sondern etwas in ihn hinein trägt (110). Daß die katholische Kirche die Gleichsetzung der großen Sünderin von Lk 7, 36—50 mit Maria Magdalena und Maria von Bethanien (Mk 14, 3; Joh 12, 3) wagt (49), trifft jedenfalls von ihrer wissenschaftlichen Exegese schon lange nicht mehr zu. Das Büchlein, das sich auf

wissenschaftlicher Grundlage an einen weiteren Leserkreis wendet, ist sehr gediegen und auch für den Exegeten anregend. B. Brinkmann S.J.

Michael, Johannes Peter, *Am Tisch der Sünder. Das Evangelium nach Markus*. gr. 8° (227 S.) Recklinghausen 1961, Paulus-Verlag. 13.80 DM. — Dieses Buch zum Markusevangelium dient dem Ziel, das Evangelium für die religiösen Bedürfnisse unserer Zeit auszuwerten. Es ist also kein Kommentar im Sinne einer allseitigen wissenschaftlichen Erklärung. Problemstellungen literarkritischer, überlieferungsgeschichtlicher oder inhaltlicher Natur werden nicht diskutiert. Gelehrtes Beiwerk an ergänzenden Anmerkungen und Literaturhinweisen ist fortgelassen. Aber man merkt dem Buch doch an, daß der Verf. sich mit der neueren Forschung bekannt gemacht hat. So ist von wissenschaftlicher Grundlage aus ein Kommentar entstanden, der fortlaufend mit dem Text in kurzen Einzelbetrachtungen rein positiv eine anregende und auch tiefe Deutung des Markusevangeliums bietet und die vielfachen Fragen, die dem Leser beim Betrachten des Evangeliums aufsteigen mögen, rein positiv beantwortet oder sie doch einer befriedigenden Erklärung entgegenzuführen sucht. Die Sprache ist sachlich und zugleich modern. Die Botschaft des Evangeliums wird immer wieder ganz konkret in die fast tiefenpsychologisch durchleuchtete Situation des heutigen Menschen hineingestellt und ihm daraus mit großer Glaubenswärme Hilfe und Heilung angeboten. Hierin sehe ich den Hauptvorzug des Buches. Bei Behandlung der Ehefrage kommt der Verf. auch auf die sogenannte Ehescheidungsklausel bei Mt 5, 32 und 19, 9 zu sprechen und meint, sie sei ein Zugeständnis, das Matthäus für Judenchristen an das jüdische Eherecht gemacht hat (131). Ob das die Lösung der gewiß schwierigen Stelle bietet? Die Antwort Jesu auf die entscheidende Frage des Hohenpriesters, ob er der Messias, der Sohn Gottes, sei, deutet Verf. nicht im Sinne einer einfachen Bejahung seiner Messiaswürde, sondern im Sinne der absoluten göttlichen Offenbarungsformel, wie wir sie aus Joh 8, 24 28 kennen. Nicht alle Exegeten werden damit einverstanden sein. Aber andererseits bleibt es immer ein Rätsel, inwiefern der Hohe Rat Jesus wegen Gotteslästerung verurteilen konnte, wenn Jesus in seiner Antwort nur die Messiaswürde in Anspruch genommen hat. K. Wennemer S.J.

Niewalda, Paul, *Sakramentsymbolik im Johannesevangelium*. Eine exegetisch-historische Studie. gr. 8° (171 S.) Limburg 1958, Lahn-Verlag. 12.— DM. — Die Arbeit geht von dem Tatbestand aus, daß es im vierten Evangelium unzweifelhafte Hinweise auf die Sakramente gibt: Joh 3, 5 (Taufe); Joh 6, 51b—58 (Eucharistie); Joh 20, 22—23 (Bußsakrament). Von da aus ergibt sich, daß man mit der Möglichkeit weiterer Anspielungen oder symbolischer Überstiege rechnen muß. Verf. referiert dann über verschiedene Weisen, sich den Zugang zur sakramentalen Ausdeutung von Worten und Begebenheiten im Johannesevangelium zu verschaffen. So sucht man sich die Basis dafür im frühchristlichen Weissagungsbeweis, indem man die dort herrschende Methode, aus Texten und Begebenheiten des Alten Testaments auf die messianische Heilswirklichkeit zu schließen, auf die Worte und Wunder Jesu anwendet, um durch sie hindurch auf die Wirklichkeit der Kirche und ihrer Sakramente zu schauen. Oder man geht vom angeblich kultischen Charakter johanneischer Texte aus, der sich wenigstens partienweise im rhythmischen Fluß des Textes offenbaren soll, und folgert daraus die Berechtigung für ein weitgehendes kultisch-sakramentales Verständnis des Textes. Oder man hält sich mehr an den Aufbau des Evangeliums, in dem alles auf die Vollendung ausschaut (vgl. Joh 19, 30 „es ist vollbracht“ und das immer wiederholte Wort von der „Stunde“, die noch nicht da ist bzw. schon da ist), und deutet die vorausliegenden Teile möglichst als versteckte Hinweise oder symbolische Vorausdarstellung jenes entscheidenden Heilsgeschehens und seiner Frucht, vor allem der beiden Hauptsakramente Taufe und Abendmahl (vgl. Joh 19, 34). Oder endlich man betont sehr die Identität des irdischen Jesus mit dem erhöhten Herrn und projiziert dann die Worte und Taten des irdischen Jesus in die Wirklichkeit des in seiner Kirche lebendigen und wirkenden Herrn. Wer wollte leugnen, daß hiermit echte Zugänge zur symbolischen Ausdeutung des vierten Evangeliums, eventuell auch auf die Sakramente, namhaft gemacht sind; auch der Verf. lehnt dies nicht grundsätzlich ab und betont, daß solche Deutungsweise evangelischer Texte durchaus mit der Anerkennung des historischen Grundsinnes vereinbar sei. Aber er glaubt, daß man auf diese Weise nicht zu einigermaßen gesicherten

Ergebnissen kommen könne. Deshalb sucht er die Berechtigung symbolischer und sakramentaler Ausdeutung durch die Geschichte der Exegese in den ersten christlichen Jahrhunderten zu erhärten. Jene Zeiten standen ja noch in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit der Denkweise des vierten Evangelisten. Wenn wir also dort schon und immer wieder die genannte Tiefensicht auf die kirchliche Heilswirksamkeit finden, so dürfen auch wir mit größerer Zuversicht diesen Weg gehen. So finden wir denn in den folgenden Seiten des Buches eine entsprechende Befragung zuerst der liturgischen Quellen (38—64), dann der Kirchenväter (64—104) und der christlichen Archäologie oder Kunst (104—114). Man findet hier eine Menge von Einzelwissen in den drei genannten Bezirken zusammengetragen; ein Wissen, das oft über den Rahmen des im Buch eigentlich verfolgten Zieles hinausgeht. Wir sind dem Verf. dafür dankbar. Das für die Arbeit bedeutsame Ergebnis ist, daß überall das Symboldenken in weitem Umfang vorhanden ist, und daß aus dieser Grundhaltung heraus auch die sakramentale Deutung von johanneischen Texten immer wieder hervortritt. 163—169 findet man eine Zusammenstellung dessen, was Verf. im Lichte seiner Darstellung rückschauend als echte Symbolik und namentlich Sakramentssymbolik im Johannesevangelium anerkennen möchte. Wir möchten die Bedeutung seines Beweisganges auf dem Wege über die Geschichte der exegetischen Auslegung nicht abstreiten. Aber es scheint uns, daß er die Befragung des vierten Evangeliums selbst auf seinen Symbolgehalt im allgemeinen und speziell auf seine Sakramentssymbolik hin nicht gründlich genug vorgenommen hat, ja daß er diesem Weg von vornherein zu skeptisch gegenübersteht. Ein Ausbau der Arbeit in die genannte Richtung könnte das Ergebnis wohl noch besser begründen und auch in der Ausdeutung der einzelnen Texte mehr klären und abgrenzen.

K. Wennemer S. J.

Blinzler, Josef, *Der Prozeß Jesu*. 3. Aufl., gr. 8° (375 S.) Regensburg 1960, Pustet. 15.50 DM; geb. 18.— DM. — Die erste Auflage dieses Werkes erschien 1951 im Verlag des Katholischen Bibelwerkes; die zweite, erweitert, 1955 bei Pustet (223 S.); die dritte, im selben Verlag, 1960. Schon die Seitenzahl zeigt an, daß sie gegenüber der zweiten Auflage erheblich erweitert ist. Das Werk ist zu einem Standardwerk über den historischen Verlauf und die formal-juridische Seite des Prozesses Jesu geworden. Es umspannt das Geschehen von der Gefangennahme Jesu bis zu seinem Begräbnis. Außer der chronologischen Einordnung der Ereignisse und ihrer lebendigen, im zeitgeschichtlichen Rahmen glaubwürdigen Darstellung sucht der Verf. vor allem die rechtliche Natur der Verhandlung vor dem Hohen Rat und vor Pilatus zu bestimmen und danach auch die Schuldfrage, soweit sie vom historisch-juristischen Standpunkt aus greifbar wird, zu lösen. Nach einer einleitenden Abhandlung über die Problemlage und die zur Verfügung stehenden Quellen (12 bis 53) folgt die Behandlung der einzelnen Phasen des Geschehens: Die Verhaftung Jesu, das Vorverhör bei Annas, die Verhandlung vor dem Synedrium und eine ausgedehnte rechtsgeschichtliche Würdigung der Synedrialverhandlung, Auslieferung an das Statthaltergericht, Pontius Pilatus als Persönlichkeit und Charakter, erste Verhandlung vor Pilatus, Jesus vor Herodes Antipas, Barrabas, Geißelung, Verspottung und Vorführung Jesu, das Todesurteil des Pilatus, die Kreuzigung, die Grablegung. Man sieht an dieser Aufzählung, daß die Abfolge der Ereignisse nach dem Urteil des Verf. weithin von der Darstellung des Johannes-Evangeliums bestimmt ist. Die zahlreichen Fragen, die bei der Behandlung des Stoffes auftauchen und zum Teil in der zeitgenössischen Wissenschaft heiß diskutiert werden, werden in einzelnen Exkursen ausführlich mit großer Erudition und mit Angabe der entsprechenden Literatur erörtert. Formgeschichtliche Aspekte sind allerdings weniger aufgezeigt. Die bedeutenderen Exkurse mögen hier auch genannt sein: Das Datum des Geschehens (76—84), Bericht des Lukas über die Synedrialverhandlung (120—122), Geschichtlichkeit der Synedrialverhandlung (123—126), die Geltung des mischnischen Strafrechtes zur Zeit Jesu (154—163), die Kompetenz des Synedriums (163—174), Rolle des Herodes Antipas bei der Verurteilung Jesu (213—219), die Frage, ob Pilatus das *bêma* bestieg oder ob er Jesus es besteigen ließ (257—262), die Archäologie der Kreuzigung (278—281), die Grabberichte des Markusevangeliums (299 bis 308), die Stunden des Karfreitags (308—314). Der Abschnitt über die Grablegung ist gegenüber der zweiten Auflage neu hinzugekommen; ebenso eine Reihe von Exkursen, insgesamt fünf. Es kann hier nicht der Ort sein, auf Einzelheiten

einzugehen. Aber einige Hauptergebnisse mögen genannt sein: Das Datum wahrscheinlich 7. April des Jahres 30 n. Chr., und zwar war dieser Freitag entsprechend der johanneischen Darstellung der 14. Nisan, nicht der 15.; auch in der Ansetzung der Stunde der Kreuzigung gibt Verf. der johanneischen Angabe den Vorzug: es war um die Mittagszeit. Die Verhandlung vor dem Synedrium endete mit einem förmlichen Todesurteil über Jesus wegen Gotteslästerung; wenn auch das Verfahren in legalen Formen verlief (die spätere mischnische Regelung eines Strafprozesses galt noch nicht zur Zeit Jesu), so war doch der deliktische Tatbestand einer Gotteslästerung von seiten Jesu nicht gegeben: Der Messiasanspruch Jesu konnte nicht als solche angesehen werden, erst recht nicht nach solcher Beglaubigung Jesu durch Zeichen und Wunder. Pilatus hat auf Drängen der Juden, denen ja das *Ius gladii* nicht zustand, die Prozeßverhandlung gegen Jesus nach römischem Recht geführt und schließlich gegen bessere Überzeugung Jesus wegen Hochverrats zum Kreuzestod verurteilt. So hat auch er sich schuldig gemacht. Aber die größere Schuld liegt bei der damaligen Führung des jüdischen Volkes, die aus feindseliger Gesinnung den Messiasanspruch Jesu vor dem römischen Richter nicht mehr als Gotteslästerung, sondern als das politische Delikt des Hochverrats anhängig machte, obwohl Jesus offenbar keine politischen Aspirationen hatte. Bemerkte sei noch, daß der Verf. die sogenannte Dreitagechronologie des Leidens Jesu, derzufolge Jesus schon am Dienstag abend gefangen genommen worden sei, ablehnt (82—84); ferner faßt er die Wendung *ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ βήματος* (Joh 19, 13) intransitiv auf (Pilatus „setzte sich auf den Richterstuhl“) und hält damit die transitive oder kausative Deutung auf Jesus für unwahrscheinlich (257—262).

K. Wennemer S. J.

Rigaux, Bédard, Saint Paul et ses lettres. État de la question (Studia Neotestamentica Subsidia, 2), gr. 8° (229 S.) Paris-Bruges 1962, Desclée de Brouwer. 225.— bFr. — Wir haben es hier nicht mit einer Einleitung in die Paulusbriefe zu tun, sondern wie der Untertitel schon besagt, mit einer Orientierung über den heutigen Stand der Paulusforschung. Im 1. Kapitel gibt der Verf. einen guten kritischen Überblick über die Paulusforschung in den verschiedenen Richtungen und Schulen der neueren Exegese, angefangen von Ferd. Chr. Baur und seiner Schule bis in unsere Tage (13—51). Er beschließt diesen Abschnitt mit einer Stellungnahme zu den biblisch-theologischen Werken katholischer Autoren. Die Werke von Ferd. Prat und M. Meinertz sind nach ihm zu systematisch aufgebaut, die von J. Bonsirven dagegen ganz im Essai-Stil gehalten. L. Cerfaux, P. Benoit, S. Lyonnet und K. H. Schelkle haben uns durch eine straffere Methode an eine Theologie herangeführt, die der geoffenbarten Wirklichkeit näher kommt. Aber R. vermißt noch einen allgemein anerkannten und klaren Begriff der biblischen Theologie selbst (49). — Das 2. Kapitel befaßt sich mit den katholischen und nicht-katholischen Paulusbiographien (53—62). Wenn hier auch auf Grund von Apg und Paulusbriefen mehr chronologische Angaben in einer historisch hinreichend bekannten Umwelt vorhanden sind als für ein Leben Jesu, genügen sie doch nicht, um ein vollständiges Lebensbild des Apostels zu entwerfen, ja nicht einmal, um eine Zusammenstellung aller seiner Lehren zu bieten (53). Es ist nach R. eines der hervorstechendsten Merkmale der heutigen Studien über den hl. Paulus, daß die Biographie auf einer Synthese von Taten und Lehren bedacht ist, in der sich Geschichte und Theologie begegnen und vereinen. Paulus ist nicht verschieden von seiner Botschaft (63). Darum handelt der Verf. im 3. Kapitel von seiner Bekehrung und seinem Apostolat (63—97). Auch hier setzt er sich mit den verschiedenen Auffassungen kritisch auseinander, z. B. bei der Frage, was Paulus aus persönlicher Offenbarung unmittelbar empfangen hat und was er der Tradition verdankt (90—93). — Das 4. Kapitel ist der paulinischen Chronologie gewidmet (99 bis 138), wie sie sich aus der Apg und den Briefen ergibt, und das 5. Kapitel unterrichtet über den Stand der Frage nach der Echtheit der verschiedenen Paulusbriefe (139—161). Hier ist allerdings nur von 2 Thess, Kol, Eph und den Pastoralbriefen die Rede, da die Echtheit der übrigen (abgesehen vom Hebr) heute allgemein anerkannt sei. Tatsächlich nimmt sogar R. Bultmann an, daß außer Röm, 1 und 2 Kor und Gal, die auch Ferd. Chr. Baur als echt gelten ließ, noch 1 Thess, Phil und Phm als solche zu gelten haben. Nach dem Verf. stammen auch die anderen Briefe (außer Hebr) von Paulus selbst. Allerdings hält er es mit P. Benoit für wahrscheinlich, daß der Apostel den Eph durch einen Schüler hat redigieren lassen (146 f.). Bezüglich der Pastoralbriefe gibt er zu, daß der große Unterschied im Wortschatz ein Rätsel

bleibt, und schlägt darum mit L. Cerfaux vor, in wissenschaftlichen Arbeiten die Pastoralbriefe mit angemessener Klugheit zu verwerten, wenn es sich darum handelt, die Theologie des hl. Paulus oder die Geschichte des Urchristentums zu rekonstruieren (152). Wohl durch ein Versehen wird Phm zunächst mit Recht zu den heute von der Kritik als echt anerkannten Paulusbriefen gezählt (139), nachher aber (160) zu den umstrittenen gerechnet. Sehr richtig bemerkt der Verf., daß nur solche Lösungsversuche in Frage kommen sollten, die über ein „es könnte gewesen sein“ hinausgehen, das dann oft auf der nächsten Seite zur Sicherheit und zum Ausgangspunkt einer Kette neuer Hypothesen werde (160). — Im 6. Kapitel betrachtet K. die Paulusbriefe im Lichte der Formgeschichte (163—199). Er bedauert, daß einstweilen noch kein umfassendes Werk über die Formgeschichte der paulinischen Literatur vorhanden ist (165), ja daß wir in keiner Sprache ein gesamtes wissenschaftliches Kommentarwerk besitzen, das den heutigen Stand der Textkritik und Semantik unter Berücksichtigung der Papyri und nichtliterarischer Texte voll auswertet. Das gelte auch von dem sonst wertvollen Kommentar von O. Kuss von Röm (163). — Das Schlußkapitel handelt vom Hebr., vor allem im Anschluß an das Kommentarwerk von C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, 2 Bände, Paris 1952 (vgl. Schol 28 [1953] 612 f.). Wir sind dem Verf. dankbar, daß er uns mit seinem Werk eine so allseitige und zuverlässige Orientierung über den heutigen Stand der Paulusforschung mit einer reichhaltigen Biographie geschenkt hat. B. Brinkmann S. J.

Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Galater* (Krit. Exeget. Komm. zum N. T.). gr. 8° (287 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 18.50 DM. — Schlier hat seinen Kommentar zum Galaterbrief im Rahmen des bekannten, von H. A. W. Meyer begründeten kritisch-exegetischen Kommentarwerks zum Neuen Testament erstmalig 1949 herausgegeben. Schon 1951 folgte die zweite Auflage, zehn Jahre später die dritte. Daß in so kurzer Zeit drei Auflagen notwendig wurden, zeugt von dem Interesse und der Hochschätzung, mit denen dieser Kommentar aufgenommen worden ist. Abgesehen von kleinen Korrekturen, Verdeutlichungen oder auch Kürzungen konnte der Verf. die Auslegung des Briefes fast unverändert lassen, vor allem auch in theologischer Hinsicht. In den Anmerkungen finden sich zahlreiche Ergänzungen zu den Literaturangaben. (Nebenbei sei hier vermerkt, daß auf S. 92 Anm. 4 in störender Weise ein „nur“ ausgefallen ist.) In der wertvollen synoptischen Vergleichung von Gal 1, 13—2, 14 mit entsprechenden Texten der Apostelgeschichte bezieht Verf. jetzt Gal 1, 18—23 auf Apg 9, 26—30 (den ersten Aufenthalt des Apostels in Jerusalem nach seiner Bekehrung); früher auf Apg 11, 27 bis 29 (die Kollektenüberbringung von Antiochien nach Jerusalem). Bei wesentlicher Übereinstimmung der geschichtlichen Angaben des Apostels mit denen der Apostelgeschichte sind die bestehenden Differenzen und Spannungen eher nach der paulinischen Darstellung aufzulösen. Die Apostelgeschichte folgt einem mehr schematischen Paulusbild, das die ganz konkrete historische Wirklichkeit nicht in dem Grade erkennen läßt wie die höchst lebendige, aus eigenem Erleben schöpfende, wenn auch einseitig auswählende Beschreibung des Apostels. Eine dankenswerte Erweiterung hat die dritte Auflage dadurch erfahren, daß Verf. der fortlaufenden Exegese des Textes eine Einleitung vorausschickte (15—24) und nach der Exegese des dritten Kapitels einen zusammenfassenden Exkurs über „die Problematik des Gesetzes bei Paulus“ einschob (176—188). In der Einleitung werden die eigentlichen Galater in der Landschaft Galatien als die Adressaten des Briefes bestimmt, die Gründungsgeschichte der galatischen Kirche und ihre Beziehungen zu Paulus erwähnt, vor allem aber alle Indizien gesammelt, die über die Art der in die galatischen Gemeinden eingedrungenen Gegner des paulinischen Evangeliums Auskunft zu geben vermögen. „Die Forderung der Beschneidung weist sie jeder jüdenchristlichen Richtung zu. Das Drängen auf die Einhaltung des Kalenders . . . läßt ihren Zusammenhang mit einem Judentum apokalyptischer Kreise, zu denen auch Qumran gehört, vermuten.“ Solche Vertreter eines begrenzten Nomismus scheinen auch libertinistische Tendenzen gepflegt zu haben. Es sind lauter Züge, die man später nach dem Zeugnis des Epiphanius (Pan. haer. 28, 1 ff.) auch bei den Anhängern Kerinths vereinigt findet. Mit dieser Feststellung möchte der Verf. freilich keinen direkten Zusammenhang dieser Sekte mit den Gegnern des Apostels in Galatien behaupten. Sehr lehrreich ist der verhältnismäßig kurze, aber außerordentlich dichte und inhalts-

reiche Exkurs über das Gesetz bei Paulus. Verf. zeigt hier die verschiedenen Bedeutungen von „Nomos“, die Heiligkeit des Gesetzes als Ausdruck der heiligen Forderung Gottes an den Menschen; wie es trotzdem, insofern es dem Menschen in der adamitischen Geschichte begegnet (das „Naturgesetz“ nicht ausgeschlossen), immer nur Unheil hervorruft, „entweder in der Form von Gesetzesübertretungen oder in der Form von scheinbarer, weil selbstgerechter Gesetzeserfüllung. In keinem Fall ist es der Weg, auf dem der an sich gebundene Mensch die Gerechtigkeit erlangt“ (185). Dieser Weg wird ihm erst frei im Glauben, in dem er, mit Christus und seiner Gnadenmacht verbunden, die von Christus erfüllte Gerechtigkeit des Gesetzes auch selber im Gehorsam des Glaubens zu erfüllen vermag. So schließt denn der Verf. den Exkurs mit dem Satz des Apostels Röm 3, 31: „Beseitigen wir nun das Gesetz durch den Glauben? Nein! Wir richten es vielmehr auf.“ K. Wennemer S. J.

Brandenburg, Hans, Der Brief des Paulus an die Galater (Wuppertaler Studienbibel). gr. 8° (148 S.) Wuppertal 1961, R. Brockhaus. 9.80 DM. — Die Kommentarreihe der „Wuppertaler Studienbibel“ ist eine stark vom lutherischen Bekenntnis her geprägte Auslegung der Schrift des Neuen Testaments, herausgegeben von Fritz Rienecker. Sie will dem Verlangen des schlichten Gläubigen nach tieferem Eindringen in die Schrift entgegenkommen und ihm zu persönlichem Schriftstudium verhelfen; sie möchte darüber hinaus auch dem Prediger, vor allem dem „freiwilligen Mitarbeiter im Verkündigungsdienst“, Hilfen an die Hand geben. Es versteht sich, daß die Mitarbeiter an dieser Reihe aus tief gläubiger Haltung und aus echtem Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Wort der Offenbarung ihre Auslegungsarbeit leisten. Die sachliche Erklärung des biblischen Wortes geht dabei Hand in Hand mit der erbaulichen Anregung. Soweit können wir das ganze Unternehmen nur aufrichtig begrüßen. Die Lektüre des Kommentars zum Galaterbrief offenbart allerdings einen solchen Grad von konfessioneller Gebundenheit und von vorgefaßten Meinungen, daß darunter nicht selten sowohl die Richtigkeit der Auslegung wie auch die objektive Treffsicherheit in der Anwendung Schaden leidet. Man sollte doch etwas vorsichtiger und gerechter sein in der Beurteilung von Erscheinungen des religiösen Lebens und nicht vorschnell mit dem abwertenden Urteil ‚Werkgerechtigkeit‘ umgehen. Echte Glaubenshaltung wird sich auch in mannigfachen äußeren Formen kundtun, ohne daß damit irgendwie ein magisches Denken oder ein falsches Vertrauen auf die eigene Leistung verbunden wäre. Unwillkürlich bekommt man den Eindruck, daß da ab und zu Fronten aufgerichtet werden, die gar nicht bestehen, die auf subjektiv gut gemeinter, aber objektiv falscher Beurteilung und Unterstellung beruhen. Auf einzelnes können wir hier in dieser Kurzbearbeitung nicht eingehen. Vermerkt sei noch, daß der Verf. die sogenannte südgalatische Theorie für nicht überholt, ja für die wahrscheinlichere hält. Darf man auf Grund von Gal 2, 11—14 behaupten, daß die in Galatien eingedrungenen Irrlehrer die galatischen Gemeinden auch auf die mosaischen Speisegesetze hätten verpflichten wollen? Kaum. Für unmöglich halte ich die Exegese zu Gal 2, 19. Man stirbt dem Gesetz nicht ab dadurch, daß man durch das Gesetz der Sünde anheimfällt und dem Tod; so bleibt man immer noch dem Gesetz, eben der Sanktion des Gesetzes verhaftet. Dem Gesetz stirbt man nur ab durch Christi Tod und durch die Heilsmacht seines Todes, die dem Glaubenden in Christus zuteil wird. Die Erklärung dieser schwierigen Stelle findet man in vorbildlicher Weise in dem Kommentar von H. Schlier.

K. Wennemer S. J.

De Kruijf, Th., Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums (Analecta Biblica, 16). gr. 8° (XVII u. 187 S.) Roma 1962, Pontif. Institutum Biblicum. 3000.— L. oder 5.— Doll. — Im Unterschied zu der kurz vorher erschienenen Arbeit von B. M. F. van Iersel S. M. M., Der „Sohn“ in den synoptischen Jesusworten, Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu? (vgl. Schol 38 [1963] 105—109) will der Verf. nur feststellen, was Matthäus mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ sagen will, unbekümmert darum, ob es sich um eine Selbstaussage Jesu handelt oder nicht. Mit Recht weist er darauf hin, daß eine solche horizontale Fragestellung für den Exegeten durchaus berechtigt ist; denn erst, wenn feststeht, was Mt mit dieser Bezeichnung hat sagen wollen, kann die weitere Frage gestellt werden, ob er damit das Selbstverständnis

und die Selbstaussage Jesu getreu wiedergegeben hat. Von dieser letzteren Frage sieht der Verf. ab. Methodisch war es naheliegend, Mt in der Bezeichnung Christi als „Sohn Gottes“ aus seinen Quellen zu verstehen. Als solche kommt zunächst das A. T. in Frage, wo himmlische Wesen, das Volk Israel, der König, der kommende Messias und auch der einzelne Gerechte als Sohn Gottes bezeichnet werden. Mit O. Cullmann sieht K. in der Bezeichnung „Sohn Gottes“ an allen diesen Stellen den Ausdruck der Erwählung zur Mithilfe an einem besonderen Auftrag und des dadurch geforderten Gehorsams (18). Vom „Sohne Gottes“ im transzendenten Sinne als göttlicher Person ist nirgends die Rede, da im A. T. die Einheit Gottes betont wurde. Dasselbe gilt auch vom Spätjudentum, wo es kaum einen sicheren Text gibt, in dem der königliche Messias als „Sohn Gottes“ bezeichnet wird, wenn man von einem Zitat aus 2 Sam 7, 11—14 in einem Qumran-Text absieht. Aber auch hier ist nicht von einem transzendenten Messias und erst recht nicht von einer göttlichen Person die Rede (21 f.). In der Apokalyptik (Parabel des Henoch und 4 Esdra) erscheint zwar ein präexistenter übermenschlicher Messias als Menschensohn, aber nicht als Gottessohn (23). Als weitere Quelle für die Auffassung des Mt von Jesus als Sohn Gottes kommt das urchristliche Kerygma in Frage, das sich wenigstens schematisch aus den Reden der Apg und einigen Paulusstellen herauschälen läßt. Von hieraus ergibt sich der Gesamteindruck, daß der Begriff „Sohn Gottes“ zur ältesten Verkündigung gehört und daß diese Bezeichnung ganz mit alttestamentlichen Texten — namentlich 2 Sam 7 — verbunden ist. Damit steht im Zusammenhang, daß „Sohn Gottes“ funktionell verwendet und immer auf Jesu Auferstehung und Verherrlichung bezogen wird (38). — Im zweiten Teil analysiert der Verf. die einzelnen Texte des Mt: 3, 17; 4, 3 6; 11, 27; 14, 33; 17, 5; 24, 36; 26, 63; 27, 40 43; 27, 54; 2, 15; 28, 19. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß hinter dem Wort „Sohn Gottes“ noch kein klarer Begriff steht (118). Da seine Bedeutung eng mit dem Thema vom Reiche Gottes verbunden ist, stellt K. die doppelte Frage: Wie verhält sich der Sohn Gottes zum Gottesreich und wie verhält er sich zu Gott? Die Antwort lautet: Jesus ist 1. der gehorsame Sohn, 2. der machtvolle Sohn, 3. der einzigartige Sohn, der 4. in einem heilswirkenden Verhältnis zur Kirche steht. Die Einzigartigkeit Jesu als des Sohnes Gottes sieht der Verf. bei Mt vor allem ausgesprochen in Mt 11, 27 in Verbindung mit der Parabel von den bösen Winzern (Mt 21, 33—46). Er kommt zu dem Ergebnis: Sohn Gottes ist bei Mt eine Bezeichnung, ein christlicher Titel, in dem die ganze Christologie mitklingt (140). Es bleibt die Frage, ob die Einzigartigkeit des Sohnes Gottes bei Mt nur, wie im A. T. funktionell oder wesenhaft zu verstehen ist. Die metaphysische Bedeutung der Bezeichnung „Sohn Gottes“ folgt nach K. nicht aus der Tatsache, daß Jesus der Sohn Gottes war (143). Trotzdem weist nach ihm alles darauf hin, daß Matthäus um die Gottheit Jesu wußte, wenn er sie auch nirgends klar ausgesprochen hat (147). Die Arbeit ist ein gutes Beispiel einer besonnenen Exegese. Sie zeigt, wie wenig es angebracht ist, aus dem Mt allein einen schlüssigen Beweis für die wesenhafte Gottessohnschaft Jesu führen zu wollen.

B. Brinkmann S. J.

Strecker, Georg, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (Forsch. zur Rel. u. Lit. des A. und N. T., 83). gr. 8° (267 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck & Ruprecht. 26.50 DM. — Wie der Untertitel dieser Untersuchung besagt, geht es dem Verf. um die Theologie des Matthäus. So fällt es etwas aus dem Rahmen der Arbeit heraus, daß er sich auf den ersten 85 von 242 Seiten Text nur mit Fragen der literarischen Einleitung befaßt und dann erst zur Sache kommt. Mit Recht warnt er vor einer Überschätzung der formgeschichtlichen Arbeit, die den Wert der Quellenkritik übersieht (10). In der synoptischen Frage setzt er die sogenannte „Zweiquellentheorie“ voraus, die nach ihm aber im einzelnen für Variationen offen ist (11). Daneben nimmt er für Mt eine schriftliche Quelle alttestamentlicher „Reflexionszitate“ an, die der Evangelist im einzelnen durch eine einleitende Formel mit  $\pi\lambda\eta\rho\upsilon\upsilon\varsigma$  anführt (13 49 f.). Bei der Verfasserfrage ist nach ihm von der „unzuverlässigen“ Papiasnotiz abzusehen und nur von inneren Kriterien auszugehen (15). Es ist aber undenkbar, daß das einmütige Zeugnis des 2. und 3. Jhd. sämtlicher Teilkirchen bezüglich der literarischen Echtheit der Evangelien nur von der „unzuverlässigen“ Papiasnotiz abhängig ist, und darum ist es unberechtigt, in einer wissenschaftlichen Arbeit von diesem einmütigen Zeugnis abzusehen. Die un-

jüdischen hellenistischen Elemente der Redaktion legen es nach St. nahe, den Verfasser des Mt unter den Heidenchristen zu suchen, und die formgeschichtlichen Erkenntnisse sollen es nach ihm verbieten, die Situation des Redaktors individuell abzugrenzen. Seine Gemeinde nehme grundsätzlich einen heidenchristlichen Standpunkt ein, enthalte aber auch Spuren eines jüdischen bzw. judenchristlichen Gedankengutes, da die Judenchristen nach ihm wohl eine ältere Stufe des Gemeindelebens repräsentieren (34 f.). Ist es nicht viel näherliegend, das Evangelium mit der gesamten Tradition dem Apostel Matthäus zuzuschreiben, der es zunächst für Judenchristen aramäisch verfaßt und es später, als er unter Heidenchristen wirkte, für diese unter Hervorhebung der Universalität der christlichen Botschaft im Anschluß an Mk griechisch überarbeitet hat? Nach St. kommt wohl ein christlicher Schriftgelehrter der 2. Generation als Redaktor in Frage (Stendahl), der das öffentliche Amt eines Lehrers bekleidete, ohne daß dadurch die liturgische Verwendung als Ziel (Kilpatrick) ausgeschlossen würde (39 ff.). Die Frage nach der theologischen Konzeption des Mt bedeutet nach St. die Frage nach dem Verhältnis von Historischem und Eschatologischem in der Redaktion des Evangeliums (47). Die „Reflexionszitate“ seien für den Evangelisten ein wichtiger Faktor in der Ausgestaltung des Lebens Jesu zu einer selbstständigen Größe infolge der Parusieverzögerung (85). Es wird nicht ganz klar, ob diese Ausgestaltung des Lebens Jesu auf historischen Tatsachen beruht oder nur literarische Einkleidung ist, zumal der Verf. wiederholt von Historisierung spricht. Nach der langen literarischen Einleitung führt St. im „christologischen“ Teil aus, wie Matthäus durch die Zeichnung einer historisch-kontinuierlichen Linie von der Geburt bis zu Tod und Auferstehung einen Bios Jesu darzustellen sucht, mit dessen Sendung an Israel die Heilsgeschichte des jüdischen Volkes zugleich ihren Höhe- und Endpunkt erreicht hat (184 f.). Das historische und das eschatologische Motiv sind nach ihm Ausdruck des Lebens Jesu als Periodisierung der „Heilsgeschichte“. Dabei unterscheidet sich Mt von den anderen Synoptikern dadurch, daß er das eschatologische (?) Element der Heilsgeschichte, die Forderung nach Gerechtigkeit im ethischen Sinne, d. h. im Sinne von sittlicher „Rechtschaffenheit“, interpretiere (185 ff.). Kann man wirklich sagen, daß in der Betonung der sittlichen Rechtschaffenheit das charakteristische Merkmal des Mt gegenüber den anderen Synoptikern liegt? Betont nicht auch Jesus z. B. bei Lk in der Bergpredigt (6, 20—49) dasselbe? Wäre es nicht zutreffender, den Grundgedanken des Mt in dem Nachweis der Messianität Jesu zu sehen, denn dieser Gedanke steht offenbar bei Mt — und nicht, wie der Verf. meint, bei Mk (186) — im Vordergrund. Sachlich kommt auch Wolfg. Trilling (Das wahre Israel; vgl. Schol 37 [1962] 257 bis 260) auf dasselbe hinaus, wenn er bei Mt die Kirche als das neue eschatologische Gottesvolk dem alttestamentlichen Gottesvolk Israel gegenübergestellt sieht. St. gibt zu, daß die Kirche nach matthäischem Verständnis den Platz des Gottesvolkes Israel eingenommen hat, bestreitet aber, daß der Evangelist das habe beweisen wollen, dem es nur darum zu tun sei, das Leben Jesu in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit darzustellen (189 Anm. 1). Der überzeugende Beweis dafür wird nicht erbracht. Gewiß ist die Kirche nach Aufhebung der Vorrechte Israels als die neue Periode der Heilsgeschichte auf das Leben Jesu ausgerichtet, insofern sie von dort Sinn und Aufgabe empfängt (188), doch das ist nicht das Charakteristische des Mt. Der Verf. gibt im ekklesiologischen Teil zu, daß die Petrusstellen Mt 14, 28—31 und 17, 24—27, die nach ihm wohl aus mündlichen Sonderquellen stammen, sowie Mt 16, 17—19, das wegen seiner semitischen Färbung dem Evangelisten wahrscheinlich schriftlich vorgelegen habe, dem Petrus unter den Jüngern eine Sonderstellung einräumen (203 f.), aber nach ihm hat die Gestalt des Petrus im Mt primär nicht historische, sondern typische Bedeutung, insofern sich in ihr das Christsein des einzelnen in der Gemeinschaft konkretisiert (206—233). So seien auch Mt 18, 15—19 nicht die Apostel als solche, sondern als Typus der Gemeinde zu verstehen (225 f.). Diese Deutung tut offensichtlich dem eindeutigen Wortlaut der Stellen Gewalt an und bleibt eine unbewiesene Behauptung. Dagegen wird man dem Verf. gerne zustimmen, daß die christliche Existenz wesentlich durch das heilsgeschichtliche Verständnis der Gemeinde (d. h. der Kirche) geprägt ist (235) und daß die Heilsgeschichte ihr Ziel erreichen wird durch die Parusie (236—242). Ebenso wird man gerne zugeben, daß Mt 28, 16—20 als Darstellung des zeitlichen Überganges vom Leben Jesu zur Epoche der Kirche grundlegende Bedeutung für das matthäische Gemeinde- (bzw. Kirchen-) Verständnis hat (208) und gleichfalls, daß das dreigliedrige Logion (Mt 28, 18b;

28, 19b; 28, 20b) aus vortatthäischer Überlieferung stammt. Ob es aber seinen Sitz im Leben in der liturgischen Tradition der Gemeinde hat (210), bleibt mindestens fraglich. Dagegen stellt St. zusammenfassend sehr richtig fest, daß durch die für alle Zeiten gültige eschatologische Forderung die Kontinuität zwischen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft gewährleistet wird und daß die Kirche als das neue Gottesvolk eine sichtbare, soziologische und zugleich eschatologische Größe ist (214).

B. Brinkmann S. J.

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Smulders, Pierre S. J., *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*. 8° (330 S.) Essen 1963. Driewer. 22.80 DM. — *La Vision de Teilhard de Chardin. Essai de Réflexion théologique*. 8° (275 S.) Paris 1964. Desclée de Brover. — Man muß es sehr begrüßen, daß diese ausgezeichnete Arbeit über die Gedanken eines so vielbesprochenen Autors wie Teilhard de Chardin nun auch in deutscher und französischer Übersetzung vorliegt, nachdem sie in der niederländischen Ausgabe schon fünf Auflagen erlebt hat. Die sehr gute deutsche Übersetzung besorgte E. Huger S. J., für die französischen zeichnen A. Kerkvoorde O. S. B. und C. d'Amagnac S. J. Unter den vielen Arbeiten, die mittlerweile über T. d. Ch. erschienen sind, nimmt dieses Werk einen besonderen Rang und Platz ein. Seine Vorteile liegen vor allem in folgenden Punkten: Zunächst einmal wird hier nicht einfachhin ein Referat der Gedankengänge T. d. Ch. mit vielleicht anschließendem Werturteil gegeben, sondern es wird mitphilosophierend und mittheologisierend das Werk T's aufgeschlossen und für die Entfaltung des katholischen Schöpfungsglaubens fruchtbar gemacht. Die Auffassungen T's werden der klassischen Theologie konfrontiert und zum Ausgang eines Neubedenkens mancher vielleicht zu selbstverständlich hingenommenen Auffassungen gemacht. So wird das Buch fast ebenso wie eine Auseinandersetzung mit dem T'schen System auch eine gefüllte Darstellung des christlichen Schöpfungs- und Heilsglaubens. — Ein zweiter Vorteil liegt darin, daß die Gedanken T's keinem Entweder—Oder anheimfallen, dessen Ergebnis ein vorbehaltloses Ja oder ein nur ablehnendes Nein wäre. Der Verfasser geht an die Prüfung der T'schen Gedanken mit einem Wohlwollen, das ihn sehr viel Wertvolles und Wichtiges entdecken und das System T's in seinen Grundzügen eigentlich ganz akzeptieren läßt. Gleichzeitig aber bewahrt er genügend Objektivität und Distanz, um die Irrwege aufzudecken, in die manche Gedanken T's eben doch weisen. Die kritisch zu bewertenden Auffassungen T's sind nicht in die darstellenden Kapitel aufgenommen, sondern in eine Reihe von zum Teil sehr ausführlichen und umfangreichen Anhängen zwischen die Hauptkapitel eingereiht. Sm. will damit auch dokumentieren, daß nach seiner Auffassung diese Irrwege nicht eigentlich das ganze System T's belasten, sondern ausgemerzt werden können, ohne daß das Ganze aufgegeben werden müßte. Hier ist allerdings ein Punkt, in dem Sm. vielleicht zu wohlwollend urteilt. Hat man doch in manchen Punkten den Eindruck, daß die beanstandeten Gedanken von T. selbst nicht gerade als nebensächlich angesehen wurden, so daß das System von ihnen zwar gereinigt werden kann, dann aber auch nicht mehr ganz der T'schen Konzeption entsprechen dürfte. — Ein dritter Vorteil dieses Buches scheint uns schließlich bedeutsam. Sm. schildert auch die Spiritualität T's und zeigt ihren inneren Zusammenhang mit seiner ganzen Weltauffassung. Wir halten das deshalb für so wichtig, weil nicht wenige der Verehrer T's seine evolutionistischen Gedankengänge zu akzeptieren geneigt sind, ohne zu beachten, daß diese nur aus der spirituellen Gesamthaltung ihres Autors richtig und in Wahrung des Offenbarungsglaubens gedeutet werden können. Wie schon der große Raum, den Sm. der Spiritualität T's widmet, nahelegt, gibt sich diese mit ihrem meditativen Charakter nicht eigentlich als ein eigener, vom naturwissenschaftlichen und philosophischen Denken T's zu trennender Teil seiner Arbeit. Vielmehr ist das Ganze seiner Darstellung, wo es sich über die engeren paläontologischen Fachfragen hinaushebt und phänomenologisch in die Tiefe geht, ein meditatives Eindringen mit allen damit verbundenen Vor- und Nachteilen. — Die drei Teile, in denen Sm. die Gedanken T's darstellt — „Vom Urstoff zum Menschen“, „Der Weg der Menschheit“, „Die neue Spiritualität: Gott im Kosmos“ — zeigen ein schrittweises Aufsteigen, nachdem ein einleitendes erstes Kapitel einen Überblick über Leben und Werk T's gegeben und darin auch die

Schwierigkeiten und Spannungen verständlich gemacht hat, die T's die Philosophie und Theologie berührendes Schrifttum mit den Hütern der Theologie bekommen mußte.

O. Semmelroth S. J.

Genuyt, F. M., *Le mystère de Dieu (Le mystère chrétien. Théologie dogmatique, 2)*. gr. 8° (XVI u. 149 S.) Paris—Tournai 1963, Desclée. — Baumgartner, Chr., *La grâce du Christ (Le mystère chrétien. Théologie dogmatique, 10)*. ebd. 1963. Jeder Bd. 80.— bFr. — Die neue Reihe „Le Mystère chrétien“ hat sich die ebenso schwierige wie notwendige Aufgabe gestellt, altbekannte theologische Wahrheiten, vermehrt um die neuen Erkenntnisse von Exegese, Patristik und Liturgie, in Kurzabhandlungen vorzulegen und das in einer Form, die auch ohne vorgängiges theologisches Studium verständlich wird. F. M. Genuyt behandelt die Gotteslehre und folgt den üblichen Themen dieses Traktates. Gott ist nicht unmittelbar, aber doch wirklich erkennbar aus den geschaffenen Dingen. Er ist einfach, einzig, unveränderlich und ewig, undurchschaubar und unaussprechlich. Sein Verstand und sein Wille sind unendlich vollkommen. Er lenkt alles mit seiner Vorsehung und bestimmt zum Heil voraus, nicht aber zur Schuld. Diese in den Traktaten „De Deo Uno“ traditionell gewordene Themenfolge ist bereichert um die These „Gott ist die Liebe“. Auch an anderen Stellen ist die Schrift stärker herangezogen, etwa in der Darlegung der Heiligkeit Gottes beim Schriftbeweis für die Einfachheit. Jede These gliedert sich in zwei Teile, die *Glaubenslehre* und das *Glaubensverständnis*, das sich den Grundlinien der philosophischen Durchdringung der Gotteslehre beim Hl. Thomas anschließt. — Chr. Baumgartner zieht im Aufbau seines Buches die notwendigen Folgerungen aus den Mängeln, die die heute noch übliche Thesenform mit sich bringt. Allzuleicht sind die Texte von Schrift, Vätern und Lehramt ohne ihren sachlichen und geschichtlichen Zusammenhang gar nicht oder nur schwer verständlich. Darum zeigt B., wie sich im AT die Gnadenlehre vorbereitet, wie sie bei den Synoptikern in der Lehre vom Himmelreich und vom Vatergott grundgelegt, bei Paulus in der *χαρις* vertieft und von Johannes in seinen Gedanken über Leben und Gottesgemeinschaft weitergeführt wird. Nach der Theologie des Hl. Augustinus und ihren Nachwirkungen bis zum 6. Jhd. ist der Gnadenlehre des Hl. Thomas als dem ersten großen Versuch einer Synthese ein eigenes Kapitel gewidmet. Reformation und Trient, Baius und Jansenius, Quesnel und Pistoia beschließen diesen ersten, fast die Hälfte des Handbuches umfassenden, in seiner Kürze gut gegliederten Teil. — Im zweiten dogmatischen Teil macht B. die heiligmachende Gnade und die Annahme an Sohnes Statt zur Grundlage seiner Überlegungen, fährt mit der Notwendigkeit und Übernatürlichkeit der Gnade fort und beschließt das Buch mit den schwierigen Fragen des allgemeinen Heilswillens Gottes und der *gratia sufficiens* und *efficax*. (Wie schon andere äußert B. seine Bedenken gegenüber Bañezianismus und Molinismus und sucht das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit aus der Transzendenz des schöpferischen Wirkens Gottes verständlich zu machen). Man mag anderer Meinung sein, wenn etwa der Verfasser das *donum creatum* zusammen mit dem *donum increatum* als *gratia sanctificans* ansieht. Man mag nähere Erklärungen für notwendig halten, wenn etwa die *gratia in actu primo efficax* nach Ansicht des Verfassers nicht aus Schrift, Tradition und Lehramt bewiesen werden kann und gleichzeitig wiederholt als notwendig festzuhaltende, aus legitimer Dogmenentwicklung stammende Wahrheit bezeichnet wird. Das Bändchen bleibt (auch wegen seiner Literaturangaben) ein reichhaltiger Überblick, der in erfreulicher Weise dem Ziel gerecht wird, das der Verfasser sich gesteckt hatte, Studenten eine Einführung in die Gnadenlehre zu geben.

K. J. Becker S. J.

Diem, Hermann, *Die Kirche und ihre Praxis (Theologie als kirchliche Wissenschaft, Handreichung zur Einübung ihrer Probleme, 3)*. 8° (344 S.) München 1963, Kaiser. 22.50 DM. — Der letzte Band dieser neuen protestantischen Dogmatik behandelt die Fragen der praktischen Theologie, aber immer — und das ist auch für eine katholische Pastorallehre nachahmenswert — von den biblischen und systematischen Grundlagen her. Es wird gut gezeigt, wie in der Ekklesiologie, ja sogar in der Christologie und Pneumatologie schon alles bereits vorliegt, um die kirchliche Praxis (Gottesdienst durch Wort und Sakrament, Taufverkündigung und Taufordnung, Predigt, Abendmahl, Absolution, Amt der Kirche und deren Ordnung) zu bestimmen. Selbstverständlich ist in den theoretischen Aussagen nicht alles für den

katholischen Standpunkt annehmbar; so befremdet z. B. die Behauptung sehr: „Wir halten also die Kindertaufe theologisch für möglich, aber nicht für notwendig“ (157). Wie in seinen früheren Werken geht der Verf. auch hier auf die mannigfachen exegetischen Kontroversen ein und setzt sich sowohl mit den entsprechenden Lehren der katholischen Kirche wie mit den innerprotestantischen Rekatholisierungstendenzen auseinander. Durchaus erfreulich sind die zahlreichen Bemühungen um objektive Wiedergabe und ein gerechtes Urteil für die gegnerischen Ansichten (von katholischer Seite kommen am häufigsten zu Wort: H. Küng, H. Schlier und M. Schmaus). Auf dem eigentlichen Gebiet der Untersuchung, der kirchlichen Praxis, werden keine Patentlösungen geboten, sondern Diskussionsbeiträge, Hinweise auf die Problematik und Anregungen. Als Beispiel mag die Stellungnahme zu einer Frage dienen, die bei uns keinen breiten Raum beansprucht, ob u. U. „Versagung der Taufe“ oder „Empfehlung des Taufaufschubs“ angebracht sei. D. erklärt: „Man stelle sich praktisch vor, was damit (mit dem „Taufgespräch“ zwischen Pfarrer und Eltern) dem zugemutet wird. Das seelsorgerliche Gespräch wird zu einem kritischen Testverfahren für die Zuverlässigkeit des Taufbegehrens gemacht. Und wann ist das Ergebnis des Taufgesprächs ‚positiv‘? . . . Es geht jetzt nicht mehr um den Glauben des Täuflings als Voraussetzung für die Spendung der Taufe; auch nicht mehr um objektiv feststellbare Kriterien für die etwaige Unzuverlässigkeit der die Taufe Begehrenden, sondern um ein subjektives Urteil des Pfarrers über deren Gesinnung und Frömmigkeit. Für ein ‚Sakramentsrecht‘ ist das noch ein sehr schwankender Boden“ (162 f.). Die praktischen Probleme dieser Art werden wenigstens indirekt den katholischen Pastoraltheologen interessieren. Hingegen muß er es als schmerzlich empfinden, daß von einem „Ehegespräch“ (katholisch: Brautunterricht) nirgends die Rede ist, was doch sicher zu erwarten gewesen wäre, selbst wenn die Ehe nicht sakramental gesehen wird.

J. Beumer S. J.

Richard, L., *Le mystère de la rédemption* (Bibliothèque de Théologie. Série I: Théologie dogmatique, 1). gr. 8° (VII u. 299 S.) Paris, Tournai, New York, Rome 1959, Desclée. — Das vorliegende Werk (abgeschlossen 1956) ist eine gründliche Überarbeitung der 1932 in der Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses erschienenen Erlösungslehre: *Le dogme de la rédemption*. Es besteht aus zwei Teilen. Der 1. Teil handelt vom Geheimnis der Erlösung in Schrift und Tradition: im Alten Testament; bei den Synoptikern; in den Briefen des hl. Paulus; in den johanneischen Schriften; in der Patristik; in der Scholastik; im Protestantismus; beim Konzil von Trient und in der Neuzeit. Das letzte Kapitel dieses Teils bringt die Lehre der Hl. Schrift und der Tradition von der universalen Erlösung. Im 2. Teil ist die Erlösungslehre systematisch dargestellt: Gott, der die Liebe ist, antwortet auf die Sünde mit Erlösung. Diese ist wesentlich ein Geheimnis der göttlichen Liebe. Sie geschieht in Christus und wird in und durch die Kirche fortgeführt. Genugtuung, Sühne und Verdienst sind bei dieser Sicht der Erlösung nicht ausgeschlossen, aber auch nicht stark betont. Die Erlösung gilt allen Menschen. — In Exkursen ist auf Einzelfragen näher eingegangen. — Im vorliegenden Werk wird dem ganzen Leben Christi Heilsbedeutung zugeschrieben, vor allem seiner Menschwerdung, in der er mit der ganzen Menschheit solidarisch wird; seinem Tod am Kreuze, dem Höhepunkt dieses Lebens; und seiner Auferstehung. Die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi wird sowohl aus der Hl. Schrift (50; 61 f.; 84—86) als auch in der Lehre des hl. Thomas (149) und im systematischen Teil (259—264) aufgezeigt. Wertvoll ist außerdem die Betonung der Universalität der Erlösung: schon im 1. Teil (191—200) und auch im 2. Teil, vor allem im letzten Kapitel und im Exkurs über das Los der ungetauften Kinder. — Bei der Entfaltung der Erlösungslehre in Schrift und Tradition mußte sich der Verfasser wegen der Fülle des Stoffes auf die Hauptlinien beschränken. Die Evangelien hat er dabei zuwenig in ihrer kerygmatischen Eigenart gesehen. — Es ist zu bedauern, daß Indizes fehlen.

R. Lachenschmid S. J.

*Études Mariales. Mariologie et Œcuménisme, II. Positions Protestantes face au Dogme Catholique* (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 1963). gr. 8° (102 S.) Paris 1964, Lethielleux. — Der zweite Teil der ökumenischen-mariologischen Tagungen von Saulchoir (29.—31. August 1963) befaßt sich mit dem schwierigeren Thema, das die katholische Mariologie den prote-

stantischen Auffassungen gegenüberstellt. Wiederum sind die beiden Partner, dieses Mal katholische und protestantische Theologen, mit ihren Beiträgen vertreten. *M.-J. Le Guillou O. P.* bringt die Einleitung in die Problematik: Mariologie et Protestantisme (5—15), indem er zeigt, wie auf protestantischer Seite die Mariologie der Katholiken als Exponent ihres ganzen theologischen Systems erscheint. Pasteur *Jean Bosc* referiert kurz über „La Mariologie des Réformateurs“ (17—26); wenn auch die angeführten Tatsachen, die recht positive Haltung der Reformatoren selbst zu Maria und die allmählich einsetzende Wandlung im späteren Protestantismus, schon bekannt sind, war das Thema in dem gesteckten Rahmen unentbehrlich. Etwas Ähnliches gilt für den Überblick, den *Henri Holstein S. J.* gibt: Le développement du Dogme Marial (27—38). Mit der Arbeit des Pasteur *Hébert Roux*, Bilan de l'Écriture au point de vue protestant (39—63), beginnt die eigentliche Auseinandersetzung; die Gefahr wird vom Standpunkt einer an der Schrift allein orientierten Theologie vor allem in der Bedrohung der Christozentrik gesehen. Ein ziemlich weites Entgegenkommen offenbart *M.-J. Nicolas O. P.*: L'Expérience mariale catholique (65—78), da er die vielfach zu beobachtende Abwegigkeit des von der katholischen Volksfrömmigkeit geübten Marienkultes zugibt; man könnte zwar seine These durch die Unterscheidung zwischen der Frömmigkeitshaltung an und für sich und deren Ausdrucksformen gelegentlich etwas abschwächen, aber es wäre ebensogut möglich, sie durch den Hinweis auf die Billigung oder Duldung seitens der Kirche noch zu verstärken; jedenfalls ist die Forderung berechtigt: „La piété mariale catholique . . . a besoin de devenir plus parfaite, plus pure, plus religieuse“ (78). Den erfreulichsten Beitrag liefert Pasteur *Max Thurian*, sous-prieur de Taizé: Problèmes posés aux Protestants par la mariologie (79—94); er beschreibt mit innerer Anteilnahme Maria in ihrer Gnadenfülle, als Jungfrau, Gottesmutter und Sinnbild der Kirche, allerdings mehr im Einklang mit den Reformatoren als in Angleichung an die katholische Sicht, und schließt mit den beachtenswerten Worten: „Nous pensons que l'unité entre les conceptions catholique et protestante ne pourra se faire que dans un approfondissement en commun du mystère du Christ en qui nous trouvons la vérité sur Marie, mère et servante de Dieu, figure de l'Église-mère et servante“ (94); es sei aber eigens vermerkt, daß er die Bezeichnung Mariens als Mutter der Kirche ausdrücklich ablehnt.

J. Beumer S. J.

Liturgisch Woordenboek, Samengesteld onder redactie van *L. Brinkhoff*, *G. C. Laudy*, *A. Verbeul*, *Th. A. Vismans*. 3. u. 4. Lieferung. gr. 8° (Sp. 641—1310) Roermond 1960/62, Romen. 9.75 fl. je Faszikel. — Auf die beiden ersten Lieferungen wurde schon hingewiesen, s. Schol. 34 (1959) 628 f.; 35 (1960) 315. Die dort anerkennend festgestellten Qualitäten eignen auch der hier anzuzeigenden Fortsetzung. Der Nomenklorator ist von erstaunlichem Umfang und erhöht so erfreulich den Wert des Nachschlagewerkes. Als Beispiel: die „Jesuiten“ kommen darin ebenso wenig zu kurz (8 Spalten!) wie die „Jüdische Liturgie“, und für Kelchtüchlein sowie Kelchlöffelfchen ist je eine halbe Spalte Raum. Wichtiger aber ist die Aussage, die in den (auf den Umfang des Werkes gesehen) langen Artikeln liegt. „Kirche“ (12 Sp.), „Kirchbau“ (15 Sp.), „Jesus Christus“ (20 Sp.) u. a. holen so weit aus, daß die Verflechtung von „lex orandi — lex credendi“, sowie der Satz von „Liturgie — Akt der Kirche“ höchst eindrucksvoll ad oculos demonstriert wird. Dankbar stellt man fest, daß mit dem Raum für Literaturangaben nicht geizigt wurde. Allerdings bleiben für Neuauflagen einige Wünsche offen. Gelegentlich vermißt man grundlegende Literatur. Etwa zum Stichwort „Guter Hirt“: *Th. K. Kempf*, Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer althristlichen Symbolgestalt. Oder zu „Gemeinschaft der Heiligen“ das Werk von *A. Piolanti*, Il mistero della comunione dei santi nella rivelazione e nella teologia. Oder zu „Himmelfahrt“: *H. Gutberlet*, Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter. — Erfreulich gering ist die Zahl der Druckfehler, und auch dann oft nur im Sog holländischer Orthographie und mithin leicht zu verbessern. Sp. 907 Mitte muß es natürlich heißen: Liturgischer Ausschuß, nicht Ausschluß. Und *A. Franz* (Sp. 771) ist in Langenbielau geboren.

Al. Stenzel S. J.

Miege, G., Die Jungfrau Maria. Studien zur Geschichte der Marienlehre (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundl. Instituts des

Evang. Bundes, 2). gr. 8° (218 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 14.80 DM. — Der Autor dieser kritischen Studie war lange Jahre hindurch bis zu seinem Tod im Jahre 1961 Professor an der römischen Waldenserfakultät und galt als bedeutender Theologe des italienischen Protestantismus. Er bestimmt in der Einführung die Aufgabe, die er sich für dieses Buch gestellt hat, dahin, die dogmengeschichtliche Seite des Problems der katholischen Marienlehre darzustellen und sich dabei gegenüber den Versuchen, religionsgeschichtliche Parallelen als hinreichende Erklärung heranzuziehen, Reserven aufzuerlegen. Der Blick auf außerchristliche Einflüsse soll nicht die Marienverehrung in ihrer „originalen Erscheinung, die allerdings vom neutestamentlichen Christentum weit entfernt“ sei (17), verkennen lassen. Das Problem soll „auf seiner höchsten Ebene und mit Respekt behandelt werden“ (ebd.). Tatsächlich kann man dem Buch bescheinigen, daß polemische Verzerrungen vermieden werden und im ganzen in erstaunlicher Weise ein respektvoller Grundtenor bewahrt wird. Es fehlt allerdings nicht an Interpretationen sowohl der geschichtlichen Phänomene wie der katholisch-theologischen Aussagen, die jeder, der das wirkliche Gemeinde der katholischen Auffassungen kennt, bedauern wird. Es ist aber eindeutig, daß das nicht aus Respektlosigkeit geschieht, sondern aus der unvermeidbaren Schwierigkeit, Ausdrucksformen einer anderen Gesamtauffassung wirklich sach- und intentionsgemäß zu deuten. Eine Verletzung der in der Einleitung ausgesprochenen Grundabsicht — so jedenfalls wird der katholische Theologe eben doch manche Ausführungen empfinden — geschieht weniger durch das, was gesagt, als durch das, was nicht gesagt wird. Manches an geschichtlichen Phänomenen wird doch ohne hinreichende geistesgeschichtliche Zusammenhänge dargestellt. Die katholische mariologische Literatur wird in einer frappierend einseitigen Weise herangezogen. Beim Fällen der Urteile wird nicht hinreichend versucht, die Möglichkeit anderer Deutung und Beurteilung ernst zu nehmen. Als Kronzeuge der katholischen Marienlehre erscheint fast nur die dreibändige Mariologie von Roschini, von der man beim besten Willen nicht sagen kann, sie lege die katholische Marienlehre in repräsentativer Weise dar. Roschini nämlich vertritt eine Richtung, die keineswegs in der gesamten katholischen Theologie verfolgt wird. Das ist überhaupt ein Grundfehler dieses Werkes, daß zu oft die Auffassungen einer gewissen Richtung als die katholische Mariologie dargestellt werden. Dem deutschen Herausgeber (K.-V. Selge), der das Buch in sehr guter Übersetzung präsentiert, kann nur schwer nachgesehen werden, daß er die Darstellungen M's kaum erstlich mit der gesamt-katholischen, vor allem auch deutschen und französischen Literatur konfrontiert und daran nachprüft. Wie die katholische Theologie Dogmenentwicklung und Dogma wirklich versteht, ist vom Verf. nicht korrekt untersucht. Die Ableitungsprinzipien und die mit ihrer Hilfe vollzogene, anscheinend deduktive Entfaltung der Glaubenslehre werden simplifiziert und dadurch erschreckend mißverstanden. Auch bei Roschini (19) brauchen diese Prinzipien nicht so gemeint zu sein, als ob mit ihrer Hilfe aus vorgegebenen Aussagen neue in logischem Prozeß eruiert worden seien. Viel eher hat man hier den Versuch zu sehen, einen vorfindlichen Glaubens- oder Frömmigkeitsbestand, der im Leben der Kirche gewachsen ist, in nachträglicher Reflexion in seiner Verbundenheit mit dem ursprünglichen Glaubensgut aufzuweisen. — Im Bereich der Marienlehre selbst sind die Interpretationen des Verf. insofern unzulänglich, als die menschlich-geschichtlichen Beiträge zur Entfaltung der Mariengläubigkeit zu schnell in den Bereich des Paganismus verwiesen zu sein scheinen. Man muß sich fragen, ob die mit der Menschwerdung des Logos gegebene Aufnahme des Menschlichen in den Lebensverband mit dem Göttlichen und der Anteil, den menschliche und geschichtliche Existenz auch über den individuellen Gottmenschen hinaus daran hat, genügend ernst genommen wird. Auch die Tatsache, daß Phänomene, die es auch im heidnischen Bereich gibt, im christlichen Glaubensbereich Heimatrecht, allerdings auch Korrektur und Ergänzung erfahren können, gehört hierher, wobei nicht die Gefahr bagatellisiert werden soll, die damit verbunden ist. — Je weiter die Themen des Buches von der ständigen Jungfräulichkeit über die Gottesmutterchaft, Himmelskönigin, Assumpta und Unbefleckte Empfängnis zur Mutter der Barmherzigkeit und Miterlöserin fortschreiten, um so mehr hat man das Gefühl, den Verfasser verlasse das loyale Bemühen um Verständnis und Erklärung. Es werden kaum ernstlich andere katholische Theologen als Roschini befragt. Daß schon Scheeben, der eines mariologischen Minimalismus keineswegs verdächtig ist, vor der Anwendung des Titels „Miterlöserin“ gewarnt hat, wird überhaupt nicht erwähnt. Schließlich wird sogar der Eindruck vermittelt,

als wenn Aussagen, die jeder katholische Theologe als dem Dogma widersprechend ablehnen muß — Selbsterlösung (168), Geschenkcharakter der Gnade angeblich nur in der Marienfrömmigkeit (147), Marienverehrung als Ausweg aus der mittelalterlichen Festung von Begriffen, Disziplin und Sakramenten (147), Ausspielung der mütterlichen Maria gegen einen richtenden und unbarmherzigen Christus und ähnliche schlagwortartige Interpretationen — Behauptungen oder wenigstens Konsequenzen der katholischen Mariologie wären. — Es mag, was an marianischen Einseitigkeiten in dem Buch dargestellt wird, sich im Bereich katholischer Marienfrömmigkeit finden. Das sei nicht geleugnet. Richtig verstanden und gewertet würde es aber nur, wenn es integriert würde in das Ganze der marianischen Theologie und der wirklich kirchlichen Marienfrömmigkeit. Das aber wird in diesem Buch zu wenig versucht. Das ist — jedenfalls bei einer Übersetzung des Buches in die deutsche Sprache — kaum verzeihlich.

O. Semmelroth S. J.

Neumann, Johannes, Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums. 8° (XVI u. 131 S.) Meitingen 1963, Kyrios-Verlag. 18.— DM. — Diese Dissertation aus der Schule Kl. Mörsdorfs will in rechtsgeschichtlicher Untersuchung klären, ob die Verknüpfung des sakramentalen Geschehens der Firmung mit dem Bischof als ihrem ordentlichen Spender auf positivem Recht beruhe oder aber letztlich Ausdruck eines theologischen Sachverhaltes sei. Ostkirchlicher Brauch und zunehmende Delegation an Priester auch im Westen könnte vielleicht als für den Minimalismus der ersten Ansicht günstig ausgelegt werden. Der Rückgang auf die Anfänge ist somit unerlässlich; so wird nicht nur quantitative Verbreiterung der Informationsbasis gewonnen, sondern Orientierung an derjenigen Periode kirchlichen Lebens, die unverstellt als heute offenbar macht, daß alle Rechtsordnung in der Kirche von ihrer Heilsdienlichkeit Maßgabe empfängt. Konkret also: die von den Anfängen her einhellig bezeugte Tatsache der ordentlichen Firmvollmacht des Bischofs wird nur dann voll und recht verstanden, wenn die — wie auch immer nuancierbare — Vorbehaltenheit auf einen zutiefst positiven Gehalt durchschaut wird. Der liegt in der Korrelation zwischen der eminent kirchenbauenden Funktion dieses Sakraments und dem Bischof als dem Haupt der heiligen Gemeinde. — Nicht, als ob diese Einsicht erstmals hätte vollzogen werden müssen. Aber auf sie hin die Quellen umfänglich und straff zugleich zum Sprechen gebracht zu haben, ist das Verdienst dieser Arbeit. Denn die Unterbauung aus den Bereichen von Exegese, Dogmen- und Liturgiegeschichte gibt Fülle und Rundung, und seit den letzten umfänglicheren monographischen Behandlungen (Umberg, Coppens, Galtier usw.) sind so ziemlich auf allen Gebieten neue Ergebnisse zur Einarbeitung bereitgelegt worden. Besonders interessieren kann ein exkurshaftes Kapitel über das Verhältnis von Firmhandauflegung zu rekonziliatorischer Handauflegung. — In der Literaturverwertung bleiben einige Wünsche offen: G. Dix, J. M. Hanssens wären sicher mit Nutzen beigezogen worden. Der klaren, lesbaren und im allgemeinen recht sorgfältigen Arbeit stehen eine Reihe vermeidbarer Druckfehler ebensowenig an wie ein paar andere Nachlässigkeiten, etwa: wer den S. 51 zitierten Galtier-Artikel verifizieren möchte, wird im Abkürzungsverzeichnis falsch geleitet (RSR nicht „Revue...“, sondern „Recherches“); von einer „Synode von Lucensi“ (S. 89) wäre man auch gern verschont geblieben.

Al. Stenzel S. J.

Kleinheyer, Bruno, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiegeschichtliche Studie (Trierer Theol. Studien 12). 8° (XVII u. 268 S.) Trier 1962, Paulinus. 25.80 DM. — Die Kette der edierten Texte von den „Statuta Ecclesiae antiqua“ über die Sakramentare und Ordines bis zu den Pontificalien ermöglichte und rief nach dieser Studie. Mit der Benennung dieser Quellen ist zugleich ihr eigentlicher Raum umrissen; für die Zeit vorher wird der Forschungsertrag nur referierend zusammengefaßt. Es wird ein Ritus kritisch aufgearbeitet, dem im konkreten Vollzug kaum viel „Kritik“ begegnet. Sein eminenten Sitz im Leben der Kirche, die hohe Feierlichkeit sowie die relative Seltenheit schaffen die reverentiell-emotional ganz eigene Atmosphäre, die Zensuren hintanhält; und wahrlich nicht von ungefähr: des Positiven könnte lange und viel geredet werden. Aber danach könnte sich auch anderes zu Worte melden, in der Reichweite vom wohlwollenden (oder auch spitzen) „malerisch“ bis zum unbehaglichen „überladen, undurchsichtig, wenig homo-

gen“. — Die formalen Qualitäten der Arbeit verdienen besondere Erwähnung; denn bei einer so fleißigen Aufsammlung, bei so vielfältigen Vergleichen usw. muß es durchaus nicht immer gelingen, einen lesbaren Text zu erstellen. Dazu hilft hier eine klare Gliederung im Großen. Nach den beiden Einleitungskapiteln (Ritus der Priesterweihe im NT-Zeitalter — in der Apost. Überlieferung Hippolyts) wird der Ritus in Rom herausgearbeitet, gemäß den römischen Sakramentaren und Ordines. Dann wird die Entwicklung nördlich der Alpen gezeichnet, bis zur karolingischen Liturgiereform und ihren Auswirkungen. Von da ab geben die großen Dokumente das Gliederungsprinzip ab: das Pontificale romano-germanicum (von St. Alban) — das Pontificale romanae curiae — das Pontificale G. Durandi. Innerhalb dieser Abschnitte werden jeweils die Quellen vorgestellt, der Ritus im ganzen betrachtet und dazu bestimmte Riten (Händesalbung, Überreichungsriten der Gewänder bzw. der Instrumente) in Großaufnahme herausgehoben. Gute Zusammenfassungen heben sichtlich vom vorherigen Stand ab und zeichnen die genetische Linie. Die verläuft natürlich auch hinsichtlich des Weiheritus in der großen Bahn der „Austauschbeziehungen“, wie sie ein grundlegender Artikel Klausers vor 30 Jahren zeichnete. So daß also auch hier gilt: ungeachtet mancher unerleuchteten Kontamination römischen Gutes mit gallikanisch-fränkischen Zutaten (oder gar Verfremdungen) muß dankbar anerkannt werden, daß eben so der Bestand römischer Weihe-liturgie überdauern konnte. Aber das dispensiert nicht davon, Fehlleistungen, die aus dieser Begegnung resultieren, aufzuzeigen, zumal da sie zu einem nicht geringen Teil bis auf uns gekommen sind. Es ist verständlich, daß man das Eigengut festhalten wollte, aus Treue oder vielleicht auch nur aus Beharrung. Es ist entschuldbar, wenn für das zu rezipierende Römische nicht immer zureichendes Verständnis da war. Desungeachtet aber bleiben die Verdoppelungen (exemplarisch faßbar etwa im Misale Francorum), die Mißverständnisse hinsichtlich der Funktion ärgerlich. — Von weitreichendem Interesse sind die Erkenntnisse bezüglich eines regelrechten Wandels im sakramentalen Kernritual. Daß die Handauflegung zu Zeiten von der traditio instrumentorum verdrängt wurde, ist ja nun auch schon von der Dogmatik zur Kenntnis genommen worden. Kaum aber, daß davor bereits die Gewandüberreichung in den Rang des amtsübertragenden Ritus hinaufgesteigert worden war. Und sehr aufschlußreich sind die sorgfältigen Untersuchungen über die — aus keltischem Ritual stammende — Händesalbung: in ihrer Funktion, zur eucharistischen Konsekration zu befähigen und zu bevollmächtigen, wird sie vorübergehend als wichtiger Ritus angesehen. — Das vorliegende Werk ist von großer Sachlichkeit. Von Erneuerung wird nur sehr beiläufig geredet. Die bereitgestellten Einsichten sind aber diesbezüglich nicht nur verlässliches Instrumentar, sondern auch ermutigender Anruf. Allerdings weiß wohl auch niemand besser als der Verf., der uns so scharfsinnig auf Vermischung und Zutat hingewiesen hat, daß Entmischung und diskussionslose Absolutsetzung des römischen Gutes bzw. Reduktion auf die Sparsamkeit der Anfänge nicht die allein maßgeblichen Leitlinien sein können. — Es seien noch eben die Hilfen erwähnt, die das Arbeiten mit dieser Studie erleichtern. Ein erster Anhang bringt den gegenwärtigen Ritus der Priesterweihe samt Herkunft der einzelnen Riten. Der zweite Anhang enthält ein Handschriftenverzeichnis (archivalische Bezeichnung, Entstehungszeit und -ort, Ausgaben, Beschreibungen) sowie Indices der Initien und der Namen.

A. I. Stenzel S. J.

Rordorf, Willy, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum (Abh. zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 43). 8° (336 S.) Zürich 1962, Zwingli Verlag. 26.— DM. — Der Verf. sagt gleich am Beginn ganz offenherzig, daß es ihm nicht nur um theoretische Überlegungen geht, sondern auch um sehr konkrete pastorale Anliegen. Die drohende Überrollung des Sonntags überhaupt durch die gleitende Arbeitswoche, die Gefährdung der Sonntagsruhe im besonderen — beides kaum noch vermeidlich im Gefolge einer Einschätzung, die das Siebenerschema als ein Überbleibsel bäuerlich-handwerklicher Lebens- und Arbeitsordnung ansehen will, das von der heutigen Wirtschaftsstruktur unerbittlich zum Anachronismus gestempelt worden sei. Am Ende des Buches steht dann die (außerhalb des katholischen Raumes ungleich größere Dringlichkeit anziehende) Beschwörung, dem Herrentag zu theologischer Begründung und gelebter Fülle zu verhelfen durch die Feier des Herrenmahles. Nun, der Verf. dieser Studie

darf das tun: denn von diesen pastoralen Sorgen läßt er sich in eine Arbeit voll Erudition und Fleiß schicken, und der Schlußappell fußt auf Einsichten, die aus strenger und einfühlsamer Befragung der Geschichte gewonnen wurden. — Einleitend wird über die siebentägige Woche gehandelt, wie sie in der Woche Israels geschichtlich faßbar ist, in der Planetenwoche der Griechen und Römer und in der — in gewissem Sinne beide beerbenden — christlichen Woche. Daran schließen die beiden Hauptteile „Der Ruhetag“, „der Gottesdiensttag“. Diese Aufteilung kündigt in etwa schon an, daß die unbefangene Annahme, beides käme im christlichen Sonntag sachlich und unauflöslich zur Deckung, so selbstverständlich nicht ist. Unumgänglicher Einstiegsunkt in die Problematik ist der Sabbat. In der kritischen Prüfung der Hypothesen über seine Entstehung wird — bei vieler Sorgfalt und Behutsamkeit (und darum mit dem Eingeständnis eines letzten „non liquet“) — der sozialen Begründung vor der kultischen der Vorzug gegeben. Das schon ist kennzeichnend dafür, wie wenig eine Kurzformel „Sonntag — christlicher Sabbat“ (aus Gründen etwa der auch äußerlich erheblich zu machenden Absetzung um einen Tag verschoben) Aussicht hat, das Wesentliche einzufangen. Denn der in der sozialen Motivation so zentral verankerte Ruhegedanke spielt bis in das vierte christliche Jahrhundert hinein keine merkbliche Rolle. Erst Konstantin macht aus dem Tag des Gottesdienstes auch den gesetzlichen Ruhetag. Dann freilich, aber erst dann sieht man sich gezwungen, zur Begründung Anleihen bei der Sabbattheologie zu machen. Das aber bleiben sekundäre und Teilrechtfertigungen, die den Sonntag nicht auf „christlicher Sabbat“ festlegen können. Zuvor schon hatte tiefe Einsicht in die in Christus ermöglichte und aufgetane neue Dimension die junge Kirche sich über den Sabbat hinwegsetzen lassen. Er war für sie drangebbares Zeichen geworden, weil jetzt schon (bei freilich auch bleibendem „noch nicht“) die Sache da war: Vergebung der Sünden und Friede mit Gott und so bereits angebrochene Ruhe der Endzeit. Sabbat in die Christuswirklichkeit aufgehoben überbietet aber den zeichenhaft ausgesparten Tag in den heiligen Wandel alle Tage, dehnt das punktförmig betonte Gottsdienen in die Unentrinnbarkeit steten Dienstes am Nächsten. — „Gottesdiensttag“, als abgehoben von Ruhetag, ist Stichwort für den christlichen Sonntag, das im zweiten Hauptteil ausgeführt wird. Herrentag, weil durch Herrenmahl gefeiert, das erweist sich als Ursprung und Begründung. Auf die reiche Ausfaltung kann hier nur hingewiesen werden: Verankerung im Ostergeschehen — Formen der Feier — Namen des Sonntags und ihre Bedeutung. — Uns muß, gemäß der Anlage und auch der Intention des Werkes, noch interessieren, wie eine begründete Forderung resultiert nach dem ganzen Tag (nicht nur nach der gottesdienstlich benötigten Zeit), nach dem Sonntag (nicht einem mit der Arbeitswoche „gleitenden“ Tag), nach dem Ruhetag. Da ist etwa der „achte Tag“, der in seiner Fülle von der heilsgeschichtlichen Überholung des siebten Tages bis zur proleptischen Hereinnahme der endzeitlichen Ruhe reicht. Irgendwie ist damit sicher auch Arbeitsruhe nahegelegt, aber nicht schon hinreichend auch gemeinschaftlich zu begehende. Hier nun greift der Verf. auf eine Feststellung zurück, die er einleitend bezüglich des Sabbatrechts getroffen hatte: es verdanke seine Aufrichtung schließlich doch wohl humanitär-sozialen Belangen; der Kontext verbiete ein abwertendes „bloß“, und zu besorgen seien sie heute wie eh und je. Der Sonntag dürfe und solle damit betraut werden. In der Tat: diese Sicht scheint noch am weitesten zu tragen, und wenn man „sozial“ im vollen Sinn nimmt, dann spricht auch genügend viel für den allen gemeinsamen Ruhe- und Gottesdiensttag, den Sonntag. — Ein bedeutsames und anregendes Buch.

A. I. Stenzel S. J.

Semmelroth, Otto, S. J., Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung. Kl. 8° (256 S.) Frankfurt/M. 1962, Knecht. 12.80 DM. — Unter den verschiedenen Beiträgen im katholischen Raum zu Problemen der Theologie des Wortes Gottes und der kirchlichen Verkündigung nimmt diese Darstellung einen besonderen Platz ein. Sie will eine umfassende theologische Deutung des Wortes Gottes und seiner Verkündigung in der Kirche bieten. Deshalb wird vor der Frage der Wirksamkeit des Wortes Gottes, die im zweiten Teil behandelt wird, zuerst die Wirklichkeit des Wortes Gottes dargestellt. Der Verf. geht aus von „Gottes Wort in seinem Innern“. Dem biblischen Weg folgend, beginnt er mit der heilsökonomischen Aussage, die in der innergöttlichen Wirklichkeit des Menschgewordenen begründet ist. „Gottes Wort nach außen“ ist der zweite Bereich der Wirklichkeit des Wortes Gottes. Einheit und

Unterschiedenheit von Wort und Offenbarung, Wort und Werk Gottes werden herausgearbeitet, wobei vor allem neben der Aufgabe des Werkes als Bezeugung des Wortes Gottes das Werk als eigene Form der Offenbarung deutlich wird. Zugleich zeigt sich hier zum ersten Mal die dialogische Struktur des Wortes Gottes, das auch die menschliche Antwort in sich begreift, eine Wirklichkeit, von der aus S. später seine Lösung der Frage nach der Wirksamkeit von Wort und Sakrament versucht. Zunächst geht die Untersuchung weiter der Wirklichkeit des Wortes Gottes nach, das nicht den einzelnen in charismatischer Weise als einzelnen, sondern in der Kirche und insofern er in ihr ist, trifft. Das gilt für die alttestamentliche Kirche vor der Kirche, besonders aber für die Kirche, „die als Gemeinde derer, die das Wort Gottes hören und es befolgen, das Heil an die einzelnen vermittelt“ (77). Von dieser Basis aus stellt der Verf. im zweiten Teil die Frage, ob und in welcher Weise das Wort Gottes in der Kirche wirksam ist. Bereits die Überschrift des ersten Abschnitts „Lebendig ist das Wort und wirksam (Hebr. 4, 12)“ weist darauf hin, daß die Tatsache der Wirksamkeit des göttlichen Wortes bei aller spekulativen Durchdringung in engem Anschluß an die Hl. Schrift aufgewiesen wird. Damit ist ein guter Ausgangspunkt für die Behandlung der Art und Weise der Wirksamkeit des Wortes gegeben. Von der Schrift her zeigt sich der „dialogische“ Charakter der Erlösung selbst, der in Menschwerdung und Kreuzesopfer, den beiden Teilphasen der einen Erlösungswirklichkeit, sichtbar wird. Diese schon der Vätertheologie vertraute Sicht des erlösenden *descensus et ascensus Christi* stellt sich nach S. in der Kirche in dem Heilsdialog von Wort und Sakrament weiter dar. Selbst wenn man der dialogischen Zuordnung von Wort und Sakrament nicht ganz zustimmen will, bleibt doch S.s Hauptanliegen und die entscheidende Antwort gültig: Predigt und Sakrament sollen nicht gewissermaßen alternativ nebeneinandergestellt und dem Glied der Kirche zur Wahl angeboten werden. Sie sind vielmehr als Lebensfunktionen der Kirche „wieder zu jener Einheit zu integrieren, die ihnen als Darstellung des seinerseits wieder als Zweieinheit zu entdeckenden Heilswerkes Christi eignet“ (215). Daraus ergibt sich für die Gnadenwirksamkeit, die wir einzig den Sakramenten zuzuschreiben gewohnt sind, die Frage, ob sie nicht in Wirkeinheit mit der Wortverkündigung als „zweieinheitliche Ursache“ zusammengesehen werden muß (216). Von hier aus kann S. die Frage nach der Wirksamkeit des Wortes im Rahmen der Gesamtwirklichkeit so beantworten: Die tatsächliche Verkündigung des Wortes Gottes besitzt um so mehr an effektiver Gnadenwirksamkeit, je mehr in ihr die Zusammengehörigkeit mit dem Sakrament nicht nur verwirklicht, sondern auch sichtbar ist (244). Damit will der Verf. nicht alle Fragen dieses komplexen Themenkreises beantworten, wohl aber ein Prinzip feststellen, das die Richtung für diese Antworten weist. Es ist eine Richtung, die in der Theologie der Schrift und der Väter wurzelt und die gerade zur Lösung dieser Frage bisher zuwenig beachtet wurde. L. Bertsch S. J.

Siegmund, Georg, Die Beichte in der protestantischen Kirche: ThGl 53 (1963) 16—28. — Das Wichtigste an diesem Artikel ist weniger die Geschichte der Beichte im Protestantismus — darüber gibt es ja nun gute Einzeluntersuchungen —, wohl auch nicht der Hinweis auf Goethes Zeugnis für die Folge einer zur Schematik abgeglittenen Beichte (Dichtung und Wahrheit I, 1) oder der Hinweis auf Hegel und Nietzsche. Wesentlicher ist die Forderung nach einer weiteren Prüfung des reformatorischen Sündenbegriffs, der die letzte Schuld am Niedergang der Beichte im Protestantismus in sich trage. Er hat in hohem Grade das Bewußtsein von der Sünde als einzelner, konkreter Handlung, als schuldhafter Auflehnung des einzelnen gegen Gott geschwächt. In der Beichte steht ja der einzelne vor seinem Gott Aug in Aug und sucht ehrlich und verantwortlich Vergebung für sein persönliches Tun. Man wird daher S. zustimmen, wenn er abschließend meint: „Erst eine erneute theologische Durchleuchtung der Grundfragen im Lichte einer neugewonnenen Wesenslehre vom Menschen vermag im Protestantismus, aber auch — das sei hinzugefügt — im Katholizismus eine tragfähige Grundlage für eine dauernde Wiederbelebung der Beichte zu gewinnen“ (28). H. Weisweiler S. J. (†)

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

Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen, hrsg. von Franz Böckle u. Franz Groner. gr. 8° (474 S.) Düsseldorf 1964, Patmos Verlag, 52.— DM. — Schöllgens großes Verdienst ist es, eine Brücke geschlagen zu haben zwischen Moraltheologie und Soziologie; überdies hat er als Frucht seiner langjährigen Wirksamkeit als Krankenhausseelsorger das Grenzgebiet von Moral und Medizin, sowohl ärztlicher Wissenschaft als auch ärztlicher Praxis, durch zahlreiche Arbeiten bereichert. Diesem seinem Lebenswerk entspricht die vorliegende Festschrift. Neben einigen dem inneren moraltheologischen Bereich angehörenden Beiträgen enthält sie in der Mehrzahl Aufsätze, die in den Bereich der Sozialwissenschaften hinübergreifen oder umgekehrt von diesen her auf die Moraltheologie zukommen, sowie natürlich Beiträge zu Fragen der medizinischen Ethik oder der Pastoralmedizin. Mein eigener Beitrag: „Lege artis‘; Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft“ (379—394)), versucht zu zeigen, daß die Forderung, die Sch. seinen Medizinern immer wieder einschärft, ‚lege artis‘, d. i. kunstgerecht und darum zuerst sachgerecht zu verfahren, ganz entsprechend auch für den Bereich der Wirtschaft gilt. — Wie das sittlich wohlgeordnete Verhalten des Arztes als Arzt darin besteht, daß er sach- und kunstgerecht verfährt, um das ihm aufgegebene Ziel zu erreichen, d. i. im Rahmen des Möglichen den Menschen gesund zu erhalten oder wieder gesund zu machen, so trägt auch der Sachbereich der Wirtschaft seine grundlegende sittliche Norm, sozusagen seinen „kategorischen Imperativ“, in sich selbst: „wirtschafte wirtschaftsgemäß“, d. h. verfare als Wirtschaftender so, daß dabei das herauskommt, wozu wir überhaupt wirtschaften und schlechterdings darauf angewiesen sind, Wirtschaft zu betreiben. — Klugerweise haben die Herausgeber nicht den Versuch gemacht, die Beiträge in eine systematische Ordnung zu zwingen; sie lassen sie schlicht nach dem Alphabet der Verfassernamen aufeinander folgen. Nicht alle können hier erwähnt werden. — Moraltheologische Fragen des inneren Kreises behandeln u. a. *Alfons Auer*, Theologische Aufwertung des tätigen Lebens (27—51); *Franz Böckle*, Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht (84—102); *Johannes Böckmann*, „Anwendung“ ethischer Prinzipien (103—120). *Gustav Ermecke* gibt einen Überblick über heute in der Öffentlichkeit diskutierte Moralprobleme (154—174). *Bernhard Häring* beleuchtet moratheologisch und pastoralsoziologisch den biblischen Begriff des kairós (216—232). *Johannes Meßner* hält Abrechnung mit der in Mode gekommenen Behauptung, die naturrechtlichen Prinzipien seien „Leerformeln“ (318—336). *Johannes Stelzenberger* fragt nach der Kollektivschuld und verweist dabei auf die der Strafrechtslehre (StGB §§ 47—50, CJC cc. 2209—2211, 2231) und der Moraltheologie gemeinsame Lehre von der Teilnahme, lat. cooperatio (428—443). *Leonhard M. Weber* berichtet unter der Überschrift „Das Objektive und das Personale“ (453—474) vom heutigen Stand der Diskussion um die Begriffe Sünde und Schuld. — Der Nationalökonom *Götz Briefs*, der Urheber des Begriffs „Grenzmoral“, den Sch. aufgegriffen und weiterentwickelt hat, steuert einige klärende Ausführungen dazu bei (121—130); sie stimmen der Sache nach vollkommen überein mit dem, was in meinem Beitrag ‚Lege artis‘ zum gleichen Gegenstand mehr beiläufig gesagt wird. — Fragen der medizinischen Ethik behandeln die Moraltheologen *Richard Egenter*, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik (142—153), und *Heinz Fleckenstein*, Alte und neue Aufgaben des Arztes in der modernen Gesellschaft (175—190). Als angesehene Mediziner beteiligen sich *Florin Laubenthal* mit einem Beitrag über „Mißbrauch und Sucht“ (265—286), *Paul Martini* über „Therapeutisch-klinische Forschung und ethische Verantwortung“ (307—317) und *Peter Röttgen* über „Grenzen ärztlichen Handelns in der Neurochirurgie“ (395—403); letztere beiden Beiträge zeigen, wie viel und wie Wichtiges ein Fachmann auf engem Raum (11 bzw. 9 Seiten!) sagen kann. — Daß der Band auch etwas leicht und erheiternd zu Lesendes enthalte, dafür sorgt der Bericht von *Heinrich Klomps* über „Das ‚Hygiasticon‘ des Leonhard Lessius“ (252—264). — *Arnold Gehlen* handelt „Vom Einfluß des Kriegswesens auf die Sozialmoral“ (191 bis 205); dieser Beitrag ist nicht nur hochinteressant, sondern namentlich auch deswegen bemerkenswert, weil er zeigt, wie gerade ein Soziologe, der die Grenzen seiner Zuständigkeit genau kennt und sie achtet, zu Fragen der Moral, hier der Sozialmoral, sehr Beachtliches zu sagen hat. — Den von den Herausgebern vor-

geschriebenen und von den Mitarbeitern im großen und ganzen auch eingehaltene Umfang überschreitet *Paul Mikat*, derzeit Kultusminister von Nordrhein-Westfalen, mit seinem Beitrag „Die Ehescheidung wegen geistiger und körperlicher Gebrechen in der höchstrichterlichen Rechtsprechung“ (337—378) gut um das Doppelte; der hohe Verfasser macht diese Ordnungswidrigkeit jedoch dadurch wett, daß es seinem tatkräftigen Eingreifen zu verdanken ist, daß die Festschrift, wenn auch mit drei Vierteljahren Verspätung, zu guter Letzt doch noch das Licht der Welt erblickt und eine würdige Ausstattung erhalten hat. — Wie üblich enthält die Festschrift eine Bibliographie des Gefeierten (11—26); sie umfaßt den Zeitraum 1927—1963.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Jahrbuch des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von J. Höffner und W. Heinen. 5. Bd., gr. 8° (292 S.) Münster 1964, Regensburg. 25.50 DM. — Bereits der 4. Band war von J. Höffner und W. Heinen gemeinsam herausgegeben, lag jedoch in der Hauptsache noch in der metaphysisch fundierten Höffner'schen Linie (vgl. Schol 38 [1963], 478); in diesem 5. Band dagegen hat die anthropologisch-psychologische, um nicht zu sagen: psychologische Richtung *Heinens* eindeutig die Oberhand gewonnen. Zwei Beiträge von ihm selbst: „Die acht Grundgestalten des Lebensweges im Spannungsfeld von Familie und Berufsbereich“ (21 bis 36) und nochmals: „Das indirekte Fragen nach den personalen Grundgestalten in menschlichem Agieren und Reagieren“ (275—290), ähnlich aber auch *A. Vetter*, Das Strukturbild der Familie in anthropologischer Sicht (7—20), und *H. Rosensträter*, Das Meister-Lehrling- und Meister-Schüler-Verhältnis im Vergleich zur Vater-Sohn-Beziehung (107—126), gehören dieser Richtung an. Mit wenigen Ausnahmen behandelt der ganze Band das Thema „Familie und Beruf“. — Recht wertvoll erscheint der Beitrag einer Religionslehrerin, *Martha Wessel*, Die Stellung weiblicher Berufsschüler zu ihrer Arbeit und ihrem Beruf (91—106), glücklich ergänzt durch die Beiträge zweier weiterer Mitarbeiterinnen: *Marita Estor*, Berufsbildung in Familie und Betrieb (79—90), und *Marie-Theres Starke*, Die Frau zwischen Familie und Beruf (127—140). — Drei nicht uninteressante Beiträge berichten über die Verhältnisse in Japan, Indien und Burundi; ersterer ermüdet allerdings durch viele, leicht zu vermeidende Wiederholungen. Die Schriftleitung hätte überdies gut getan, den ausländischen Verfassern bei der sprachlichen Fassung ihrer Beiträge hilfreich an die Hand zu gehen. — Als echt sozialphilosophisch ist hervorzuheben der Beitrag von *J. J. M. van der Ven*: „Wirtschaften als menschliches Anliegen“. In der Absicht, den Grund für eine Wirtschaftsethik zu legen, untersucht v. d. V., was denn den letzten Sinn der Wirtschaft ausmacht, d. i. wozu dieses Tun dient oder führt, das wir „wirtschaften“ nennen, auf das wir uns angewiesen sehen und das wir darum gar nicht nach Belieben unterlassen können. Erst die Antwort auf die Frage nach diesem „Wozu?“ der Wirtschaft (ihrem ‚finis operis‘) sagt uns, was Wirtschaft ist und was sie diesem ihrem Wesensgehalt nach soll und wie darum der Mensch, insofern er wirtschaftet, sich zu verhalten hat.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Beckmann, Joachim, und Weisser, Gerhard, Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel (Festschrift für *Friedrich Karrenberg*). 8° (369 S.) Stuttgart-Berlin 1964, Kreuz-Verlag. — Die Festschrift für den verdienten Schöpfer und Herausgeber des Evangelischen Soziallexikons gliedert sich in 3 Teile: Grundsatzfragen evangelischer Sozialethik (8 Beiträge), Sozialethik in der Gemeinde (13 Beiträge) und Sozialethik im öffentlichen Bereich (14 Beiträge), gefolgt von einer Vita und einer Bibliographie Karrenberg. — Die Gliederung ist nicht ganz streng durchgeführt, was wohl auch gar nicht möglich war; so findet sich im 1. Teil ein Beitrag von mir über „Verantwortliche Gesellschaft“ in der Sicht der katholischen Soziallehre“, also offenbar keine Grundsatzfrage evangelischer Sozialethik. Aus diesem Teil verdient wohl der Beitrag (der längste von allen!) des Mitherausgebers *G. Weisser* über „Das Postulat ‚verantwortliche Gesellschaft‘ erkenntniskritisch und sozialwissenschaftlich erläutert“ die meiste Aufmerksamkeit; mit der darin vertretenen Position wird unsere Sozialphilosophie sich ernsthaft auseinandersetzen haben. — Im 2. Teil findet sich der Beitrag von *Horst Zillern*, „Politische Bewußtseinsbildung als Aufgabe der Kirche“, der wohl dem 3. Teil angehört und dem Beitrag von *O. H. von*

der Gablentz, „Der politische Auftrag der Kirche“ an die Seite zu stellen gewesen wäre. Auch in diesem 3. Teil finden sich Beiträge von Katholiken: W. Schreiber, „Ist der Wohlfahrtsstaat ein christliches Ideal?“ (der eindeutig eine „Grundsatzfrage“ behandelt!) und G. Corman O. P., „Die Gemeinsame Sozialarbeit der Konfessionen“. Instruktiv ist der Beitrag von A. Skrive, „Das Evangelische Soziallexikon in der Kritik“, wo über die an der 1955 erschienenen 1. Auflage geübte Kritik und über den Nutzen berichtet wird, den die erstmals neubearbeitete 4. Auflage (1963) daraus gezogen hat. — Beeindruckt bei einem Werk wie dem Ev. Soziallexikon die unerwartet große Übereinstimmung der zahlreichen evangelischen Autoren, so treten in dieser Festschrift die Meinungs- und Richtungsverschiedenheiten der Mitarbeiter stärker hervor, so beispielsweise, wenn ein Mitarbeiter den Begriff des „Laien“ rundweg ablehnt, ein anderer ihn ohne jedes Bedenken, obendrein noch in der Überschrift seines Beitrages gebraucht. — Nicht selten sind Festschriften Sammelsurien von Beiträgen, die in keinem Zusammenhang miteinander stehen; hier ist es den Herausgebern gelungen, eine sinnhafte Einheit zu wahren. Der auch sprachlich ungeschickt formulierte Titel läßt leider nicht recht erkennen, worum es letzten Endes in allen Beiträgen geht: die evangelische Sozialethik oder allgemeiner die christliche Soziallehre stärker und klarer ins allgemeine Bewußtsein zu heben und vor allem in die Tat umzusetzen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Bacht, Heinrich, S. J., Weltnähe und Weltabstand. kl. 8° (265 S.) Frankfurt a. M. 1962, Knecht. 12.80 DM. — Den hier zusammengefaßten verschiedenen Artikeln kommt allen die dem Verfasser eigene klare Sicht der Probleme zu, die sich der menschlichen und auch pastoralen Bewältigung neu stellen. Das gilt in gleicher Weise von den Beiträgen, die sich mit Fragen der geistlichen Führung befassen (Die Welt von heute und das Gespür für die Sünde. — Das verschwiegene Sakrament. — Seelenführung in der Krise. — Das „Jesus-Gebet“. Seine Geschichte und seine Problematik), wie von solchen, die mehr religions-soziologische Fragen ansprechen (Die Stellung der Frau in Ehe und Familie heute. — Die Jugend von heute ist besser als ihr Ruf). Wollen diese und die übrigen Artikel auch nicht streng wissenschaftliche pastoraltheologische Untersuchungen sein, so sind sie doch — von einem Seelsorger und Theologen geschrieben — eine wichtige Grundlage für die pastoraltheologische Reflexion. L. Bertsch S. J.

La collection „Christus“. Série Textes. kl. 8°. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer: 1. Saint Ignace. Journal spirituel, traduit et commenté par Maurice Giuliani S. J. (147 S.) 1959. — 2. Saint Ignace. Lettres, traduites et commentées par Gervais Dumeige S. J. (527 S.) 1959. — 4. Bienheureux Pierre Favre, Mémorial, édité par Michel de Certeau S. J. (460 S.) 1960. 190.— bFr. — 5. Saint Ignace de Loyola, Exercices spirituels, édités par François Courel S. J. (230 S.) 1960.— Diese Serie von Textausgaben geistlicher Schriftsteller (auf die beiden anderen Serien: Biographien und Essais gehen wir hier nicht ein) steht ideenmäßig in engem Zusammenhang mit der Zeitschrift „Christus“, Cahiers Spirituels, für die dasselbe Herausbergremium verantwortlich zeichnet. In beiden Veröffentlichungen geht es darum, die wichtigen Themen ignatianischer Spiritualität herauszuarbeiten. Die Textausgabe hat vor allem die Aufgabe, die Quellenschriften neu zugänglich zu machen, die für diese Schule geistlichen Lebens von besonderer Bedeutung sind. Dabei geht es nicht darum, etwa eine Schule auf Kosten einer anderen besonders herauszustellen. Maurice Giuliani, der langjährige verantwortliche Herausgeber der Serie, umschreibt sein Ziel so: „Si dans le domaine plus particulier de la tradition ignatienne, nous voulons trouver notre place au sein de cette ardente recherche de Dieu et de ses témoins, ce n'est pas pour rivaliser avec quiconque ni pour imposer un message prétendument nouveau. Bien au contraire, il nous plaît d'entrer dans ce concert où nous croyons que la spiritualité de saint Ignace apporte une note particulière et où nous percevons, par-delà les différences de ton, les accords et les sympathies fraternelles“ (Une Collection „Christus“, Christus 6 [1959] 139). Die Textausgaben wollen nicht streng wissenschaftlich sein in dem Sinn, daß sie die historisch-kritische Betrachtung selbst auch zum Thema machen. Da aber stets die neuen und besten Textausgaben zugrunde gelegt werden bzw. in vielen Fällen eigene Bearbeitungen der Originale oder alter, zum Teil neu entdeckter Abschriften vorgelegt wer-

den, haben die bisher vorliegenden 10 Bände alle den Rang kritischer Textausgaben. In der Auswahl der Autoren zeichnen sich zwei Schwerpunkte ab: einmal Schriften von Ignatius und seinen ersten Gefährten (Bd. 1, 2, 4, 5), die wir hier vorstellen, dann Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts: Lallemand und wichtige Vertreter seiner Richtung oder solche, die mit dieser Spiritualität verwandt sind (diese Ausgaben werden in einem späteren Heft besprochen). — Bd. 1: *Saint Ignace, Journal spirituel*. — Die wenigen auf uns gekommenen Blätter des geistlichen Tagebuchs des Ignatius sind von großer Bedeutung für die Erkenntnis des Heiligen, vor allem seiner Lehre über die Unterscheidung der Geister und die Regeln der Wahl. Die gute französische Übersetzung und die sachkundige Kommentierung machen diese Ausgabe auch neben der jüngsten deutschen Übersetzung für jeden, der im deutschsprachigen Raum diese Themen der aszetischen Theologie behandelt, unentbehrlich. — Bd. 2: *Saint Ignace, Lettres*. — Aus den über 6000 Briefen, die in der kritischen Ausgabe der Monumenta Historica Societatis Jesu in der Originalsprache vorliegen, hat der Übersetzer 200 Briefe ausgewählt. Die geistliche Bedeutung, die verschiedenen Personen und Situationen, die Anlaß der jeweiligen Briefe waren, bestimmten die Auswahl (26). Die Einführung (7—27) geht nicht nur auf die Briefschreiber und die Vielzahl der Adressaten ein, sie zeigt auch, wie wichtige Themen der Exerzitien und Konstitutionen durch die Briefe unter bestimmten Gesichtspunkten beleuchtet werden. Themen, die in einem Brief oder in einem größeren Teil eines Briefes behandelt werden, sind in den Indications pour la lecture des lettres (515 bis 518) in einem übersichtlichen Stichwortverzeichnis angegeben. Die Briefe selbst werden ähnlich wie in der deutschen Sammlung der Ignatiusbriefe von Hugo Rahner dargeboten: Der Empfänger und die Situation des Briefes werden in einer guten Einführung jeweils vor dem Text dargestellt. Gute, meist historische Anmerkungen erleichtern die Lektüre der Briefe. Die Übersetzung sucht dem Stil und der Eigenart des Ignatius gerecht zu werden. Wenn Dumeige die Anrede „Ew. Gnaden“ dem Sinn entsprechend einfacher wiedergibt, ist dies berechtigt. Wenn er dagegen das „etc.“ ausläßt, mit dem Ignatius seine Sätze oft unvermittelt abbricht, so hat der Übersetzer eine Eigenart des Briefschreibers dem Leser vorenthalten. — Bd. 4: *Bienheureux Pierre Favre, Mémorial*. — In drei Kapiteln bereitet die Einführung (7—101) vor auf das Mémorial des ersten Gefährten des Ignatius, von dem dieser selbst bezeugt, daß er von allen die Exerzitien am besten verstanden hat: Das 1. Kapitel „L'enseignement d'autrefois et d'aujourd'hui“ (11—40) zeigt die geistlichen Quellen, aus denen Faber lebt und deren Einfluß das Mémorial bestimmt. Zunächst sind es die verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit des heimatlichen Tales, die Fabers geistliches Leben stets beeinflussen. Der nächste entscheidende Einflußkreis ist die „regle ignatienne“, praktisch die Exerzitien, die Faber entscheidend prägen. Während dieser Einfluß schon eher bekannt war, zeigt der Abschnitt „Maître Pierre Favre, théologien de Paris“ (18—26) neue Zusammenhänge in der Darstellung der theologischen Einflüsse auf Faber während seiner Pariser Zeit. Die Theologie der Franziskanerschule, eines Scotus und Occam, haben durch die Vermittlung von Fabers Lehrern stark auf ihn eingewirkt und zeigen sich immer wieder im Mémorial. Es ist der große Vorteil dieser Ausgabe, daß in den Anmerkungen zum Text mit Sachkenntnis und Genauigkeit immer wieder auf diese Quellen und Einflüsse verwiesen wird. Auch in den eigentlich geistlichen Traditionen, die Faber beeinflussten, hat die franziskanische Richtung einen besonderen Platz. Hinzu kommt, wie bei manchen der frühen Jesuiten, ein fruchtbarer Kontakt mit den Kartäusern (28—34). Das 2. Kapitel „Expériences apostoliques“ schildert die Umwelt, in der das Mémorial entstand. „L'univers du pèlerin“ (41—54), durch zwei Karten der Reisen gut veranschaulicht, bietet nicht nur einen gut belegten geographisch-historischen Überblick über Fabers Reisen, es zeigt zugleich den geistlichen Einfluß dieses Lebens, der sich im Mémorial niederschlägt. „Une tâche commune“ (54—63) bringt uns die Menschen nahe, mit denen Faber an verschiedenen Orten aus der gleichen geistlichen Haltung heraus zusammenarbeitet. Die Abschnitte „La rencontre avec le protestantisme“ (62—72) und „Notre manière de procéder“: Les Exercices (73—76) zeigen die konkreten Probleme der damaligen Seelsorge und den Versuch, auf sie zu antworten. — Das 3. Kapitel „Le Journal d'un Jésuite“ (76—95) geht auf die geistlichen Hauptgedanken des Mémorial ein. Hier werden entscheidende Fragen der Theologie der Spiritualität, vor allem die Frage der Erfahrung und Unterscheidung des göttlichen Wirkens im Menschen klar dargelegt. Die gute Übersetzung mit hervorragenden historischen

und theologischen Anmerkungen gibt dieser Ausgabe des *Mémorial* den Rang einer wissenschaftlichen Textausgabe. — Bd. 5: *Saint Ignace de Loyola, Exercices spirituels*. — Die Übersetzung der Exerzitien folgt der kritischen Ausgabe des „Autograph“. Ihr großer Vorzug ist die Redlichkeit, mit der der Übersetzer dem manchmal harten, manchmal unbeholfen wirkenden Stil des Originaltextes treubleibt. Die kurzen Anmerkungen erhellen jeweils gut den geistlichen Sinn der betreffenden Stelle. Für jeden, der sich wissenschaftlich mit den Exerzitien beschäftigen will, ist der beigefügte Index (201—225) eine wertvolle Hilfe. Für jedes französische Stichwort wird das entsprechende spanische Wort bzw. die verschiedenen spanischen Ausdrücke, die durch das eine französische Wort wiedergegeben werden, angeführt.

L. Bertsch S. J.

Sanson, Henri, *Leben mit Gott in der Welt. Eine Aszetik des tätigen Lebens*. 8° (383 S.) Freiburg — Basel — Wien 1961, Herder. 28.— DM. — Durch das Leben Christi und der Apostel war die Aszese des apostolischen Lebens eigentlich klar vorgebildet; man hätte nur dabei zu bleiben brauchen. Wenn heute Versuche gemacht werden — und es fehlt daran ja nicht —, die Aszese des tätigen Lebens darzustellen, so klingt immer ein apologetischer Ton mit, als sei die eigentliche Vollkommenheit des Christen doch die Beschaulichkeit. Der Verfasser beantwortet die so aufgeworfenen Fragen sachlich, eigenständig, wohl begründend und mit jenem Tiefgang der Gedanken, der anregend wirkt; allerdings auch, um dies gleich zu bemerken, mit einer ermüdenden Breite und Rhetorik, die wohl auf Kosten der französischen Mentalität zu setzen ist. Er unterscheidet eine Mystik der Beschaulichkeit, die er in seinem Werk über den hl. Johannes vom Kreuz dargestellt hat, eine Mystik der Tätigkeit, der das vorliegende Buch gewidmet ist, und eine Mystik der Erkenntnis, die noch darzustellen bleibt. Das Buch gliedert sich in drei Teile: Hoffnung und Gebet, Glaube und Erkenntnis, Liebe und Tätigkeit. Sehr gut, originell und bedeutungsvoll wird der Anteil der Hoffnung im religiösen Leben herausgearbeitet als die tragende Kraft des gesamten Gebetslebens. Der Glaube wird wesentlich existentiell in weitester Fassung gesehen als ein Selbst-Sein und Selbs-Sein-Wollen, das in Gott gegründet. Von dort her offenbart sich dann die Liebe im tätigen Einsatz zum Heil der Menschen. Der Verf. bindet sich an keine spirituelle Schule, wenn es auch unverkennbar ist, daß zumal im dritten Teil die Gedanken des hl. Ignatius, wie es ja nahelag, stark berücksichtigt sind. Das Buch ist sehr empfehlenswert. Es wird allen Seelsorgepriestern, vor allem aber den Novizenmeistern, Spiritualen und Regenten reichlich Anregung bieten, den ihnen Anvertrauten sowohl eine rechte theologische Deutung als auch eine praktische Anleitung zum tätigen Leben zu geben. (Für den deutschen Leserkreis hätte der Übersetzer das Buch bequem auf den halben Raum zusammenfassen können, ohne einen Gedanken preiszugeben. Das hätte dem Buch die verdiente Verbreitung in Priester- und Laienkreise sehr erleichtert. Der Fachmann kann ja leicht auf das französische Original zurückgreifen).

W. Bönner S. J.

269/1814 SCH