

## Aufsätze und Bücher

### 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Kolping, Adolf, *Katholische Theologie gestern und heute, Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart*. 8<sup>o</sup> (431 S.) Bremen 1964, Schünemann. 19.80 DM. — Titel und Untertitel zusammen zeigen treffend den Inhalt des aktuellen Buches an. Im einzelnen erhält der Leser — alle theologisch Interessierten, Studenten, Hochschullehrer, Geistliche, Journalisten, Rundfunkleute, auch ökumenisch Tätige sind angesprochen — zuerst Aufschluß über die grundlegende Frage „Was ist katholische Theologie ihrem Sachverständnis nach?“ (13—30) und dann einen gedrängten Überblick der Entwicklung bis heute: Vom Vaticanum I zum Ersten Weltkrieg (31—61), Zwischen zwei Weltkriegen, Die Wende zum dogmatisch Echten (62—126), Katholische Theologie zwischen 1933 und 1945 (127—191), Katholische Theologie heute (192—306), Gegenwärtige Gemeinschaftsarbeit katholischer Theologen deutscher Zunge (307—330). Den Abschluß bilden zwei Kapitel, die nicht auf ungeteilten Beifall rechnen können: *Katholische Theologie — gestern und heute — in Dokumenten* (331—370); *Bedeutende Theologen in Kurzbiographie und Literaturangaben* (K. Adam, B. Altaner, Fr. X. Arnold, H. U. von Balthasar, H. Fries, J. R. Geiselmann, B. Geyer, M. Grabmann, R. Guardini, B. Häring, J. Hessen, J. Höffner, H. Jedin, J. A. Jungmann, O. Karrer, A. M. Landgraf, A. Lang, J. Lortz, J. Messner, K. Mörsdorf, F. Nötscher, Th. Ohm, J. Pascher, M. Pfliegler, E. Przywara, H. Rahner, K. Rahner, H. Schlier, M. Schmaus, J. Schmid, R. Schnackenburg, W. Schöllgen, G. Söhngen, F. Stegmüller, H. Volk: 373—404). Der Verf. bemüht sich zwar allenthalben um ein sachgerechtes Urteil, aber der Gegenstand bringt es mit sich, daß er subjektiv auswählen und entscheiden muß. Z. B. sind die Bestrebungen, die Theologie von dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff zu lösen und dadurch lebensnaher zu gestalten (vgl. J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953), unvollständig gezeichnet, und die Sparte der Religionsgeschichte erfährt nur eine beschränkte Würdigung (der Name von K. Prümig ist nirgendwo erwähnt). Bedauerlicher Weise fehlt auch F. Pelster unter den Bahnbrechern einer aus den Quellen zu erschließenden scholastischen Theologie. Überhaupt wäre es vorsichtiger, wenigstens bei den jetzt lebenden Theologen noch nicht endgültig bestimmen zu wollen, ob „deren Werk eine bleibende Leistung innerhalb der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts darzustellen scheint“ (373). Berechtigt ist die Kritik an der Sprache K. Rahners (258). Dagegen gibt die Zusammenfassung des Problems „Schrift — Tradition“ nur die Ansicht von J. R. Geiselmann wieder (274). Indes lassen sich diese und ähnliche Mängel oder Einseitigkeiten wohl nicht völlig vermeiden, wenn das Thema einmal in der angegebenen Weise formuliert wird und knapp abgehandelt werden soll, und als erste Einführung mag die Schrift von K. ihrem Zweck dienlich sein.

J. Beumer S. J.

Kruse, Heinz, S. J., *Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre. Grundfragen des katholischen Schriftverständnisses* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 5). gr. 8<sup>o</sup> (115 S.) Paderborn 1964, Bonifacius-Druckerei. 7.80 DM. — Der Verf. dieses Leitfadens einer theologischen Erkenntnislehre in biblischer Sicht ist ordentlicher Professor für die Exegese des AT an der Theologischen Fakultät der Sophia Universität in Tokyo (Japan). Mehr als ein Leitfaden kann und will das Werk bei dem geringen Umfang und der Fülle der behandelten Gesichtspunkte nicht sein. Der Verf. selbst nennt als seine Absicht, „das Knochengerüst des katholischen Schriftverständnisses darzustellen“ (7). Die Arbeit, die gleichzeitig japanisch erschienen ist, war wohl in erster Linie als Orien-

tierung für japanische Leser gedacht, kann aber auch für das Gespräch unter den Konfessionen in Europa gute Dienste leisten, da der Verf. das katholische Schriftverständnis möglichst umfassend skizziert, auf offene Fragen, z. B. schon bezüglich des Begriffs der Offenbarung und ihr Verhältnis zur Schriftinspiration, verweist, ohne sie endgültig lösen zu wollen. Wenn er hier sagt, daß der natürliche Begriff der Offenbarung nur fordert, daß das Geoffenbarte ohne Offenbarung dem Menschen unbekannt ist, könnte man sogar jede Dogmendefinition Offenbarung nennen (10, Anm. 4): er sagt damit nichts gegen den Grundsatz, daß die öffentliche Offenbarung mit den Aposteln abgeschlossen ist; denn er fügt hinzu: „wenn das auch nicht üblich ist“. Nach einer Einleitung über die Stellung der Heiligen Schrift in der theologischen Erkenntnislehre, wo schon manche Fragen berührt werden, die später ausführlicher zur Sprache kommen, befaßt sich K. im 1. Teil etwas sehr summarisch mit der fundamentaltheologischen Erkenntnis (18—25). Mit Recht betont er, daß der Fundamentaltheologe sich „nicht auf eine isolierte Betrachtung der logisch belangvollen Daten und ihre Verknüpfung mit dürren Syllogismen“ beschränken darf, sondern „die ganze Persönlichkeit Jesu, ihre Vorgeschichte und ihre Auswirkung auf einem breiten historischen Hintergrund verständlich“ machen muß (24). — Der 2. Teil handelt ausführlicher von der dogmatischen Erkenntnis (26 bis 70). Hier kommen die Fragen über die Schriftinspiration und das kirchliche Lehramt und ihr Verhältnis zueinander sowie über das Verhältnis von Schrift und „ungeschriebenen Überlieferungen“ zur Sprache. Der Verf. vertritt die Ansicht, daß das Tridentinum die materielle Insuffizienz der Schrift gegen die „Scriptura sola-Lehre“ der Protestanten habe betonen wollen. Die dafür vorgebrachten Gründe überzeugen allerdings nicht. Da das Tridentinum weder sagt „partim“ — „partim“ noch „et“ — „et“, sondern nur „et“, wird man annehmen müssen, daß es die Frage nach der „materiellen“ Suffizienz der Schrift offengelassen hat. Die Dogmatisationsbulle Pius' XII. „Munificentissimus Deus“ spricht davon, daß die Beweise der Väter und Theologen für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ihr letztes „Fundament“ in der Schrift haben (D-Sch 3900). Auf den Vorwurf O. Cullmanns, wir Katholiken stellten das kirchliche Lehramt über Gottes Wort in der Schrift (52), ließe sich überzeugender antworten, wenn Ernst gemacht würde mit der Auffassung des Urchristentums, daß die Schrift in der selben Weise inspiriert und infolgedessen Gottes Wort ist wie die authentische mündliche prophetische bzw. apostolische Verkündigung; denn dann hat die nachapostolische Verkündigung des kirchlichen Lehramtes in beiden Fällen nur die Aufgabe, die (schriftliche und mündliche) apostolische Verkündigung unter dem Beistande des Hl. Geistes treu zu bewahren und unverfälscht zum Reden zu bringen. Ob die starke Unterscheidung neuerer Autoren zwischen prophetischer Inspiration und Schriftinspiration im Gegensatz zu Thomas (28 Anm. 38) der Sache gerecht wird, scheint mir sehr fraglich. Man wird sagen müssen, daß die *traditio constitutiva*, d. h. die mündliche oder schriftliche apostolische Predigt, in gleicher Weise inspiriert waren, daß aber die *traditio continuativa* unter der Leitung des kirchlichen Lehramtes durch den Beistand des Heiligen Geistes die Aufgabe hatte, die schriftliche apostolische Verkündigung, d. h. die Heilige Schrift des NT, unfehlbar zu deuten und die mündliche ihrem Inhalt nach unverfälscht zu bewahren und weiterzugeben. Das NT hat also als inspiriertes Gotteswort nicht eine von der apostolischen Verkündigung oder dem apostolischen Lehramt verschiedene Autorität, sondern ist als geschriebene apostolische Verkündigung inspiriertes Gotteswort, und als solche ist sie, wie die mündliche apostolische Predigt, dem späteren kirchlichen Lehramt vorgegeben. Vgl. dazu meine Ausführungen: *Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche*: Schol 33 (1958) 208—233. — Im 3. Teil befaßt sich K. mit der exegetischen Erkenntnis, d. h. praktisch mit der Frage nach der biblischen Hermeneutik (71—105). Richtig wird die Aussageabsicht des Hagiographen betont und dazu bemerkt, daß er nicht etwas mit absoluter Sicherheit sagen will, was er nicht durch Offenbarung weiß (81). Damit ist nicht gesagt, daß er nichts anderes mit physischer oder moralischer Sicherheit sagen will. Weiterhin wird die Beachtung der literarischen Arten verlangt. In der Unterscheidung der verschiedenen Sinne der Schrift geht der Verf. offenbar z. T. eigene Wege, wenn er z. B. den „geistlichen Sinn“ gleichzusetzen scheint mit dem „*sensus plenior*“ (89/92),

andererseits einen „sensus plenior“, der von Gott allein mit den Worten des Hagiographen verbunden worden wäre, ohne daß dieser ihn irgendwie verstanden hätte, ablehnt. Kann man wirklich sagen, daß die Theologen sich im allgemeinen einig sind, daß der typische Sinn kein eigentlicher Schriftsinn ist (98)? Das kann man vom „angewandten Sinn“ sagen. Thomas sieht im typischen oder realen Sinn den geistlichen Sinn. Mit Recht betont der Verf. die Bedeutung der „*analogia fidei*“ als negative Norm für den Exegeten (88 102). Aber kann man dann noch sagen, daß der katholische Theologe als bloßer „Geschichtsforscher“ dem Gotteswort gegenüberzustehen hat (100)? Ja, kann nicht die „*analogia fidei*“ für den katholischen Theologen gelegentlich sogar eine positive Hilfe für das richtige Verständnis einer Schriftstelle leisten? Wenn z. B. aus Joh und der Lehre der Kirche die natürliche Gottessohnschaft Jesu feststeht, kann ich dann nicht im Lichte dieser Tatsache auch die Selbstbezeichnung Jesu als Sohn Gottes (Mt 11, 25 ff.) oder das Petrusbekenntnis (Mt 16, 16) und dgl. bei den Synoptikern in diesem Sinne verstehen, selbst wenn dieser Sinn aus den Synoptikern allein sich nicht mit Sicherheit beweisen läßt? — Mag man auch die Ansichten des Verf.s im einzelnen nicht immer teilen können, so bleiben doch seine Ausführungen anregend und zwingen den Leser, sich mit ihnen und den skizzierten Fragen weiter auseinanderzusetzen.

B. Brinkmann S. J.

Rusch, Paulus, Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes: ZKathTh 86 (1964) 257—285. — Die im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil aufgeworfene aktuelle Frage erfährt hier durch den Verf. (Bischof von Innsbruck) eine theologische Klärung, und zwar sowohl von der historischen als auch von der systematischen Seite her. Nacheinander kommen zu Wort: die Gegebenheiten der neutestamentlichen Zeitgeschichte, der neutestamentliche Textbefund, die Zeugnisse der ersten Jahrhunderte, die theologische Bedeutung und Abgrenzung. Das Ergebnis gipfelt in der Feststellung: „Unsere Untersuchung bezeugt aus den Offenbarungsquellen, aus der alten Tradition und aus der Liturgie eindeutig das Kollegium der Bischöfe, und zwar *iure divino*. Die Bischöfe bilden im Sinne des ursprünglichen Begriffes ein Kollegium im strengen Sinn. Der allgemeine Kollegiums-begriff wird nicht analog, sondern univok angewendet. Auch das Wort Kollegium kommt in der alten Tradition vor: bei Cyprian von Karthago und bei Papst Coelestin... Es handelt sich nicht um ein egalitäres Kollegium, das von unten aufgebaut wäre, sondern ein von oben aufgebautes autoritäres Kollegium, das mit einer Führungsspitze ausgestattet ist“ (285). Das meiste ist gut gesagt, wenn auch vielleicht noch nicht in seiner endgültigen Form. Die Kritik an W. Bertrams, der zwar die göttliche Einsetzung der Kollegialität bejaht, aber deren Ausübung allzu stark vom kirchlich-positiven Recht abhängig macht (*La Collegialità episcopale*, CivCatt 115 [1964] 436—455, insbesondere 445 f.), scheint berechtigt (284, Anm. 5a). Dagegen gefällt weniger, daß mit K. Rahner die Theorie der zwei inadäquat unterschiedenen Subjekte der obersten Lehrgewalt abgelehnt wird (284, Anm. 6); denn eine bessere Erklärung ist bis jetzt noch nicht gefunden. Auch sollte der bekannte Cypriantext (*Episcopatus unus est...*) nicht so ohne weiteres als Beleg genannt werden, weil sich darin eine heute absolut nicht mehr vertretbare Ansicht eines antiprimalen Episkopalismus ausspricht. J. Beumer S. J.

Congar, Yves (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche. 8<sup>o</sup> (864 S.) Stuttgart 1964, Schwabenverlag. 42.—DM. — Das französische Original erschien 1962 (Paris, Les Éditions du Cerf) unter dem Titel: *L'Épiscopat et L'Église Universelle*. Die Übertragung ins Deutsche besorgte Käthe Friederike Kraus in Zusammenarbeit mit Peter Müller, und zwar in guter sachlicher und sprachlicher Einfühlungsgabe. Nur hätten die Angaben aus der deutschen Literatur passend vermehrt werden können (so fehlen z. B. die Arbeiten von W. Bertrams); das Personenregister durfte nicht H. U. von Balthasar unter dem Buchstaben „U“ registrieren, und W. de Vries mußte seinen richtigen Vornamen (nicht: G.) erhalten. Das ganze Werk, an dem über 20 Autoren beteiligt sind, bringt fast vollständig die einschlägigen Fragen von aktueller Bedeutung und erreicht durch die kundige Leitung von Y. Congar eine in sich abgerundete Form. Wenn man etwas vermissen sollte,

wäre es am ehesten ein näheres Eingehen auf die Frage, welche Stellung den Titularbischöfen in der Gesamtkirche zukommt. Von den einzelnen Beiträgen seien hier hervorgehoben: *Jean Colson*, Der apostolische Dienst in der frühchristlichen Literatur — Apostel und Bischöfe: „Heiligmacher der Völker“ (147—183); *A.-M. Javierre*, Das Thema von der Nachfolge der Apostel in der christlichen Literatur der Urkirche (185—239); *Orest Kéramé*. Die Apostelsitze und die Rolle der Patriarchate in der Kirche (283—301), *Fr. Houtart*, Die modernen Formen der bischöflichen Kollegialität (537—576; „Die derzeitigen Formen der bischöflichen Kollegialität sind schon zahlreich. Sie werden nach sehr verschiedenen Mustern ausgeübt, die auf eine Übergangsperiode schließen lassen; sie werden in der Zukunft nur noch wachsen“); *Georges Dejairve S. J.*, Primat und Kollegialität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (665—688); *O. Rousseau O.S.B.*, Der wahre Wert des Bischofsamtes in der Kirche nach wichtigen Dokumenten von 1875 (739—764; in einem Anhang werden von *Pius IX.* im Wortlaut angeführt die *Litterae Apostolicae ad Germaniae Archiepiscopos, Episcopos etc.* [siehe aber jetzt Denzinger-Schönmetzer 3117] und ein Auszug aus seiner Ansprache vor dem Konsistorium am 15. März 1875); *J. Lécuyer C. S. Sp.*, Derzeitige Orientierungen der Theologie vom Bischofsamt (811—843). Einige Aufsätze lassen auch deutlich die in mehreren Einzelpunkten noch offene Problematik hervortreten, was besonders bei dem zuletzt genannten geschieht. Mit vollem Recht zweifelt L., daß die Gläubigen nur deshalb ihren Bischöfen unterstellt seien, weil sie eben der Papst ihrer Autorität unterstellt habe. Wenn er dann weiter meint, ein Eingreifen des Papstes komme für die Verwaltung der Diözesen während der Geschichte der Kirche bis ins Mittelalter nicht in Betracht („Etwa zwölf Jahrhunderte lang hatte er keinerlei Anteil an der Erwählung oder Einsetzung neuer Bischöfe“: 839), so ist das gewiß im allgemeinen zutreffend, müßte aber vielleicht dahin eingeschränkt werden, daß immer ein direkter Anschluß der Bischöfe an die Gesamtkirche und damit virtuell an deren Haupt erforderlich war, und die These von einer unmittelbar seitens Gottes (durch die Weihe in sich) verliehenen Jurisdiktion scheint auf diesem Wege noch nicht erwiesen, weil sie u. U. durch den legitimen Eintritt in das Bischofskollegium (an und für sich mit der Weihe physisch verbunden) zustande kam. Hingegen ist die kurz vorher gewählte Ausdrucksweise besser: „Durch die Bischofsweihe empfängt der Bischof darüber hinaus (über die eigentliche Weihegewalt hinaus), wenn nicht die Jurisdiktion, so doch mindestens eine fundamentale Befähigung, das Gottesvolk zu regieren, das, was man mit den alten Dokumenten ein Führungs-Charisma oder eine Führungs-Gnade nennen kann“ (823). Jedenfalls besagt es für die Theologie einen Vorteil, wenn sie sich dessen bewußt bleibt, daß noch nicht sämtliche Fragen um das Bischofsamt und seine Beziehung zur Weltkirche entschieden sind, obschon das vorliegende Werk viel zu ihrer Präzisierung und endgültigen Beantwortung beitragen wird.

J. Beumer S. J.

Ratzinger, Joseph, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Ein Rückblick. — Ders., Das Konzil auf dem Weg, Rückblick auf die zweite Konzilsperiode. kl. 8<sup>o</sup> (63 und 81 S.) Köln 1963 u. 1964. Bachem. — Soweit das überhaupt schon vor dem Erlaß der entscheidenden Konzilsdekrete und ihrer Bekanntgabe möglich ist, geben die zwei kleinen Schriften einen gedrängten Überblick der Verhandlungen und ihrer Hintergründe. Einige der vorgebrachten theologischen Fragen werden von verschiedenen Seiten her beleuchtet, um das innere Geschehen des Konzils und seine Bedeutung für die Zukunft der Kirche und der gesamten Christenheit hervortreten zu lassen. Die Überschriften des ersten Bandes lauten: Eröffnung des Konzils, Wahl der Kommissionen, Die Beratung über das Liturgie-Schema, Die Debatte über das Offenbarungsschema, Die letzte Phase der ersten Konzilsperiode. Das zweite Bändchen bringt mehr: Vorspiel (Kurienreform. Neuauflage der Geschäftsordnung, Eröffnungsrede des Papstes), Die Arbeit beginnt, Debatte über die Kirche, Praktische Fragen (Bischofskonferenz, Bischofsrat), Kurienreform, Zwischenspiel (Die Frage der Mariologie), Die ökumenische Frage, Das Erreichte (Die Konstitution über die Hl. Liturgie, Das Dekret über die Massenmedien, Die Bestätigungsformel). Alles das wird mit ausgereiftem Urteil und in klarer Sprache vorgelegt. Nur in einem einzigen Punkte könnte man allenfalls

anderer Meinung sein. Der Verf. behauptet nämlich von dem ersten Schema über die Quellen der Offenbarung: „Der Text war, wenn man ein Etikett wagen darf, ganz und gar bestimmt von der antimodernistischen Geistesart, die sich um die Jahrhundertwende ausgeprägt hatte, also von einem ‚Anti‘, von einer Negation, die neben dem großen positiven Aufbruch des Liturgieschemas frostig, ja schockierend wirken mußte . . . Als letztes Wetterleuchten der antimodernistischen Krise ist endlich die Enzyklika *Humani generis* . . . zu nennen, die noch einmal die Linie aufgriff, welche durch die Namen Pius' IX. und Pius' X. markiert ist“ (I, 38 ff.). Hier wird offensichtlich aus einer vorgefaßten Meinung simplifiziert; höchstens läßt sich vertreten, daß der Entwurf noch allzu sehr von einer kontroverstheologischen Tendenz abhängig war, die heute nicht mehr ausschließlich maßgebend sein sollte.

J. Beumer S. J.

Grotz, Hans, S. J., Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325) (*Orientalia Christiana Analecta*, 169). 8<sup>o</sup> (IX u. 259 S.) Roma 1964, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Typis Pontificiae Universitatis Gregoriana. 3500 Lire. 6.50 \$. — Diese von der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana als Dissertation angenommene Arbeit will von einer Einzelfrage aus in den innersten Kern der frühen Kirchengeschichte hineinführen und leistet zugleich — ganz ungewollt — einen wichtigen Beitrag zum heutigen ökumenischen Gespräch, zumal mit der Ostkirche. Wir bedenken zuwenig, daß der uns heute so selbstverständliche Vorrang Roms und des christlichen Westens in solcher Isolierung keineswegs von Anfang bestanden hat, daß vielmehr durch Jahrhunderte hindurch die Kirchen von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien ein weitreichendes Schwergewicht hatten, das sich in entscheidenden Phasen der frühen Kirchengeschichte — etwa auf den Ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts — bemerkbar machte. — Die naheliegende Frage ist: Worauf gründete sich der Vorrang der genannten Sitze, wie entwickelte er sich im Lauf der Zeit, worin manifestierte er sich, welche Konfliktsituationen führte er herauf? Die Frage nach der Verankerung des genannten Vorrangs läßt sich nicht so leicht lösen, wie es wohl scheinen möchte: Er gründet weder in einem Herrenwort noch in einem Dekret der Gesamtkirche bzw. der Apostel. Man kann auch nicht die betonte Beziehung zu den Aposteln und zumal zu Petrus als adäquate Erklärung geltend machen; das gleiche ist zu dem Hinweis auf die besondere missionarische Aktivität und Leistung dieser Kirchen zu sagen; denn diese ist (mindestens teilweise) gerade in dem schon bestehenden Vorrang begründet. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß das Gebiet, wo diese Kirchen besonders aktiv wurden, nicht notwendig auch den Bereich bildet, wo sie nachher in besonderem Maße ihren Vorrang behaupteten. Man kann die Frage auch nicht durch den Hinweis befriedigend lösen, daß diese Gemeinden besonders qualifizierte Oberhirten besaßen. Endlich bestreitet Verf., daß man allein aus dem Hinweis auf die politische Stellung der drei Kirchen das anstehende Problem lösen kann, wie vor allem das Beispiel Jerusalems beweist. Es kann also nur das Fall für Fall variable Zusammenspiel aller dieser Gründe als Erklärung für den faktisch sich herausbildenden Vorrang geltend gemacht werden. Im Maße wie die junge Kirche wuchs und sich ausbreitete, entwickelte sich auch das Bedürfnis nach wachsender Gliederung und Verklammerung der einzelnen Teilgebiete; das Ergebnis war im Zusammenspiel der erwähnten Faktoren die besondere Hervorhebung der drei Hauptkirchen. — Es ist also nicht richtig, wenn man immer wieder die Vorrangstellung der alten Patriarchate mit der von der Kirche übernommenen Provinzeinteilung des römischen Imperiums in Verbindung bringt; denn dieser Vorgang der kirchenpolitischen Angleichung an die Reichsverwaltung kam erst später, als Jerusalem, Alexandrien und Antiochien schon längst „in possessione“ waren. — Im Rahmen dieser hier nur kurz skizzierten Ideenführung kommen viele für das Verständnis der frühen Kirchengeschichte wichtige Einzelfragen zur Behandlung: die Herkunft der Bezeichnung „Metropolis“ und die Bedeutung des Metropolitansystems, die Herkunft der Konzilien, die Einflusssphären der einzelnen „Patriarchate“, die Rechte und Pflichten der kirchlichen „Vororte“, die Entwicklung des Papsttittels. — Die Lektüre der an neuen Sacheinsichten reichen Untersuchung ist nicht ganz angenehm; das liegt an der Häufung der Zitate, an der Beziehung

überalterter Zweitliteratur und an der mangelnden Straffheit der Gedankenführung. Eine nochmalige Durcharbeit vor der Drucklegung hätte hier großen Nutzen gebracht. Daß dieses oder jenes Werk in der Bibliographie fehlt, ist bei der Fülle des Erschienenen begreiflich; immerhin hätte ein so wichtiges Buch wie das von *Fr. Heiler*, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus ...* (München 1941) nicht fehlen sollen, da sein Gegenstand sich mit dem Thema des Buches überschneidet.  
H. B a c h t S. J.

Saraiva Martins, José, C. M. F., *Escritura e Tradição segundo o Concílio de Trento: DivThom 67* (1964) 183—277. — Dieser lange Aufsatz bringt wohl die bisher ausführlichste Abhandlung über die vom Trienter Konzil eingenommene Stellung zu dem Problem „Schrift und Tradition“. Die meisten neueren Studien (nicht gerade alle deutschen) sind einbezogen, ebenso beinahe alles, was als Vorbereitung oder nachfolgende Interpretation des Trienter Dekrets irgendwie dienlich sein könnte. Eine absolute Vollständigkeit ist natürlich in dieser Hinsicht schwer zu erreichen; vielleicht werden auch die Zeugnisse, die nicht direkt die Frage von heute entscheiden wollen, allzu schnell nach den Aussagen der „Zweiquellentheorie“ gedeutet. Aber die vom Verf. eingeschlagene Grundrichtung befriedigt durchaus: Er vermeidet geschickt die Extreme, die an die Namen von J. R. Geiselman einerseits und von H. Lennerz andererseits geknüpft sind, und bemüht sich um eine Vermittlung und Verständigung. Danach hat das Konzil nichts über das Verhältnis der beiden Glaubensquellen — der Plural wird beibehalten — definiert; eine Suffizienz der Hl. Schrift lasse sich jedoch in dem Sinne verteidigen, daß alle Offenbarungswahrheiten „aliquo modo“ auf diese zurückzuführen seien: „Todas as verdades reveladas, mesmo as transmitidas só oralmente na Igreja, têm um nexo, uma relação com a S. Escritura“ (276). Das dürfte ungefähr mit der von mir aufgestellten „Vermittlungstheorie“ übereinstimmen und könnte eine gute Ausgangsbasis für die weitere Diskussion abgeben. — Daß in der Wiedergabe der deutschsprachigen Texte dem Drucker oder dem Verf. einige Fehler unterlaufen sind, soll nicht verübelt werden; schlimmer ist, daß sich die Verschreibungen zum Teil auch auf die Titel der Bücher erstrecken und sogar auf die Namen der Verfasser (so muß es immer statt Kühn „Kuhn“ heißen; der zweite Vorname von Geiselman ist Rupert und nicht Robert; und der holländische Theologe nennt sich van Noort und nicht: Van Noorth).  
J. B e u m e r S. J.

*Pro Veritate*. Ein Theologischer Dialog. Festgabe für *Erzbischof Dr. h. c. Lorenz Jaeger* und *Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin DD.* Hrsg. von *Prof. D. Dr. Edmund Schlink DD* und *Bischof Prof. D. Dr. Hermann Volk. gr. 8<sup>o</sup>* (395 S.) Münster 1963, Aschendorff. 40.—DM. — Als vor gut fünf Jahren die Diskussion über das angekündigte II. Vatikanum anliefen, wurde immer wieder betont, das Konzil werde kein Unionskonzil sein, die Annäherung der getrennten christlichen Gemeinschaften könne noch nicht in ausdrücklicher Form zum Thema der konziliaren Bemühungen gemacht werden, weil die Zeit dazu noch nicht reif sei. Niemand konnte damals ahnen, daß der Wille, dem ökumenischen Anliegen wirksamen Ausdruck zu verleihen, mit solcher Macht sich durchsetzen würde, und zwar bei der überwältigenden Mehrheit der Bischöfe, gleich welcher Herkunft und Mentalität. Angesichts der Wucht und Universalität der neuen Orientierung stehen wir in Gefahr zu vergessen, daß das, was wir dankbar als pfingstliche Erneuerung der Kirche empfinden, eine lange, mühsame Vorgeschichte hatte; daß schon seit Jahrzehnten verantwortungsbewußte Theologen und Kirchenmänner in vielen Ländern in oft mühseligen und zähen Gesprächen und Diskussionen Stück um Stück das Geröll im Vorfeld der Begegnung der Kirchen beiseite geräumt haben, um so das Terrain für eine künftige Begegnung vorzubereiten. Die hier vorliegende Festschrift, die zwei führenden Bischöfen der evangelischen und katholischen Kirche gewidmet ist, gibt beredtes Zeugnis von solcher Bemühung. Seit dem Jahre 1945 hat ein fester Kreis von Theologen beider Bekenntnisse unter der Verantwortung der beiden Jubilare Jahr um Jahr in redlichem und sachlichem Gespräch sich darum bemüht, Brücken zu schlagen und Wege zu ebnen, die in irgendeiner, von Gottes gnädiger Fügung verwalteten Zukunft der Überwindung

der skandalösen Zerspaltenheit der Kirche dienen könnten. Von den rund 90 Referaten, die auf 23 Tagungen gehalten und durchdiskutiert wurden, sind 16 in den vorliegenden Band aufgenommen worden, wobei jeweils das gleiche Thema von einem evangelischen und von einem katholischen Referenten behandelt ist. Dankenswerterweise ist den Referaten ihr ursprünglicher Wortlaut erhalten geblieben, auch wenn mehr als einer der Verfasser in der Vorbemerkung betont, daß sich ihm heute, nachdem 10 oder 20 Jahre verstrichen sind, manches anders darstelle. Gerade so aber vermag der Leser von 1965 den zurückgelegten Weg zu erkennen und im Vergleich von Heute und Einst die erreichten Erfolge abzuschätzen. Sicher wäre es darüber hinaus noch außerordentlich reizvoll gewesen, wenn auch die Protokolle der anschließenden Aussprachen hätten mitveröffentlicht werden können. Aber man versteht auch, daß schwerwiegende Gründe der Diskretion die Erfüllung eines solchen Desiderates verboten. Wenn wir auch nicht den Raum haben, zu den einzelnen Beiträgen Stellung zu nehmen, so soll doch wenigstens die Thematik genannt werden; schon die Aufzählung der Titel zeigt, daß die Gespräche sich wahrhaftig nicht im Peripheren bewegten oder sich mit dem Austausch unverbindlicher Komplimente abgaben. Behandelt wurden: „Gottes Ebenbild“ (*E. Schlink - G. Söhngen*); „Rechtfertigung des Sünders“ (*P. Brunner - H. Volk*); „Wirken des Heiligen Geistes“ (*H. D. Wendland - V. Warnach*); „Recht der Kirche“ (*H. Dombois - Kl. Mörsdorf*); „Tod und Unsterblichkeit“ (*W. Anz - J. Pieper*); „Tod und Auferstehung“ (*H. v. Campenhausen - M. Schmaus*); „Das Problem der dogmatischen Aussage“ (*W. Pannenberg - K. Rahner*). — Am Schluß des Bandes ist dankenswerterweise eine Chronologie der Tagungen mit Themen und Referenten beigefügt (387—382), desgleichen ein Verzeichnis der im Druck erschienenen Referate.

H. B a c h t S. J.

Bläser, Peter, M. S. C., Die Frage nach der Kirche in ökumenischer Sicht: Lebendiges Zeugnis (November 1964) 9—40. — Die vorgelegte Untersuchung befaßt sich einerseits mit dem Kirchenverständnis der nicht römisch-katholischen Gemeinschaften (Orthodoxe, Anglikaner, Reformierte, der Ökumenische Rat der Kirchen) und dann auch mit der Lehre von der Kirche in katholischer Auffassung und insbesondere mit dem sich daraus ergebenden Verhältnis der katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Kirchengemeinschaften. Alles das wird zwar recht kurz, indes klar und übersichtlich behandelt, und vor allem kommt der ökumenische Standpunkt in der katholischen Ekklesiologie mit seiner Problematik gut zum Ausdruck. Nur bei der Begriffsbestimmung des Häretikers könnte man einige Unebenheiten entdecken. Sicher trifft es zu, „daß heutzutage der Ausdruck Häretiker in bezug auf Glieder anderer Kirchengemeinschaften nicht mehr üblich ist“ und durch den milderen „getrennte Brüder“ (gemeint sind: im Glauben getrennt) ersetzt wird. Jedoch folgt noch eine weitere Polemik gegen den Ausdruck „Häretiker“: „Schon nach dem Codex iuris canonici (c. 1325 § 2) hatte solch ein Sprachgebrauch keine Berechtigung; denn danach ist ein Häretiker ein Christ, der die offenbarten und von der Kirche bewahrten Offenbarungswahrheiten hartnäckig leugnet. Eben dieses wird heute von der katholischen Kirche den anderen Christen nicht unterstellt. Nach katholischer Auffassung fehlt der Vorsatz, die Intention, die Hartnäckigkeit. Die katholische Kirche unterstellt heute ohne weiteres allen Christen das, was wir als bona fides bezeichnen. Sie weiß, daß die meisten Nichtkatholiken in die betreffende Gemeinschaft bereits hineingeboren und -getauft worden sind und den Abfall, die Leugnung der Glaubenswahrheiten, nicht bewußt vollzogen haben“ (34). Richtig ist hieran, daß gegen früher die Tendenz überwiegt, nicht einfach formelle Häresie anstatt materieller Voraussetzungen und das Urteil Gott anheimzustellen; aber zum Begriff des Häretikers (oder des im Glauben getrennten Bruders) gehört nach wie vor die festgehaltene Überzeugung (*pertinacia*) im Gegensatz zu dem einfachen Irrtum dessen, der bloß von Unwissenheit befangen war und sich leicht belehren läßt. Mit anderen Worten: Der Häretiker (ob man das Wort beibehält oder nicht, spielt eine nebensächliche Rolle) stellt nur eine soziale Klassifizierung dar und keineswegs eine persönliche (moralische) Bewertung, die erst bei dem *haereticus formalis* wegen seiner Schuld vor Gott gegeben wäre.

J. B e u m e r S. J.

Mayr, Johann, Die Ekklesiologie Honoré Tournelys (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 6). gr. 8<sup>o</sup> (XVIII u. 169 S.) Essen 1964, Luderus-Verlag, 23.80 DM. — Die Einleitung behandelt die Voraussetzungen: Leben und Leistung Tournelys, Sein Traktat über die Kirche im Rahmen seines Lehrwerkes, Der historisch-theologische Ort der Ekklesiologie Tournelys (1—14); hier dürften vor allem die Angaben in dem letzten Abschnitt interessieren: Ekklesiologische Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Gallikanismus und „Ultramontanismus“, Zwei Synthesen des Gallikanismus, Der Jansenismus, vielleicht noch die begründete Kritik an *J. Ranft* (Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System, Aschaffenburg 1927, 103): „Das Urteil Josef Ranfts, daß Tournelys Traktat über die Kirche mit denen Regniers und de La Hogues ‚vom Jansenismus noch stark imprägniert‘ sei, ist für Tournely dahingehend zu berichtigen, daß man ‚Gallikanismus‘ statt ‚Jansenismus‘ liest und das Adverb ‚stark‘ mit Vorbehalt aufnimmt“ (14). Dann folgen die einzelnen Kapitel in sachgemäßer Anordnung: 1. Name, Definition und Ursprung der Kirche (15—31); 2. Seele und Leib der Kirche als die Elemente ihrer zweischichtigen Wirklichkeit auf Erden (33—43); 3. Die Kennzeichen der Kirche (45—65); 4. Die Kirchengliedschaft (67—83); 5. Regierungsform und verfassungsmäßige Struktur der Kirche (85—108); 6. Die Gewalt der Kirche (109—124); 7. Die Unfehlbarkeit in Entscheidungen über Glaubensfragen (125—152). Den Abschluß bilden kurze, aber recht brauchbare Informationen über die Nachwirkungen der Ekklesiologie Tournelys bis zum I. Vatikanischen Konzil (153—156); an dieser Stelle ist, wie sich gut verstehen läßt, keine absolute Vollständigkeit angestrebt, immerhin würde das Bild einen abgerundeten Eindruck hinterlassen, wenn die Linie über Perrone hinaus bis auf Franzelin weitergeführt worden wäre. — Der Hauptwert der Untersuchung liegt auf dem Nachweis der theologiegeschichtlichen Zusammenhänge. Zumal die Auseinandersetzung Tournelys mit dem protestantischen Theologen *Pierre Jurieu* nimmt dabei einen ziemlich breiten Raum ein. Aufschlußreich ist das Gesamturteil: „Obwohl unser Autor den reformierten Kontroversisten als einen Hauptgegner seiner Kirchenauffassung betrachtet, verfaßte er keine einzige Streitschrift gegen ihn; vielleicht hielt er die Argumente der Polemik für bereits erschöpft. Aber selbst im Traktat über die Kirche vermeidet er jedes wörtliche Zitat, obwohl er sich öfters ausdrücklich auf die ... Werke Jurieus beruft, und unterläßt, ganz entgegen seinem sonstigen Brauch, jeden Quellennachweis am Rande ... Diese Tatsachen lassen sich am besten damit erklären, daß Tournely ganz einfach auf Jacques-Bénigne Bossuet zurückgreift“ (10). Auch die innerkatholischen Kontroversen werden eingehend und objektiv behandelt. Nur eine einzige Lücke macht sich unangenehm bemerkbar: Thomassin fehlt unter den Vorgängern Tournelys, und doch hätte er manche Parallelen und einige Gegensätze zu bieten. Dieses Versäumnis ist wohl nicht wesentlich, indes einigermaßen auffällig, da *P. Nordhues* vor wenigen Jahren eine übersichtliche Monographie zu diesem Thema geliefert hat (Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung [Erfurter Theologische Studien 4], Leipzig 1958). Dagegen ist die Rückbeziehung der Ekklesiologie Tournelys auf die Bellarmins vortrefflich dargestellt, und man muß den Mut bewundern, mit dem der Verf. sich gegen den Zug der modernen Theologie für die positiven Werte in der Ekklesiologie Bellarmins einzusetzen pflegt (33—35, 38—40, 67—79 usw.). — Wenn noch mehr Einzelheiten angeführt werden sollen, sei die Beurteilung der Seele-Leib-Theorie Tournelys und dessen Position zur päpstlichen Unfehlbarkeit hervorgehoben. In der ersten Frage deckt M. die Grundlagen bei Augustinus und Bellarmin auf und erklärt abschließend: „Tournely nennt den Heiligen Geist nicht mehr die Seele der Kirche. Damit ist die Doppelsinnigkeit von *anima Ecclesiae* vermieden, die bei Bellarmin stört. Damit hat aber auch die Seele-Leib-Theorie eine beherrschende Stellung erobert. Tournely erkennt die in dieser Theorie liegenden Möglichkeiten und schöpft sie aus. Sie kommen ihm in der Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche zugute und besonders in der Lehre über die Kirchengliedschaft, in der er keine Gelegenheit versäumt, die Seele-Leib-Theorie anzuwenden. Mit dem Stand, auf dem die Seele-Leib-Theorie bei Tournely erscheint, hat sie die ihr von Bellarmin zugewiesene Hauptaufgabe, die Kirchendefinition zu ergänzen,



verlassen und eine gewisse Selbständigkeit erreicht. In dieser Form wird sie das ganze 19. Jahrhundert hindurch bis zum 1. Vaticanum, ja noch im 20. Jahrhundert bis zur Enzyklika *Mystici corporis* eine bedeutende Rolle spielen“ (42). Das gibt ein klares Bild der geschichtlichen Entwicklung. In der Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit geht Tournely, wie der Verf. überzeugend darlegt (139—146), einen mittleren Weg. — So vermittelt die Untersuchung nicht nur einen guten Einblick in die Ekklesiologie Tournelys, sondern auch in die des 18. Jahrhunderts und der vorausgehenden und nachfolgenden Epoche. Ihr Studium vermag überdies noch viele Anregungen zu geben, die sich vor allem auf die zwischen den einzelnen Schulen bestehenden Unterschiede und Verbindungslinien beziehen. Die Geschichte der neueren Theologie wird immer mit Nutzen auf die Arbeit des Verf. zurückgreifen.

J. Beumer S. J.

## 2. Geschichte der Theologie

Schenke, Hans Martin, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi.* gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 176 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 19.80 DM. — Wie der Titel des vorliegenden Werkes anzeigt, ist dessen Ausgangspunkt das paulinische Thema vom „Leibe Christi“. In der Bultmann-Schule hat es durch H. Schlier und E. Käsemann auf Grund der Thesen Reitzensteins diese Lösung gefunden: der paulinischen Anschauung vom Leibe Christi liegt ein vorchristlicher, gnostischer Anthropos-Mythos zugrunde, der von einem Gottwesen mit dem Namen „Mensch“ handelt, der in einem gestuften Prozeß der Erlösung schließlich den „Menschen“ in seiner Ganzheit wiederhergestellt hat. Erlöser und Erlöste bilden gewissermaßen einen Leib; von daher sei die paulinische Leib-Christi-Idee zu begreifen. Sch. möchte nun nach jahrzehntelanger Diskussion dieser Deutung den Ausgangspunkt dieser Auseinandersetzung überprüfen, und zwar von der Religionsgeschichte her. Es geht um die Frage: Hat es einen gnostischen Anthropos-Mythos, wie ihn Schlier und Käsemann voraussetzen, wirklich gegeben? Beide Forscher bauen auf die These Reitzensteins vom Erlösten Erlöser, die aber in neuerer Zeit großer Skepsis begegnet. Reitzenstein selber geht aus von der Deutung bestimmter gnostischer Texte, die von einem Gotte „Mensch“ reden. Dank der neuen Funde gnostischer Werke hat Sch. einen besseren Ausgangspunkt als Reitzenstein, wenn er ihn auch nur zum Teil auswerten kann, da die Edition noch Jahrzehnte beanspruchen wird. Im 1. Kap. (6—15) wird die Bezeugung der Gottesbezeichnung „Mensch“ untersucht. Als Quellen werden herangezogen das Apokryphon Joannis mit seinen drei Versionen, das Thomas-Evangelium, die koptische titellose Schrift über den Ursprung der Welt, die Schrift „Das Wesen der Archonten“, v. a. die Sophia Jesu Christi, ferner die Schrift „Eugnostos der Selige“. In verschiedener Häufigkeit ist vom göttlichen Wesen „Mensch“ die Rede. „Mensch“ ist eine Bezeichnung des höchsten Gottes. Auch bei den Valentinianern begegnen verschiedene Gottwesen, die den Namen Mensch tragen. Dabei wird auch das koptisch-gnostische Philippus-Evangelium als valentinianische Schöpfung (Florilegium) betrachtet. Als letzte Gruppe koptisch-gnostischen Schrifttums werden dann noch die Pistis Sophia, das 2. Buch Jeû und das sog. „Unbekannte altgnostische Werk“ herangezogen, zur Ergänzung auch andere Texte (Naassener Predigt; Hippolyt, Elenchus V 19—22). Schließlich werden über das christlich-gnostische Schrifttum hinaus die heidnische Gnosis (Corp. Hermet. I 12—19), Mandäismus und Manichäismus sowie der weitere Einflußbereich der Gnosis im christlichen und heidnischen Raum berücksichtigt. Andere, noch nicht edierte Nag-Hamadi-Funde lassen weitere Belege dafür erwarten, daß ein Himmelwesen den Namen „Mensch“ trug. Diese Bestandsaufnahme über die Bezeugung der Idee vom Gotte „Mensch“ wird im 2. Kap. (16—33) weitergeführt durch eine Untersuchung über die bisherige Erforschung dieser Gestalt. Dieser forschungsgeschichtliche Überblick ist sehr lehrreich. Zur Sprache kommen vor allem Bousset, Reitzenstein, Bultmann und seine Schule, aber auch eine Reihe anderer Namen.

Die Theorie Bousset-Reitzensteins (der Mythos vom Urriesen ist die Wurzel der gnostischen Vorstellung vom Gotte „Mensch“; von Reitzenstein wurde dabei die iranische Urmenschlehre in den Vordergrund gerückt) beherrschte weitgehend das Feld und machte ihren Einfluß auch auf andersdenkende Forscher geltend. Für E. Seeberg, z. B., diente sie (in der Reitzensteinschen Form) zur Deutung des Christentums und besonders der Gestalt Jesu. Auch neuere Theorien, wie die Quispels, z. B., der „die Boussetsche Theorie mitsamt ihren Fehlern umgedreht“ hat (33), kommen praktisch nicht über den von Bousset und Reitzenstein geschaffenen Ansatz hinaus. Darum muß die Untersuchung über die rätselhafte Gestalt des Gottes „Mensch“ neu gemacht werden, und zwar von den Texten her, welche ausführlicher darüber reden (vgl. die genaue Fragestellung S. 37). Dieser Aufgabe unterzieht sich Verf. in den Kap. 3—9 (34—63). Dabei werden das Apokryphon Joannis, der Poimandres, die titellose Schrift über den Ursprung der Welt (Nag-Hamadi), Zosimus, die Naassenerpredigt, das „Wesen der Archonten“ herangezogen. Das Ergebnis ist, daß die Lehre vom Gotte „Mensch“ ursprünglich in der Lehre von der Menschenschöpfung und näherhin in den Motiven der Genesis und vor allem im Motiv der Gottebenbildlichkeit (Gen 1, 26 f.) beheimatet ist. Die Gestalt des Gottes „Mensch“ wie die Lehre vom Gotte „Mensch“ haben darum wohl ihren Ursprung in den gnostischen Spekulationen zur jüdischen Theologie von Gen 1, 26 f. Bei Zosimus findet sich sogar die ausdrückliche Berufung auf die Hebräer (56). Nun sind zwei Typen dieser Lehre vom Gotte „Mensch“ erkennbar: 1. Es werden zwei Urmenschen angenommen (Apokryphon Joannis); 2. es gibt drei Urmenschen: Gott als Urmensch, einen himmlischen und einen irdischen Urmenschen (so Poimandres, Zosimus, Naassenerpredigt, Wesen der Archonten) (10. Kap., 64—68). Das 11. Kap. (69—71) vertieft die Vermutung vom jüdischen Ursprung der genannten Spekulation. Denn der gnostischen Weltansicht von der Wesensgleichheit zwischen Gott und dem innersten Kern des Menschen kam die Lehre von der Gottebenbildlichkeit in Gen 1, 26 f. durchaus entgegen. Daß damit auch ein Beitrag zur Lösung der Frage vom Ursprung der Gnosis überhaupt geleistet wird, und dies auf Grund sorgfältiger Analysen, gibt der Studie Sch.s einen besonderen Wert. Um diese Verbindung deutlicher in ihrer Möglichkeit und Eigenart sichtbar zu machen, zeigt Verf., wie exegetische Theorien oder auch Allegorien zum Mythos werden können (Kap. 12, 73—93). Dieser Übergang wird an drei Beispielen gezeigt, und Verf. glaubt folgern zu können, daß seine These vom Ursprung des gnostischen Mythologems vom Gotte „Mensch“ aus einer Allegorie zu Gen 1, 26 f. gesichert und gegen mögliche Einwände verteidigt werden könnte. Daß ein Zusammenhang besteht, darf als erwiesen gelten. Doch könnte die Fragestellung hier vertieft werden. Man vermißt nicht nur eine nähere Bestimmung des Begriffes Mythos, die einfach vorausgesetzt wird, sondern auch eine prinzipielle Darlegung über die Stellung des Mythos in der Gnosis überhaupt. Ist die Gnosis ein schon vorgängig zu den Einflüssen der judaisierenden Allegorese von Gen 1, 26 f. mythisiertes Daseinsverständnis? Wenn ja, dann hätte Gen 1, 26 f. nur einen Einfluß auf die Konkretisierung dieses Mythos. Oder ist durch diese Bezugnahme auf die Schöpfungslehre von Gen 1 die Mythisierung der Gnosis überhaupt gefördert oder in Gang gesetzt worden? Wenn sich solche Fragen überhaupt beantworten lassen, würde sich der Beitrag der vorliegenden Untersuchung zum Problem des Ursprungs der Gnosis noch verstärken. Daß sie einen Zugang zu einer weiteren Erhellung dieser Frage erschlossen hat, ist sicher. Im 13. Kap. (94—107) geht Verf. auf die Verbreitung der beiden Typen der Lehre vom Gotte „Mensch“ ein. Dabei betont er, daß sich keine Stelle aufweisen läßt, welche den an den Haupttexten aufgewiesenen Ursprüngen dieser Lehre widerspricht. Im 14. Kap. (108—119) überprüft er das Verhältnis dieser Idee zum Manichäismus. Da auch sonst gnostische Einflüsse bei Mani nachweisbar sind, hält Sch. sie auch für die Lehre vom Gotte „Mensch“ für wahrscheinlich. Im 15. Kap. (120—143) untersucht er die Spekulation über Gen 1, 26 f. bei Gnostikern, Juden und Christen. Hier wäre die neuere Forschung zum Problem der Gottebenbildlichkeit besser zu verwerten. Von besonderer Bedeutung für die Themenstellung des Verf.s wäre die stärkere Beachtung der Frage, wie weit die verschiedenen theologischen Gruppen die Leiblichkeit des Menschen in die Idee der Gottebenbildlichkeit miteinbeziehen oder

nicht. Verf. sieht ihre Bedeutung (vgl. 135 f.). Die Belege dafür könnten wohl vermehrt werden. Gut ist der Hinweis auf Irenäus, Adv. haer. V 16, 2 (S. 138). Darin wird der Mensch insofern als imago Dei bezeichnet, als er die vorausgenommene Kopie des „fleischgewordenen Wortes“ ist. Man könnte hier hinweisen auf: E. Peterson, L'homme, image de Dieu chez saint Irénée, in: Vie spirituelle 100 (1959) 584—594. Mit den (S. 136, Anm. 64) für Melito von Sardes angegebenen Belegen ist nicht viel gedient. Gutes ist jetzt zu finden bei R. Cantalamessa, Mé-liton de Sardes. Une christologie antignostique du II<sup>e</sup> siècle, in: RevScRel 37 (1963) 1—26. Für Gregor v. Nyssa (136) würde man einen Hinweis auf H. Merki O. S. B., Ὁμοιωσις Θεῷ (Freiburg/Schw. 1952) erwarten. Die Untersuchung wird schließlich abgerundet im 16. Kap. (144—154), worin die Idee vom Gotte „Mensch“ in der Gnosis in Beziehung gesetzt wird zur jüdisch-apokalyptischen Lehre vom Menschensohn. Auch hier klärt Verf. in etwa die bisherigen Problemstellungen und Lösungen. Zur Feststellung des Verf.s, daß der Menschensohntitel in der kirchlichen Theologie kaum eine Rolle gespielt habe, könnte manche Präzisierung angebracht werden, wie L. Bouyer auf der Second International Conference on Patristic Studies von Oxford (1955) ausgeführt hat. (Has the Son of Man Christology disappeared or survived in the Greek-thinking Church?) Daß dieser Titel in der Väterzeit in die kirchliche Zweinaturenlehre hineingenommen wurde, und zwar in der Gegenüberstellung; Gottessohn zur Bezeichnung der Gottheit, Menschensohn zur Bezeichnung der Menschheit Christi, belegt freilich nur die Behauptung des Verf.s, daß der Titel nicht mehr richtig verstanden wurde. Im ganzen hat Verf. durch seine vorsichtige Methodik in sehr schwierigen religionsgeschichtlichen Fragen zu einem gut fundierten Ergebnis geführt, das am Schluß (155 f.) zusammengefaßt wird. „Damit heißt es Abschied zu nehmen von den so interessanten Theorien Schliers und Käsemanns“ (155), die den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bilden.

A. Grillmeier S. J.

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, zusammengestellt und hrsg. von *Alfons Heilmann* unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Heinrich Kraft. kl. 8<sup>o</sup> (4. Bd. 638 S.) München 1964, Kösel. 29,50 DM; Subskr. 25.— DM. — Dieser vorliegende 4. Bd. bietet Texte über die Kirche; die Sakramente; die Hl. Schrift; die Letzten Dinge. Auch für ihn gilt, was bei der Besprechung der ersten drei Bände (Schol 39 [1964] 595 f.) im allgemeinen gesagt wurde. Im besonderen ist zu diesem Band festzustellen, daß manche Texte nicht treffend eingeordnet sind. So findet sich ein Text über das allgemeine Priestertum beim Abschnitt „Vom Priestertum“, in dem sonst nur vom Weihepriestertum gesprochen wird (Kap. I, V, 1, S. 176). Kap II / Von den Sakramenten / bringt nur Texte über Taufe und Eucharistie. Die Überschrift dieses Kapitels ist also nicht exakt. Außerdem ist die Lehre von den Sakramenten bei den Vätern in sich nicht ausgewogen wiedergegeben: die Buße als Sakrament ist nur ganz kurz berührt (in Bd. II, Kap. III/II Bekehrung und Vergebung); Aussagen über Firmung und Krankensalbung fehlen. — Im Herbst 1965 soll der das Gesamtwerk abschließende 5. Bd. erscheinen. Er soll neben ausführlichen Registern zu den vier vorangegangenen Bänden ein aus der neuesten Forschung erwachsenes Kirchenväterlexikon enthalten, das der Kieler Patrologe Prof. D. Heinrich Kraft bearbeiten wird.

R. Lachenschild S. J.

Dehnhard, Hans, Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto (Patristische Texte und Studien, 3). gr. 8<sup>o</sup> (100 S.) Berlin 1964, Walter de Gruyter. 28.— DM. — In der Einleitung gibt D. einen kurzen Überblick über die bisherige Erforschung des Problems „Basilios — Plotin“. Er behandelt dann in zwei Teilen das gestellte Thema: 1. Die Schrift De Spiritu (DS), die sich am Schluß von „Contra Eunomium“ V (das zusammen mit B. IV Didymus zugeschrieben wird) findet (Verf. tritt mit neuen Gründen, über P. Henry hinaus, für die Autorschaft von Basilios ein). 2. Die Schrift De Spiritu Sancto (DSS), worin das 9. Kap. eine Sonderstellung einnimmt. Basilios gibt darin als Thema „die *χολιαί ἐννοιαί* über das Pneuma aus der Schrift und der ungeschriebenen Tradition der Väter“ an (2). Damit ergibt sich als Aufgabe,

festzustellen, „wo sich in der christlichen Literatur vor Basilius die in ihm erhaltenen nichtbiblischen Gedanken und Begriffe finden“ (2 f.), was auch für DS zu leisten sei, deren patristische Quellen (neben den biblischen und plotinischen) bisher noch ebensowenig untersucht sind wie auch deren Theologie. Für DS wird zunächst der Text mit den Parallelen aus Plotin Enn. V, 1, 1—5 geboten. Über die Untersuchung von P. Henry, *Les états du texte de Plotin* (Museum Lessianum 1938, 185 ff.) hinaus weist Verf. besonders auf Origenes, Der Brief an Gregor Thaumaturgos, hin, ferner auf das Symbolum Gregorii Thaumaturgi sowie auf Eusebs Psalmenkommentar. Für die Frage der Zuweisung dieser Schrift an Basilius geht D. in zwei Schritten voran: a) Zunächst wird DS für sich untersucht, und dies vor allem unter der Rücksicht der dem Verfasser eigenen Quellenbenutzung (16 bis 32). Dann wird das Verhältnis von DS zu den übrigen Schriften des Basilius erforscht (32—67). Diese beiden Abschnitte, die methodisch vorbildlich gearbeitet sind, führen zur Bestätigung der Vermutung P. Henrys, daß Basilius in seiner pneumatologischen Hauptschrift DSS und in der etwa zu gleicher Zeit entstandenen Homilie *De fide* die andere Schrift DS verwertet hat. Klar ergibt sich, daß DS nicht von DSS und *De fide* abhängig sein kann. Damit kann D. nun auch eindeutig DS als eine Frühschrift des Basilius erweisen und ihren Ort in der Entwicklung der Pneumatologie des Kappadokiers bestimmen. S. 25 wäre die gute Studie von G. Gruber, ZQH, Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes (München 1962), dem Verf. sehr zustatten gekommen. Auch für Kap. IX DSS wird die Quellenuntersuchung musterhaft durchgeführt und dabei auf die besondere Bedeutung des Symbols von Gregor Thaumaturgos hingewiesen. Der Origenismus des Kappadokiers wird quellenmäßig deutlicher sichtbar. Plotin hat nur über DS einen „ganz bescheidenen“ . . . Beitrag zu Kap. IX von DSS geleistet.

Den Wert der Studie wird man wohl nicht zuletzt darin finden dürfen, daß durch deren Ergebnisse die Arbeitsweise des hl. Basilius als solche beleuchtet wird. Wir haben wohl ein kleines, aber wichtiges Stück des patristisch-theologischen Beweises vor uns, charakteristisch durch die besondere Verarbeitung der theologischen und philosophischen Quellen. Basilius hat sich in seiner Schrift DS zum ersten Mal an einer Darstellung der *κοινὰ ἔννοια* versucht. Die Quellen sind nicht nur die Schrift und die kirchliche Überlieferung, sondern auch die Philosophie. Die *κοινὰ ἔννοια* sind also etwas mehr als die „kirchliche Gemeinüberzeugung“ (gegen H. Dörries) (vgl. 86). Freilich ist damit noch nichts über das innere Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Basilius gesagt — eine Frage, die noch intensiver Arbeit bedarf. Verf. sagt selbst, daß trotz der Verwendung plotinischer Begriffe von einem „Einfluß“ Plotins auf Basilius kaum gesprochen werden kann. Wenn Basilius Plotin benutzt, dann deshalb, weil er in ihm gewisse Verwandtschaft mit Gregor Thaumaturgos und Origenes entdeckt (87). Die Frage nach der Stellung der Philosophie bei Basilius könnte weiterhin besonders von seiner trinitätstheologischen Spekulation aus weiter vorangetrieben werden, wobei aber auch die Echtheitsfrage für die Ep. 38 zu klären wäre. Vielleicht ergäbe sich hier auch eine stärkere Beziehung zwischen Basilius und Porphyrius, als Verf. von seiner Untersuchung her annimmt. Wenn er sagt: „Abhängigkeit von ihm (= Porphyrius) an einer bestimmten Stelle ist jedenfalls noch nirgends erwiesen“ (88), so sei ein kleiner Hinweis erlaubt, der sich aus Seminarübungen zum Hypostasebegriff bei Basilius ergab: Basilius kennt die *Kategoriai* des Aristoteles (vgl. Adv. Eunom. I [PG 29, 532A]). Ein Vergleich zwischen Adv. Eunom. 2, 28 (PG 29, 637C) mit Aristoteles, *Categ.* 1 b, 18—20, und Porphyrii in *Categorias*, ed. Busse, p. 85, 23—28, scheint aber zu ergeben, daß Basilius nicht unmittelbar Aristoteles benutzt hat, sondern Porphyrius, dessen Problemstellung unmittelbar an die des Basilius heranführt. Vgl. auch Basilius, DSS 17 (PG 32, 144BC), wo offensichtlich die *arbor Porphyriana* vor Augen steht, mit Porphyrius, *Isagoge*, p. 4, 21—25. Gewiß braucht keine unmittelbare literarische Benutzung dieser letzteren Stelle angenommen zu werden. Porphyrius kann wohl allgemein als Ausgangspunkt für Überlegungen solcher Art gelten, wie sie Basilius anstellt. Interessant ist übrigens, wie die bei Porphyrius angegebenen Beispiele für Individuen, Sokrates und Plato, bei Basilius zu Petrus, Paulus und Johannes werden — auch ein Zug in dem allgemeinen Bestreben, die heidnische Philosophie „zu taufen“. Dieselbe Weise der Verwendung nicht-christ-

licher Autoren ließe sich auch für das aszetische Corpus des hl. Basilius zeigen, besonders für die von der Schrift ausgehenden *Moralia*. Vgl. hierzu die entsprechenden Forschungen von *D. Amand* und *J. Gribomont*. A. Grillmeier S. J.

Schippersges, Heinrich, Das Menschenbild Hildegards von Bingen. Die anthropologische Bedeutung von „Opus“ in ihrem Weltbild (Erfurter theologische Schriften, 5). kl. 8<sup>o</sup> (42 S.) Leipzig 1962, St. Benno-Verlag. — An Hand der Kosmos-Schrift Hildegards, des „*Liber Divinorum Operum*“, zeigt Sch., wie ihr Menschenbild auf der Anschauung vom Menschen als „opus Dei“ gründet. Menschsein heißt aktives Abbild Gottes in seiner permanenten Zeugung sein. So werden Hildegards Visionen zu einem wirklichen Bildgeschehen und Bildgefälle im wahren Sinne des Wortes, in dessen Mittelpunkt der Mensch in seinem Tun, der „homo operans“, als *imago Dei* steht. Der Menschenleib befindet sich mitten in der Gestaltung des Alls. Er ist zwar klein von Gestalt, aber durch das seelische Vermögen so groß, daß er die höheren wie die niederen Elemente und kosmischen Prinzipien in Bewegung zu setzen vermag (14). In der Hildegard eigenen Art ihrer Visionen, die so ganz verschieden sind von der übrigen Mystik der Zeit, der Mystik ohne Symbole, etwa Ruperts von Deutz und Bernhards, werden die Grundgedanken vielfach am menschlichen Körper exemplifiziert. „Symbol dieses Kosmos-Menschen ist Johannes der Täufer mit seiner besonderen Mission zu den Elementen des Makrokosmos. Er wird im Mikrokosmos besondamerweise mit dem Magen identifiziert“ mit der Begründung: „*Venter enim vires creaturarum quas recipit, et emittit postulat, ut de succo earum sicut Deus constituit pascatur*“ (PL 197, 893; Sch. 15, Anm. 15). So steht also die Welt im Dienste des Menschen, und aus ihren Kräften wirkt er in den Kosmos zurück: „*Opera nostra tangunt elementa*“ (16). Daher kommt nun der enge gegenseitige Bildcharakter: „Die Erde gleicht dem Menschen. Er trägt ihre Formen auf seinen Leib geschrieben“ (16). Die Monate mit ihren Qualitäten werden in eine Entsprechung zu den Lebensaltern gesetzt und diese wieder auf die Körperteile bezogen, endlich die Produkte der Erde mit den Werken der Seele in Analogie gebracht. So heißt es z. B. bei der Deutung des Monats Mai: „Die Fruchtbarkeit dieses Monats gleicht wirklich dem Geschmacksvermögen des Mundes, durch das der Mensch alles erfaßt, was ihm zur leiblichen Erquickung dienlich ist“ (PL 197, 879 A—B; Sch. 17). Der Mensch hat bezüglich seiner Aufgabe im Sündenfall versagt. Es wurde Gott ein Mensch, und in seinem Dienst hat der Mensch die noch größere Aufgabe, mitzubauen „an den Gliedern des schönen Leibes des fleischgewordenen Logos“: „*Verbum Dei clarescit in forma hominis, et ideo fulgemus cum illo, aedificantes membra sui pulchri corporis*“ (19). Leib und Seele wirken dabei zusammen, so daß auch der Leib echten Anteil am gemeinsamen „opus“ hat bis hin zum gemeinsamen „opus“ von Mann und Frau in der Zeugung. Dabei wundert es nicht, daß auch Krankheit und Versagen verkündet erscheinen durch das Leiden des menschgewordenen Gottessohnes: „... dum adhuc in saeculo viverent facientes vexillum Christi portabant“ (PL 197, 845 C; Sch. 30). — Das Büchlein, die Wiedergabe einer 1961 im Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt gehaltene Gastvorlesung, ist eine gute Einführung in den noch so wenig bekannten Gedankenkreis der Seherin.

H. Weisweiler S. J. (†)

Hiß, Wilhelm, Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie VII). gr. 8<sup>o</sup> (IV u. 148 S.) Berlin 1964, Walter de Gruyter & Co. 22.— DM. — Das Anliegen des Verf., die mehr philosophischen Elemente im Menschenbild des hl. Bernhard herauszuarbeiten, ist zweifellos berechtigt, obgleich sich, allgemein gesehen, für die Literatur des 12. Jahrhunderts eine Loslösung der Philosophie von der Theologie kaum empfiehlt. Das 1. Kapitel stellt die grundsätzliche Frage: „Philosophische Anthropologie bei Bernhard?“ (1—30); die Antwort unterscheidet gut die verschiedenen Gesichtspunkte. Im 2. Kapitel wird das Thema besprochen „Der Sokratismus Bernhards“ (31—41); der von *Gilson* stammende Ausdruck soll die Selbsterfahrung, Selbstprüfung und Selbstgewißheit der Seele bezeichnen und zugleich den Angelpunkt im System des hl. Bernhard angeben. Das 3. Kapitel erscheint unter der Überschrift: „*Copula*

rationis et mortis“ (42—65); erst die Untertitel „Cohaerentia rerum discohaerentium“ und „Una substantia oder Dualismus von Leib und Seele?“ machen deutlich, daß es hier um die Leib-Seele-Konstitution des Menschen geht, aber es überzeugt nicht ganz, wenn dem hl. Bernhard uneingeschränkt die These von einem Dualismus im Menschen, nicht nur zwischen Geist und Fleisch, sondern auch zwischen Sein und Nichts, zugeschrieben wird. Im 4. Kapitel kommt endlich der vorgesehene Gegenstand zur Sprache: „Die Seele“ (66—140); im einzelnen wird zunächst die Gottesebenbildlichkeit der Seele behandelt, dann ihre Aufgliederung in Teile oder Funktionen (vivificare, sensificare, intelligere; anima rationalis, concupiscibilis, irascibilis; ratio, voluntas, memoria). Das Schlußwort (138—140) sammelt die positiven Ergebnisse und betont mit Recht die Eigenart des bernhardischen Denkens, das keine systematische Strenge kennt und ganz auf die religiöse Praxis eingestellt ist. — Im Vorwort bemerkt der Verf., daß er das Werk von *J. Leclercq* „Wissenschaft und Gottverlangen, Zur Mönchstheologie des Mittelalters“ (Düsseldorf 1963) erst nach Vollendung des Manuskripts einsehen konnte; aber das französische Original „L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge“ (Paris 1957) ist doch bereits geraume Zeit vorher erschienen, und auch sonst wird von dem Schrifttum des besten Kenners der Gegenwart auf diesem Gebiet nichts erwähnt. Im großen und ganzen wäre allerdings kaum eine Feststellung des Verf. wesentlich verändert worden.

J. B e u m e r S. J.

*Principe*, Walter Henry, C. S. B., William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union (Studies and Texts 7). gr. 8<sup>o</sup> (332 S.) Toronto 1963, Pontifical Institute of mediaeval Studies. — Das vorliegende Werk ist der 1. Band einer Theologie der hypostatischen Union im frühen 13. Jh. In Vorbereitung sind noch (vom selben Verf.): Bd. 2: Alexander of Hales's Theology of the Hypostatic Union; — Bd. 3: Hugh of Saint-Cher's Theology of the Hypostatic Union; — Bd. 4: Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union. — Nach der Einführung wird im 1. Teil Wilhelms Lehre von der hypostatischen Union dargelegt; im 2. Teil werden Wilhelms Texte selbst gebracht. Dabei gibt der Verf. zuerst noch eine Einleitung zu seiner Edition, in welcher er auf die von ihm benutzten Quellen hinweist; auf die verschiedenen Redaktionen der Summa Aurea; auf das Problem des 9. Kapitels von „De Incarnatione“ — der Verf. gibt es im Textteil wieder, geht aber in der Darstellung von Wilhelms Lehre nicht darauf ein, weil dieser Abschnitt zum größten Teil von Gottfried v. Poitiers übernommen ist und die Frage besteht, ob Wilhelm selbst diesen Teil in seine Summe aufgenommen hat. Der veröffentlichte Text ist dem 1. Traktat des 3. Buches der Summa Aurea entnommen: Exordium. Quaestio 1: De Incarnatione. — Quaestio 10: De Statu Christi in Triduo. Es handelt sich dabei letztlich nicht um eine kritische Ausgabe. — Am Schluß folgen Bibliographie und Index. — Zum äußeren Rahmen ist zu bemerken, daß es ungünstig ist, daß die Anmerkungen erst am Ende des 1. Teiles gebracht sind. Es ist bedauerlich, daß der Verf. bei seiner Veröffentlichung noch nicht kannte: *W. Breuning*, Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona (Trierer Theol. Studien 14), Trier 1962, Paulinus. — Im 1. Teil gibt der Verf. zuerst den philosophischen Hintergrund, indem er die Begriffe untersucht, die Wilhelm gebraucht: esse, ens, existere, essentia, Natur, Form, Zusammensetzung geschaffener Seiender, Substanz, Hypostase, Person, Individuum. Dann behandelt er die Theologie von der hypostatischen Union. Er weist darauf hin, daß Wilhelm die Lehre von der hypostatischen Union als ein Glaubensgeheimnis sieht. Es folgt die Darstellung der Entwicklung der drei Erklärungsweisen der hypostatischen Union, der sogenannten Habitus-, Assumptus- und Subsistenztheorie; schließlich, wie Wilhelm zu diesen drei Weisen steht. — Der Verf. kommt zum Ergebnis, daß Wilhelms Theologie von der hypostatischen Union das ihm von seinen Vorgängern überkommene Material sauber zu ordnen sucht. Wilhelm sei von seinen Vorgängern abhängig, folge ihnen aber nicht einfachhin, sondern habe sein eigenes Urteil. Er vertrete die Subsistenztheorie. — Der Verf. hat sich bei seiner Untersuchung auf die Darstellung der hypostatischen Union beschränkt. Sein Ergebnis ist richtig.

Doch scheint er den philosophischen Charakter dieser Inkarnationslehre etwas zu stark hervorgehoben zu haben.  
R. L a c h e n s c h m i d S. J.

Gö s s m a n n, Elisabeth, *Metaphysik und Heilsgeschichte*. Eine theologische Untersuchung der *Summa Halensis* (Alexander von Hales) (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Sonderband). 8<sup>o</sup> (424 S.) München 1964, Hueber. 48.— DM. — Von vornherein könnten zwei Bedenken gegen die gezeigte Arbeit erhoben werden. Das erste geht auf den Haupttitel „Metaphysik und Heilsgeschichte“, der moderne Kategorien bei einem mittelalterlichen Werk anwendet. Am Schluß erklärt die Verfasserin: „Wenn man dem vielschichtigen Gefüge von metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken in der *Summa Halensis* nachgegangen ist, so bleibt vielleicht in systematischer Hinsicht ein nicht ganz aufzuarbeitender Rest“ (405). Heißt das nicht, daß es unmöglich war, die Kategorien durchzuführen, und wäre dann nicht die Bezeichnung „theologische Anthropologie“ sachgerechter gewesen? Das zweite Bedenken betrifft die Textgrundlage, die *Summa Halensis*. Selbstredend kennt die Verfasserin die verschiedenen Quellen und gibt sie auch in den meisten Kapiteln nach dem heutigen Forschungsstand eigens an, aber sie behauptet: „Hatte man seit der Entdeckung der vielschichtigen Quellenlage die *Summa Halensis* weniger als ein einheitliches Werk gesehen, sondern unter dem Stichwort Kompilation begriffen, so zeigt sich doch bei der inhaltlichen Zusammenschau der verschiedenen Themen dieses Summenwerkes eine viel größere Einheitlichkeit, als man bisher annahm“ (3). Das mag richtig sein, indes bleibt so die Gefahr, daß die relative Gegensätzlichkeit der von diesem oder von jenem herrührenden Stücke nicht mehr ernst genommen wird. Abgesehen von diesen Bedenken, geht die Untersuchung solide voran. Der 1. Teil bringt die theologische Wissenschaftslehre, wobei u. a. mit Recht betont wird, daß die einseitig angewandte Konklusionsmethode (auf thomistischer Grundlage) den Frömmigkeitsbereich weitgehend aus der theologischen Wissenschaft herausfallen läßt (31). Der 2. Teil (68—175) wendet sich der Lehre von Jesus Christus zu und verläßt damit die Anordnung der *Summa Halensis*, die zuerst von Gott dem Einen und dem Dreieinen handelt. „Eine solche durch die moderne Fragestellung von Metaphysik und Heilsgeschichte inspirierte Verschiebung der vorgegebenen Ordnung ergibt sozusagen einen Blickpunkt vom schiefen Winkel, führt aber dadurch unmittelbar in das Zentrum der heilsgeschichtlichen Erörterungen“ (68). Dem könnte man allenfalls zustimmen, wenn nicht zu befürchten wäre, daß damit die Wiedergabe der Halensischen Theologie an Objektivität einbüßt. Im 3. Teil wird die Heilslehre besprochen (178—321), recht ausführlich, erst dann befaßt sich der 4. Teil kürzer mit dem Gottesbild (324—390). Der Sakramententraktat der *Summa*, der Wilhelm von Melitona zugeschrieben wird, fehlt, begreiflicherweise, weil die kritische Quaracchi-Edition noch nicht so weit gediehen ist; würde jedoch dann nicht eher das „metaphysische“ (oder: statische) Denken zum Durchbruch gelangen, und zwar auf Kosten des heilsgeschichtlichen? So tauchen bei der Lektüre immer wieder neue Fragen auf, sie seien aber nicht gestellt, um den Wert der gesamten Leistung wesentlich herabzusetzen. Besonders anzuerkennen ist der Aufweis der dogmengeschichtlichen Zusammenhänge, der sich überall zeigt, außerdem noch der geschärfte Blick für die moderne Problematik.  
J. B e u m e r S. J.

Seckler, Max, *Das Heil in der Geschichte, Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*. 8<sup>o</sup> (268 S.) München 1964, Kösel. 28.— DM. — Erst der Untertitel zeigt das intendierte Thema des Buches an: Der Verf. will mit dem „weitverbreiteten Vorurteil über das ungeschichtliche Denken des Thomas von Aquin“ aufräumen, allerdings zugleich auch die modernen Fragen nach Sinn und Ziel des Weltgeschehens und dessen Verhältnis zum Heil des Menschen beantworten. Die Untersuchung ist in drei Teile gegliedert. Die Kapitel 1—3 behandeln das Vorfeld, insbesondere die Geschichts- und Weltformel im Zusammenhang mit dem Aufbauplan der *Summa Theologica* des hl. Thomas. In den Kapiteln 4—6 werden seine Thesen zur Struktur des geschichtlichen Werdens entwickelt, wobei der Nachdruck auf eine Art von Typologie der religiösen und theologischen Bewertungen von Zeit und Geschichte gelegt ist (Zyklik und Linearität, Typen des Wirklichkeits-

verständnis, Der archaische Typus, Der griechische Typus, Der gnostische Typus, Die Problematik des „biblischen“ Typus, Der christliche Typus aus der Sicht des Thomas: 151—182). Die Kapitel 7—8 erörtern dann das Problem der theologischen Deutbarkeit des Geschichtsverlaufs und der Geschichtszeiten, und hier nimmt die Darstellung der Gegensätze zwischen Thomas und Joachim von Fiore, in denen zwei typische Gestaltungen eines christlichen Verstehens der Geschichte zusammenstoßen, das meiste Interesse in Anspruch (189—195), wogegen die angeschlossene Durchsicht einiger Thesen der Ekklesiologie und Eschatologie mehr schon das Resultat hervorhebt. — Wenn die ganze Arbeit nichts anderes als eine nach den heutigen Kategorien aufgebaute Theologie der Geschichte mit Illustrationen anhand von Thomastexten sein wollte, würde ihr die Anerkennung kaum versagt bleiben. Aber sie gibt sich als getreue Interpretation des Aquinaten aus, und so regt sich des öfteren Zweifel oder gar Widerspruch. Zwar behauptet der Verf., „daß keineswegs versucht wurde, moderne Fragestellungen in das Werk dieses mittelalterlichen Denkers hineinzutragen, sondern seine Texte wurden in Kenntnis des heutigen Fragens aufmerksam gelesen. Wo diese Texte stumm blieben, wurde nichts unternommen, was sie gewaltsam oder auf Umwegen ins Moderne hätte auffrischen können“ (13). Gut und schön — ist indes dieses Programm auch wirklich durchgeführt? Es möchte scheinen, als ob die durch den Verf. allenthalben angewandte Terminologie, die ganz von der gängigen Philosophie her geprägt ist, eher dazu diene, die bei Thomas vorliegenden Ansätze zu einer Theologie der Geschichte zu verhüllen als aufzudecken. Noch weitere Bedenken melden sich an. Mehr äußerlich gesehen, dürfte eine von Thomas ausgebildete Geschichtstheologie unwahrscheinlich sein, weil er weder über Vorarbeiten verfügte (Augustins Gottesstaat liegt zu weit zurück, Rupert von Deutz ist ihm unbekannt, Joachim von Fiore wird abgelehnt, Bonaventura hat sich erst später dem Thema zugewandt) noch in der thomistischen Tradition ein hörbares Echo fand. Ferner sind die von Thomas benutzten Begriffe und Einteilungen, die allenfalls im Sinne des Verf. gedeutet werden könnten (*circulatio*; *exitus* und *reditus*; *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia* u. ä.), wohl nicht viel mehr als überkommene Schemata, die eine statische Betrachtung kaum aufheben und höchstens einen geschichtstheologischen Aspekt implizieren. Nur eine unvoreingenommene, sorgfältige Exegese der einschlägigen Thomastexte, auch im Lichte der vorausgegangenen Scholastik, wäre imstande, ein allgemein überzeugendes Ergebnis zu liefern. Einstweilen bleiben wir bei dem „Vorurteil“, daß Thomas kein Historiker (was der Verf. zugibt) und auch kein Geschichtstheologe war. Trotzdem bestehen manche Einzelbeobachtungen des Buches zu Recht, und zudem soll der Wert einer anregenden und geistreichen Konzeption nicht verkannt werden. — Wenigstens bei den schwer auffindbaren Thomastexten (aus den Kommentaren zu Dionysius, Aristoteles usw.) wäre die Angabe des Fundortes nach einer bekannten Edition willkommen gewesen. J. B e u m e r S. J.

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Marlé, René, S. J., *Le problème théologique de l'hermeneutique. Les grands axes de la recherche contemporaine (Orientations)*. kl. 8<sup>o</sup> (143 S.) Paris 1963, Éditions d'Orante. — Die Frage, wie die verschiedenen Aussagen der Bibel zu verstehen sind, steht gerade in unseren Tagen im Mittelpunkt der Diskussion. Es ist die Frage nach der biblischen Hermeneutik, die der Verf. definiert als „Untersuchung der Natur und der Grundsätze einer richtigen Deutung von Gegebenheiten, deren Sinn nicht unmittelbar einleuchtend ist“ (10). M. macht nicht den Anspruch, irgendwie das gesamte Ergebnis aller Überlegungen und Kontroversen in dieser Frage darzulegen, sondern er möchte den Leser nur mit den größeren Beiträgen bekannt machen, ihm eine Handhabe bieten, sich inmitten der Auseinandersetzungen zurechtzufinden, und ihn so einführen in eine Welt von Untersuchungen, die gerade für unsere Zeit charakteristisch ist (7). Daß er dabei als Vertreter der protestantischen Theologie vor allem deutsche Autoren zu Worte kommen läßt, hat seinen Grund darin, daß von ihnen das Problem viel häufiger aufgeworfen und in Angriff genommen ist als anderswo. — Im 1. Kapitel zeigt der



Verf., daß es sich bei der biblischen Hermeneutik nicht um eine völlig neue Sache handelt, sondern um die moderne Wiederaufnahme eines alten Problems, das in verschiedenen Formen schon immer da war, sich mit der Entwicklung der historisch-kritischen Methode im 18. und 19. Jahrhundert schon klarer abzeichnete und sich erst in den allerletzten Jahren als Zentralproblem der Theologie aufgedrängt hat (9). Es handelt sich nicht um ein spezifisch theologisches Problem, sondern das Problem bestand schon im griechischen Altertum bezüglich des Sinnes der Mythen und hat im Judentum in den halakischen und haggadischen Midraschim Anwendung gefunden (10 f.). Spezifisch christlich ist die christologische Interpretation des AT durch Christus und die Apostel. Hierher gehört auch die Untersuchung der verschiedenen Sinne der Schrift schon im christlichen Altertum, besonders bei Origenes, in der alexandrinischen und antiochenischen Katechetenschule, bei Hieronymus, Ambrosius, Hilarius und Augustinus und bei den Theologen des hohen Mittelalters; denn vom 13. Jahrhundert an stehen die philosophischen Spekulationen im Vordergrund (12—18). Die Reformatoren mit ihrem Grundsatz „Scriptura sola“ stellen als hermeneutisches Prinzip auf, daß die Schrift sich selbst erkläre. Demgegenüber betont das Konzil von Trient, daß der Sinn der Schrift nicht unabhängig von der Kirche und der Tradition feststeht (19 ff.). Durch die weitere Entwicklung der historisch-kritischen Methode in der Zeit der Aufklärung war eine relativ neue Stellung des modernen Menschen zur Heiligen Schrift bedingt, in der die Unterscheidung zwischen heiliger und profaner Hermeneutik beseitigt wurde. — Im 2. Kapitel spricht M. von den Anfängen des zeitgenössischen Problems der Hermeneutik in ihren verschiedenen Formen; und zwar von der prophetischen Hermeneutik bei Karl Barth (26—34), dem die Anerkennung der absoluten Priorität des Wortes Gottes in bezug auf den menschlichen Geist, der es vernimmt, am Herzen liegt (31). Dann geht der Verf. auf die kritischen Forderungen und die Begegnung mit der Geschichte bei Rudolf Bultmann ein, der sich von der Auffassung seines Marburger Kollegen (Karl Barth) distanziert (34—51) und sich in einer Auseinandersetzung mit ihm zu dem Grundsatz einer existenzialen Interpretation mit der Forderung nach Entmythologisierung bekennt, wie im 3. Kapitel gezeigt wird (53—78). — Im 4. Kapitel befaßt sich M. mit neueren Untersuchungen über die Frage nach der biblischen Hermeneutik, vor allem mit der Auffassung von G. Ebeling. Nach ihm ist das Ziel der Hermeneutik, das vergangene, in einem Dokument festgehaltene Wort in einer Weise so zu erfassen, daß es zu einem aktuellen, auf die Zukunft ausrichtenden Wort wird, d. h., daß es von neuem wirklich Wort wird und so seinen ganzen Sinn wiederfindet (90). Der Verf. spricht dann von den konfessionellen Unterschieden im Lichte des hermeneutischen Problems (97—102), um im letzten Kapitel das hermeneutische Problem in der katholischen Theologie etwas ausführlicher zu behandeln (103—136). Hier kommt die Krise des Modernismus (104—116), Hermeneutik und Tradition (117—125) und das Verhältnis von Exegese und Dogmatik zur Sprache (125—136). Ein kurzes zusammenfassendes Nachwort bildet den Abschluß (137 ff.). Aus dem Gesagten mag der Leser ersehen, daß es sich um eine wertvolle Einführung in den heutigen Stand der Frage nach der biblischen Hermeneutik handelt. Der Verf. war um so mehr dazu berufen, sie uns zu bieten, da er sich in seinem Schrifttum als einen der besten Kenner der Theologie Bultmanns auf katholischer Seite ausgewiesen hat, wie Bultmann selbst gesteht.

B. Brinkmann S. J.

Eißfeld, Otto, Einleitung in das Alte Testament, unter Einschluß der Apokryphen und Pseudoepigraphen sowie der apokryphen- und pseudoepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. 3., neu bearbeitete Auflage. 8<sup>o</sup> (XVI u. 1129 S.) Tübingen 1964, Mohr. 54.— DM; geb. 59.— DM. — Zur Gesamtbeurteilung kann auf das verwiesen werden, was Schol 33 (1958) 293 f. zur 2. Auflage (1956) dieses Standardwerkes gesagt wurde. Es gilt in uneingeschränktem Maß auch von der vorliegenden Neubearbeitung. Ihr ganzes Streben geht dahin, die Forschung der dazwischenliegenden Jahre genauestens einzuarbeiten. Das geschieht durchweg in zahllosen kleineren Umgestaltungen und Erweiterungen des Textes, die sich gleichmäßig über das ganze Buch hin erstrecken. Eigene neue Abschnitte oder Absätze sind ziemlich selten und betreffen nur Einzel-

punkte, z. B. S. 18 f. Monologe und Dialoge; S. 23 Urkunden in Israel bzw. im AT; S. 108 kultisch-liturgische Formeln bei den Propheten; S. 604 das höhere Alter mancher Psalmen; S. 965 f. die Mercati-Fragmente, ferner alle Stellen, an denen die Qumrantexte in die Darstellung einzubeziehen waren, über die recht detailliert gehandelt wird. Die auffälligste Änderung der neuen Auflage ist gewiß die Umstellung der Literaturangaben von chronologischer auf alphabetische Ordnung. Das wird wegen seiner praktischen Vorteile sicher viel Beifall finden, doch hatte die alte Anordnung als eine Art virtueller Forschungsbericht auch ihre Vorzüge. Den Literaturangaben scheint bei dieser Neubearbeitung überhaupt die größte Mühe gewidmet zu sein. Sie sind stellenweise auf das Doppelte angewachsen, wobei auch ältere Autoren nachgetragen sind, und bilden geradezu einen neuen Schwerpunkt des Werkes. Der wie bisher am Schluß des Buches angefügte Paragraph „Literaturnachträge“, auf den jeweils an Ort und Stelle verwiesen wird, umfaßt allein 51 Seiten statt der 13 in der vorausgehenden Auflage. Diese Nachträge reichen bis 1963 einschließlich, so daß dieses große Werk der atl. Einleitungswissenschaft wieder ganz „up to date“ ist. Mit seinem neuen Zuwachs von gut 170 Seiten hat es nun allerdings einen Umfang erreicht, der die Bezeichnung „Grundriß“ (es gehört zur Reihe: Neue theologische Grundrisse, hrsg. von R. Bultmann) kaum noch als angemessen erscheinen läßt. Es ist eher ein Nachschlagewerk, das man unter verschiedenstem Aspekt mit vollem Erfolg zu Rate ziehen kann.

J. Haspecker S. J.

Haase, Richard, Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung. 8<sup>o</sup> (123 S.). Wiesbaden 1963, Harrassowitz. 22.—DM. — Das schmale Bändchen bringt nicht nur die etwas umfänglicheren Rechtssammlungen (Ešnunna, Lipit-İštar, Hammurabi, hethitisches und mittelassyrisches Recht, Edikt Ammišaduqas), sondern auch kleinste Fragmente. Es ist so mit seinen 12 Titeln wohl die vollständigste Zusammenstellung keilschriftlicher Rechtsdenkmäler in einer handlichen Ausgabe. Der Herausgeber denkt anscheinend in erster Linie an Juristen als Interessenten, doch wird seine Arbeit auch dem am altorientalischen Recht interessierten Bibelwissenschaftler sehr willkommen sein, da er hier teilweise Material findet, das weder Gressmann noch ANET bieten. Die Übersetzung hält sich sehr streng an das Original in Wortwahl und Satzbau und ist unter Benützung der wichtigsten Literatur, die zusammen mit einer Inhaltsübersicht jedem Kapitel vorangestellt ist, selbständig gestaltet. Abweichende Auffassungen anderer Autoren und Varianten der Textüberlieferung sind in Fußnoten angegeben. Die Übersetzung bringt nur die reinen Gesetzestexte, nicht die Prologe und Epiloge der Sammlungen. Das wird man bedauern, da gerade diese Rahmentexte tieferen Einblick in das Rechts- und Gesetzesverständnis des Alten Orients geben können. Besonders hingewiesen sei auf die am Schluß beigegebene tabellarische „Zusammenstellung der wichtigsten Rechtsmaterialien“ (120—123). Sie läßt mit einem Blick erkennen, welche Kodizes sich zu einer bestimmten Rechtsmaterie äußern und an welcher Stelle. Rechtsvergleichende und rechtsgeschichtliche Studien werden dadurch sehr erleichtert.

J. Haspecker S. J.

Ringgren, Helmer, Israelitische Religion (Die Religionen der Menschheit, 26). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. S. 326 S.). Stuttgart 1963, Kohlhammer. 34.—DM. — Gegenüber den zahlreichen bibeltheologischen Arbeiten sind umfassende religionsgeschichtliche Darstellungen der Glaubens- und Frömmigkeitswelt Israels selten geworden. Das vorliegende Werk ist deshalb besonders willkommen. Daß man mit seiner Abfassung einen Gelehrten betraut hat, der sich der besonders intensiv religionshistorisch arbeitenden „sog. Uppsala-Schule befreundet weiß“ (Vorwort), entspricht der Sache. Da R. sich von aller schulmäßigen Einseitigkeit fernhält, seine methodischen Prinzipien am Anfang des Buches und bei vielen Einzelabschnitten klar entwickelt, sich nüchtern an die Tatsachen hält und die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Deutung loyal zu Worte kommen läßt, bietet er ohne Zweifel, aufs Ganze gesehen, eine ausgezeichnete und die zur Zeit beste Gesamtinformation über den augenblicklichen Stand der Forschung und wird breite Anerkennung finden. — Die Anlage des Buches ist mit der Sache und der Quellenlage fast notwendig gegeben. Ein erster Teil behandelt die drei Etappen der „vordavidischen Zeit“ (15—49).

Aus den Patriarchenerzählungen wird eine „Zusammenschmelzung oder Identifizierung des Vätergottes und des kanaänischen Hochgottes“ (El-Komposita) abgelesen (20); bei den heiligen Bäumen und Steinen der Erzväter hätte man wohl mit gutem Grund zwischen dem Abraham- und Jakobkreis unterscheiden können. „Daß Mose als Anfangsgestalt der israelitischen Religion eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt hat“, steht für R. fest (34). Das Fremdgotter- und Bilder- verbot sind ursprüngliche und aus anderen Religionen nicht ableitbare Gegebenheiten; aber sonst wissen wir wenig wirklich Sicheres und Konkretes aus dieser Frühzeit. In der Richterzeit wächst der israelitischen Religion vieles aus der kanaänischen zu (durchweg wohl ziemlich friedlich), doch fügt sich das Ganze noch nicht zu einem einheitlichen Gesamtbild. Dafür werden erst mit Beginn der Königszeit die konkreten Voraussetzungen geschaffen. — Nach diesem mehr chronologisch angelegten Teil wird die „Religion der Königszeit“ (50—271) und „das exilische und nachexilische Zeitalter“ (272—318) in thematischer Stoffanordnung behandelt: Gott — Welt — Mensch — Kult — Königtum — Schriftpropheten, mit entsprechenden Änderungen oder Einschüben für die neuen Elemente der nachexilischen Religion. Alles wird naturgemäß sehr kurz behandelt, aber bei der souveränen Beherrschung des Stoffes und der Probleme durch den Autor dürfte es kaum ein nennenswertes Phänomen der israelitischen Religion geben, das nicht zur Sprache kommt. Einzelheiten, die man anders akzentuiert wünschte, hier zu erörtern, hat wenig Sinn. Im ganzen hat man den Eindruck, daß die nachexilische Zeit gegenüber der Königszeit etwas zu kurz kommt. Auch Dinge, die sich in dieser Periode neu entwickeln, werden eher skizzenhaft dargestellt. Gewiß fließen die Quellen sparsamer, aber sie sind doch ergiebiger, als es hier den Anschein hat. Sodann beschränkt sich R. durchweg auf eine deskriptive Behandlung der Einzelzüge. Eine zusammenfassende Überschau der wesentlichen Linien und der großen Entwicklungen hätte die Eigenart der israelitischen Religion gewiß deutlicher zeichnen können. Doch vielleicht hat der vorgesehene Umfang des Bandes solche vertiefende Betrachtungen und Analysen nicht zugelassen.

J. Haspecker S. J.

Fenz, Augustinus Kurt, S. O. Cist., Auf Jahwes Stimme hören. Eine biblische Begriffsuntersuchung (Wiener Beiträge zur Theologie, 6). 8<sup>o</sup> (132 S.) Wien 1964, Herder. — Der Ausdruck „Auf Jahwes Stimme hören“ ist im AT 75 mal belegt, dazu kommen 11 Parallelen aus dem NT. Der Verdacht liegt nahe, daß er im AT eine ähnliche theologische Bedeutung besitzt wie im NT das Wort „Glauben“. Deshalb ist die vorliegende Monographie sehr zu begrüßen. F. erarbeitet sich zunächst eine solide wortstatistische und lexikalische Grundlage (25—43). Im Unterschied zu anderen Begriffsuntersuchungen gibt er sich aber damit nicht zufrieden, sondern fragt nun nach dem Ursprungsraum des Ausdrucks. Es zeigt sich, daß der Ausdruck sich trotz seiner Häufung im deuteronomistischen Schrifttum nicht eindeutig auf eine der literarkritisch im Pentateuch unterscheidbaren Schichten festlegen läßt (44—48). Dagegen ist fast überall, wo er auftritt, der Einfluß des Bundesdenkens, und zwar speziell der Gattung des „Bundesformulars“, spürbar (49—69). „Die meisten Stellen stehen in Fluch- und Segensstücken“ (69). In einem eigenen Kapitel weist F. auch in gattungsmäßig verwandten außerbiblischen Texten entsprechende Formulierungen auf (70—80). Der genauere Begriffsinhalt und -umfang wird aus den Parallelformulierungen im AT und NT erarbeitet (81—95). Im AT meint „Auf die Stimme Jahwes hören“ die „im Bund begründete Rechtsforderung, sämtliche göttliche Satzungen zu erfüllen und Gott aus ungeteiltem Herzen und ganzer Seele zu dienen“ (94). Der Rückverweis des Begriffs auf den Bund bleibt bestehen bis ins NT hinein. Ein letztes Kapitel „Die theologischen Grundzüge des Begriffes“ (96—115) zeigt, daß gerade dieser Ausdruck Zentrales der biblischen Botschaft aufklingen läßt: die Offenbarung Gottes in seinem in der Geschichte ergangenen Wort, die Hingabe des Menschen an dieses Wort der Gnade in der gehorsamen Beobachtung des göttlichen Bundeswillens. Dem Buch ist ein Abkürzungsverzeichnis, ein Literaturverzeichnis, ein Autoren- und ein Bibelstellenregister, schließlich — wohl im Hinblick auf die behandelten außerbiblischen Texte — eine Karte des Vorderen Orients beigegeben. — Die Untersuchung war seit langem fällig, und die wesentlichen Ergebnisse von F. sind zweifellos richtig.

Es wäre für den Fortgang der Diskussion um das „Bundesformular“ sicher wichtig, wenn auch über andere mit der Gattung typisch verknüpften Ausdrücke ähnliche Studien gemacht würden. Im einzelnen könnte man der Arbeit von F. gegenüber vielleicht wünschen, daß der Einfluß des „Bundesformulars“ etwas zurückhaltender beurteilt worden wäre. So scheint es z. B. kaum glaubhaft, daß in Jer 3, 6—4, 4 dem redaktionellen Prozeß das „Bundesformular“ vor Augen stand (58), und es dürfte dem NT nicht entsprechen, wenn man seine Aussagen unter die verschiedenen Gesichtspunkte des „Bundesformulars“ aufreißt (108—113). Das ist auch von der gut begründeten Hauptthese des Verfassers her gar nicht notwendig. Das sehr fleißig gearbeitete Buch ist nicht immer leicht zu lesen, es ist in Diktion und Stofforganisation noch etwas unbeholfen. Auch in vielen Einzelheiten wird etwas zu sehr aus der älteren Literatur gesammelt, während ein sicheres eigenes Urteil nicht immer zutage tritt. Aber da es sich um eine erste Veröffentlichung handelt, wird man dem nicht zu viel Gewicht beilegen.

N. Lohfink S. J.

Bauer, Johannes Baptist, Die biblische Urgeschichte. Vorgeschichte des Heils, Genesis 1—11. Ein Handbüchlein für die alttestamentliche Katechese (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, 7). 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. 8<sup>o</sup> (90 S.) Paderborn 1964, Schönigh. — Die Unausgeglichenheiten und Mängel der ersten Auflage (vgl. Schol 32 [1957] 300) sind weithin behoben. Das Buch hat eine ganz neue Materialfülle erhalten. Es vermittelt nun wirklich einen breiten Überblick über die heutige Auslegung der biblischen Urgeschichte. Zu einzelnen Stellen, etwa zu Gn 1, 1—3 und Gn 4, 7, bietet B. gutbegründete eigene Ansichten. Sonst greift er gründlich auf die neueren wissenschaftlichen Einzelveröffentlichungen zurück. Vielleicht liegt gerade in der Zusammenfassung und Erschließung der dem Religionslehrer und Katecheten nicht zugänglichen Einzelforschung der besondere Wert dieser Darstellung. B. sollte das Buch wohl in den kommenden Auflagen in diesem Sinne weiterentwickeln. In der vorliegenden Auflage ist seine Literaturverwertung allerdings noch lückenhaft. So ist z. B. ein Aufsatz aus dieser Zeitschrift zu Gn 3, 15 übersehen (Schol 36 [1961] 357—372), ferner die wichtige Arbeit von R. Rendtorff, Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten (KerDogm 7 [1961] 69—78). Diese Arbeit von Rendtorff und einiges andere, was erst in jüngster Zeit erschienen ist (z. B. H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, EvTh 24 [1964] 73—98), könnten B. helfen, seinem Buch einen methodisch noch durchsichtigeren und damit überzeugenderen Charakter zu geben. B. arbeitet zu sehr punktuell. Er bespricht Vers um Vers, Problem um Problem, Abschnitt um Abschnitt. Die wichtigsten Fragen zur Urgeschichte stellen sich aber vor jeder Einzelexegese, sie betreffen das Ganze. Das gilt vor allem für die Gattungsbestimmung und die Erarbeitung der tragenden Aussageabsicht. Da muß von der ganzen Urgeschichte her, ja von den umfassenderen Größen Jahwist, Priesterschrift, Gesamtpentateuch her vor allem mit Hilfe der redaktionsgeschichtlichen Methode ein Koordinatennetz der Deutung erarbeitet werden, ehe man sich an die Einzelauslegung begibt. Das gilt mindestens für eine zusammenfassende Darstellung (— beim Forschungsprozeß selbst gibt es natürlich ein ständiges Hin und Her zwischen Einzeluntersuchung und Gesamtanschau). B. stellt zwar seinem Buch eine Einleitung voran (7—20), aber sie erfüllt zu wenig die hier aufgestellten Postulate. Die Folgen zeigen sich etwa bei der Behandlung der Sintflut (69—73). B. tut zunächst so, als handle es sich um einen historischen Text. Deshalb muß er die Frage nach der geographischen und anthropologischen Universalität der Sintflut stellen. Ergebnis: die Flut war unter beiden Rücksichten nur eine partikuläre Flut. Dann diskutiert er die außerbiblischen Parallelen. Das führt ihn endlich zur Frage nach der Gattung derartiger Texte, und da stellt er fest, daß solche Texte vielleicht gar nicht historisch gemeint sind. Seine Folgerung: „Wenn dem aber so ist, dann sind im Grunde alle drei Fragen, die wir eben des Herkommens wegen an den Text gestellt haben, gegenstandslos“ (73). Hätte man es überhaupt dahin kommen lassen dürfen, daß diese Fragen gestellt wurden? Hätte man nicht zuerst einmal genau definieren müssen, was die Bibel beschreibt? Das hätte ergeben: eine universale Flut, den Einbruch des Chaos ins Weltgebäude. Hätte man dann nicht sofort die Frage nach Gattung und Aussageabsicht stellen müssen? Dann hätte sich etwas von der Art ergeben wie der

Satz, den B. dem soeben zitierten Satz ohne eine innere Begründung einfach folgen läßt: „Der einzige Gegenstand, dem alles in diesem Bericht dient, ist die Tatsache, daß Gott dem Gerechten das Leben und dem Ungerechten den Tod gibt, daß er die Frömmigkeit lohnt und den Abfall ahndet, Er, der das Chaos zurückhält und die Ordnung bewahrt“ (73). Vielleicht hätte sich noch etwas mehr ergeben — aber darauf kommt es hier jetzt nicht an. Jedenfalls hätte man nur noch festzustellen brauchen, daß eine historisierend gemeinte Frage, ob die Flut vielleicht nur einen Teil der Erdoberfläche bedeckt und einen Teil der Völker verschlungen habe, völlig fehl am Platze ist. Die Flut ist unbedingt universal, aber das ist nicht als historische Aussage gemeint. Auch im folgenden, etwas zu knapp geratenen Kapitel über den Turmbau zu Babel (74—77) verrät sich diese methodische Unsicherheit des Ansatzpunktes. Zur methodischen Unklarheit gehört es wohl auch, wenn B. bei der Bestimmung des ursprünglichen Sinns einer Genesis-Aussage plötzlich neutestamentliche Stellen, ja den hl. Thomas von Aquin anführen kann (z. B. 65 f.). Dem Rezensenten scheint es gerade in einem Handbüchlein für Katecheten wichtig zu sein, den methodischen Ausgangspunkt klarzustellen, von dem aus wir zu den im einzelnen (besonders der älteren Generation) dann oft neuen und ungewohnten Einzelergebnissen kommen. Erst das macht unsere Exegese einsichtig. Dies also als Hinweis auf eine wünschenswerte Weiterentwicklung des Buches. Auch in seiner jetzigen Form ist es aber durchaus empfehlenswert. Druckfehler: 15 19 46 59 88. Auf S. 33, Z. 19, ist „nicht“ zu streichen. Der verirrte Abschnitt „Literatur“ auf S. 89 bietet Angaben zu den Anmerkungen auf S. 87. N. Lohfink S. J.

Schmid, Rudolf, Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Šelāmim (Studien zum Alten und Neuen Testament, 9). gr. 8<sup>o</sup> (140 S.) München 1964, Kösel. 18.—DM. — Das Ritual Israels ist uns fast ohne Deutung überliefert. Diese in der École Biblique von R. de Vaux angeregte und in Tübingen ausgearbeitete Dissertation versucht, den Sinngehalt einer bestimmten Opferart, der Šelāmim-Opfer, näher zu erfassen. Sie liest sich wie die wissenschaftliche Grundlegung der entsprechenden Ausführungen im 2. Band von de Vaux, Das AT und seine Lebensordnungen. Das Šelāmim-Opfer läßt sich umschreiben als ein „Mahlopfers, bei dem ein Tier geschlachtet und dargebracht wird“ (44). Ein Teil des Tiers wird als Gottesanteil verbrannt; ein Blutritus findet statt. Aber gerade das Mahl unterscheidet das Šelāmim-Opfer von Brand- und Speiseopfern, während sich dann die verschiedenen Mahlopfers, wenn man von geringfügigen Kleinigkeiten absieht, nur durch Veranlassung und Absicht des Opfernden voneinander abheben (44). Der Vergleich mit den Opfern der Nachbarvölker zeigt, daß das israelitische Šelāmim-Opfer im gesamten Vorderen Orient einzig dasteht, daß aber im Mahlopfers mit Blutritus Verbindungen zu den arabischen Nomaden, im Mahlopfers mit Verbrennung des Götteranteils Verbindungen zu den Kanaanitern und Griechen (*θυσια*) vorliegen (75). Man kann folgern, daß bei den Israeliten das Šelāmim-Opfer zunächst aus einem Mahl bestand, dem Schlachtung und Blutritus voranging. Bei der Landnahme übernahm man dann das Mahlopfers in der Form der *θυσια*, behielt aber auch den alten Blutritus bei. Der Ritus wurde im Laufe der Zeit immer detaillierter (99). Entscheidend ist die Frage nach der Bedeutung der Šelāmim-Opfer. S. zeigt auf, daß die biblischen Šelāmim-Opfer fast durchgehend auf den Kontext des Sinai-Bundes und des Bundeskultes verweisen. Deshalb auch die vorgeschlagene deutsche Übersetzung „Bundesopfer“. Man wird diese Übersetzung als bleibendes Ergebnis der Untersuchung festhalten können, auch wenn sie sich wirklich voll erst aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk und dessen Abwandlung in der Chronik rechtfertigen läßt. Das Buch ist eine wichtige Ergänzung zu den Forschungen der letzten Jahre über die Bundesinstitution in Israel. N. Lohfink S. J.

Sauer, Georg, Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30 (BWANT, V, 4). gr. 8<sup>o</sup> (144 S.) Stuttgart 1963, Kohlhammer. 19.—DM. — Die „biblische Stilform“, um die es hier geht, ist die literarische Verwendung der Zahl als „einfache Zahl“, die weniger arithmetisch als in einem

bestimmten Symbolwert gemeint ist, als „Zahlenreihe“, vor allem zur gemächlichen Ausmalung und zur dramatischen Spannung eines Vorgangs auf ein Ziel hin, als „Zahlenspruch“, bei dem meist zwei aufeinanderfolgende Ziffern vorweg die Anzahl der Dinge nennt, auf die eine thematisch vorangestellte Charakterisierung zutreffen soll. Die Beispiele dieser dreifachen literarischen Verwendung der Zahl in ugaritischen Texten (24—65) und im AT (70—91) geordnet zu sammeln und kurz zu erläutern, macht den Hauptteil dieser Habilitationsschrift der evang.-theol. Fakultät Erlangen aus. Erst danach wendet sie sich Prov 30 zu (92—112), wo der Verfasser eine besondere Verwandtschaft mit Ugarit in Form, Vokabular und teilweise auch im Inhalt feststellen zu können glaubt. Der „zusammenfassende Rückblick“ (113—124) hält als Ergebnis fest, daß „die Stilform der Zahlenreihe und des Zahlenanspruchs in der Literatur des nordkanaanäischen Raumes beheimatet gewesen ist. Das Alte Testament hatte daran Anteil, soweit es dieser Literatur nahestand“ (120). Das dürfte für niemanden eine überraschende Neuigkeit sein, der in der altorientalischen Literatur einigermaßen zu Hause ist; doch nimmt man den konkreten Nachweis durch Zusammenstellung und kritische Sichtung des einschlägigen Materials mit reichlicher Literaturverwertung dankbar zur Kenntnis. Freilich sollte man sich da strikt an das vorgegebene Material halten und es nicht durch fragwürdige Textmanipulationen aufzubessern suchen. S. schiebt Prov 30, 7b ein „drei“ ein, um zu einem stilechten Zahlenspruch zu kommen, und erweitert Job 13, 20 f. ebenso zu einem Spruch der Form „zwei — drei“. Während symbolhaltige Zahl und Zahlenreihe zum erzählenden Stil gehören, hat der Zahlenspruch von Haus aus ein „lehrhaftes Element“ (35). Ob man ihn daher als „Weiterentwicklung“ der Zahlenreihe ansprechen darf (64; 118), ist sehr fraglich. Sicher hat der Zahlenspruch in der Form der aufeinanderfolgenden Ziffern, die übrigens ganz mit dem Parallelismus membrorum verkoppelt ist (worauf S. nicht eingeht), ganz original den Akzent eines didaktischen Spiels und ist schon von daher ganz unpassend für die harte Not und die forensische Präzision der Worte in Job 13, 20 ff.

J. Haspecker S. J.

Feuillet, André, L'Apocalypse. État de la question (Studia Neotestamentica. Subsidia, 3). gr. 8<sup>o</sup> (122 S.) Paris-Bruges 1963, Desclée de Brouwer. 135.—bFr. — Bei der Fülle der Veröffentlichungen in den Bibelwissenschaften ist es für den einzelnen Exegeten kaum noch möglich, die gesamte Literatur auch nur einigermaßen zu übersehen. Da sind die „Studia Neotestamentica. Subsidia“ eine willkommene Hilfe, insofern sie unter Berücksichtigung vor allem des neueren Schrifttums über den Stand der betreffenden Frage unterrichten und auch selbst kritisch dazu Stellung nehmen. Das galt in vorbildlicher Weise von dem 1. Bd. der Sammlung: Rudolf Schnackenburg, La Théologie du Nouveau Testament. État de la question (vgl. Schol 39 [1964] 261 ff.); das gilt auch von dem vorliegenden 3. Bd. Nach einer kurzen Einleitung über das Verhältnis der Apk zur atl. Prophetie und jüdischen Apokalyptik gibt der Verf. im 1. Kapitel einen allgemeinen Überblick über die neueren Kommentare zur Apk seit 1920 und die verschiedenen Deutungsmethoden (9—17), behandelt dann im 2. Kapitel die Frage nach der Einheit der Komposition und nach dem literarischen Aufbau (19—30), im 3. Kapitel entsprechend die Frage nach der Auslegung der Apk als Ganzes (31—52). F. selbst tritt mit der Mehrzahl der neueren Exegeten dafür ein, daß wir es nicht mit einer formlosen Kompilation verschiedener Quellen zu tun haben, sondern mit einem einheitlich konzipierten Werk, das wahrscheinlich in verschiedenen Redaktionsstufen entstanden ist und dessen Verfasser sich von den zeitgenössischen Apokalypsen hat inspirieren lassen (26 f.). Nach F. haben die Briefe an die 7 Gemeinden (Apk 2 u. 3) wahrscheinlich niemals unabhängig bestanden. Sie seien nicht bloße Fiktionen, da sie sich mit konkreten Umständen der Lage in den Kirchen Kleinasiens befassen und einen Augenzeugen verraten. Nicht Johannes ist es eigentlich, der in ihnen zu den Kirchen spricht, sondern Christus, der sie mit seinem durchdringenden Blick durchschaut, und der Geist Christi, der sie ermahnt (40). Unter den „Engeln“ der Gemeinden sind nach dem Verf. nicht die Vorsteher oder Bischöfe, sondern Engel zu verstehen in dem Sinne, den dieses Wort in der Apk durchweg hat (41). Ob diesen Briefen ein prophetischer Sinn zukomme, sei nicht bewiesen. Indessen vertreten die

7 Gemeinden in den Augen des inspirierten Verfassers nach F. zweifellos die gesamte Kirche (41 f.). In Apk 4—22 wird, ähnlich wie Dan 7—12, die endgültige Aufrichtung der Gottesherrschaft geschildert, und zwar in Bildern, die der Zeitgeschichte entnommen sind. Dabei wird die Zukunft nicht in ihren Einzelheiten beschrieben, sondern nur vorausgesagt, daß die Verfolgung völlig scheitern und Gott das letzte Wort haben wird (42 f.). Der Verf. weist darauf hin, daß die Apk reichlichen Gebrauch macht von symbolischen Zahlen: 3 = Gott; 4 = Welt; die Summe davon 7 = das vollkommene Wirken der Gottheit im All. Die gottfeindlichen Mächte, die schließlich scheitern müssen, werden durch halbierte Zahlen bezeichnet;  $3\frac{1}{2}$  die Hälfte von 7; 6 die Hälfte von 12 oder 7 weniger 1. Wenn auch das Tier 7 Köpfe hat, dann soll das heißen, daß es sich göttliche Macht anmaßt (44 f.). Für die zwei prophetischen Abschnitte Apk 4—11 und 12—21, 8 lehnt F. die vielfach angenommene „recapitulatio“ ab, da es sich bei der Schalenvision nicht genau um dieselben Ereignisse handle wie bei der Trompetenvision (46 f.); er gibt aber zu, daß ganze Abschnitte der Apk für uns noch sehr dunkel bleiben (51 f.). — Das 4. Kapitel befaßt sich mit der *Lehre* der Apk. Auch hier findet der Leser eine reiche Literatur aufgeführt. Der Verf. betont, daß die Apk schon deshalb für uns von großem Interesse ist, weil sie die Prophezeiungen des AT wieder aufnimmt und ihr eine christliche Bedeutung gibt und weil sie die tröstliche Botschaft immer wieder einprägt: Die Kirche ist des Triumphes sicher; denn ihr Haupt, Christus, ist der absolute König der Welt und hat über alle feindlichen Mächte den Sieg davongetragen (62 f.). Die Apk ist nicht ein mehr jüdisches, sondern ein echt christliches Buch, allerdings einseitig, weil es in einer Krisenzeit geschrieben und bestimmt ist, eine schwer geprüfte Gemeinde zu trösten (63). Ihr Verhältnis zum AT möchte F. mit den Worten ausdrücken: „eine neue Lesung des AT im Lichte des christlichen Ereignisses“ (65). Nach ihm ist sie von großer Bedeutung für die Lösung des Problems von „der Verzögerung der Parusie“ (67). Erleuchtet vom Heiligen Geiste und belehrt durch das tägliche Leben der Kirche, habe der Verfasser der Apk besser begriffen als die anderen Verfasser des NT, daß das Ende der Welt nicht mit dem Untergang Jerusalems verwechselt werden dürfe und daß die Nähe des Endes eine theologische Gegebenheit und nicht die Festsetzung eines Zeitpunktes sei (69). F. macht sich das Wort Boussets zu eigen, daß die Christologie der Apk vielleicht die reichhaltigste des ganzen NT ist und daß sie sowohl an die Lehren des hl. Paulus, vor allem in den Gefangenschaftsbriefen, wie auch an die des 4. Evangeliums erinnert (69). Was den liturgischen Charakter der Apk angeht, bemerkt F., daß man sie, nicht ohne jede Übertreibung, „eine liturgische Eschatologie“ genannt hat (73). — Im 5. und 6. Kapitel ist die Rede von Zeit und Ort der Abfassung bzw. vom Verfasser der Apk (75—80; 81—90). Sie ist nach F., wie die Tradition annimmt, wohl unter Domitian verfaßt; eine Vordatierung käme höchstens in Frage, wenn man zeigen könnte, daß der Verfasser für die letzte Redaktion schon früher geschriebene Texte, z. B. die Briefe an die 7 Gemeinden, benutzt habe, aber das scheint F. nicht wahrscheinlich (40). Verfasser der Apk ist nach F. höchstwahrscheinlich der Apostel Johannes, da er einstimmig schon von Justin an als solcher bezeugt ist, mag auch das letzte Wort in dieser Frage noch nicht gesprochen sein (90). — Im letzten Kapitel befaßt sich F. noch kurz mit zwei Fragen: Wer ist die Frau in Apk 12 — und was ist unter dem 1000jährigen Reich zu verstehen? Mit Recht sieht er in der Frau zunächst das ideale Sion der Propheten, das dadurch, daß es (metaphorisch) den Messias zur Welt bringt, die Kirche wird (96). Trotzdem sei in zweiter Linie auch Maria gemeint; denn es sei Tatsache, daß der Übergang von der alten Heilsordnung zur Heilsordnung der Gnade, oder der Übergang von der Synagoge zur Kirche, der Apk 11, 1 f. symbolisch ausgedrückt wird, durch Maria verwirklicht worden ist: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus einer Frau“ (Gal 4, 4) (97). — Die von Allo übernommene Erklärung Augustins, das 1000jährige Reich sei die ganze Dauer der Kirche, scheint dem Verf. mit einer objektiven Exegese der Apk schwer vereinbar zu sein, da das 1000jährige Reich in der Apk einen gewissen Platz in der Beschreibung des eschatologischen Dramas einnimmt. Nach ihm fällt das 1000jährige Reich wohl zusammen mit der Erneuerung der Kirche nach der Periode der blutigen Verfolgungen und endet mit dem letzten eschatologischen

Kampf zwischen Gog und Magog (100). — Es folgt eine ausführliche Literaturübersicht zum Text der Apk, zu ihrer Auslegung, ferner über Untersuchungen allgemeinerer Art und über verschiedene Monographien (101—107). Den Abschluß bildet eine allgemeine Zusammenfassung (109—112). — Dieser Überblick mag dem Leser einen Eindruck vermitteln von der Fülle der verarbeiteten Literatur und ihn mit dem abwägenden, besonnenen Urteil des Verf. in den verschiedenen Fragen bekannt machen. Alle, die sich mit dem geheimnisvollsten Buch des NT zu befassen haben, werden dem Verf. für seine Arbeit dankbar sein. Natürlich konnten im Rahmen dieses Werkes die verschiedenen Autoren nur nach ihrer allgemeinen Auffassung summarisch gewürdigt werden, ohne auf die feineren Unterschiede, durch die sie sich voneinander abheben, einzugehen. Darum bleibt es dem Fachmann für ein wissenschaftliches Arbeiten nicht erspart, sich mit ihnen im einzelnen vertraut zu machen.

B. Brinkmann S. J.

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik

Kleineidam, Erich, Die Bedeutung der Kategorienlehre für die Theologie: Theologisches Jahrbuch (Erfurt). Leipzig 1963, St. Benno-Verlag, S. 186—204. — Dieser verhältnismäßig kurze Artikel ist eine Rektoratsrede, gehalten im Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt. Wenn er hier eigens angezeigt wird, hat das seinen Grund darin, daß er geeignet ist, zum Nachdenken anzuregen. Aus dem Gesamtproblem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie greift K. die Teilfrage heraus: Welche Bedeutung hat die Kategorienlehre speziell für die Theologie? Drei Systeme werden besprochen. Das aristotelische Kategoriensystem mit der Grundlage von Substanz und Akzidenz läßt das Ontologische wohl gut erfassen und kann viele neue Einsichten in das Offenbarungsgut bringen. Aber nicht alle Lehren, auch nicht alle Grundlehren, wie die von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, von der Einwohnung Christi in uns, von der Kirche, von der Gnadengegenwart und dgl., lassen sich in diesem System so recht erfassen. — Hier brachte die Kategorienlehre *Hegels* viel Neues, wie sie von seiten der katholischen Theologie vor allem von Drey und Möhler ausgewertet wurde. Die im unaufhörlich fortbestimmenden Prozeß des inneren Widerspruches und seines Ausgleiches liegenden Kategorien lassen neben der neu eingeführten Kategorie des objektiven Geistes das geschichtliche Handeln Gottes besser erkennen. So konnte Möhler das ganze christliche Sein im Heiligen Geiste und in der Kirche ebenso wie die Frage der theologischen Entwicklung weiterdeuten. Sehr gut weist K. darauf hin, daß bereits A. Günther 1834 auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht hat, daß der eine Pol den anderen entwertete. Darunter leide auch Möhlers Auffassung, die das Dasein des Menschen zu sehr naturalisierte und zu sehr zum passiven Organ des Geistes mache. Zeitlebens hat Möhler um einen echten Ausgleich gerungen. — Von ganz anderer Voraussetzung geht dann *Heideggers* Existentialienlehre aus. Er glaubt, daß sich nur durch eine Analyse des menschlichen Daseins ein adäquates aprioristisches Selbstverständnis erarbeiten lasse. Der Mensch ist nach ihm keine adäquate Größe, zu der die Geschichtlichkeit hinzukommt, sondern die Geschichtlichkeit ist eine Grundbestimmung. Sein Wesen als Mensch ist nicht einfach vorhanden, sondern es ist ihm vorgegeben; er muß es selbst einholen, indem er im Jetzt seiner Entscheidung sich die ihm überantwortete Welt zu eigen macht. So kommt er zur eigenen Existenz. So werden auch Sinn, Wahrheit, Seinsexistenziale, denen gegenüber es „Seinskategorien“ nur im nichtmenschlichen Seinsbereich gibt. Für die katholische Theologie habe *Karl Rahner* den Versuch einer Erklärung unternommen. Vor allem gebe diese Auffassung der Eschatologie eine neue, nicht nur auf das Ende zielende Bedeutung. Das Eschaton gehört zur Grundverfassung des ganzen menschlichen Daseins. Eine rein ontische Erörterung, wie man sie bisher angestellt hat, erscheint ganz sekundär. Ferner wird die Gnade so ein „übernatürliches Existenzial“ (Rahner). Das wesentliche „Risiko“ der Übernahme eines Kategoriensystems liegt, wie K. mit Recht betont, darin, daß jedes dieser Systeme seine Fragestellung durchsetzen möchte, während die Offenbarung größer und



weiter ist (203 f.). Wir empfehlen die anregenden Ausführungen des Verfassers der Beachtung der Fachleute.

H. Weisweiler S. J. (†)

María, Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir S. J., Tome VII (Nouvelles Études sur la Sainte Vierge). gr. 8° (XIII u. 457 S.) Paris 1964, Beauchesne. 35.— Fr. — Das nach Umfang und Inhalt von Beginn an vielversprechende französische Marienwerk ist nunmehr mit diesem 7. Band vollendet. Die Vorrede schrieb Kardinal A. Bea S. J., der geschickt die ökumenischen Belange der katholischen Mariologie herausstellt. Es folgen mehrere Beiträge, die den beiden großen Themen „De L'Immaculée Conception à la glorieuse Assomption“ und „Sponsa et Spiritus“ zugeteilt sind. Obschon damit die ursprünglich eingehaltene Ordnung einigermaßen gestört wird, handelt es sich doch um offensichtlich wertvolle, ja sogar unentbehrliche Ergänzungen. Die Titel lauten im einzelnen: J. Galot S. J., L'Immaculée Conception (9—116); J. A. de Aldama S. J., La Maternité virginale de Notre Dame (117—152); J. Galot S. J., Le Mystère de L'Assomption (153—237); D. Stiernon A. A., Théologie mariale dans l'Orthodoxie russe (239—338); M.-J. Nicolas O. P., La doctrine mariale et la théologie chrétienne de la femme (341—362); G. Philips, Marie et l'Église, un thème théologique renouvelé (363—419); M.-J. Nicolas O. P., Marie et la Sainte Trinité (421—430). Zum Abschluß läßt noch der Hrsg. selbst das gesamte Werk in seinem Plan und in seinen Einzelabschnitten vor uns abrollen (431—456). Besonders in den Arbeiten von Stiernon und Philips ist auch die neueste Literatur angegeben und ausgewertet, was naturgemäß jetzt nicht mehr von den zuerst erschienenen Bänden (seit 1949) gesagt werden kann. Überhaupt zeigt sich in den „Nouvelles Études“ ein stärkerer Zug zu einer theologischen Zusammenschau, die bislang durch die teilweise allzu sehr ins einzelne gehenden Themen verdeckt war; so bekunden es vor allem die neuen Arbeiten von Aldama und Galot, während bei Philips noch der treffliche Blick für die historische Entwicklung hinzukommt. Man kann nur die Hoffnung hegen, daß die bereits angekündigten „Tables“ nicht allein durch ausführliche Register (für Sachen und Personen) den reichen Inhalt des Gesamtwerkes aufschließen, sondern auch die bibliographischen Notizen zusammenstellen und nötigenfalls vervollständigen. Letzteres dürfte gleichfalls ein Anliegen für den in Vorbereitung befindlichen Neudruck des ersten Bandes sein.

J. Beumer S. J.

Neunheuser, Burkhard, O. S. B., Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit. (Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV: Sakramentenlehre, Faszikel 4 b). gr. 8° (69 S.) Freiburg 1963, Herder. 13.80 DM, Subskr. 11.80 DM. — Über Mittelalter und Neuzeit handeln müssen, bevor der von einem andern Autor zu besorgende Teil „Altertum“ vorlag, hat gewiß manche Schwierigkeit mit sich gebracht. Da im Altertum so ziemlich alle großen Probleme schon angeschlagen sind, ist ständiger Rückbezug von der Sache her unerlässlich; er ist es noch einmal auf den Titel hin, da der Raum — 70 Seiten für einen solchen Zeitraum! — sehr knapp bemessen ist. Das ist nicht von ungefähr, sondern ein Urteil über die Wichtigkeit der zur Behandlung anstehenden Jahrhunderte. Wie schon gesagt: so sehr viel Neues kommt ja nicht. Die Probleme sind nicht nur angeschlagen, auch die Lösungslinien sind bereits vorgegeben, die Gefährdungen erweisen sich als zählebig, ohne viel Veränderung (um nur an dem Stichwort „Symbolismus, Spiritualisierung der Opferauffassung“ zu verdeutlichen). Dieser Befund verlängert sich in eine sehr unterschiedliche wissenschaftliche Aufarbeitung: die Forschungskarte weist eine große Zahl weißer Flecken auf, die man als unergiebig beiseite liegen ließ. Vom Standpunkt der Forscher allenfalls noch verständlich, für den dogmengeschichtlichen Arbeiter aber eine nicht geringe zusätzliche Schwierigkeit. Die sollte man sich bewußt halten, wenn einem manchmal die Proportionen etwas willkürlich gesetzt scheinen. So etwa sind drei Seiten über Hugo v. St. Viktor sicher zu reichlich angesetzt, denn auch die gute Arbeit von H. R. Schlette ändert nichts daran, daß hier nicht eigentlich eine Schaltstelle vorliegt. Und umgekehrt: das Werturteil, das hinter der Zubilligung von nur zwei Seiten an die nachtridentinischen Meßopfertheorien steht, wird heute nicht leicht jemand anfechten wollen; gerade aber die

Tatsache, daß diese Konstruktionen heute bereits museal geworden sind, hätte vielleicht eine nähere Information über die Hauptmodelle gerechtfertigt. — Der Stoff wird in sechs Kapiteln dargeboten. Das erste davon ist der mittelalterlichen Ostkirche gewidmet. Von da ab steht dann die abendländische Kirche im Blickpunkt: frühes Mittelalter mit den beiden Abendmahlsstreiten und den Anfängen der Transsubstantiationslehre — Früh- und Hochscholastik mit der Vollendung der Transsubstantiationslehre — spätes Mittelalter, mit heraufziehender Kritik und Unsicherheit, ja Häresie — Reformation und Trient — Nachtrient bis Gegenwart. Die maßgeblichen Forschernamen seien noch eben genannt: *Geiselman*, *de Ghelinc*, *Iserlob*; daß (für die neue Zeit) *Vonier* und *Casel* auf den ihnen zustehenden Leuchter gestellt werden, ist nur recht. — Empfehlungen erübrigen sich. Man kennt die Anlage dieser Dogmengeschichte. Man kennt von nämliehen Band „Sakramentenlehre“ her B. Neunheuser: der Faszikel „Taufe und Firmung“ machte bereits mit seiner geschickten Darstellungsweise bekannt. Da man in diesem Werk hinsichtlich Akribie ziemlich verwöhnt ist, hier noch einige Hinweise für Verbesserungen in kommenden Auflagen. Der spätere Papst Alexander III. braucht drei Anläufe, um schließlich schlicht und recht Roland Bandinelli zu heißen; vorher heißt er (25) Robert B. und (26) Roland von B. Einige Druckfehler noch: S. 11 Mitte muß es heißen Bertetto; S. 57 Cervini, und S. 53 A. 10 ist die Jahreszahl 1928 fehl am Platze.

A. Stenzel S. J.

Martimort, Aimé-G., Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. I: Allgemeine Einleitung. Die Grundelemente der Liturgie. Die Theologie der liturgischen Feier. 8° (XXIV u. 493 S.) Freiburg 1963, Herder. 34.50 DM. — Über die französische Originalausgabe dieses Gemeinschaftswerkes wurde schon gesprochen (s. Schol 38 [1963] 318 f.). Hier ist nun die deutsche Ausgabe anzuzeigen, die das Trierer Liturgische Institut herausgibt. Gesehen auf den Hintergrund von Liturgiekonstitution und -instruktion, gesehen auf die Zukunft ungemain wachsenden Interesses und Bedürfnisses, kann man das nur mit großer Freude tun. Zumal die Übersetzung (die Frau *Mirjam Prager O. S. B.* ausgezeichnet gelungen ist) sich zu einer deutschen Bearbeitung ausgewachsen hat (wofür Prof. Lengeling zu danken ist). Das heißt vor allem: die deutsche Literatur ist eingearbeitet worden. Nicht nur, daß damit die Breite der Information und ihre Erreichbarkeit gewonnen haben; wichtiger noch scheint, daß dadurch der pastoralen Zielsetzung des Werkes ein großer Dienst erwiesen wird: es wird an Literatur herangeführt, die auf hiesiger Situation aufbaut, hiesige Erfahrungen vermittelt und dadurch Handreichung von praktischem Wert wird. — Mit der Aufteilung auf zwei Bände ist aus dem Handbuch auch rein äußerlich ein handlicheres Buch geworden. Nicht nur wegen der noch ausstehenden Sachgebiete (dieser Band schließt mit Messe und Verehrung der Eucharistie) wartet man dringlich auf den zweiten Band — auch deswegen, weil die Zeit im Augenblick liturgisch so schnelllebig ist, daß im vorgelegten Teil weder Konstitution noch Instruktion berücksichtigt werden konnten. Das heißt ja unter anderem: auch für diesen ersten Band werden Ergänzungen nachgereicht werden müssen.

A. Stenzel S. J.

Pflieger, André, *Liturgicae orationis concordantia verbalia. Prima pars: Missale Romanum. 8° (XI u. 740 S.) Rom, Freiburg, Basel 1964, Herder. 68.— DM.* — Über Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit von Konkordanzen ist kein Wort zu verlieren. Die vorliegende bringt die in den euhologischen (d. h. nichtbiblischen, denn dafür gibt es bereits Hilfsmittel) Texten des *Missale Romanum* enthaltenen Begriffe; nicht berücksichtigt sind lediglich Pronomina, Interjektionen und ähnlich unbedeutende Worte. Auf diese Weise sind etwa 23 000 Stellennachweise verarbeitet worden. Die Darbietung geschieht in alphabetischer Reihenfolge; innerhalb der einzelnen Stichworte dann in der bewährten Ordnung gemäß der grammatikalischen Form (Deklination bzw. Konjugation). Der Kontext ist jeweils so reichlich mitgegeben, daß hier schon eine gute Orientierung ermöglicht wird und ein Nachschlagen sich oft erübrigt. Die Fundstellen sind in Klammern beigefügt. — Das Werk tritt in eine Lücke ein. Die weitere Planung sieht die gleiche Behandlung von Brevier, Rituale und Pontifikale vor. Bisher gab es nur die zwei Bände von

*P. Bruylants* „Les Oraisons du Missel Romain“. Über Oratio, Stillgebet, Post-communio hinaus geschieht also hier die Einbeziehung von Ordo und Canon Missae, Präfationen, Weihen, Gebeten vor und nach der Messe. Was darin an Arbeit steckt (und erstaunlich: geleistet neben den Anforderungen des Pfarramtes!), sollte dankbar angenommen werden. Dazu gehört ganz konkret, daß man von der vorliegenden Konkordanz ungleich umfänglicheren Ansätze nicht auch gleich alles das verlangt, was Bruylants für einen beschränkten Stoff geleistet hat, die Einordnung nämlich in die Quellen. Gewiß wäre die Angabe des Raum-Zeitpunktes der Erstprägung des Wortes bzw. der Formel für alle hier verarbeiteten Materialien wünschenswert, denn sie ermöglicht unersetzliche Hinweise auf das Bedeutungsfeld. Aber unter solchen Anforderungen hätten wir diese Konkordanz sicher noch nicht, und ob wir sie überhaupt bekämen, ist auch nicht über allen Zweifel erhaben: so sehr es bedauert werden muß, so unleugbar ist es, daß das Interesse am Latein in Zukunft nicht gerade wachsen wird . . . Es sollte nicht übersehen werden, daß bei der Erstellung dieser Konkordanz nicht nur an den Wissenschaftler gedacht wurde, sondern auch an die Arbeiter im Weinberg. Daß ihnen auch so ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für die homiletische und katechetische Arbeit in die Hand gegeben worden ist, wird man gern und dankbar bescheinigen.

A. Stenzel S. J.

*Lengeling, Emil Joseph*, Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar. 8<sup>o</sup> (98\* u. 287 S.) Münster 1964, Regensburg. 13.80 DM. — Die anzuzeigende Ausgabe der Liturgiekonstitution ist ausgezeichnet. Schon die Darbietung: rot der Text der Konstitution, in nebeneinanderstehenden Kolonnen lateinisch und deutsch, schwarz der Text des Kommentars. Von der Übersetzung, die im Auftrag der deutschen, schweizerischen und österreichischen Bischöfe herausgegeben worden ist, konnte nicht abgegangen werden; es ist aber Hilfe, daß anmerkungsweise auf Unebenheiten aufmerksam gemacht wird. Der Kommentar ist in Ausführlichkeit, Verlässlichkeit und Zusammenschau beispielhaft. Aber besonders dankbar ist man für die reichen Beigaben. Sie reichen von der Papstrede zum Abschluß der 2. Sitzungsperiode über die Pastoralen bzw. Hirtenbriefe der deutschen, österreichischen, schweizerischen Bischöfe an Klerus und Volk bis zu 60 sehr dichten Seiten „Werden und Bedeutung der Konstitution“. Sie sind ein außerordentlich wertvoller Beitrag. Hier wird gehandelt von den vielen Anläufen, deren endliche Krone und Ernte die Konstitution ist; von Studien und Wünschen zur Reform; von den angeldhaften Reformen unter den letzten Päpsten. Hier wird Einblick in die Werkstatt vermittelt: die weitere Vorbereitung seit der Konzilsankündigung — der Weg vom Schema zur Konstitution — die ersten Schritte zu deren Durchführung. Dabei wird die Konstitution sowohl auf ihre theologischen Grundsätze wie auch auf ihre praktischen Reformprinzipien durchsichtig gemacht. — Nun wird für geraume Zeit die Praxis der Reform die Bühne beherrschen. Eben darum kann gesagt werden: eine außerordentlich hilfreiche Ausgabe und eine, die nicht bald überholt werden wird.

A. Stenzel S. J.

*Bouyer, Louis*, Mensch und Ritus. 8<sup>o</sup> (265 S.) Mainz 1964, Matthias-Grünewald-Verlag. 17.80 DM. — Es gilt von diesem Buch, was ja wohl immer schon eine Empfehlung ist: es tritt in eine kaum vermutete Lücke ein. Das ist in diesem Fall um so erstaunlicher, als man doch im Zug der Fundamentierung liturgischer Erneuerung weit auszuschauen willens war: zurück auf den jüdischen Mutterboden — bewußt die Fülle christlicher Verwirklichung einbeziehend, die uns im Alltag leidigerweise nur allzu oft verstellt wird (etwa durch die Linie Ost/West oder durch die Trennung des 16. Jahrhunderts). Was aber vergleichende Religionsgeschichte und Tiefenpsychologie in ihren Erträgen für das tiefere Verständnis christlicher Liturgie bereitgestellt haben, ist bisher in einem nicht leicht verständlichen Ausmaß ungenutzt geblieben. Hier nun Fenster aufzustoßen ist die Absicht des Verf. Niemand weiß besser als er, daß die Hinweise und Anstöße sehr weitmaschig bleiben und nach weiterer Ausarbeitung rufen. Wie soll es auch anders sein, wenn man (nach einleitenden Referaten über die neue Entwicklung sowohl der Religionsgeschichte wie der Psychologie) den Bogen der Kapitel abschreitet: Wort und Ritus

— Das Wort in der Religion — Heidnische Mysterien und christliche Sakramente — Sakramente, Sakramentalien mit ihren natürlichen Analogien — Opferriten und ihre Ambivalenz — Der sakrale Raum — Die heilige Zeit. Es sind nicht nur die Kapitel, für die „Wort“ thematisch ist, die mitten in die Aktualität heutiger liturgischer Erneuerung hineinweisen. Auch das Kapitel über die Opferriten vermittelt Einsichten, die durchaus nicht Gemeinbesitz sind: über das Verhältnis von sakral und profan z. B. (und damit über die Tragweite — oder sagen wir gleich genauer: Gefährlichkeit eines unbesonnen verwandten Schlagwortes von der „consecratio mundi“). — Das Buch wäre nicht genügend vorgestellt, wenn man nicht darauf hinwiese, daß es durchaus nicht etwa in luftigen „wesentlichen“ Betrachtungen bleibt. Da sind etwa die Ausführungen über den Altar und die Zelebration ‚versus populum‘. Daß auf dem Hintergrund einer bisher sehr engen Disziplin diese nun aufgetane Möglichkeit befreiend wirkt, ist nur zu verständlich und recht. Man geht daher kaum fehl, wenn man in den einschlägigen Stellen von Liturgiekonstitution bzw. -instruktion über die reine Ermächtigung hinaus auch Ermutigung heraus-hören zu können meint. Ganz gewiß aber soll damit das ‚versus populum‘ nicht zum allein liturgiegerechten Vollzug gestempelt werden; diese Tendenz und die Neigung, flugs ein neues entsprechendes „Gesetz“ aufzurichten, werden durch diese Dokumente sicher nicht gedeckt. Die darauf bezüglichen, wohlfundierten Seiten dieses Buches können manche gutgemeinte, aber weniger gut unterrichtete Einseitigkeit zurechtrücken. Sie tun es vornehmlich durch Hinweis auf die Geschichte. Man könnte dazu noch darauf aufmerksam machen, daß diese neu anheimgestellte Gestalt durchaus nicht dagegen gefeit ist, fehlerhaft ausgelegt zu werden: in Richtung nämlich eines fälschlich vermuteten Gegenübers von Christus/Priester und Gemeinde, auf Kosten des „mit und durch Christus zum Vater“. Der Hinweis auf die in Kauf zu nehmende Ambivalenz der liturgischen Gestalt will nicht die Berechtigung solcher Praxis bestreiten, sondern nur zur wünschenswerten Distanz gegenüber einer möglichen „Mode“ verhelfen. — Der um die liturgische Bewegung in Frankreich verdiente Verf. registriert Irrwege sehr empfindsam; das ist verständlich. Es entbehrt nicht der Pikanterie, daß es der frühere reformierte Theologe ist, der sich in diesem Buche nachdrücklich der hier fälligen Funktion von „gratia supponit naturam“ annimmt. Es ist wirklich zu hoffen, daß mit weniger Leichterzichtigkeit so getan werde, als wären „Religion“ und ihre Kategorien für die Erfassung des Christlichen und seiner Liturgie nicht nur entbehrlich, sondern geradezu gefährdend. — Man sieht: durchaus ein Buch, das ins Lebendige trifft. Manchmal wünschte man beinahe, dem wäre nicht so (oder wenigstens in dem Maße nicht). Z. B. wenn man sich wieder hat sagen lassen, was Symbol ist, wieviel „Ersatz“ heute — aus gutem Willen, aufgrund scheinbar unverdächtigen sozialen Kontextes und der entsprechenden Marktforschung — angepriesen (und vielleicht sogar praktiziert) wird! Wenn dieses Buch auch nur hier reinigend wirkte, wäre ihm seine Nützlichkeit in der heutigen Stunde liturgischer Arbeit freigebig zu bescheinigen.

A. Stenzel S. J.

## 5. Moral- und Pastoraltheologie. Aszetik

Hamel, Édouard, S. J., *Loi Naturelle et Loi du Christ* (Studia, Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les facultés S. J. de Montréal, Nr. 17). 8<sup>o</sup> (164 S.) Bruges/Paris 1964, Desclée de Brouwer. 135.— FB. — E. Hamel, Professor der Moraltheologie an der Gregoriana in Rom, legt uns hier vier wichtige Kapitel zur Allgemeinen Moraltheologie vor: *Loi Naturelle et Loi du Christ* (11 bis 43), *Valeur et Limites de la Casuistique* (44—77), *La Vertu d'Épikie* (78—106), *Le Sens Chrétien du Décalogue* (107—163). Die drei ersten Kapitel hat er zwischen 1958 und 1963 bereits als Artikel in der kanadischen philosophisch-theologischen Zeitschrift „Sciences ecclésiastiques“ veröffentlicht. Es ist während der letzten Jahrzehnte in der Moraltheologie gearbeitet worden, und zwar mit ermutigenden Ergebnissen. Davon kann man sich beim Lesen dieses Buches überzeugen. H. hat die für seine Themen einschlägige Literatur ziemlich vollständig verarbeitet, vor allem

auch die exegetische und die evangelische Literatur, und zwar aus dem englischen, französischen, italienischen und deutschen Sprachgebiet. Er will weniger durch neue Fragestellungen die Diskussion beleben, sondern eher Überblicke und Zusammenfassungen des bisher Erarbeiteten geben. Was die Einschätzung der Kasuistik und Epikie anbelangt, dürfte die Diskussion wohl auch abgeschlossen sein. H. macht sich hier jene Auffassungen zu eigen, die sich seit den Arbeiten von R. Egenter, J. Fuchs, B. Häring u. a. zumindest unter den deutschsprachigen Theologen ziemlich allgemein durchgesetzt haben. Bei der Verhältnisbestimmung von *lex naturae* und *lex Christi* geht H. ähnliche Wege wie J. Fuchs in seinem bekannten Buch „*Lex Naturae*“. Die Bedeutung des Dekalogs für den Christen versucht H. aufzuzeigen, indem er das Verhältnis zwischen *lex vetus* und *lex nova* klärt. Dabei hält er sich vorwiegend an die paulinische Gesetzestheologie, wie Augustinus (*De spiritu et littera*) und Thomas von Aquin (S. Th. I—II, q. 98 — q. 108) sie auslegen. — Man könnte fragen, ob die theologische Interpretation der *lex naturae* nicht manches gewinnen könnte, wenn sie sich einer Art transzendentaler Methode bediente, d. h., wenn sie aufzuzeigen suchte, inwiefern der Glaube an die *lex Christi* immer schon ein Betroffensein des Glaubenden von der *lex naturae* voraussetzt. Des Menschen Einsicht in die *lex naturae* erschiene dann als seine „*potentia oboeidientialis*“ für das gläubige Hören und Verstehen der sittlichen Botschaft Christi. Auf diese Weise ließe sich auch zeigen, daß die evangelische theologische Ethik, auch wenn sie ausdrücklich eine *lex naturae* verneint, im Grunde doch immer von der schon erkannten *lex naturae* her die *lex Christi* interpretiert. — Noch eine zweite Bemerkung sei uns gestattet. Die Art und Weise, wie Augustinus und Thomas von Aquin die paulinische Gesetzestheologie auslegen, scheint uns nicht ganz unproblematisch zu sein. Nach ihnen ist das AT durch die Vorordnung des Gesetzes vor die Gnade (Gesetz — Evangelium), das NT durch die Vorordnung der Gnade vor das Gesetz (Evangelium — Gesetz) gekennzeichnet. Wenn sie recht hätten, dann wäre die alttestamentliche Heilsgemeinde ihrem Wesen nach Gemeinde der auf die verheißene Rechtfertigung hin zusammengeschlossenen *Sünder*. Ist damit das AT wirklich sachgemäß charakterisiert? Muß man nach Röm 4 und Gal 3 nicht eher sagen, der Alte Bund sei primär durch die „Verheißung“ konstituiert, an die glaubend die Israeliten die Gnade der Rechtfertigung empfangen? Die „Verheißung“ ist aber nach Paulus früher als das „Gesetz“. Also scheint auch im AT an sich die Gnade dem Gesetz vorgeordnet zu sein. So versteht sicher das AT selbst das Sinaigesetz. Die gnadenhafte Erwählung des Volkes durch Jahve geht der Gesetzgebung voraus, wie übrigens H. selbst ausführlich darstellt (S. 110 ff.). In dieser Erwählung empfängt aber das Volk offensichtlich das Heil, also die Gnade der Rechtfertigung. Dann ist aber auch das alttestamentliche Gesetz primär nicht „Buchstabe“, sondern „Geist“, nicht „*lex externa*“, sondern „*lex interna*“. Diese Auffassung über das alttestamentliche Gesetz ist, soweit wir sehen, eher für die reformierte Theologie kennzeichnend. Sie wird neuerdings, wie es scheint, von H. Schlier vertreten (*Die Zeit der Kirche*, 2. Aufl., S. 232 ff.; ders., *Der Brief an die Galater*, 12. Aufl., S. 176—188). Es liegt auf der Hand, daß bei dieser Interpretation *lex vetus* und *lex nova* sich anders zueinander verhalten als nach der Auffassung von Augustinus und Thomas von Aquin. Jedenfalls will uns scheinen, das auch für die Moraltheologie wichtige Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund sei noch nicht theologisch befriedigend geklärt. B. Schüller S. J.

Kl o m p s, Heinrich, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus. gr. 8<sup>o</sup> (227 S.) Köln 1964, Bachem. 28.— DM. — Klomps hat mit seiner Habilitationsschrift eine Lücke in der Erforschung der Geschichte christlicher Ehemoral geschlossen. Wir wissen nun mit Gewißheit, was sich allerdings von vornherein vermuten ließ, daß auch den Theologen, die dem Jansenismus zuzuzählen sind, das eigentlich Humane menschlicher Geschlechtlichkeit verborgen geblieben ist, daß auch sie nur etwas von einem lustgewährenden Zeugungstrieb wußten, nichts aber von Geschlechtlichkeit als dem Medium, in dem sich eine qualitativ einzigartige Gemeinschaft der Liebe zwischen Mann und Frau herstellt und entfaltet. Da sie mit Augustinus die sog. „*delectatio venerea*“ eindeutig negativ bewerteten, konnten sie konsequenterweise nur zwei sittlich ein-

wandfreie Motive für den ehelichen Umgang anerkennen: die „procreatio prolis“ und die „redditio debiti“. Es kam ihnen gar nicht in den Sinn, was an sich doch so naheliegt, daß nämlich Mann und Frau in der Ehe die leibliche Gemeinschaft auch deshalb suchen, weil sie einander lieben. — Um die Sexualethik des Jansenismus problemgeschichtlich richtig einordnen zu können, gibt Kl. im ersten Kapitel einen Überblick über die Entwicklung der Ehemoral von Clemens von Alexandrien über Augustinus bis zum Hochmittelalter. Dabei kann er sich auf die wichtigen Arbeiten von Lindner, Müller, Fuchs, Brandl und Ziegler stützen. Er findet nirgends klar ausgesprochen, was uns in den letzten Jahrzehnten zur Selbstverständlichkeit geworden ist: der eheliche Akt hat nicht nur den Zweck, neues Leben zu wecken, sondern ebenso ursprünglich auch den Sinn, Verleiblichung ehelicher Liebe zu sein. Der Befund ändert sich auch nicht wesentlich im 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Um diese Zeit bricht sich die Auffassung Bahn, der eheliche Akt sei erlaubt nicht nur als „redditio debiti“, sondern auch als „petitio debiti ad vitandam propriam incontinentiam“. Kl. widmet diesem Wandel in der sittlichen Beurteilung der „subjektiven Ehevollzugsnormen“ das zweite Kapitel seiner Arbeit. Die prinzipielle Einschätzung menschlicher Geschlechtlichkeit bleibt dieselbe, nur tritt jetzt ihr naturalistischer Grundzug deutlicher hervor: die biologische Integrität des Aktes wird zur sittlichen Norm erhoben, während die subjektiven Beweggründe auf seiten der Ehegatten mehr in den Hintergrund rücken. Die jansenistischen Theologen verwerfen diese Entwicklung und greifen wieder auf Augustinus zurück. Diesen Vorgang stellt Kl. in den reich dokumentierten Kapiteln 3—8 dar, dem Hauptteil seiner Arbeit. Im einzelnen behandelt er: die Ehemoral in der theologischen Anthropologie des Michael Bajus, im „Augustinus“ des Cornelius Jansenius, im Schrifttum des Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, Antoine Arnauld, Pierre Nicole und Paschasius Quesnel, schließlich bei einigen vom Jansenismus beeinflussten Moraltheologen: L. Neesen, Heinrich von St. Ignatius, L. Habert, N. Alexander und F. Genet. — Kl. will mit seiner historischen Studie auch einen Beitrag leisten zur Lösung heute anstehender Eheprobleme. In zwei Schlußkapiteln legt er die Gründe dar für den im Jansenismus vertretenen „sexualethischen Rigorismus“. Er hat zweifellos recht, wenn er feststellt, daß es die Einengung menschlicher Geschlechtlichkeit auf die Erzeugung von Nachkommenschaft war, was zu diesem Rigorismus geführt hat. Er hat ebenfalls recht, wenn er darauf hinweist, wieviel die Moraltheologie für die Erfassung des eigentlich Humanen an menschlicher Geschlechtlichkeit lernen kann von der modernen Anthropologie. Daß sich das auch auswirken muß auf die sittliche Normierung des intimen ehelichen Lebens, versteht sich von selbst. — Sicher werden alle Moraltheologen die Arbeit von Kl. mit Gewinn lesen. Aber sie geht auch die Fundamentaltheologen an. Denn angesichts der Geschichte christlicher Sexualethik stellt sich unvermeidlich die Frage: werden die theologischen Argumente „ex traditione“ oder „ex consensu theologorum“ nicht zu unkritisch geführt? Hätte die Wahrheit in Fragen der Sexualethik sich nicht viel schneller durchgesetzt, wenn die Theologen derartigen Argumenten eine geringere Überzeugungskraft zugeschrieben hätten, als sie es tatsächlich getan haben? Eines hat jedenfalls die bisherige Erforschung der christlichen Ehemoral sehr deutlich gemacht: so unbeschwert und leicht, wie es bisher vielfach üblich war, kann und darf nicht mehr aus der Tradition oder dem Konsens der Theologen argumentiert werden. B. Schüller S. J.

May, Georg, Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen. 8<sup>o</sup> (VIII/69 S.) Paderborn 1963, Schönigh. 7.20 DM. — Verf. behandelt eine Teilfrage aus dem Fragenkomplex um die Mischehen, nämlich die Verpflichtung zur Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform, ein Problem also, das von nicht wenigen Protestanten heute zu einem Testfall des guten Willens der römisch-katholischen Kirche in bezug auf die Wiedervereinigung gemacht wird. — Rechtsgeschichtliche Überlegungen spielen in der Argumentation auf beiden Seiten eine nicht geringe Rolle. Daher ist es konsequent, wenn M., angefangen vom Caput „Tametsi“ des Konzils von Trient über die „Declaratio Benedictina“ (1741), Sonderregelungen im 19. Jahrhundert für deutsche Diözesen, Lambruschinis Instruktion zum Breve Gregors XVI. vom 30. 4. 1841 für Ungarn und ihre Aus-

dehnung auf andere Gebiete, die Konstitution „Provida“ Leos XIII. mit Rechtskraft vom 15. 4. 1906, das Dekret „Ne Temere“ der S. C. Concilii vom 2. 8. 1907, schließlich zum geltenden Recht des CIC kommt. Die rechtsgeschichtlichen Zusammenhänge sind exakt dargestellt, werden aber dann jeweils schon so interpretiert, daß man über die zusammenfassende „Würdigung“ (68) nicht mehr überrascht sein kann: „Die Herausnahme der Mischehen aus der kanonischen Formpflicht ist daher *weder notwendig noch möglich, noch opportun*. Das geltende kirchliche Eheschließungsrecht wird der Aufgabe der Kirche, Hort der Wahrheit und Stätte des Heils zu sein, die Welt zu heiligen auch durch das Ehesakrament, am besten gerecht.“ — Die für diese apodiktische Aussage vorgebrachten Argumente vermögen allerdings nicht zu überzeugen. Es überrascht etwas, daß eine so polemische Publikation gerade in den Tagen des Vaticanum II erfolgte.

J. Schroll S. J.

Hoefnagels, Harry, Kirche in veränderter Welt. Religionssoziologische Gedanken. kl. 8<sup>o</sup> (111 S.) Essen 1964, Driewer. Als hochbegabter und glänzend geschulter Soziologe untersucht H., wie Religion und Gesellschaft, genauer gesprochen Religiosität und Sozialität des Menschen, miteinander verflochten sind und was demzufolge eine „veränderte Welt“ für die Religion bedeutet, in welchem Maß und Grad ein Wandel der gesellschaftlichen Zustände und Ordnungen auch die Kirche in diese Veränderungen hineinzieht. Rein individualistische Religiosität ist letzten Endes deswegen nicht möglich, weil der Mensch kein atomisiertes Individuum, sondern wesentlich *ens sociale* ist. In unvergleichlich höherem Grade aber als in der früheren traditionsbestimmten Gesellschaft steht der Mensch heute, wo nach H. Gesellschaft und Religion sich gegeneinander verselbständigen, vor der Notwendigkeit, gerade was die Religion angeht, sich selbständig zu entscheiden. Nichtsdestoweniger bedarf die Religiosität mindestens des Durchschnitts der heutigen Menschen immer noch der Stützung durch die gesellschaftliche Umwelt. Im Interesse der Seelsorge kann darum die Kirche auch heute nicht darauf verzichten, ihren Einfluß geltend zu machen, um die Umweltbedingungen dem religiösen Leben förderlich oder mindestens nicht abträglich zu gestalten. Andererseits aber muß die Kirche sich in ganz anderer Weise als früher an die eigene Urteilskraft der Menschen wenden. — Ein Kabinettsstück ist das Kapitel über die *Toleranz* mit der Stufenfolge von der negativen über die positive Toleranz zum *Ökumenismus*, den H. in sehr beachtlicher Weise theologisch zu vertiefen weiß. In der Art, wie er an heikle Fragen herangeht, beweist H. viel Mut, weiß dabei aber sehr wohl nicht nur die von der Wahrheit und der Gerechtigkeit, sondern ebenso auch die von der Klugheit gezogenen Grenzen zu wahren. Ein Büchlein, an dem man nur Freude haben kann.

O. v. Nell-Breuning S. J.

de Weijer, Martin, Katholisches Christsein. Handreichung für das Gespräch mit Konvertiten. 8<sup>o</sup> (170 S.) Essen 1964, Ludgerus-Verlag. — Nur selten kommt dem Theologen und Seelsorger ein so erfreuliches Buch in die Hand wie das vorliegende. Es „möchte keine Streitgespräche führen, nichts mit Gewalt zu ‚beweisen‘ suchen, sondern, von der Schrift ausgehend und in einer Sprache, die der evangelische Christ . . . auf weite Strecken als die seine erkennen wird, ruhig darlegen, wie die katholische Kirche sich selbst versteht und was sie lehrt“ (Einleitung). Daß dabei die Ergebnisse der modernen Theologie verwertet werden, mag einen besonderen Vorteil der trotzdem leicht verständlichen Darlegungen abgeben. Einige Kapitelüberschriften sollen einen ersten Eindruck und zugleich eine Übersicht des Inhalts vermitteln: Daß wir ohne Christus verloren sind, Daß uns um Jesu willen Rettung wird, Wie Gott uns anspricht im Wort, Wie Gott uns anspricht im Zeichen, Daß wir in Christus alle Brüder und Schwestern sind, Wie die Kirche das Abendmahl Jesu feiert, Wie die Gnade das Alltagsleben durchdringt, Daß uns auch in der Sünde um Jesu willen Rettung wird, Daß wir einander zum Heile dienen, Daß wir mit Jesus leiden und sterben sollen, Wie wir die Pilgerschaft vollenden. Nicht allein der eigentliche Konvertitenunterricht, sondern überhaupt das seelsorgliche Gespräch mit Akatholiken wird den Nutzen aus dem Buche schöpfen, zumal da die Kontroversfragen im engeren Sinne (päpstliche Unfehlbarkeit, Marienverehrung, Ablass usw.) in einer unaufdringlichen Form miteinbezogen sind. —

Nur eine kleine kritische Bemerkung. Die Struktur der alten Kirche wird folgendermaßen beschrieben: „Bald ordnen sich um die alten ‚Apostelsitze‘ ... größere Gruppen zu Kirchenprovinzen, unter denen Rom, obwohl Apostelsitz des Petrus, nicht von Anfang an die größte Rolle gespielt hat“ (43); sollte man das nicht etwas abmildern, etwa in: nicht die entscheidende Rolle wie später gespielt hat?

J. B e u m e r S. J.

Jahrbuch für mystische Theologie IX, Vorkämpfer kontemplativen und apostolischen Lebens. gr. 8<sup>o</sup> (200 S.) Wien 1963, Heiler. 90.— S; 18.— DM. — Der vorliegende Band vereinigt unter dem genannten Titel die folgenden Aufsätze: *Hildegard Waach*, Ein Heiliger der Gegensätze (9—42); *Friedrich Wessely*, Die geistige Welt des heiligen Ludwig Maria von Montfort (45 bis 89); *André Combes*, Die heilige Theresia von Lisieux als Vorbild kontemplativen Lebens (93—137); *Friedrich Wessely*, Katharina von Siena als Vorbild apostolischen Lebens (141—161); *Hildegard Waach*, Die Idee des Ordens von der Heimsuchung Mariä (165—190). — Die beiden ersten Aufsätze lenken vor allem die Aufmerksamkeit auf sich, weil von verschiedenen Seiten her das gleiche Thema behandelt wird, die Persönlichkeit und das Lebenswerk des hl. Ludwig Maria von Montfort. Der darin enthaltene Versuch, das Absonderliche und Eigenwillige dieses Mannes psychologisch und theologisch begreiflich zu machen, muß als durchaus geglückt bezeichnet werden. Nur kommt dabei nicht zum Ausdruck, daß man für gewöhnlich (mindestens in Deutschland) weniger an der Person des Heiligen, die kaum eingehend bekannt ist, Anstoß nimmt als vielmehr an seinen Schriften (namentlich: „Die wahre Andacht zu Maria“) oder, besser gesagt, an der intoleranten Art und Weise, wie er dadurch seine eigene Marienverehrung propagiert und in schroffster Form sich gegen alle Andersdenkenden wendet, die für ihn nur die „Verworfenen“ sind (vgl. die Zusammenstellung der Einwände und Bedenken neuestens bei: *H. Graef*, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung. Freiburg 1964, 366—371). Die übrigen Studien befriedigen hingegen vollkommen; die über Katharina von Siena folgt eng der Darstellung von *J. M. Perrin* (Catherine de Sienne, contemplative dans l'action, Marseille 1961).

J. B e u m e r S. J.

*Marxer*, Fridolin, Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. 8<sup>o</sup> (208 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 19.80 DM. — Die Überzeugung von der Existenz innerer, „pneumatischer“ Sinne, welche analog zu den fünf äußeren Akten der Wahrnehmung den Menschen zu einer Art unmittelbarer Erfassung der Glaubenswirklichkeit fähig machen, bildete in der mystischen Theologie der Väterzeit und des Hochmittelalters mit ihren Auswirkungen bis auf die Frömmigkeitsrichtung der Devotio moderna im Spätmittelalter eine wichtige Grundlage theologischer Spekulation und des praktisch-asketischen Unterrichts in der Kirche. Um so mehr überrascht deshalb die fast völlige Außerachtlassung dieser traditionellen Lehre von den geistlichen Sinnen im theologischen Denken und in der Gebetsliteratur der vergangenen drei Jahrhunderte. Erst in neuester Zeit werden Versuche unternommen, an diese Tradition wieder anzuknüpfen, um sie für die Lösung aktueller Fragen der Theologie, insbesondere der Eschatologie und des Problems der Erfahrbarkeit der Gnade, fruchtbar zu machen. Einen großangelegten Versuch in dieser Richtung unternimmt vor allem *Hans Urs von Balthasar* in seinem auf drei Bände geplanten Werk „Herrlichkeit“. Eine theologische Ästhetik (erschieden bis jetzt zwei Bände: Schau der Gestalt [Einsiedeln 1961]. Fächer der Stile [Einsiedeln 1963]). Die vorliegende Studie von *Fridolin Marxer* dient dem gleichen Anliegen. Wie ihr Verfasser ausdrücklich hervorhebt, möchte sie in ihrer Deutung der geistlichen Lehre und Erfahrung des hl. Ignatius einen „konkreten Ansatzpunkt“ bieten „für eine fruchtbare Reflexion über einen Fragepunkt, der zwar in der Theologie beachtet, aber noch nicht genügend durchdacht worden ist“ (S. 41). — Beginnend mit einer eingehenden Analyse jener Stellen des Exerzitienbuches, die von der Betrachtungsmethode der „Anwendung der Sinne“ sprechen, vom „inneren Kosten und Fühlen der Dinge“ (Ex 2), das sie erreichen will, führt das 1. Kapitel zu der Feststellung, daß es sich bei dieser Gebetsform, die nach allgemeiner Ansicht ein Wesensstück ignatianischer Gebetslehre darstellt,



keineswegs bloß „um ein müheloses Phantasiespiel handelt, dem man sich am Abend, wenn man müde ist, hingeben kann, fast möchte man sagen, als erste Übung zum Schlafengehen“ (S. 15). Vielmehr handele es sich notwendig um die Aktuierung höherer, „geistigerer“ Sinnesvermögen, so paradox der Begriff einer „geistigen Sinneserkenntnis“ zunächst auch klingen mag. Theologisch betrachtet, hat man sich unter „geistlicher Sinnesstätigkeit“ zunächst die Akte des Innenwerdens der Belebung von Glaube, Hoffnung und Liebe vorzustellen. „Die geistlichen Sinne sind die Auswirkung der drei theologischen Tugenden“, sagt schon Nadal. Ferner besteht, wie der Name andeutet, eine besondere Hinordnung der „geistlichen“ Sinne auf die Perzeption der Einwirkungen des Heiligen Geistes und seiner Gaben. Die Bezeichnung „innere“ Sinne soll ausdrücken, daß es sich um Organe und Funktionen der Geistseele handelt, die jedoch mehr auf ein intuitives, ganzheitliches Erleben der religiösen Wirklichkeit hinzielen und deren psychisches Prinzip im „innersten Innern“ der Seele liegt. Soviel läßt jedenfalls eine anfängliche Exegese der Textstellen schon erkennen: „das Darübergehen der fünf Sinne der Einbildung“, wie es wörtlich im Exerzitienbuch heißt (Ex 121), meint eine Gebetsweise, die über die gewöhnliche „Contemplatio“ der zweiten Woche noch hinauszugehen sucht. — Diese „mystische“ Interpretation der Methode der inneren „Anwendung der Sinne“ kann sich tatsächlich auf eine Reihe wichtiger Zeugen berufen: auf Polanco, Nadal (s. o.), Peter Faber, auf die „Avvertimenti“, die als Revisionsvorschlag zum ersten Entwurf des offiziellen Direktoriums gedacht waren, sowie vor allem auf Franz Suárez und die Mehrzahl der großen geistlichen Schriftsteller im 16. Jahrhundert. Wenn sie dennoch später von seiten der Ordensleitung fallengelassen wurde, so läßt sich das heute rückschauend aus zeitgeschichtlichen Gründen erklären: es galt immer noch die Exerzitien vor dem Verdacht des Illuminismus zu schützen. Das hat der Schule des hl. Ignatius dann später allerdings den Vorwurf des Asketismus eingebracht. — Nach diesem Versuch einer ersten Wesensbestimmung der geistlichen Sinne im Zusammenhang mit der Kontroverse über die vielumstrittene „Applicatio sensuum“ bietet das 2. Kapitel einen historischen Überblick über den großen Strom mystischer Überlieferung, mit dem Ignatius wohl hauptsächlich durch seine Lektüre der „Vita Christi“ des Ludolph von Sachsen — bewußt oder unbewußt — in Berührung kam. — Die beiden folgenden Kapitel unterziehen dann die gesamten übrigen Schriften des Heiligen einer genauen, phänomenologischen Untersuchung ihrer sprachlichen und vorstellungsmäßigen Eigenart. Dabei stellt sich immer deutlicher heraus, daß Ignatius, nicht nur in seinen autobiographischen Notizen, sondern auch in seinen Briefen als Seelsorger, sich der Terminologie der ihm zeitlich vorausliegenden Tradition häufig bedient hat und die Möglichkeit einer „sensatio divina“ durch das Mittel der fünf traditionellen geistlichen Sinne offensichtlich voraussetzt. Er rückt damit in interessante geistige Nähe zu Origenes, der als erster, ausgehend von der Schrift, den Begriff der *θεῖαι ἀισθήσεις* geprägt und zu einer vollständigen Lehre von den Sinnen des „inneren Menschen“ weiterentwickelt hatte. Wie vermutlich schon Origenes, so versteht auch Ignatius unter „geistlicher Sinnesstätigkeit“ nicht ausschließlich die mystische Erfahrung im strengen Sinn. Sie umfaßt auch die einfachen Akte des Bewußtwerdens der Antriebe und Eingebungen des Heiligen Geistes. Gerade das Achtgeben auf die „Zeichen“ des Willens Gottes erscheint so klar als ein wesentlicher Zug ignatianischer Frömmigkeit. — Abschließend wendet sich Verf. dann noch dem Versuch einer theologischen Synthese der von ihm gemachten Beobachtungen zu. Dabei dienen die wichtigsten Grundgedanken der griechischen Patristik als Ausgangspunkt der Interpretation: geistliche Sinne als Aktuation der durch die Gnade in ihrer ursprünglichen Bildgottesstruktur wiederhergestellten Seele, die sich noch auf der Wanderung befindet „zwischen zwei Paradiesen“. Neben dem Paradiesschema und dem Eikongedanken wird besonders der christozentrische und eschatologische Aspekt hervorgehoben: pneumatische Sinne als Teilnahme an den „Sinnesrichtungen Christi“ (Phil 2, 5) und als Erklärungsgrund für die Möglichkeit einer Betätigung des „ganzen (sinnlich-geistigen) Menschen im Zustand der Verklärung“ (S. 170). Um der Theorie von den geistlichen Sinnen in der heutigen Theologie wieder „Heimatrecht“ zu verschaffen (S. 164), muß ferner gezeigt werden, daß sie sich in den Rahmen der traditionellen Gnadenlehre einfügen läßt. Verf. deutet an, wie eine solche systematische Einordnung durch-

zuführen ist und wie sie darüber hinaus die Lehre von den göttlichen Tugenden und von der Natur und Aufgabe der sieben Gaben in ein neues Licht stellen kann. Schließlich wird auch noch die Möglichkeit einer Erklärung des psychischen Vorgangs der mystischen Erfahrung mittels der vom Verf. vorgetragene Hypothese einer „geistigen Sinneserkenntnis“ erwähnt: „Sinn und Geist stehen nicht mehr in Widerstreit zueinander, sondern teilen sich gegenseitig mit, was sie an spezifischer Vollkommenheit besitzen“ (S. 52). — Das Buch will jedoch nicht in erster Linie theologische und psychologische Einzelthemen behandeln. In seinem Grundanliegen aber, der Deutung der ignatianischen Spiritualität auf dem Hintergrund der mystischen Theologie, stellt es einen wichtigen Beitrag dar in der Reihe von Arbeiten, die sich vorwiegend neuerdings um die Erforschung des theologischen Gehalts der geistlichen Lehre des hl. Ignatius bemühen. — S. 145 (4. Z. v. o.) muß es heißen „Erfahrbarkeit“ statt „Erfahrenheit“; S. 185, Mitte, „mittelbare Unmittelbarkeit“.

O. W i n k e s S. J.

Guillet, Jacques, S. J., Jésus-Christ hier et aujourd'hui (Collection Christus No 11. Essais). kl. 8<sup>o</sup> (268 S.) Paris 1963. Desclée de Brouwer. 126.— bFr. — Die hier gesammelten Aufsätze sind fast alle in der Zeitschrift „Christus“ erschienen. Gemeinsam ist ihnen: sie handeln von Jesus Christus, seiner Herrlichkeit, seinem Geiste, seinem Kampf, seiner Armut, seinem Gehorsam, seiner Danksagung usw. — Der Verf., ein Exeget, will zur geistlichen Lesung des Evangeliums führen. Er geht auf die exegetischen Probleme der zugrunde liegenden ntl. Texte nicht ein, sondern setzt deren Lösung voraus — und versucht, von den geschichtlichen Ereignissen Jesu ausgehend, zum unausschöpflichen Reichtum Christi den Weg zu bahnen. — Diese Aufsätze wollen und können beitragen, das geistliche Leben vom Evangelium her aufzubauen.

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