

Aufsätze und Bücher

1. Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Unio Christianorum. Festschrift für Erzbischof Dr. Lorenz Jaeger zum 70. Geburtstag am 23. September 1962, überreicht von der Philosophisch-Theologischen Akademie und dem Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn, hrsg. von Othmar Schilling und Heinrich Zimmermann. gr. 8^o (450 S.) Paderborn 1962, Bonifacius-Druckerei. 23.50 DM. — Diese Festschrift — mit einem Geleitwort Seiner Eminenz Augustinus Kardinal Bea — ist unter das Thema der Einheit der Christen gestellt, ein Thema, welches das Wirken des Jubilars, der inzwischen zum Kardinal kreiert ist, in besonderer Weise prägt. Die Mitarbeiter wollen darin gleichsam von der ganzen Theologie her zum tieferen Verständnis der Einheit beitragen. Die Festschrift enthält Untersuchungen: zur Kontroverstheologie und Konfessionskunde (I. Teil); aus Exegese (II. Teil); Geschichte und Moraltheologie (III. Teil); Fundamentaltheologie und Dogmatik (IV. Teil) und Pastoral (V. Teil). — Aus der Fülle des hier Dargebotenen kann nur auf einiges hingewiesen werden: Im I. Teil kommt Robert Grosche (Zur Rechtfertigung der Kontroverstheologie) zum Ergebnis, daß auch heute die Kontroverstheologie noch immer ihre Aufgabe hat, denn echt verstandene Kontroverstheologie sei nichts anderes als echt verstandene ökumenische Theologie (36). Konrad Algermissen zeigt Wesen und Eigenschaften der Konfessionskunde auf. Er schließt seine Ausführungen mit dem Satz, in dem schließlich alles Gesagte gipfelt: „Nur durch ernste Gewissenserforschung und unerbittliche Selbstkritik, in der Rückkehr zur Art des Apostolischen Zeitalters, wie wir sie in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen besonders deutlich erkennen, wird jene wahre ökumenische Gesinnung bei unseren getrennten Glaubensbrüdern werden und wachsen, die letztes Ziel aller konfessionskundlichen Arbeit ist“ (50). Bruno Schulz reflektiert über „Frage und Antwort“. — Der II. Teil bringt aufschlußreiche Beiträge aus der Exegese: Othmar Schilling, Gesetz und Gnade im AT; Peter Bläser, Zum Problem des urchristlichen Apostolats; Heinz Schürmann, Das Testament des Paulus für die Kirche; Heinrich Schlier, Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen; Josef Gewiss, Die Kirche des Neuen Testaments in der Sorge um die Erhaltung ihrer Einheit; Heinrich Zimmermann, Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse. — Im III. Teil ist die Einheit von der Geschichte her beleuchtet: aus der Theologie des Ignatius von Antiochien (Rudolf Padberg); aus der Geschichte der fünf alten Patriarchate (Johannes Brinktrine); aus der Theologie des allgemeinen Konzils (Heinrich Bacht S. J.); des siebten ökumenischen Konzils (Eduard Stakemeier); aus dem Verhältnis: Johannes Eck und das Konzil (Heinrich Schauerte); Albert Brandenburg bringt Thesen zur theologischen Begründung der Rechtfertigungslehre Luthers; dazu Untersuchungen aus mehr moraltheologischer Sicht (Richard Bruch; Joseph Wenner; Gustav Ermecke). — Im IV. Teil ist Einheit, Dynamik und Pluralität in der Kirche aufgezeigt (Heinrich Fries). Hermann Volke, Bischof von Mainz, weist beim sakramentalen Element in der Kirchengliedschaft auf die Eucharistie hin; Theodor Strotmann O. S. B. betont die bischöfliche Paternitas als Gewähr für die kirchliche Einheit. — Im V. Teil ist von mehr praktischer Seite zur Frage der Einheit ein Beitrag geleistet: aus der Reflexion auf menschliche Verbindungen und wahre Einheit (Paul Nordhues); aus der Meßliturgie (Bruno Löwenberg); zur Frage der Konversion (Franz Thijssen), der Verkündigung (Wilhelm Bartz), der Glaubensunterweisung (Theoderich Kampmann) und zum kirchengeschichtlichen Unterricht (Joseph Lortz). — Unio Christianorum ist eine Festschrift, die dem Gefeierten ohne Zweifel Freude bereitet und den Christen von heute in ihrem Bemühen um die Einheit wertvolle Einsichten schenkt.

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

Congar, Yves M.-J., O.P., Die Tradition und die Traditionen, Bd. I. 80 (292 S.) Mainz 1965, Grünewald. 28.80 DM. — Es ist ohne Zweifel zu begrüßen, daß nunmehr das rühmlich bekannte Werk des französischen Dominikaners „La Tradition et les Traditions“ auch dem deutschen Sprachgebiet zugänglich gemacht werden soll. Auf den vorliegenden 1. Bd. ist inzwischen der 2. gefolgt. Obschon die Übersetzung (von *Hildegard Simon-Roux*) nichts zu wünschen übrigläßt, ergibt sich doch ein Übelstand, der gerade bei einem heute so aktuellen Thema ins Gewicht fällt: Das 1958 verfaßte und 1960 (mit nur wenigen Zusätzen) veröffentlichte Original bildet die Grundlage, die lediglich um eine bis 1961 reichende Bibliographie erweitert wurde (leider ist diese unvollständig, auch sind einige Namen der Verfasser verwechselt worden). Deshalb muß die Angabe in dem Werbezettel für die deutsche Übersetzung etwas befremden, wenn es da heißt: „In dem vorliegenden Buch von Congar wird zum erstenmal in der theologischen Literatur der Versuch unternommen, eine geschichtliche Synthese des Traditionsbegriffs zu geben.“ Jedoch kann das weder dem Verf. noch der Übersetzerin zur Last gelegt werden, und es soll die Freude des Lesers, auch wenn er äußerst kritisch eingestellt ist, an der vorzüglich gebotenen großen Zusammenschau und an den vielen historischen Einzelheiten, die meistens auf die Anmerkungen und die Exkurse verstreut sind, keineswegs trüben. C. hält sich nämlich von allen extremen Positionen fern, wie sie einerseits von *J. R. Geiselman* und andererseits von *H. Lennerz* und *H. Schauf* vertreten wurden bzw. vertreten werden. Nur gelegentlich möchte man die u. U. schriftergänzende Funktion der mündlichen Überlieferung noch stärker hervorgehoben sehen. — Einige wenige Ergänzungen seien hier beigefügt. Das von der zu Trient erlassenen Definition für die Traditionen gebrauchte Bild „quasi per manus traditae“ geht, wie C. richtig bemerkt (194, nota 5), auf Ambrosius Catharinus zurück; es wäre allenfalls noch die Ausdrucksweise des Provinzialkonzils von Sens (1527—1528) zu erwähnen „per manus apostolorum . . . dictante Spiritu sancto apostoli tradiderunt“ (Mansi 32, 1165), und diese hat ihrerseits ihr Fundament in den Worten des Eraldus abbas Bonaevallis (PL 189, 1650), die zwar das „per manus“ auslassen, aber sicher auf die tridentinische Formulierung eingewirkt haben, da sie während der Verhandlungen zitiert werden (als Ausspruch Cyprians: C. T. V, 17, 7—14). Gegen die zuerst von J. Murphy vorgetragene Auffassung, die „res morum“ des Konzilsdekrets hätten die Kirchendisziplin im Sinne, zeigt sich C., u. E. zu Unrecht, skeptisch (194, Anm. 7); er selbst liefert keinen Beweis, daß der terminus „res fidei et morum“ schon damals in der modernen Bedeutung angewandt wurde (auch nicht in dem Exkurs C, den er anführt), und der Wortlaut des Dekrets nimmt mit den „res morum“ nur das vorausgehende „disciplina“ wieder auf; es ist freilich zu beachten, daß das „evangelium“, also die göttliche Offenbarung, den übergeordneten Begriff darstellt, und daß darum die Disziplin der Kirche entsprechend gewertet werden muß.

J. Beumer S. J.

Congar, Yves M.-J., O.P., Le débat sur la question du rapport entre Écriture et Tradition au point de vue de leur contenu matériel: RevScPhTh 48 (1964) 645—657. — Eine vortreffliche und ausgeglichene Zusammenfassung der neuesten Ergebnisse in der Frage nach dem inhaltlichen Verhältnis von Schrift und Tradition. Neben guten Literaturangaben wird ein gangbarer Mittelweg aufgewiesen, der sich allen Extremen entzieht und eine allgemein bejahte Lösung anbahnen könnte. In vornehmem Ton wird sachliche Kritik ausgeübt, nicht nur an *H. Schauf* (Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen, Essen 1963), sondern auch an den verschiedenen Arbeiten *J. R. Geiselmans* (hoffentlich widerfährt dem Verf. nicht das gleiche Schicksal wie den anderen, die es gewagt haben, dem streitbaren Tübinger zu widersprechen!). Das Resultat gipfelt in der folgenden Feststellung: „La santé de l'idée de Tradition consiste à garder une référence à un donné objectif normatif et il est clair, que, d'un tel donné, l'Écriture est la partie principale. Non que ce donné s'identifie avec ce qui est documentairement attesté, encore moins avec la seule portion critiquement éprouvée du documentairement attesté: le donné est vécu, et ainsi progressivement compris, par l'Église: c'est la Tradition vivante. Mais le donné est vraiment donné, et il est

essentiellement christocentré“ (657). Wenn deshalb C. den Ausdruck „konstitutive Tradition“ vermieden wissen will, so ist der angegebene Grund, daß allein die Offenbarung eigentlich konstitutiv sei und Schrift und Tradition nur deren Vermittlungsweisen darstellten, sicher berechtigt; könnte man aber nicht, wie ich es schon vorgeschlagen habe, von der „schriftergänzenden Funktion der Überlieferung“ sprechen? Bei der Interpretation des Trienter Dekrets betont der Verf. vielleicht noch etwas zu stark den Unterschied zwischen „traditiones“ und „traditio“; denn der Sprachgebrauch der damaligen Zeit (Konzilsakten, Driedo usw.) scheint das nicht zu tun. Das alles ist jedoch nebensächlich, und die theologische Konzeption und ihre im Geist des Ökumenismus gehaltene Durchführung beanspruchen alle Anerkennung.

J. Beumer S. J.

Beinert, Wolfgang, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart (Koinonia, 5). 8^o (2 Bde. zus. 645 S.) Essen 1964, Ludgerus. Je 18.—DM. — Es ist eigentlich merkwürdig, daß dem vorgelegten Thema bisher keine monographische Behandlung zuteil geworden ist. Der Verf. kann also in theologisches Neuland vorstoßen, obschon er freilich die vielfachen Vorarbeiten spezieller Natur eifrig benutzt hat. Der 1. Bd. trägt den Untertitel „Katholizität in der Geschichte der Theologie, Katholizität in der evangelisch-lutherischen Theologie“ und vereinigt zwei disparate Teile: I. Der Begriff „Katholisch“ in seiner geschichtlichen Entwicklung (23—180); II. Die Katholizität der Kirche in der evangelisch-lutherischen Dogmatik (182—311). Diese Einteilung ist wohl aus praktischen Gründen geschehen, stört aber etwas den Zusammenhang. Sachlich sind hingegen die Ausführungen gut, sowohl bei der Wiedergabe der Begriffsentwicklung als auch in der Darstellung des evangelisch-lutherischen Verständnisses. Viele Theologen kommen hier zu Wort: L. Ihmels, G. Hoffmann, G. F. Vicedom, E. Sommerlath, E. Kinder, G. Wehrung, H. Grünewald, P. Brunner, K. D. Schmidt, P. Meinhold, O. Dibelius, H. Vogel, E. G. Rüsck, W. Elert, E. Wolf, P. Althaus, F. Brunstäd, E. Schlink, H. Dietzfelbinger, F. Heiler, H. Hermelinck, R. H. Wallau, W. Stäblin, M. Lackmann u. a. Die Übersicht der noch recht unterschiedlichen Meinungen leistet gewiß nützliche Dienste; nur möchte man gern eine Begründung dafür hören, warum die reformierten Theologen ausgeschlossen worden sind. Der 2. Bd. wendet sich dann der Katholizität der Kirche in der römisch-katholischen Theologie zu (319—588). Nach einem einführenden Kapitel „Die römisch-katholische Lehre von der Kirche“ (319—400), das sicher kürzer abgemacht werden konnte, folgen die Abschnitte, die dem eigentlichen Thema entsprechen: Die biblisch-theologischen Grundlagen der Katholizität (401 bis 467), Die Katholizität der Kirche (468—531), Katholizität und Ökumene (532—572). Vieles wird hier vortrefflich gesagt, insbesondere über die Definition der Katholizität (468—477). Indes muß bei der Fülle des Gebotenen, zumal wenn es nur nebenbei berührt wird, gelegentlich eine Korrektur angebracht werden. So schreibt z. B. der Verf.: „Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche als Volk Gottes ist zwar über der Leib-Christi-Ekklesiologie ... etwas zurückgetreten, bleibt aber gleichwohl ein Fundamentalbegriff der Heiligen Schrift. Etwa 2000 Belege im Alten und 140 im Neuen Testament vom Pentateuch bis zur Apokalypse bezeugen seine Bedeutung“ (333); der Ausdruck „Fundamentalbegriff“ greift vielleicht etwas zu hoch, und die 140 Belegstellen im N. T. sind sicher nicht ausschließlich religiöser oder gar ekklesiologischer Natur. Anderswo lesen wir: „Grundsätzlich erkannten die Väter ein Heil außerhalb der sichtbaren Kirche an, wenn sie mit der These von der ‚Ecclesia ab Abel‘ auch für die vorchristlichen Gerechten eine Zuordnung zur Kirche und die Möglichkeit des Heils zuließen. Auch wenn sie sich nicht im klaren waren, ob diese Möglichkeit nach Christus noch gelte, so blieb sie doch als Möglichkeit grundsätzlich bestehen“ (546); in Wirklichkeit haben die Väter ihre großzügigen Auffassungen von der Heilmöglichkeit vor Christus nicht auf die Zeit nach ihm ausgedehnt, im Gegenteil, ihre expliziten Zeugnisse scheinen einen solchen Schluß zu verbieten. Weiter wird erklärt: „Auch von dem Menschen, der auf Grund seines Votums der Kirche zugehört, kann man sagen, daß diese Zugehörigkeit sich sichtbar-sakramental verwirklicht. Die übernatürliche Gottesliebe,

die mit seinem Votum gegeben ist, kann wegen der leibseelischen Ganzheit des Menschen gar nicht im rein Innerlichen verbleiben, sondern sucht sich einen Weg in die Welt“ (553); auch hier scheint der Ausdruck übertrieben, weil das Votum zwar auf das Sakrament (der Taufe, der Kirche) hingeeordnet ist und wohl auch auf einen leiblichen Ausdruck hindrängt, aber in sich ganz der inneren Sphäre angehört. Jedoch sollen diese und ähnliche Ausstellungen nicht die Freude an der Lektüre des aufschlußreichen Werkes stören.

J. Beumer S. J.

Le Guillou, Marie-Joseph, *Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der communio*. 8^o (686 S.) Mainz 1964, Grünewald. geb. 48.—DM.— Es ist nicht gerade leicht, den umfangreichen und vielseitigen Inhalt des von dem bekannten Verf. (Dominikaner, Professor für östliche Theologie in Le Saulchoir) vorgelegten Werkes auf eine kurze Formel zu bringen. Jedenfalls geht es letzten Endes darum, die strukturelle Verbindung von Mission und Ökumenismus zu untersuchen und die sich hieraus ergebenden Folgerungen zu ziehen, was dann zumeist durch den Rückgriff auf das Wesen der *communio* (als Gemeinschaft des Glaubens, als sakramentale Gemeinschaft unter dem Bischof, als Gemeinschaft des Dienens in brüderlicher Liebe und als die aus der Mittlerfunktion der Bischöfe erwachsende Gemeinschaft) geschieht. Zugleich wird so ein Überblick der katholischen, orthodoxen, protestantischen, anglikanischen und ökumenischen Ekklesiologie gegeben, überdies eine Einsicht in die Missionsbewegung und in die neuere Missionstheologie, wie sie vor allem auf evangelischer Seite herausgearbeitet worden ist. Das 1. Buch trägt die Überschrift „Die christlichen Gemeinschaften und die heutige Situation“ und gliedert sich in folgende Kapitel: 1. Die Reformation, ihr Gesetz der Einheit und der Spannung (29—32); 2. Mission und Protestantismus von den Ursprüngen bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts (33—68); 3. Mission und Einheit in der Entwicklung der ökumenischen Bewegung (69—117); 4. Auf dem Wege zu einer Theologie der Kirche als missionarischer Gemeinschaft (118—148); 5. Probleme, Dialektik und Versuchungen der ökumenischen Bewegung (149—78); 6. Die Gegebenheiten der Tradition bei den orthodoxen Kirchen (183—207); 7. Die orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung (208—243); 8. Die orthodoxe Kirche und ihr Verhältnis zur katholischen Kirche (244—270); 9. Die orthodoxen Kirchen angesichts ihres Auftrags, Zeugnis zu geben (271—290); 10. Die Vollversammlung von Neu-Delhi und die Zukunft der ökumenischen Bestrebung (291—326). Das 2. Buch führt den Titel „Die katholische Kirche und ihre Sendung im Hinblick auf die getrennten Gemeinschaften“ und bringt wieder mehrere Abschnitte: 1. Die Entstehung der Spaltungen (339 bis 374); 2. Von der Kontroverse zum ökumenischen Gespräch (375—454); 3. Die Kirche und ihr Versöhnungsauftrag gegenüber den getrennten Gemeinschaften (455—476); 4. Mission und ökumenisches Gespräch (477—513); 5. Kirche und *Communio* (519—614); 6. Fülle der Katholizität (615—654); 7. Mission, Gemeinschaft, Katholizität (655—670). Bei der Fülle des Gebotenen lassen sich nicht alle Einzelheiten wiedergeben, geschweige denn auf ihre historische oder theologische Glaubwürdigkeit hin nachprüfen. Der Verf. fällt sicher nicht dem Fehler anheim, den Getrennten die ganze Last der Schuld aufzubürden, eher in den entgegengesetzten. So ist das Urteil über die katholische Kontroverstheologie der Reformationszeit entschieden zu hart (397—403). Was ihre Sprache betrifft, wäre doch auch zu beachten, daß darin Luther ein schlechtes Vorbild gegeben hat. Die nebenbei gebrachte Bemerkung zu Bellarmin, „der ohne Eigenständigkeit die Kontroversen der vorhergehenden Jahre zusammenfaßt“ (402), möchte uns voreingenommen und übertrieben erscheinen. Besser zeigt sich der Verf. mit den Anschauungen der Ostkirchen vertraut, aber selbst hier bleibt vieles bei dem Aufdecken der Problematik und bei Andeutungen für ihre Lösung stehen. Allerdings wird eine sachgerechte Kritik zugeben müssen, daß unter dieser Rücksicht noch keine endgültigen Resultate möglich sind und daß schon die Versuche vorbereitender Art ihre Bedeutung haben. — Die Übersetzung (besorgt von Karl Schmitz-Moormann) wird allen Ansprüchen gerecht; nur hätte bei den fremdsprachigen Werken, die auch auf Deutsch herausgekommen sind, dieser Umstand angegeben werden sollen, so z. B. bei dem grundlegenden Werk von R. Rouse und Stephen

Charles Neill „A History of the Oecumenical Movement“ (deutsch: Geschichte der ökumenischen Bewegung, Göttingen 1957 u. 1958). J. Beumer S. J.

Hamman, Herbert, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 7). gr. 8^o (XXVI u. 305 S.) Essen 1965, Ludgerus. 28.— DM. — Die vorliegende Untersuchung, ursprünglich theologische Promotionsarbeit an der Innsbrucker Universität (angenommen 1961), hat sich ein zunächst bescheidenes, aber mühsam zu erreichendes und in seinen Auswirkungen ungemein verdienstvolles Ziel gesteckt. Sie will nämlich nicht mehr als eine „Bestandsaufnahme“ alles dessen sein, was die neuere Theologie (seit dem 19. Jahrhundert) innerhalb des katholischen Raumes zur Stellung, Klärung und Lösung des schwierigen Problems der Dogmenentwicklung beigesteuert hat. Die einschlägige Literatur (aus allen Sprachgebieten) ist sozusagen vollständig erfaßt, dazu systematisch geordnet und mit ausgereiftem Urteil kritisiert. Eine Vorliebe für bestimmte Auffassungen tritt hierbei kaum jemals betont hervor, abgesehen vielleicht von einer gewissen für die Theorie einer globalen Erkenntnis als Ausgangspunkt, wie sie sie besonders K. Rahner vertritt; aber er bemerkt auch, u. E. nicht zu Unrecht, gegen diesen: „Leider sagt Rahner nichts Genaueres und Präzises darüber, wie die bewußtseinsmäßige Gegebenheit des Gegenstandes aller dogmatischen Entwicklung, des dreifaltigen Gottes in seiner Einwohnung, im Erfassen des Dogmas am Werk ist, und was sie genauer für die von ihm geforderte subjektive Implikation des gesamten Offenbarungsgutes im Glauben austrägt“ (285). Der 1. Abschnitt behandelt kurz die Vorgeschichte: Die katholische Theologie bis zum 19. Jahrhundert (11—21). Dann folgt der grundlegende 2. Abschnitt: Die katholische Theologie des 19. und des anfangenden 20. Jahrhunderts (Die katholische Tübinger Schule, John Henry Newman, Die scholastische Theologie im 19. Jahrhundert, Die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem Modernismus: 23—102). Im 3. Abschnitt kommen die historischen Lösungen zu Wort (103—117); es sind die verschiedenen Theorien gemeint, die in Einzelfragen (z. B. für die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel) auf eine mehr oder weniger explizite Offenbarung rekurrieren (Faller, Renaudin, Minges, Lennerz u. a.). Der 4. Abschnitt bringt die intellektualistischen Erklärungen (119—173): Nur das formell Geoffenbarte ist definierbar (Schultes); Das virtuell Geoffenbarte ist definierbar (Tuyaerts, Marin-Sola); Die Kritik an der Theorie *Marin Sólás* (A. Lang, Alfaro, Fernández-Jiménez, Lenoir, Eloriaga, Chadwick u. a.); Die allgemeine Kritik an den intellektualistischen Theorien. Zum Abschluß erscheinen in längerer Darlegung „Die theologischen Erklärungen“ (176—287): Der Ausgangspunkt der Dogmenentwicklung, die Offenbarung (Charlier, Rondet, de Lubac, H. M. Köster); Der Ausgangspunkt der Entwicklung in der nachapostolischen Kirche (Rousselot, K. Rahner, Coppens, Dhanis); Die Kontroverse über den logischen Zusammenhang (Boyer, de Lubac, Spedalieri, van der Puttes); Die Gewißheit von der Offenbarung (Koster, Dillenschneider u. a.); Der Glaubenssinn (Koster, Congar, Balić); Die Aufgabe des Lehramtes (Draguet, Spaemann, K. Rahner); Die Erfassung des Geoffenbarten als Dogma; Das Wirken des Heiligen Geistes (Journet, Semmelroth, Schillebeeckx). — Der kritische Leser kann sich also wirklich nicht über einen Mangel an Gedanken und Anregungen beklagen. Nur gelegentlich möchte er das Urteil ein wenig modifizieren; wenn z. B. der Verf. sich stark zurückhaltend gegenüber der These von einer satzhaft geschehenen Offenbarung äußert, so bleibt doch zu bedenken, daß gerade in dem ältesten, uns erreichbaren apostolischen Kerygma diese Form uns entgegentritt. Die Lösung des gesamten Problems ist freilich noch nicht fertig gegeben, wohl aber sind die Wege aufgezeigt, die zu ihr führen.

J. Beumer S. J.

2. Geschichte der Theologie

Historia Monachorum in Aegypto. Édition critique et Texte grec par A.-J. Festugière O. P. (Subsidia Hagiograph., 34). gr. 8^o (CXXXIII u. 138 S.) Bruxelles 1961; Bollandistes. 250.— bFr. — Enquête sur les Moines

d'Égypte (Historia Monachorum in Aegypto), traduit par A.-J. Festugière O. P. (Les Moines d'Orient, IV/1). gr. 8° (IX u. 142 S.) Paris 1964, Éditions du Cerf. 18.90 Fr. — Seit den Arbeiten von W. Bousset, E. Preuschen und R. Reitzenstein spielt die „Historia Monachorum in Aegypto“ eine wichtige Rolle in der Beurteilung der Anfänge des östlichen Mönchtums. Die Schrift ist anonym überliefert und erscheint in manchen Codices in enger Verbindung mit der „Historia Lausiaca“ des Palladius. Trotz mannigfacher Vorarbeiten wollte sich so schnell niemand an die Erstellung einer kritischen Ausgabe heranwagen. Im Jahre 1955 hat A.-J. Festugière im „Hermes“ die literarkritischen Probleme dargelegt. Sechs Jahre später hat er dann die so lange erhoffte kritische Ausgabe vorgelegt. Bis in die neueste Zeit hinein hat man geschwankt, ob die Urfassung der „Historia“ lateinisch oder griechisch war. Noch im Jahre 1938 hatte A. Diekamp für die von Rufinus stammende lateinische Fassung als die Urgestalt der Historia plädiert. Festugière entscheidet sich für die griechische Fassung als Urform, und kann sich dabei auf das gleichlautende Urteil gewichtiger Zeugen berufen. Für die Erstellung seiner Textausgabe sah er sich einer beängstigenden Menge von Handschriften gegenüber — kein Wunder bei der Hochschätzung, welche das Werk seit je in Mönchskreisen genoß. Es galt, die verschiedenen Familien voneinander zu scheiden und untereinander in Verbindung zu bringen. Wie die CXXXIII Seiten Einführung zeigen, hat er sich die Aufgabe nicht leicht gemacht. Vorwürfe, die man gegen den wissenschaftlichen Wert seiner Edition erhoben hat (vgl. OrientLitZt [1963] 166), hat er mit Recht zurückgewiesen (vgl. RevArch [1963] 210—215). Die Forschung hat somit nun die notwendige Grundlage für alle weiteren Bemühungen um dieses so wichtige Dokument der frühesten Mönchsgeschichte und -frömmigkeit. — Darüber hinaus hat Festugière in der von ihm eröffneten Reihe „Les Moines d'Orient“ (vgl. Schol 37 [1962] 126—128; 39 [1964] 596) eine vorzügliche französische Übersetzung der Historia geliefert. Um eine solche Übersetzung vorlegen zu können, muß man nicht nur in der Mönchspiritalität, sondern auch in der klassischen und hellenistischen Philologie und Geschichte so beheimatet sein, wie es F. ist. Es ist ein wirklicher Genuß, die dem Text beigegebenen Fußnoten zu studieren. In ihnen sind nicht nur wertvolle Hinweise zur Sprache der „Historia“ zu finden, sondern auch reiches Material zur frühen Mönchsgeschichte. So darf man hoffen, daß auch jene, die des Griechischen und Lateinischen nicht mächtig sind, zu diesem kostbaren Kleinod des ältesten Mönchtums greifen und sich an der Treuerzigkeit und an dem geistlichen Tiefsinn dieser schlichten Erzählungen erfreuen werden.

H. B a c h t S. J.

Seppelt, Franz Xaver — Schwaiger, Georg, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart. gr. 8° (572 S.) München 1964, Kösel-Verlag. 44.— DM. Die seit Jahrzehnten bekannte einbändige Papstgeschichte des Breslauer (später Münchener) Kirchenhistorikers Seppelt (gest. 1956) hat sein Schüler Georg Schwaiger, nunmehr gründlich überarbeitet, neu herausgegeben. Dank seiner intensiven Beschäftigung mit dieser umfangreichen Materie — er besorgt auch die Neuauflagen und Weiterführung von Seppelts großer vielbändiger Papstgeschichte — konnte der Verf. an ungezählten Stellen die Ergebnisse der Forschung einarbeiten, ohne daß dadurch der erzählerische Fluß der Darstellung gelitten hätte. Diese hat vielmehr auch stilistisch ungemein gewonnen und gewinnt zumal in den ganz neuen Partien, welche dem 19. und 20. Jahrhundert gewidmet sind, eine überzeugende Prägnanz der Aussage. Es ersteht gleichsam ein den Anliegen des Vatikanum II entsprechendes erneuertes Geschichtsbild des Papsttums, dessen historische Ehrlichkeit sich in jeder Zeile bekundet. Viele Klischees konfessionalistischer Voreingenommenheit werden ausgeräumt, wofür etwa die Beurteilung des Konstanzer Konzils (1414—1418) als Beleg dienen kann: „man hat bisher die Reformarbeit des Konstanzer Konzils im Sinne einer Verfassungs- und Verwaltungsreform meist als ungenügend beurteilt. Zu Unrecht. Die Forderungen und Lösungsversuche von Konstanz wurden grundlegend und richtungweisend für die folgenden Jahrhunderte“ (S. 245). Die ausgewogene Beurteilung der Päpste des Reformationszeitalters gehört zu den besonders eindrucksvollen Partien des Buches. Quellen- und Literaturverweise soll der wissenschaftlich interessierte Leser in den Bänden der oben erwähnten um-

fangreicheren Papstgeschichte wie auch den betreffenden Artikeln der Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche finden. Das scheint uns ein sinnvoller Verweis zu sein, denn es handelt sich bei dem vorliegenden Werk nicht so sehr um einen Beitrag zur Forschung, als vielmehr um eine meisterliche Zusammenschau der Forschungsergebnisse von Jahrzehnten in Form eines bis auf die kleinsten Einzelstriche zuverlässigen Großgemäldes. Der Verlag hat mit dem umfangreichen Bildteil, in dem nur historisch gesichertes, zeitgenössisches Material verwendet wurde, dem Text eine eindrucksvolle Unterstützung gewährt.

H. Wolter S. J.

Hödl, Ludwig, Die neuen Quästionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupella OM († 1245) in Cod. lat. Paris. 14726 (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 8). 8^o (91 S.) München 1964, Hueber. 15.— DM. — Der Editionsteil (50—91) bringt ausgewählte Stücke aus dem Gnadentraktat des Johannes von Rupella in Cod. lat. Vat. 782 und aus den neuentdeckten Quaestiones disputatae desselben in Cod. lat. Paris. 14726, die noch durch die Gnadenehre aus der Summa de bono Philipps des Kanzlers ergänzt werden. Im einzelnen sind es: Quaestiones disputatae de gratia XIII, q. 6 (Cod. lat. Paris. 14726, fol. 159^{va} bis 161^{rb}); Tractatus de gratia q. 3 m. 2 a. 2 (Cod. lat. Vat., 147^{ra-va}); Quaest. disp. q. 7 (Cod. lat. Paris. 14726, fol. 161^{rb}—162^{vb}); Tract. ed gratia q. 2 m. 1 a. 2 (Cod. Vat. lat. 782, fol. 140^{va}—141^{rb}); Quaest. disp. q. 8 (Cod. lat. Paris. 14726, fol. 162^{vb}—163^{va}); Tract. de gratia q. 2 m. 1 a. 4 (Cod. Vat. lat. 782, fol. 142^{ra-vb}); Philippi Cancellarii Summa de bono, tract. de gratia (Cod. lat. 66 Oxford, Magdalen College, fol. 70^{vb}—72^{vb}; Cod. lat. 192, Stadtbibliothek Toulouse, fol. 47^{ra}—48^{rb}). Vorausgeschickt ist eine literarhistorische Einführung (7—14), der sich allgemeine Bemerkungen über die scholastische Methode und das genus der quaestio (15—30) sowie über das Unterscheidende der Gnadentheologie des 13. Jahrhunderts anschließen (31—49). Der Verf. unterstellt beim Leser schon eine gewisse Kenntnis der Grundfragen und überläßt auch — selbstverständlich — manches der weiteren Forschungsarbeit. Der Vergleich der Gnadenuästionen des Johannes von Rupella mit der Gnadenehre in der Summa Fratris Alexandri wird aber bereits durchgeführt (23—30). Wichtig ist vor allem die Erkenntnis, daß die neu aufgefundenen Quästionen nicht das fehlende Stück des Gnadentraktates sind, sondern eine Nachschrift von wirklichen quaestiones disputatae de gratia, die Johannes von Rupella nur zum Teil in seinem Gnadentraktat (in Cod. Vat. lat. 782) verarbeitete und die dessen Lücken ausfüllen.

J. Beumer S. J.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 55. Bd.: Luthers 1. Psalmenvorlesung, 1. Abt.: Text der Glossen zu Psalm 1—15 mit Apparat, 1. Teil, 1. Lfg. 4^o (39* u. 119 S.). — 2. Abt.: Text der Scholien zu Psalm 1—15 mit Apparat, 1. Teil, 1. Lfg. 4^o (124 S.) Weimar 1963, Böhlau. Je 19.60 DM. — Luther begann seine Lehrtätigkeit mit der sogenannten ersten Psalmenvorlesung (1513 bis 1516). Sie gibt uns wertvolle Aufschlüsse über das Denken des jungen Luther, über das, was er von der Vergangenheit übernimmt, was aus der Gegenwart auf ihn einwirkt, was schon auf seine zukünftige Entwicklung hinweist. Die schon seit langem geplante Herausgabe dieser ersten Psalmenvorlesung, durch die die heute nicht mehr genügende Edition Kaweraus (WA 3 und 4) ersetzt werden soll, liegt jetzt in den ersten Lieferungen vor. Beide reichen bis zu Psalm 15 einschließlich. Die erste Abteilung bietet nach dem Wolfenbüttler Psalter den von Luther selbst in Druck gegebenen Psalmentext, im Text die Zeilen-, unter dem Text die Randglossen. Die Seitenangaben von WA 3 am Rande des Satzspiegels ermöglichen einen raschen Vergleich. Die eigentliche Leistung der Herausgeber liegt in den drei Apparaten. T (Textapparat) will den Text, den Luther 1513 bei Joh. Grunenberg drucken ließ, aufschließen und weist bei den Psalmtituli und dem Psalmtext auf Abhängigkeiten, Verwandtschaften und Unterschiede im Vergleich mit anderen Psalmenausgaben hin. H (Handschriftenapparat) „soll über Eigentümlichkeiten der Handschrift informieren, die aus dem edierten Text nicht ersichtlich sind, und anmerken, wo die Neuauflage in der Entzifferung des Textes und in der Anordnung der Glossen von den Editionen Kaweraus und Vogelsangs abweicht“. K (Kommentierender Apparat)

„soll über das Verhältnis von Luthers Auslegung zur Überlieferung Aufschluß geben“. Die zweite Abteilung bietet den Text der Scholien Luthers nach einer Photokopie des verschollenen Dresdener Psalters in dessen genauer Reihenfolge und fügt zwei nicht durch Buchstaben gekennzeichnete Apparate hin, deren erster H, deren zweiter K entspricht. Bei aller Hochachtung vor der textkritischen Arbeit der Herausgeber darf man wohl in dem kommentierenden Apparat ihre Hauptleistung erblicken. Er geht der exegetischen, theologischen, mystischen, liturgischen und kanonistischen Überlieferung des Mittelalters nach und versucht aufzuhellen, wie weit diese Strömungen auf Luther eingewirkt haben. Am ausführlichsten ist die exegetische Tradition behandelt. K erwähnt dabei das von Luther benutzte Psalterium Hebraicum nach der Ausgabe von Faber Stapulensis mit weiteren von Reuchlin stammenden Hinweisen und geht vor allem den wichtigsten Zeugen der Psalmenauslegung nach, angefangen von Hieronymus und Augustinus bis hin zu Stapulensis. Die theologische Tradition ist dort, wo es möglich und sinnvoll erscheint, behandelt. „Auf die besonders brennende Frage nach dem Einfluß der Mystik auf die 1. Ps.-Vorlesung wird der kommentierende Apparat — dessen sich die Herausgeber bewußt — am wenigsten eine befriedigende Antwort geben. ... Denn es fehlt weithin an vorbereitenden Untersuchungen...“ So schwierig es heute noch ist, Luthers Verwurzelung im Mittelalter zu beurteilen, so richtig ist es, daß die Herausgeber mit ihrem kommentierenden Apparat einen Schritt in dieser Richtung unternommen haben. Einige Linien zeichnen sich aber schon ab. Von dem, was das mittelalterliche Denken als Theologie, abgehoben von Exegese, getrieben hat, was Luthers Zeitgenossen hier veröffentlicht haben, ist kaum etwas zu sehen. Gewiß spricht Luther etwa von *gratia* und *gloria*, von *merita*; die *acceptatio* schimmert dann und wann durch. Aber im wesentlichen gehen die Andeutungen nicht über das hinaus, was ein Mönch aus Predigten oder geistlichen Unterweisungen im Kloster wußte. Gerade weil, vom Thema der Vorlesung her verständlich, die exegetische Überlieferung stärker zu Worte kommt und diese Exegese wohl enger mit der Theologie verbunden war, legt der Apparat immer wieder bloß, wieviel hier noch in einer sorgfältigen Untersuchung der Exegesegeschichte zu tun wäre. Sicherlich müßte man auch, wie die Herausgeber es mit Recht wünschen, noch viel mehr den geistlichen Strömungen des 15. und 16. Jahrhunderts nachgehen. Wer z. B. Luthers Ausführungen über den Gehorsam, über die *meditatio*, über *intellectus*, *memoria* und *voluntas* liest, stellt unwillkürlich Vergleiche mit Ignatius von Loyola an; er fragt sich, ob nicht z. B. die *devotio moderna* und die „Nachfolge Christi“, in ihren tiefen, oft so gegensätzlichen Nachwirkungen bei Erasmus, Calvin, Luther und Ignatius untersucht, manches zum Verständnis der geistigen Umwelt beitragen könnte, in der und aus der heraus Luther seine erste Psalmenvorlesung niederschrieb. Es ist zu wünschen, daß die vielen Anregungen, die ein aufmerksames Studium des kommentierenden Apparates bietet, aufgegriffen werden.

K. J. Becker S. J.

Ganoczy, Alexandre, Calvin und Vaticanum II. Das Problem der Kollegialität (Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge, 37). kl. 8^o (52 S.) Wiesbaden 1965, Steiner. 4.— DM. — Der am 25. November 1964 für die Mainzer Universität in französischer Sprache gehaltene Vortrag des um die katholische Calvin-Forschung verdienten Gelehrten erscheint hier in deutscher Übersetzung (besorgt durch Karl Pellens). Der 1. Teil will die theologischen, geschichtlichen und dazu praktischen Vorstellungen Calvins über die Kollegialität zusammenfassen, die in dem Geheimnis des Leibes Christi gründen; der Reformator kam „von dieser christozentrischen Grundlinie aus dazu, jedes amtliche Priestertum ... zu verwerfen. Aber andererseits ... hat diese Grundlinie es ihm erlaubt, einen authentisch christlichen Aufbau des geistlichen Dienstes zu skizzieren, in dem Mannigfaltigkeit und Einheit, oder konkreter: eine grundsätzliche Gleichheit mit einem funktionalen Primat sich harmonisch ergänzen“ (23). In dem 2. Teil werden die Hauptgedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kollegialverfassung der Kirche dargestellt, wobei allerdings der „Nota praevia“ des Papstes trotz einiger Vorbehalte ein zu großer Wert zugeschrieben zu sein scheint. Im großen und ganzen sind aber die Unterschiede, die zwischen Calvin und dem II. Vaticanum bestehen, und ebenso

die überraschenden Entsprechungen und Ähnlichkeiten trefflich herausgearbeitet. Letztere beziehen sich übrigens nicht allein auf den Begriff der Kollegialität, sondern auch auf deren patristische Begründung und darüber hinaus auf die ganze Struktur der Ekklesiologie. G. meint sogar: „Das einzige und unteilbare Priestertum Christi, sein Charakter als der einzige Mittler, der Herr, der lebt, wirkt und predigt in und durch seine amtlichen Diener, ein Bischofsamt, das mehr ‚Dienen‘ denn als ‚Würde‘ gesehen wird, und das stärker der Seelsorge als der Verwaltung verpflichtet ist, dann die Wortverkündigung als erste Aufgabe des Bischofs, seine Rolle als ‚moderator‘ seines Klerus und seiner Gläubigen, schließlich die kollegiale Natur des kirchlichen Dienstes: in all diesen Punkten hätte Calvin wahrscheinlich die Konzilserklärungen unterschrieben“ (28 f.).

J. Beumer S. J.

Van der Vekené, E., Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch. 8^o (VIII und 323 S.) Hildesheim 1963, Georg Olms. 34.80 DM. — Für das immer noch vielbeachtete Gebiet der mittelalterlichen und der neuzeitlichen, vor allem spanischen Inquisition gab es bisher noch keine umfassende Bibliographie. Das vorliegende Werk eines luxemburgischen Sammlers sichert daher diese erste umfassende Sichtung des weitschichtigen Materials bereits im Titel mit dem Hinweis ab, es handele sich um einen Versuch. Eine geographische oder zeitliche Grenze hat er sich dabei nicht gesetzt, sich aber beschränkt auf Druckwerke, mit Inkunabeln beginnend und dann in chronologischer Anordnung die Druckerzeugnisse von fast fünf hundert Jahren aufführend. Er macht keinen Unterschied zwischen selbständigen Werken und Artikeln aus Zeitschriften oder Auszügen aus Sammelwerken. Handbücher der Inquisitoren, Flugschriften, polemische Arbeiten, Dissertationen, Monographien und Gesamtdarstellungen, Quellen (Urkunden und Protokolle), Regestenwerke bilden den Hauptbestandteil, aber sparsame Hinweise auf historische Romane werden nicht unterlassen. Für Werke bis 1850 etwa hat sich der Verf. auch um Besitznachweise der größeren Bibliotheken bemüht, was dieser Bibliographie einen zusätzlichen Wert verleiht. Nicht aufgenommen wurden bibliographische Notizen über die Randgebiete der Inquisition (Hexenprozesse, Sekten des Mittelalters) und über die vielfachen Ausgaben der spanischen und römischen Indices librorum prohibitorum. Wenn auch eine annähernde Vollständigkeit der Angaben angestrebt wurde, weiß der Verf. sich zu bescheiden mit dem Bewußtsein, daß hier ein erster Versuch gewagt wurde. Die fast zweitausend Nummern der Bibliographie verraten eine Unsumme an Energie, die dieser Versuch gekostet hat. Die Forschung kann sich fortan seiner nur dankbar bedienen.

H. Wolter S. J.

Speigl, Jakob, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 5). Essen 1964, Ludgerus. — Die heutigen Bemühungen um ein gerechtes Urteil über die Theologen, die zu ihrer Zeit wegen ihres Gegensatzes zur kirchlichen Autorität ein Streitobjekt darstellten, sind sicher zu begrüßen. Für Döllinger gilt das noch in höherem Grade, weil seine Theologie insgesamt vom Altkatholizismus in Anspruch genommen worden ist. Hier setzt die Untersuchung des Verf. ein, die sich aber mit einem Teilaspekt begnügt, allerdings mit einem gerade bei Döllinger grundlegenden, dem der Traditionslehre und des Traditionsbeweises und damit dem des Verhältnisses zwischen Tradition und Geschichte. Näherhin sollen die Fragen eine Antwort erhalten: Führt nicht die Einheit von Theologie und Geschichte im Argument gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes bei Döllinger zu einer Vergeschichtlichung der Theologie? und: Wird so nicht sein Argument aus der Tradition ein bloßes Argument aus der Geschichte? Die Arbeit gliedert sich in fünf große Kapitel: 1. Der dogmenhistorische Traditionsbeweis in der „Lehre von der Eucharistie“ (Veranlassung des Werkes, Prinzipien des Traditionsbeweises, dessen Gestalt, das Prinzip des Vinzenz von Lerin, Verhältnis zur Aufklärungstheologie: 11—29); 2. Grundzüge der systematischen Traditionslehre Döllingers (Das Prinzip der Autorität, die Tradition als Prinzip der religiösen Erkenntnis, der Prozeß der Überlieferung und das Traditionszeugnis der Kirche, das authentische Lehramt der Kirche: 31—65); 3. Die historische Theologie (Der

Entwicklungsgedanke, die wissenschaftliche Darstellung, die historische Methode, traditionelle Vergangenheit der Theologie, historisches System der Dogmatik, symbolische Theologie, Nachwirken der Aufklärung, das wesentliche Dogma als Begriff der historischen Theologie: 67—90); 4. Die Dogmenentwicklung (Objektivität der Tradition, ihre Fixierung, Notwendigkeit der Lehrentwicklung, Motive der Dogmenentwicklung, Tätigkeiten in der Lehrentwicklung, ihre Natur, die Theologie als das wissenschaftliche Bewußtsein der Kirche, zwiefacher Ursprung der Theologie, dogmatischer Historismus, Kontinuität der Lehrentwicklung, Grenzen der Lehr- und Dogmenentwicklung: 91—117); 5. Die theologische Erkenntnislehre Döllingers in der Krise (Gegenüber der Definition der Unbefleckten Empfängnis, das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerin, das Dogma von 1854, Argumente gegen die Unfehlbarkeit des Papstes, Vergeschichtlichung der Theologie und der kirchlichen Unfehlbarkeit: 119—155). Die mannigfachen Ergebnisse werden klar herausgearbeitet. Vor allem gegen *J. Friedrich* zeigt der Verf. gut, daß Döllinger in seiner Frühzeit keineswegs das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerin („Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“) über die Autorität der Kirche gestellt und daß er es erst im Kampfe gegen die päpstliche Unfehlbarkeit als theologisches Forschungsprinzip der historischen Arbeit verwandt hat und daß so die Theologie bei ihm verzerrt wurde, als er die Bekämpfung der katholischen Lehre aus kirchenpolitischen Gründen zum Ziele nahm. An weiteren Einzelheiten sei noch hervorgehoben: Döllinger spricht durchweg unbefangen von einer Mehrheit der Offenbarungsquellen (46 f. 95); sein beständiges Bemühen gilt der Wiedervereinigung der getrennten Christen, obschon sein praktisches Verhalten diesem Anliegen alles andere als förderlich war (81 f.); die Opposition gegen das Dogma von 1854 wird erst durch die Verbindung mit der grundsätzlichen Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit stärker (122—125 128—130). Wenn der Kritiker vom theologiegeschichtlichen Standpunkt aus etwas vermissen könnte, so wäre es am ehesten ein genaueres Eingehen auf die Döllinger vorausgehenden Strömungen der Aufklärung. Ein kleines Bedenkenn sei zudem nicht ganz verschwiegen: Das vom Verf. verwertete Material ist reichhaltig (selbst ungedruckte Quellen sind herangezogen), aber nach seinem eigenen Eingeständnis unvollständig (VI); die wesentlichen Linien werden zwar davon sicherlich nicht berührt, indes wird man mit kleineren Korrekturen rechnen müssen.

J. Beumer S. J.

White, James F., *The Cambridge Movement. The Ecclesiologists and the Gothic Revival.* 8^o (XII u. 272 S.) Cambridge 1962, University Press. 32.60 Sh. — Weniger bekannt als die theologische Erneuerung der Oxford-Bewegung in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts ist auf dem Kontinent die parallel sich entwickelnde Richtung in Cambridge, welche sich vor allem in der Erneuerung des Kirchenbaus auswirkte. In Anlehnung an die liturgischen Erfordernisse des anglikanischen Gottesdienstes und zugleich der romantischen Rückbesinnung auf die kirchenbaulichen Modelle des Mittelalters entsprechend, war es das Anliegen der 1839 in Cambridge gegründeten Camden-Society für den Kirchenbau der kommenden Generationen einen verbindlichen Kanon zu entwerfen, der sich dann als der für die viktorianische Epoche so charakteristische neugotische Stil erwies. Nicht natürlich nur für England selbst, sondern für alle Länder, in denen dank des Empire anglikanisches Kirchentum sich ausbreitete, wurde er verbindlich, so sehr, daß bis in unsere Tage die Vorstellung geltend blieb, eine Kirche könne, um wirklich Kirche zu sein, nur in diesem Stil errichtet werden. Erst die in der Gegenwart einsetzende theologisch-liturgische Neubesinnung öffnet auch hier neue Perspektiven. Die Camden-Society entwickelte ihre Ideen in der Zeitschrift „*The Ecclesiologist*“, welche bis 1868 erschien. Im Gegensatz zu Oxford stellte Cambridge fast keine Konversionen zur römisch-katholischen Kirche, doch zählte zu ihnen seit 1834 der führende Architekt der Neugotik, A. W. N. Pugin (1812—1852). Neben der überaus erfolgreichen Camden-Society in Cambridge hatte sich auch in Oxford eine Gesellschaft zum Studium der gotischen Architektur gebildet (1839), der auch J. H. Newman eine Zeitlang angehörte. Doch hielt sich ihr Interesse in rein akademischem Rahmen. Selten wird man in der Geschichte der kirchlichen Architektur eine so erfolgreiche Bewegung entdecken können, denn fast jede Pfarr-

kirche der anglikanischen Konfession in der Welt bezeugt etwas von ihrem Einfluß. Diesen Erfolg dankt sie nicht zum geringeren Maß der Tatsache, daß sie die Elemente ihres Kanons bewußt den Forderungen der erneuerten anglikanischen Liturgie entsprechen ließ. Eine ausführliche Bibliographie und die Statuten der Camden-Society selbst sind der interessanten Studie beigegeben.

H. Wolter S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift

Rost, Leonhard, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament. 8^o (264 S.) Heidelberg 1965, Quelle & Meyer. 28.—DM. — In dem geschmackvollen kleinen Band sind elf Studien zusammengefaßt, von denen nur die erste über „das kleine geschichtliche Credo“ (11—25) neu ist. G. v. Rad hatte bei der für die Formgeschichte des Pentateuch so stark in den Vordergrund gerückten Bekenntnisformel Dt 26, 5—10 von einer „deuteronomischen Übermalung“ gesprochen, ohne sich über deren Umfang und Anteil am ganzen zu äußern. R. versucht darüber auf sprachgeschichtlichem und motivgeschichtlichem Wege Klarheit zu gewinnen. Sprachlich hat die Perikope engste Verwandtschaft mit den Rahmenreden des Dt und der Baruchbiographie bei Jer, die „übermalenden“ Elemente weisen also in die letzte vorexilische Zeit. Die weitere Analyse zeigt dann, daß in Dt 26, 6—9 recht verschiedenartige Traditionselemente so planvoll und stilistisch einheitlich verknüpft sind, daß der Text nicht als übermalte alte Tradition, sondern als literarische Neuschöpfung eines einzelnen Autors anzusehen ist, also ganz in die späte Zeit gehört. Er ist zwar in eine ältere Formel eingebaut, aber diese umfaßt nur die erste Aussage von V. 5 (ein dem Untergang naher Aramäer war mein Ahnherr) und V. 10. In dieser alten Formel geht es also nur um den Gegensatz zwischen dem landlosen und von Katastrophen bedrohten Nomaden und dem existenzgesicherten Bauern, der deshalb dankbar von seinen Erstlingsfrüchten opfert. Der ganze heilsgeschichtliche Einschub wurde zur steten Erinnerung an das Heilswerk Jahwes von den religiösen Restauratoren unter Josias geschaffen, die mit Vorliebe an die Wüstentradiation als jahwetreue Zeit anknüpften. Ist diese Analyse, deren Ergebnis im Prinzip mit den Auffassungen von Weiser und Brekelmans hinsichtlich des sekundären Charakters des Textes übereinkommt, richtig, so ist der Text für die Diskussion über die Vorgeschichte des Pentateuch wertlos. — Von den zehn Beiträgen, die hier in unverändertem Neudruck erscheinen, befassen sich drei mit dem geschichtlichen Ort und der Theologie der Pentateuchquellen, drei behandeln prophetische Einzeltexte (Os 4, 14 f.; Zach 4 und 5, 5—11), drei allgemeinere Themen (die Worte für Land und Volk im AT; Weidewechsel und Festkalender; Brandopfer). Gut die Hälfte des ganzen Bandes (119—253) füllt die vor fast 40 Jahren verfaßte Abhandlung: „Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids“ (1926). Sie ist immer noch grundlegend, und ihre Neuveröffentlichung wird vielen besonders willkommen sein.

J. Haspecker S. J.

Lohfink, Norbert, Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament. 8^o (273 S.) Frankfurt 1965, Knecht. 16.80 DM. — Acht Vorträge, in der Mehrzahl schon anderenorts veröffentlicht, und eine zunächst als Buchbesprechung erschienene kritische Würdigung von Bubers Bibelübersetzung (244—261) sind in überarbeiteter Gestalt in diesem Band zusammengefaßt. Der Untertitel nennt das gemeinsame Anliegen, von dem aus eine Zusammenordnung und erneute Herausgabe der recht verschiedenartigen Beiträge sich rechtfertigt. So wenig also der Haupttitel den wirklichen Inhalt des Buches kennzeichnet, so richtig charakterisiert der Untertitel seinen Geist. Das Fragen des Autors stößt überall von den exegetischen und theologischen Einzelproblemen vor zum Grundanliegen: „Geltung des Alten Testaments“ für den Christen heute (Vorwort). Oder anders gesagt: die ganze Schrift des Alten und Neuen Testaments als Einheit sehen und deuten und aus dieser Einheit ihre eigentliche Aussage und Botschaft ablesen, die sich stufenweise entfaltet, ergänzt, korrigiert und am Ende und im Ganzen erst ihre echte und volle Gültigkeit gewinnt. Darum geht es. Das

wird grundsätzlich entwickelt in dem interessanten neuen Versuch über „Die Irrtumslosigkeit“ (44—80), der die besondere Aufmerksamkeit auch des systematischen Theologen verdient. Es ist aber ebenso bestimmend für die Art, wie Einleitungsfragen (Das Werden des Alten Testaments, 11—43) behandelt werden oder wie bei Einzeltexten (Die Erzählung vom Sündenfall, 81—101; das Siegeslied am Schilfmeer, 102—128) ihre Sinnschichtung und ihre Offenheit für ein echtes testamentlich-christliches Verständnis aufgezeigt wird. Daß dabei die inneralttestamentliche Sicht der Dinge nicht einfach als überholt abgetan werden muß, zeigt die Analyse der Haltung des Menschen dem Tode gegenüber, wie sie sich in den älteren Proverbien, in Prov 1—9, Kohelet und Sap 1—5 (so ist S. 233—238 wiederholt zu lesen statt Sap 1—6) ausspricht: für den heutigen, so stark vom Diesseitsdenken eingefangenen gläubigen Menschen können gerade die noch nicht mit dem Jenseits rechnenden Aussagen des Alten Testaments ein Anruf zur Frömmigkeit innerhalb dieser Welt sein, der besondere Resonanz findet (Der Mensch vor dem Tod, 198—243). Andere Themen sind von vorneherein von neutestamentlichen Texten inspiriert und fragen, wie die alttestamentlichen Aussagen sich zu diesen verhalten. Für „das Hauptgebot“ (129—150) kennt das Alte Testament viele Ausformungen des einen Grundgedankens der Treue zu Jahwe allein, in denen sich verschiedene Sichten des Gottesverhältnisses und aktuelle religiöse Probleme der verschiedenen Epochen spiegeln. Das Neue Testament übernimmt hier eine Formulierung des Alten, füllt sie aber durch den Anspruch Jesu selbst mit neuem Inhalt. Schwieriger ist die Situation bei „Gesetz und Gnade“ (151—173). Überprüft man das Gesetzesverständnis des Alten Testaments (einschließlich der Propheten) auf die bekannte Antithese des Paulus hin, so findet man, daß das Gesetz hier immer schon die Gnade voraussetzt, erst im Raum der Gnade ergeht und ihrer Verwirklichung und Bewahrung dient, ja „als die konkrete Form der Gnade“ (151) erscheint. Das warnt davor, die polemische Formulierung des Paulus überzubewerten und sie zu schnell zu einem Axiom für die Beurteilung des Alten Testaments zu machen. Ein letzter Vortrag, Freiheit und Wiederholung (174—197), spricht von den zwei Grundformen des Geschichtsverständnisses, dem zyklischen, das sich beharrnd immer wieder an den Ursprung zurückgebunden sieht und zurückbindet, und dem dynamischen, das frei der Zukunft und dem je Neuen entgegenstrebt. Für letzteres, das unsere Gegenwart so radikal beherrscht, kann ein Ursprung im Alten Testament aufgewiesen werden, das sich darin vom Alten Orient deutlich absetzt, ohne aber den Gedanken der Wiederholung ganz aufzugeben. Denn für das Alte (wie für das Neue) Testament ist das Endziel, auf das die Geschichte zugeht, von einem geschichtlich, nicht mythologisch gesehenen Anfang bestimmt, den Gott gesetzt hat. Er führt die Geschichte auch ihrem Ende zu. In diesem biblischen Geschichtsverständnis, das der ganzen Geschichte Sinn und Dynamik, der Existenz des einzelnen in ihr wesentliche Bedeutung gibt, sieht L. ein wichtiges Korrektiv für einseitige Haltungen des heutigen Menschen zur Geschichte und zu seiner eigenen Geschichtlichkeit. — Viele wichtige Themen sind in diesem gedankenreichen Buch aufgegriffen, die heute besondere Aktualität besitzen. Es wendet sich zwar an einen weiteren Leserkreis, wird aber auch dem Theologen von Fach anregende Erkenntnisse vermitteln.

J. H a s p e c k e r S. J.

Schmitt, Götzt, Der Landtag von Sichem (Arbeiten zur Theologie I, 15). gr. 8^o (108 S.) Stuttgart 1964, Calwer. 9.50 DM. — Die Arbeit, eine Dissertation an der ev.-theol. Fakultät Tübingen, behandelt in vier Kapiteln die Literarkritik von Jos 24, die Theologie der Reden V. 2—24 sowie den kultischen und den geschichtlichen Hintergrund der Perikope. Literarkritisch wird V. 1. 25—27 als ältere zum Elohisten gehörige Schicht, die ursprünglich auch die V. 25 erwähnten Bundessatzungen (wohl ähnlich dem kultischen Dekalog Ex 34) enthielt, von den Reden V. 2—24 abgehoben, die etwa aus der Zeit des Elias stammen. Die Überprüfung der theologischen Aussagen dieser Reden zeigt, daß es hier nicht, wie seit Sellin weithin angenommen, um die Übernahme des Jahweglaubens durch bisher nicht jahwegläubige Gruppen Israels geht. Denn Jahwe ist bereits der Gott der Angeredeten, wie diese V. 17—18 bezeugen. Es geht nur darum, die exklusive kultische Verehrung Jahwes (V. 14—15) einzuführen. Das Kapitel ordnet sich also

den Traditionen zu, die voraussetzen, daß Israel zwar Jahwe schon von Ägypten her als Gott kennt und seine Heilstaten erfahren hat, daß aber der eigentliche Kult Jahwes (wie auch das Gesetz) erst im Kulturland in Kraft trat (vgl. Am 5, 25), weil Jahwe nur in seinem eigenen Land kultisch verehrt werden kann. Damit ist hier auch erst die praktische Entscheidung für Jahwe fällig, die die Verehrung anderer Götter ausschließt. Allerdings ist der Autor von V. 2—24 beim „Entfernen anderer Götter“ wohl wesentlich von Gen 35 abhängig und kein zuverlässiger Zeuge dafür, daß sich ein ähnlicher Vorgang in Sichem wiederholt habe. Bezüglich des kultischen Hintergrundes bewegen sich die Darlegungen Sch.s durchweg in bekannten Bahnen: Gottesbund im Licht der Vasallenverträge, mit deren Stil Israel eher in Sichem als schon am Sinai vertraut sein konnte, Fehlen der Sinaiereignisse im heilsgeschichtlichen Rückblick, Bundeserneuerungen usw. Sch. unterscheidet dabei zwischen der Forderung, Jahwe allein zu dienen, als eigentlichem Inhalt des Bundes (V. 25 a) und der Verkündigung von Gesetz und Recht (V. 25 b), bei der Josue selbst als Gesetzgeber fungiert (Ein Anhang: die Bundessatzungen, S. 95—101, sucht diese Unterscheidung auch für den Pentateuch glaubhaft zu machen). Obwohl Jos 24 weithin Formen und Formeln des regelmäßigen Kultes wiederkehren, bezeugt es doch auch ein einmaliges geschichtliches Ereignis von bleibender Bedeutung (80): „die Verkündigung einer neuen (wohl kultischen) Bundessatzung und einer neuen Rechtsordnung am Heiligtum von Sichem bald nach der Landnahme der Israeliten“ (85). Eine eigentliche Kultbegründungssage will Jos 24 nicht sein, denn V. 1 setzt die Existenz eines Heiligtums schon voraus; eher kann man es als Kultlegende eines bestimmten Festes bezeichnen (81). — Sch. bemüht sich in seiner Studie dieses vielbehandelten Kapitels, genau auf den Text selbst zu hören und seine wirklichen Aussagen präzise zu ermitteln, ohne sich von bestimmten Hypothesen über den Kult und die Geschichte Israels führen zu lassen. Darin liegt der Vorzug der Arbeit. Sie muß deshalb manches offenlassen und kann vielleicht nicht mit einem so klar umrissenen Gesamtergebnis aufwarten, wie mancher Leser es sich wünschen würde. Aber sie bringt viele gute Einzelbeobachtungen und Überlegungen, die Beachtung verdienen.

J. Haspecker S. J.

Dommershausen, Werner, Nabonid im Buche Daniel. 8^o (117 S.) Mainz 1964, Grünewald. 16.80 DM. — Die 1956 gefundene neue Nabonid-Inschrift von Harran und die im gleichen Jahre bekanntgewordenen kleinen Fragmente eines „Nabonid-Gebetes aus der vierten Höhle von Qumran haben D. angeregt, der alten Frage noch einmal nachzugehen, wieweit im Buche Daniel, besonders im Kap. 4, Nabonidtraditionen verwertet sind. Dafür fügt er zunächst alle Angaben, die sich in primären Quellen finden (Inschriften Nabonids und Nabonid-Chronik einerseits, Schmahgedicht auf Nabonid und Cyrus-Tonzylinder andererseits) zu einem Bild Nabonids zusammen und sammelt dann auch alle späteren Zeugnisse über ihn, die sich in der Behistuninschrift, bei Herodot, Xenophon, Berosus, Josephus, in der Megasthenes-Notiz und in 4QOrNab finden. Dabei zeigt sich, selbst wenn man nicht allen reichlich optimistischen Deutungen der Dokumente auf Nabonid durch D. folgt, daß einerseits das Bild Nabonids manche tendenziösen Verzeichnungen erfuhr, andererseits die Reihenfolge und die verwandtschaftlichen Beziehungen der neubabylonischen Herrscher einschließlich des zeitweise die Regentschaft in Babylon führenden Nabonidsohnes Belsazar bald nicht mehr klar gesehen wurden, wie man es auch im Buche Daniel beobachten kann. Der Vergleich dieses ganzen Materials mit den Erzählungen Dan 2—5 führt D. zu folgendem Ergebnis: Alle diese Kapitel haben in verschiedenem Maße Nabonidtraditionen aufgenommen (102—104; 113). Dan 4 und 5 „stellen eine Art jüdischer Doppelüberlieferung über das Ende der neubabylonischen Dynastie dar. Dan 5 stammt letztlich aus Babylon, wo die Juden jahrelang Belsazar als ‚König‘ vor sich sahen. Die Nabonid-Überlieferungen in Dan 4 hingegen kommen aus Tema, also von der Judenschaft in Arabien. Der Hagiograph hat die beiden Überlieferungen koordiniert“ (115). Daniel selbst darf man zu den historischen Gestalten des Alten Bundes rechnen (117). — Der Wert der kleinen Studie liegt in der übersichtlichen Zusammenordnung des ganzen Traditionsmaterials über Nabonid und seiner verschiedenartigen Beurteilung in der bisherigen Forschung.

Um das vorgenannte Ergebnis wirklich zu sichern, reicht sie kaum aus. Die Dokumente werden außer 4QOrNab nicht im Wortlaut gebracht und im einzelnen diskutiert, die eigenen Deutungen D. erscheinen deshalb kaum überzeugend begründet, und beim Vergleich mit Dan wird recht vagen Anklängen ganz allgemeiner Art doch wohl zu viel Gewicht beigemessen. J. H a s p e c k e r S. J.

F ü g l i s t e r, N o t k e r, Die Heilsbedeutung des Pascha (Studien zum Alten und Neuen Testament, 8). gr. 8^o (309 S.). München 1963, Kösel. 36.—DM. — Die Liturgie-Konstitution des Zweiten Vaticanums hat mit dem festgeprägten und oft wiederholten Begriff des „mysterium paschale“ Christi, das Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt zugleich umfaßt, ein ganz bestimmtes Verständnis des Heilswerkes Christi und seiner liturgischen Vergegenwärtigung in den Vordergrund gerückt, dem in der theologischen Forschung wie in der Glaubensverkündigung besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist. Die vorliegende, fast gleichzeitig erschienene Studie kann als umfassende bibeltheologische Begründung und Entfaltung dieses theologischen Schlüsselwortes der konziliaren Verlautbarung gelten. Sie hat sich zur Aufgabe gestellt, die aus dem Pascha-Geschehen entwickelten und an die Pascha-Liturgie gebundenen alttestamentlich-jüdischen Heilsanschauungen in großliniger Zusammenschau herauszuarbeiten. Das geschieht von vornherein im Hinblick auf die neutestamentlich-christliche Soteriologie, in der Überzeugung, daß diese auf dem alttestamentlich-jüdischen Pascha-Heil aufbaue und von ihm her zu verstehen sei (17). Die Studie beginnt daher in ihrem ersten Teil (Vorfragen und Voraussetzungen, 17—43) neben einer knappen Einführung in die alttestamentlichen und nichtbiblisch-jüdischen Texte zur Pascha-Theologie mit dem Nachweis, daß der Pascha-Thematik im neutestamentlichen Schrifttum eine wesentliche Bedeutung für die Darstellung und theologische Deutung der Heilstat Jesu und ihrer liturgischen Aktualisierung zukommt. Damit ist die theologische Relevanz der mit dem ägyptischen Ur-Pascha und der alljährlichen Paschafeier verbundenen und besonders im Spätjudentum reich entwickelten heilsteologischen Lehren und Anschauungen gesichert, die in den folgenden drei Teilen der Studie im einzelnen dargestellt werden. F. beginnt mit einer theologischen Analyse der konkreten Elemente der Paschafeier: Pascha-Lamm, Pascha-Blut, Mazzen, Wein und Bitterkräuter, Pascha-Mahl (45—144). Dann führt er anhand der mit dem jüdischen Pascha verbundenen Heilsterminologie tiefer in dessen eigentlichen soteriologischen Gehalt ein, indem er das Vokabular, mit dem das vorausliegende Unheil, die Pascha-Heilstat, der erreichte Heilzustand und das eigentliche Heilsziel, schließlich die Heilmittler und Heilmittel beschrieben werden, zusammenstellt und interpretiert (Die Pascha-Heilsterminologie, 145 bis 198). Dabei zeigt sich, daß die mit dem Pascha verbundenen Heilsvorstellungen sich vor allem in der spätjüdischen Zeit außerordentlich verbreitert, vertieft und vergeistigt haben. Das Pascha rückt wie im liturgischen Raum so auch im heilsteologischen Denken immer mehr in den Mittelpunkt, so daß auch der Bundesgedanke, die messianische Hoffnung (Pascha als Vorwegnahme und Ursache des Endheils, das selbst auch an einem Paschafest eintreten wird) und rückschauend fast die ganze alte Heilsgeschichte bis hin zur Schöpfung (diese, wie die Hauptereignisse der Ur- und Väterzeit gelten als Paschaereignisse, besonders wichtig hier die Opferung Isaaks!) ihm eingegliedert werden. Darüber handelt im einzelnen der vierte Teil: Die Pascha-Heilsthematik (Dreidimensionalität des Pascha, Pascha und Bund, Pascha und Sühne; 199—266), während der abschließende fünfte Teil als Ertrag des ganzen einen knappen „Aufriß einer neutestamentlich-christlichen ‚Soteriologia paschalis‘“ (267—296) versucht, der vor allem auf eine Abkehr der Theologie vom juristisch-satisfaktorischen Verständnis der Heilstat Christi drängt. An seine Stelle muß die „heilsgeschichtliche Soteriologie“ (Loslösung aus der Gewalt der Sünde und befreiende Versetzung in den gottnahen Heilzustand durch das heilschaffende Eingreifen Gottes, dessen Archetyp die heilsgeschichtlichen Ereignisse der biblischen Offenbarung sind, 271) treten, der sich die „kultische Soteriologie“ (Heil als innere Reinigung, Heilung und Weihung des Menschen) und die juristische ein- und unterordnen müssen. — Der Hauptwert der Arbeit liegt in der übersichtlichen Zusammenstellung des am israelitischen Pascha entwickelten

theologischen Gedankengutes, das in dieser Fülle und Konzentration sonst wohl nirgends zugänglich ist. Das Schwergewicht liegt dabei auf dessen spätjüdischer Ausfaltung, die den unmittelbarsten Einfluß auf die neutestamentlichen Autoren gehabt hat. Da bei jedem Einzelthema die Linien vom AT über das jüdische Schrifttum bis zum NT durchgezogen werden, wird dieser Einfluß überall recht deutlich. Mag auch die Behandlung alttestamentlicher Texte und Themen gelegentlich etwas unkritisch sein und hier manches für das Pascha-Thema in Anspruch genommen werden, was schwerlich so zu vertreten ist, so bleibt das ganze doch eine gute Materialgrundlage für die Erarbeitung einer eigentlich neutestamentlichen Theologie des „mysterium paschale Christi“.

J. Haspecker S. J.

Hailperin, Herman, *Rashi and the Christian Scholars*. 8^o (XVII u. 379 S.) Pittsburgh 1963, University of Pittsburgh Press. 15.—\$. — Das Buch ist die reife Frucht einer fast 40jährigen Forscherarbeit, die damit begann, daß der Autor als junger Rabbiner auf die engen Beziehungen zwischen den beiden großen mittelalterlichen Exegeten, dem Franziskaner Nikolaus von Lyra (1270—1349) und dem Rabbi Salomo ben Isaak (Raschi, 1030—1105; zu 1030 als Geburtsjahr Raschis statt des üblichen 1040 gibt H. auf Seite 25 gute Gründe), aufmerksam wurde. In der Erkenntnis, daß diese Beziehungen kein isoliertes Phänomen seien, weitete H. seine Studien auf die geistigen Kontakte zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten im Mittelalter überhaupt und vorgängig auch im ersten christlichen Jahrtausend aus. Das kommt dem vorliegenden Werk zugute. Es befaßt sich zwar ganz überwiegend mit Raschi und Nikolaus von Lyra als Bibelausleger, offenbart aber überall eine sehr breite und genaue Kenntnis der geistigen Strömungen und der sozialen Beziehungen zwischen Juden und Christen jener Jahrhunderte. Letztere waren zur Zeit Raschis noch ganz offener und friedlicher Natur, wie H. im 1. Teil des Buches (*The World of Rashi*, 15—28) zeigt. So konnte der junge Rabbiner aus Troyes in der Champagne nicht nur ungehindert an den Zentren jüdischer Gelehrsamkeit in Mainz und Worms studieren, er zeigt auch in seinem ganzen wissenschaftlichen Werk eine unbefangene Offenheit und Vertrautheit mit seiner christlichen Umwelt. Unter den jüdischen Bibelauslegern der westlichen Welt war Raschi der erste, der einen Kommentar zum ganzen AT intendierte und fast vollendete. Seine Auslegung zielt immer und grundlegend auf den Literalsinn des Textes, auf den sich nach ihm alle freiere Auswertung, wie sie den Midraschim eigen ist, stützen muß. H. erläutert im zweiten Teil (*The Bible of Rashi*, 29—99) die exegetische Methode Raschis an vielen konkreten Beispielen aus seinem Kommentar zum Pentateuch. Weitere Partien kommen später in der Gegenüberstellung mit Nikolaus von Lyra zur Sprache. Raschis Kommentar zum AT fand sofort weiteste Verbreitung unter der Judenschaft und wurde so auch Christen leicht verfügbar. Wegen seiner einfach sachlichen und zugleich erbaulichen Art, die unbelastet war von weitläufigen philosophischen und theologischen Spekulationen eines Ibn Esra oder Kimchi, wurde er eine beliebte Informationsquelle für christliche Theologen schon im 12. Jahrhundert, von denen ein beachtlicher Teil mit Raschi in der Wertschätzung der Literalexegeese übereinstimmte und unbefangenen aus jüdischen Quellen schöpfte. H. kann für dieses Jahrhundert eine stattliche Reihe von Namen aufzählen, die der Raschi-Schule verpflichtet sind (*Christian Acquaintance with the Works of Rashi*, 1125—1300; S. 101—134), darunter Hugo und Andreas von St. Victor, vor allem Herbert von Bosham, vielleicht der beste christliche Hebräist des Mittelalters. Umgekehrt stehen zu dieser Zeit auch die jüdischen Gelehrten noch in positivem Kontakt mit den christlichen Exegeten und diskutieren mündlich und schriftlich mit ihnen. Das 13. Jahrhundert ist teilweise gekennzeichnet durch eine stärkere Animosität gegen die Juden, wie sie sich in den „*Extractiones de Talmud*“ ausspricht, die u. a. eine ganze Reihe von „Irrtümern des Raschi“ zusammenstellen. Andererseits macht die Beschäftigung mit dem hebräischen Bibeltext und der jüdischen Exegese beachtliche Fortschritte. Als Zentren sind zu nennen Paris und Oxford, als Gelehrte Roger Bacon und vor allem sein Schüler William de Mara. Diese ganze Entwicklung erreichte ihren vorläufigen Höhepunkt in Nikolaus von Lyra, dem H. den letzten und umfangreichsten Teil seiner Untersuchung widmet (135—246). Lyras Hauptwerk ist die

„Postilla litteralis super totam Bibliam“, das in Anlage, Zielsetzung, exegetischer Methode und im Interesse am Urtext und am Wortsinn der Bibel dem Kommentar Raschis ähnlich ist, der fast auf jeder Seite zitiert wird. Dabei bindet sich Lyra keineswegs sklavisch an Raschi; er achtet ihn zwar als große Autorität und beruft sich auf ihn, unterzieht aber auch sehr oft seine Ansichten einer sachlichen und ganz eigenständigen Kritik und hat neben ihm stets manche anderen jüdischen und christlichen exegetischen Quellen zur Hand. Bei aller Aufnahme exegetischer Überlieferungen ist Nikolaus von Lyra nie ein einfacher Sammler und Kompilator, sondern ein Interpret von großer Originalität, bei dem die eigene Auseinandersetzung mit dem Bibeltext an erster Stelle steht. H. faßt sein Urteil über ihn so zusammen: „Lyra was the most consummate exegete of his time and may be called the greatest after Jerome... He brought to a certain completion the survey of Jewish material in its relation to Scriptures and marked out the way along which many scholars would go whereafter, Catholic and Protestant“ (252). Tatsächlich gewann Lyras Postille im christlichen Raum für Jahrhunderte eine ähnliche maßgebende Bedeutung, wie sie Raschis Kommentar im Judentum teilweise noch bis heute hat, und sie vermittelte für viele Generationen von Exegeten den Zugang zum Gedankengut dieses großen jüdischen Interpreten. — H. bezeichnet sein Buch als eine Art vorläufiger Skizze und kündigt eine detailliertere und weiter ausholende Darstellung des Themas für später an. Doch ist auch das vorliegende Werk sehr gründlich dokumentiert. Die Anmerkungen umfassen nahezu 100 Seiten Kleindruck. Unter den verschiedenen Indices wird besonders der biblische willkommen sein, der alle Schriftstellen nennt, zu denen die Auslegung Raschis oder Lyras entweder im Wortlaut oder dem Inhalt nach angeführt wird.

J. Haspecker S. J.

Papyrus Bodmer XX. Apologie de Philéas évêque de Thmouis, publié par Victor Martin. gr. 8^o (56 S. u. 15 S. Photokopien u. 9 S. Essai de reconstitution du texte original grec) Cologny-Genève 1964, Bibliothèque Bodmer. — Der hier veröffentlichte Papyrus aus der Bodmer-Sammlung enthält den griechischen Text der Apologie des Martyrerbischofs Phileas von Thmuis aus der Zeit der Diokletianischen Verfolgung. Das Werk war bisher nur in einer lateinischen Übersetzung bekannt. Der vorliegende griechische Text umfaßt 17 Seiten auf 5 aufgelösten Doppelblättern, von denen das mittlere Doppelblatt die Seiten 7/8 und 9/10 enthält, wie aus dem Verlauf der Papyrusfasern klar ersichtlich ist; denn die Seiten 8 und 9 sind in recto und die Seiten 7 und 10 in verso geschrieben. Das 3. Doppelblatt, von der Mitte des Kodex gezählt, mit den Seiten 3/4 und 13/14 ist verloren. Das 5. Doppelblatt enthält auf Seite 17 den Schluß der Apologie mit der traditionellen Formel: $\epsilon\iota\rho\eta\eta\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\gamma\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\sigma\epsilon\iota$ ($\epsilon\iota\rho\eta\eta\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\gamma\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\sigma\iota$) und auf Seite 18 die Psalmen 33 und 34 (Papyrus Bodmer IX), während seine beiden ersten Seiten verloren sind. Sie müssen einen anderen Text enthalten haben. Das geht aus der teilweise erhaltenen, später hinzugefügten Seitenzählung hervor: S. 5 = S. 133 [S. 6 = S. 134], S. 7 = S. 135 und S. 8 = S. 136. Dementsprechend beginnt der Text der Apologie auf S. 129 und schließt auf S. 145; also gingen schon 128 Seiten voraus. Nach M. Testuz sind Papyrus Bodmer V (Nativité de Marie), VII (l'épître de Jude), VIII (les deux épîtres de Pierre), X (correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul), XI (onzième Ode de Salomon), XII (fragment d'un Hymne liturgique) und XIII (Méliton de Sardes, homilie sur la Pâque) wahrscheinlich mit der Apologie des Phileas und den Psalmen 33 und 34 zusammengebunden gewesen (vgl. Schol 35 [1961] 302 f. und 36 [1961] 616 f.). Von den 17 Seiten der Apologie sind nur S. 7/8 (= Blatt 4), S. 15/16 (= Blatt 8) und S. 19 (= Blatt 9) fast vollständig erhalten (also nicht, wie es S. 7 heißt, Blatt 3, 6 und 7). Die Seiten 1/2, 5/6, 9/10 und 11/12 sind mehr oder weniger lückenhaft. Das Werk kann erst nach dem Martyrium des Phileas, das unter Diokletian (305—313), und zwar unter dem Präfekten Clodius Culcianus (c. 303—307), stattgefunden hat, verfaßt sein. Nach dem Herausgeber ist es wahrscheinlich nicht lange nachher entstanden, so daß die vorliegende Kopie wohl nicht nach 350 anzusetzen sei. Der griechische Text ist zweifellos mit der schon bekannten lateinischen Übersetzung verwandt, weicht aber nicht selten quantitativ, qualitativ und topo-

graphisch, d. h. in der Reihenfolge, von ihr ab. Er beschränkt sich auf das 5. Verhör und schickt eine kurze Einleitung voraus, die in der lateinischen Übersetzung fehlt. Diese fügt dagegen eine ziemlich ausführliche Erzählung bei über die plötzliche Dazwischenkunft des Philoromus zugunsten des Phileas und über die Verurteilung und Hinrichtung der beiden, die im griechischen Text, der sich auf die theologische Diskussion beim 5. Verhör beschränkt, fehlt (14). Was den Geschichtswert des griechischen Textes und der lateinischen Übersetzung angeht, hält der Herausgeber beide auch da, wo sie auseinander gehen, im wesentlichen für zuverlässiger als den entsprechenden Bericht über das Martyrium des Phileas und Philoromus bei Eusebius (H. E. 8, 9 f.; 9, 11). Der Bollandist F. Halkin hatte 1959 Gelegenheit, den vorliegenden griechischen Text mit der ältesten und genauesten Redaktion der lateinischen Übersetzung im Kodex Nr. 7984, fol. 34—36 in der Bibliothèque royale in Brüssel zu vergleichen. Das Ergebnis hat er 1963 in den *Analecta Bollandiana* veröffentlicht. Dieser lateinische Text ist auch in der vorliegenden Ausgabe zum Vergleich neben dem griechischen Text abgedruckt. Ausführliche Fußnoten dienen dem Verständnis des Textes. In einer Beilage bringt der Herausgeber einen Versuch, den griechischen Originaltext wiederherzustellen, und fügt eine französische Übersetzung bei. Wo der Papyrus nicht erhalten oder der Text schadhaft ist, beruht die Wiederherstellung auf der entsprechenden lateinischen Übersetzung, wo man mit Recht annehmen kann, daß sie mit dem griechischen Original ziemlich übereinstimmt; andererseits wurden die vorgeschlagenen, in den Anmerkungen enthaltenen Verbesserungen und Wiederherstellungen berücksichtigt. Allerdings stimmt die Rekonstruktion des griechischen Textes gelegentlich weder mit dem griechischen Original noch mit der lateinischen Übersetzung überein. So wird z. B. S. 6, Z. 6 v. u. nach ἀράτων ein ἀληθώς hinzugefügt, das sich nirgends findet. Während im Text S. 44, Z. 4 ἀ[μεταπει]ωτων. gelesen wird, heißt es im rekonstruierten Text S. 6, Z. 5 v. u. ἀδιάπτωτων. S. 6, Z. 4 v. u. wird in der Rekonstruktion τῷ ἡγεμόνι hinzugefügt, was sich weder im griechischen Text noch in der lateinischen Übersetzung findet. In dankenswerter Weise ist der vollständige Text des Papyrus in Photokopien beigegeben, die jederzeit ein Nachprüfen der Transkription gestatten. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß dieser neue Fund für die Kenntnis des Gerichtsverfahrens zur Zeit der Diokletianischen Verfolgung nicht ohne Bedeutung ist und ein klares Zeugnis von dem Glauben der damaligen Christen enthält. Er ist darum sowohl für den Kirchenhistoriker wie für den Hagiographen wertvoll.

B. Brinkmann S. J.

Vetus latina, Bd. 1/1: Fischer, Bonifatius, O. S. B., Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller. 2. Aufl. gr. 8^o (527 S.) Freiburg 1963, Herder. 48.— DM; Subskr. 40.— DM. — 1949 veröffentlichte der Verf. als 1. Band der Vetus latina das Verzeichnis der Sigel, zu dem 1950 und 1956 noch Nachträge erschienen (vgl. Schol 30 [1955] 428 f.). Auf Grund neugewonnener Erfahrungen ist nun die Sigelliste in der 2. Aufl. vollständig umgestaltet worden. Sie erscheint jetzt in zwei Halbbänden, von denen der vorliegende 1. Halbband nur die Sigel für die Kirchenschriftsteller enthält, während der 2. Halbband die Liste der Handschriften bringen wird. Beide Teile sind bedeutend erweitert worden. Das gilt besonders von der Liste der Kirchenschriftsteller. Um die in Zukunft dauernd notwendig werdenden Ergänzungen leicht einfügen zu können, ist der Halbband als Lose-Blätter-Sammlung gestaltet worden, in der man die einzelnen Blätter leicht auswechseln kann. Wie sehr sich die 2. Aufl. von der 1. Aufl. unterscheidet, zeigt schon der Umfang. Während in der 1. Aufl. das gesamte Material auf 104 S. in Fol. zusammengefaßt war, enthält der 1. Halbband der 2. Aufl. schon 527 S. in gr. 8^o. Bei den einzelnen zitierten Kirchenschriftstellern sind jeweils die Nummern aus E. Deckers, *Clavis Patrum Latinorum*, 2. Aufl. Steenbrugge 1961, verzeichnet, soweit sie vorhanden sind, und werden am Schluß in einem eigenen Register der Reihe nach aufgeführt. (Die 1. Aufl. dieser *Clavis Patrum Latinorum* erschien in *Sacris erudiri* 3 [1951]. Die 2. Aufl. zeigt eindrucksvoll den vielfachen Fortschritt, der in den 10 Jahren erzielt worden ist.) Die Herausgeber der Vetus latina sind bestrebt, alle altlateinischen Bibeltexte zu erfassen, auch wenn irgendwo ein Schriftwort in lateinischer Sprache ausgedrückt wird, ob es sich um die genaue Anführung

des Bibeltextes handelt, wie er in einer lateinischen Bibel-Handschrift stand, oder um ein freies Zitat, oder ob der lateinische Text nach dem griechischen verbessert oder direkt aus dem griechischen übersetzt ist, wobei die Erinnerung an lateinische Texte sich mehr oder weniger auswirken kann. Ein solches freies Zitat kann nach F. durch den Einfluß des Autors, der es so formte, auf die lateinische Bibelübersetzung Einfluß gehabt haben. Zum wenigsten zeige es, wie die Schriftstelle verstanden und ausgelegt wurde. Man sieht aus diesen wenigen Bemerkungen, welche Bedeutung das ganze „Vetus Latina“-Unternehmen für die Patristik und die Geschichte der Exegese hat. Möge es den Herausgebern vergönnt sein, das schwierige Unternehmen in absehbarer Zeit zu vollenden.

B. Brinkmann S. J.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier, neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron Bd. 24/1: Epistola ad Ephesios, hrsg. von Hermann Josef Frede. Fol. (39* u. 347) Freiburg i. Br. 1962—1965, Herder. 115.15 DM; Subskr. 98.—DM. — Nach Erscheinen des 2. Bandes dieses monumentalen Werkes 1951—1954 (vgl. Schol 30 [1955] 428—431) liegt nun der 1. Teil des 24. Bandes mit Eph abgeschlossen vor. Er wurde bearbeitet und hrsg. von Hermann Josef Frede. Die allgemeinen Angaben über die Editionstechnik finden sich im 1. Band der Ausgabe, der an der obengenannten Stelle in der Schol gewürdigt wurde. Darum konnte sich F. in der Einleitung zu Eph auf das beschränken, was für seine Ausgabe im besondern in Betracht kommt. Er gibt zunächst eine Übersicht über die herangezogenen Handschriften in numerischer und alphabetischer Reihenfolge der verwendeten Sigel mit einer knappen Beschreibung der Handschrift. Dabei werden die altlateinischen Handschriften, wie schon im 1. Bande gesagt wurde, statt mit kleinen lateinischen Buchstaben mit arabischen Ziffern bezeichnet. Die Vulgata-Handschriften haben im allgemeinen dieselben Sigel wie in der Ausgabe von Wordsworth-White. Es folgen jeweils Angaben über den Inhalt der Handschrift, die Reihenfolge der Paulusbriefe, den Umfang des vom Eph erhaltenen Textes und die Prologe und Kapitula, wie sie in der jeweiligen Handschrift dem Eph vorangestellt sind. Eine Reihe von Handschriften wird zum ersten Male auf Grund von Photographien verwertet. Bezüglich der Schriftstellerzitate im Eph konnte der Hrsg. das in Beuron vorliegende Material auf Grund eigener Durchsicht fast auf den doppelten Bestand bringen. Als Texttypen kommen in Frage: X, d. h. Bibelzitate des Tertullian aus dem Griechischen, aber oft unter dem Einfluß eines ihm vertrauten lateinischen Textes, dazu zum Teil auch noch weitere Zeugen außer Tertullian, K, d. h. der Text Cyprianus und der pseudo-cyprianischen Schriften — er liegt für ein knappes Viertel des Eph vor —, der D-Typ, dessen wichtigste Zeugen die bilinguen Handschriften im Anschluß an D, d^{Paul} = Claramontanus sind und der auf einen gemeinsamen Archetyp zurückgehende I-Typ, d. h. italienischer Typ mit Augustinus (A) und Ambrosius (M) als Untertypen, und schließlich V, d. h. die Vulgata mit dem spanischen Typ (S). Im Textschema steht an erster Stelle der griechische Text nach der Ausgabe von Nestle-Aland mit den griechischen Varianten, die in den lateinischen Typen eine Entsprechung haben. Im Apparat werden außer dem griechischen Text und der lateinischen Übersetzung auch die anderen alten Übersetzungen zum Vergleich herangezogen, die armenische, die bohairische, die sahidische und die syrische, und zwar die syro-philoxiana, die syro-palästinensische, die Peschitta und die Lesarten aus dem armenisch erhaltenen Paulinenkommentar des Ephrem. Abgesehen von den Schriftstellerziten werden 13 altlateinische und 52 Vulgata-Handschriften mit altlateinischen Lesarten berücksichtigt. Das bedeutet eine ungeheure Arbeit. Gewiß konnte der Hrsg. zum Teil das Material benutzen, das beim Verus-Latina-Institut in Beuron schon gesammelt vorlag, aber die meisten Handschriften wurden von ihm anhand von Photographien erstmalig oder neu kollationiert. Mit Recht betont er, daß auf Grund des vorgelegten Textmaterials einschließlich zahlreicher Vulgata-Handschriften seine These, die er in der Studie „Pelagius, der irische Paulustext, Sedulus Scottus“ (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 3, Freiburg i. Br. 1961, Herder; vgl. Schol 38 [1963] 613 f.) vertreten hat, bestätigt wird. Dort war er zu dem Ergebnis gekommen, daß Pelagius um 406 seinem Paulus-

kommentar die Vulgata zugrunde gelegt habe. Nun tritt in den zahlreichen Vulgata-Handschriften der gleiche Sachverhalt wie im Text des Pelagius ans Licht. In den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts stoßen wir nach Ausweis der vorliegenden Ausgabe allgemein auf Mischtexte, in denen Elemente aus D und K, vor allem aber aus I vereint sind. — Da die 1. Lieferung dieses Teilbandes schon 1962 erschien, ist es nicht verwunderlich, daß inzwischen zu Einzelfragen neue Monographien erschienen sind und weitere Textzeugen gefunden wurden, die auf den 6 Seiten „Nachträge und Berichtigungen“ verzeichnet sind. Ein Register, aus dem zu ersehen ist, was die einzelnen angeführten Handschriften vom Eph enthalten und wo sich in den Werken der zitierten kirchlichen Schriftsteller die angeführten Zitate aus dem Eph finden, bildet den Abschluß dieses Teilbandes. — Einzelne Fragen über Handschriftenkunde und Textforschung altlateinischer Handschriften behandelt der Hrsg. ausführlicher in einer Monographie in der Sammlung: *Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 4 (siehe die folgende Besprechung). Ungewöhnlich reich und mannigfaltig sind die Zitate aus dem Eph bei den alten Schriftstellern. Nur wenige Schriften des NT boten der alten Kirche ein so reichhaltiges Arsenal an geistigen Waffen in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen theologischen Lehrmeinungen. Aus alledem ergibt sich, daß die vorliegende Ausgabe nicht nur für die Textgeschichte und Textkritik der lateinischen Bibel von größter Bedeutung ist, sondern auch für die Geschichte der Exegese und für die Dogmengeschichte wertvolle Beiträge liefert, zumal die Schriftstellerzitate möglichst vollständig angeführt werden.

B. Brinkmann S. J.

Frede, Hermann Josef, *Altlateinische Paulus-Handschriften (Vetus Latina*. Aus der Geschichte der altlateinischen Bibel, 4). gr. 8^o (296 S.) Freiburg i. Br. 1964, Herder. 43.50 DM; Subskr. 37.— DM. — Der Verf., der in der Textausgabe der „*Vetus Latina*“ den Eph herausgegeben hat (vgl. vorhergehende Besprechung), sucht in der vorliegenden Studie Entstehung und Schicksal, kultur- und textgeschichtliche Ausstrahlung unserer altlateinischen Paulus-Handschriften ausführlicher darzulegen, da er diese Fragen in der Einleitung zu der Ausgabe des Eph nur kurz berühren konnte. Dabei beschränkt er sich im wesentlichen auf die bilinguen Paulus-Handschriften. In Frage kommen Codex Claramontanus (d = *Vetus Latina* 75), Codex Sangermanensis (e = V. Lat. 76), Codex Boernerianus (g = V. Lat. 77) und Codex Augiensis (f = V. Lat. 78), deren Geschichte und Textgestalt von neuem eingehend untersucht wird. F. kommt zu dem Ergebnis, daß wir es mit zwei Überlieferungslinien der bilinguen Paulus-Handschriften zu tun haben, deren älteste Glieder der Claramontanus (d) und eine nicht erhaltene, nur noch erschlossene Handschrift X sind. Auf D, d, der in Süditalien entstanden sein muß und später in Corbie aufbewahrt wurde, gehen die in diesem Zentrum entstandenen Handschriften Sangermanensis (E, e), Waldensis (DWP_{Paul}), die Miscellan-Handschrift Leningrad, Öffentliche Bibl. F. v. VI, 3 (Blatt 42^r mit Eph 2, 19—22) und Laon 252 mit Eph-Perikopen zurück, während Boernerianus (G, g) und Augiensis (F, f) ihre Vorlage in X haben. Beide Überlieferungslinien lassen sich nach F. auf einen gemeinsamen Archetyp im 4. Jahrhundert zurückführen, den er Z nennt. Nach ihm hat der mit dem griechischen verbundene lateinische Text dieser Ausgabe in seiner von der „westlichen“ Textform beeinflussten Fassung keinerlei Auswirkungen gehabt, während von Osten kommende Einflüsse sich auch im Westen immer mehr bemerkbar machten. Die Bedeutung der Bilinguen innerhalb der gesamten lateinischen Überlieferung ist nach F. in den Arbeiten der letzten Jahre zur Geschichte des Paulustextes überschätzt und zu einseitig bewertet worden. Aber da wir in den griechischen Papyri, vor allem in P⁶⁶ und P⁷⁵ manche Lesarten festgestellt haben, in denen sie mit dem westlichen Text gehen, ist doch die Frage, ob hier nicht zum Teil ältere echte Lesarten bewahrt sind. — Nachdem F. dann die Freisinger Fragmente (r [r² u. r³] = V. Lat. 64) beschrieben hat, die eine starke Vermischung des I-Typus mit den älteren D- und K-Typen (Näheres über diese Typen siehe in der Textausgabe der *Vetus Latina*) zeigt, bringt er abschließend eine Textausgabe der bisher noch nicht edierten Handschrift von Monza (V. Lat. 86). Die Handschrift enthält außer 23 Blättern mit Tob 9, 10 bis Schluß, Est und Jdt 1, 1—8,

31 24 Blätter mit Röm 1, 1—10, 2; 15, 11—16, 24; 1 Kor 1, 1—5 und Eph 4, 1 bis Schluß, Kol, 1 u. 2 Thess, 1 Tim, 2 Tim 1, 1—3, 11. Der Paulustext der Handschrift ist nach dem Hrsg. aus dem 4. Jahrhundert und darum für die lateinische Textgeschichte von großer Bedeutung. F. zeigt dann gegen De Bruyne, Corssen und Harnack, daß die kurzen Paulusprologe, die sich auch in der Handschrift von Monza finden, und die Reihenfolge der Paulusbriefe nicht auf marcionitischen Ursprung schließen lassen, da sich auch Prologe zu den nicht von Marcion anerkannten Briefen finden. Der Ursprung der Prologe ist nach ihm im syrischen Antiochien zu suchen und steht wohl im Zusammenhang mit dem Urheber der „westlichen“ Rezension, die auch von der alt-syrischen Übersetzung angewandt und von Marcion bezeugt wird. Die für diese Ansicht vorgebrachten Gründe sind sicher beachtlich. Aber ob sie so ganz durchschlagen? Wäre es nicht doch denkbar, daß man zu einer Zeit, da man sich des marcionitischen Ursprungs dieser Prologe nicht mehr bewußt war, sie ahnungslos in katholische Textausgaben aufgenommen hätte? So läßt sich die Frage nach dem Ursprung dieser Prologe wohl kaum mit Sicherheit entscheiden. Der Text der Handschrift von Monza wird in zeilengetreuem Abdruck nach der ursprünglichen Hand geboten. Die späteren Korrekturen sind im Apparat verzeichnet. Die Textgeschichter und Textkritiker des NT werden dem Verf. für seine gründliche Arbeit und die angelegte Textausgabe dankbar sein.

B. Brinkmann S. J.

Wörterbuch zur Biblischen Botschaft, hrsg. von Xavier Léon-Dufour in Zusammenarbeit mit Jean Duplacy, Augustine George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marco-François Lacan. Aus dem Französischen übersetzt von Konstanz Faschian O. F. M. Lex 8^o (XXV u. 827 S.) Freiburg i. Br. 1964, Herder. 94.—DM. — Die deutsche Übersetzung des „Vocabulaire de Théologie biblique“ erscheint unter dem sinngemäß etwas abgeänderten Titel „Wörterbuch zur Biblischen Botschaft“, weil es vor allem, wenn auch durchaus auf streng wissenschaftlicher Grundlage, als Hilfsmittel für die Verkündigung gedacht ist. Deshalb wird auch in der Übersetzung von Diskussionen und Literaturverweisen bewußt abgesehen (vgl. Schol 38 [1963] 608). Das ist insofern zu verstehen, als der Umfang des Werkes, der schon über 850 Seiten zählt, sonst noch größer geworden wäre; aber andererseits ist es doch auch zu bedauern; denn auch der Seelsorger möchte sich gelegentlich weiter orientieren. Das Namen- und Sachverzeichnis, in das, wie im Original, auch solche Bezeichnungen aufgenommen sind, die nicht als eigene Stichworte behandelt werden, aber einschlußweise mehr oder weniger in anderen enthalten sind, mußte in der Übersetzung naturgemäß ganz neu gestaltet werden. Es ist einerseits reichhaltiger als in der Originalausgabe und verweist nicht nur auf die verwandten Stichworte, sondern gibt auch die Seiten an, wo der Leser darüber etwas findet; andererseits vermißt man jetzt gelegentlich Verweise, die in der Originalausgabe vorhanden sind. Wir hatten damals auf das Wort „Inspiration“ hingewiesen, das als solches nicht behandelt wird, aber es fand sich im Inhaltsverzeichnis wenigstens ein Verweis auf verwandte Begriffe. Der fehlt in der deutschen Ausgabe. Die Übersetzung dürfte im allgemeinen, wie Stichproben ergeben, den Sinn des Originals sachlich getreu wiedergeben, wenn sie auch hier und da im Stil etwas zu wünschen übrigläßt. So würde, um nur einige Beispiele anzuführen, „le contenu doctrinal“ besser nicht mit „Grundsinn“ (VI), sondern mit „Lehrgehalt“ übersetzt, — „vocabulaire varié“ nicht mit „abgewandeltes Wort“, sondern mit „verschiedener Wortschatz“ oder „verschiedene Terminologie“, — „Malgré l'effort de synthèse qu'il représente, le livre garde ... un caractère analytique“ nicht mit „Trotz des Willens zur Synthese, auf die dieses Buch angelegt ist, behält es auch einen analytischen Charakter“, sondern mit „Trotz des Bemühens um eine Synthese, die es darstellt, behält das Buch auch ... einen analytischen Charakter“. Von den Pastoralbriefen heißt es: „Sie setzen die Verwendung eines Sekretärs voraus“ (XXIV), statt, wie im Original: „Sie setzen *wenigstens* die Verwendung eines Sekretärs voraus“. Das ist nicht genau dasselbe. „Une initiation au langage de la Bible, en vue d'ouvrir les voies à une théologie biblique“ besagt nicht eine „Einweisung in die Sprache der Bibel zur Verkündigung ihrer Botschaft in der heutigen Welt“ (VIII), sondern genauer ein „erstes Bekannt-

machen mit der Sprache der Bibel, um einer biblischen Theologie die Wege zu bahnen“. — Aber das sind schließlich alles nur Schönheitsfehler, die der Übersetzung keinen wesentlichen Eintrag tun. Jedenfalls ist es zu begrüßen, daß das wertvolle und gediegene Werk in einer Zeit, die für biblische Theologie aufgeschlossen ist, nun auch einem weiteren Leserkreis im deutschen Sprachgebiet zugänglich ist. Die äußere Ausstattung ist erstklassig. Ihr gegenüber nimmt sich die französische Originalausgabe geradezu bescheiden aus. B. B r i n k m a n n S. J.

Marxsen, Willi, Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme. gr. 8^o (240 S.) Gütersloh 1963, Mohn. 19.80 DM. — Der Verf. will ein Handbuch der speziellen Einleitung in die Schriften des NT vorlegen, das unter energischer Beschränkung des Stoffes die entscheidenden und wirklich einführenden Linien deutlicher hervortreten lassen soll (7). Er geht davon aus, daß die Einleitung in das NT trotz ihrer historischen Methode eine theologische Aufgabe erfüllt. Mit Ferd. Chr. Baur stellt er fest, daß die neutestamentliche Theologie „christliche Dogmengeschichte in ihrem Verlauf innerhalb des NT ist“ und daß darum die Schriften des NT Urkunden dieser frühen Dogmengeschichte sind (16). Die zu untersuchenden Schriften sind nach ihm „Verkündigung (im weitesten Sinne des Wortes) in eine vergangene Situation hinein.“ Die Schriften . . . beanspruchen, Gottes Wort zu sein für die Menschen, für die sie damals geschrieben wurden. Jede neue Zeit, jede neue Umgebung, jeder andere Sprachbereich, jede konkrete Situation der Angeredeten mache ein Umsprechen der Botschaft nötig. Das Schema „Kern und Schale“ oder „Inhalt und Form“ versage hier vollständig. Darum könne auch nicht zwischen der theologischen und historischen Seite geschieden werden. Die Verkündigung begegne uns immer in geschichtlich bedingten Gestalten und darum sei die historische Methode die dem Charakter der Quellen einzig gemäße. Sie könne dabei zu einem geschichtlichen Verstehen jener Verkündigung führen. Mehr nicht! — Aber ist diese Verkündigung nicht auch für die Menschen von heute Gottes Wort? — Einleitung und Theologie des NT lassen sich nach dem Verf. nicht scharf voneinander trennen. Die Einleitung orientiere sich am Material, in das die Schreiber die Verkündigung gebettet hätten, die Theologie entfalte die Verkündigung, indem sie das Material interpretiere. Bleibe ich am Material orientiert, bekomme ich zwar Bausteine in den Griff, ignoriere aber, daß diese Bausteine in einen Bau hineingefügt worden seien. So greife die Einleitung immer in die Theologie über. — Das kann man richtig verstehen. — Viel wichtiger als die Verfasserfrage ist nach M. die Empfängerfrage, d. h. die Frage nach der Situation des Empfängers. Tatsächlich sind nach ihm von den Schriften des NT nur 1 Thess, Gal, Phil, Phlm, 1. u. 2. Kor und Röm sicher als literarisch echt nachzuweisen. Alle anderen gelten ihm, genau wie R. Bultmann, als pseudonym. Die Gründe, die dafür angeführt werden, sind nicht neu, aber auch, vielleicht abgesehen von Hebr, Apk, Jak, 2 Petr, Jud, 2 u. 3. Joh, die schon im christlichen Altertum umstritten waren, nicht durchschlagend. Das einhellige Zeugnis der Tradition für die Evangelien und die meisten anderen Schriften des NT wird entweder völlig ignoriert oder, wie die Papiasnotiz über Mk (128) und Mt (136), als historisch wertlos abgetan. Man könne die Angaben des Papias nur aus einer Zeit verstehen, in der man sich bemühte, Garanten für die kirchliche Tradition zu nennen (136). Das ist eine Behauptung, die nicht bewiesen wird. Woher kommt denn diese einheitliche Tradition? Jede geschichtliche Forschung berücksichtigt doch in erster Linie das Zeugnis der Tradition. Warum wird das hier praktisch ausgeschaltet, wo es in einer einzigartigen Geschlossenheit vorliegt? — Von den echten Paulusbriefen ist nach M. der Phil aus drei Briefen zusammengesetzt, die wohl alle in einer Gefangenschaft in Ephesus geschrieben sind (63): I. Phil 4, 10—20; II. Phil 1, 1—3, 1; 4, 4—7 21—23; III. Phil 3, 2—4, 3 8 f. (59). Auch 2 Kor bestehe nach ihm außer einer unpaulinischen apokalyptischen Paränese (2 Kor 6, 14—7, 1) aus mehreren, ursprünglich selbständigen echten Paulusbriefen: I. 2 Kor 1, 3—2, 13 u. 7, 5—16 (ein Versöhnungsbrief); II. 2 Kor 2, 14—7, 4 (ohne 6, 14—7, 1) (eine Apologie); III. Kap. 8 und IV. Kap. 9 (Kollektenschreiben); V. Kap. 10—13 (eine leidenschaftliche Polemik) (74). Der Verfasser der Apg und infolgedessen des Lk kann nach M. unmöglich ein Begleiter des Paulus, d. h.

Lukas, sein (149 u. 151). Er habe wohl im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts vor den Pastoralbriefen geschrieben (151). Hauptgrund ist der, daß der Verfasser ein Bild der frühen Kirche zeichne, wie es erst Ende des 1. Jahrhunderts bestanden habe. Aber der Verf. bringt keine Beweise, daß das Bild der Kirche, wie es die Apg zeichnet, nicht schon zur Zeit des hl. Paulus bestanden hat, denn von einer monarchischen Organisation ist noch nirgends die Rede; es war aber naheliegend, daß Paulus in den von ihm gegründeten Kirchen örtliche Autoritäten bestellte, die in der Apg „Presbyter“ genannt werden (vgl. Apg 14, 23 u. 20, 17). — Die synoptischen Evangelien — hier wird die sogenannte Zweiquellentheorie als gesichertes Ergebnis vorausgesetzt; ob mit Recht, mag dahingestellt bleiben — repräsentieren nach M. drei Literaturgattungen: „Evangelium“ (Mk), „Buch“ oder „Heilige Schrift“ (Mt) und „gläubige Geschichtsschreibung“ oder „Leben Jesu“ (Lk) (143). Damit ist wohl etwas Richtiges gesehen, wenn man nur auf die hervorstechenden Züge der drei Evangelien sieht. — Der Verf. bringt eine Reihe von feinen Beobachtungen, die bei der Frage nach der literarischen Echtheit der neutestamentlichen Schriften ernstlich zu erwägen sind. Es ist nur die Frage, ob und wie weit sie gegenüber einem völlig einmütigen Zeugnis der ersten drei Jahrhunderte wirklich durchschlagen. Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, uns im einzelnen damit auseinanderzusetzen. Erwähnt sei nur, daß nicht selten einfach Behauptungen aufgestellt werden, ohne daß auch nur ein Beweis dafür angetreten wird, z. B. wenn der Verf. sagt, Rückschlüsse auf die tatsächliche Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu werde man aus seinem viermaligen Aufenthalt in Jerusalem nach Joh nicht ziehen dürfen (211), oder die Papiasnotiz über Mk und Mt sei sicher wertlos (128 u. 136), oder daß der in der Apg vorausgesetzte Zustand der Kirche nicht vor Ende des 1. Jahrhunderts bestanden habe (151). So legt man das Buch trotz mancher Anregung, die es bietet, etwas unbefriedigt aus der Hand.

B. Brinkmann S. J.

Schlier, Heinrich, *Besinnung auf das Neue Testament* (Exegetische Aufsätze und Vorträge, 2). 8^o (376 S.) Freiburg - Basel - Wien 1964, Herder. 36.80 DM. — Der erste Band der Exegetischen Aufsätze und Vorträge des Verfassers erschien 1956 unter dem Titel „Die Zeit der Kirche“ (vgl. Schol 33 [1958] 621 f.). Der vorliegende zweite Band umfaßt die 1955–1964 erschienenen 26 Aufsätze und Vorträge. Der Titel „Besinnung auf das Neue Testament“ deutet an, daß es sich zum großen Teil nicht um exegetische Arbeiten im üblichen Verfahren, sondern um grundsätzliche Erwägungen zur exegetischen Arbeit und um ein Sich-Besinnen auf den theologischen Sachverhalt handelt. Grundsätzliche Erwägungen zur exegetischen Arbeit finden sich in den ersten drei Beiträgen: Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments (7–24), Biblische und dogmatische Theologie (25–34) und Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? (35–62). Der Verf. ist sich darüber klar, daß die Diskussion über das Wesen einer Theologie des Neuen Testaments noch im Gange ist. Eine solche Theologie setzt sich aus der Theologie der verschiedenen Schriften bzw. Schriftengruppen des Neuen Testaments zusammen. Aber sie ist nicht nur die Summe dieser Theologien, sondern wegen der Einheit des Neuen Testaments *die* Theologie des Neuen Testaments, die nach ihrer inneren Einheit auszusuchen hat. Die Geschichte Jesu ist Voraussetzung, nicht Teil der neutestamentlichen Theologie. Die Antwort, die die Evangelien, ja das ganze Neue Testament auf die ganze Geschichte Jesu, das Ereignis seiner Person, seiner Taten und Worte, geben, ist Gegenstand der neutestamentlichen Theologie. Ihnen geht eine Reihe von fixierten Glaubensstraditionen und Glaubensformeln voraus. Zur neutestamentlichen Theologie gehört auch der Erweis ihrer sachlichen Einheit mit dem Alten Testament. Da das Neue Testament das Zeugnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus schon im reflektierenden Glauben darbietet (26), folgt nach Sch. aus dieser Offenheit des Wortes der Schrift, daß neben und nach der biblischen Theologie die dogmatische erlaubt und gefordert ist (27). Die biblische Theologie ist nach ihm letztlich kaum scientia, wohl aber sapientia, die mit der Besinnung beginnt (375). In dem Beitrag „Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?“, der R. Bultmann, dem Achtzigjährigen, gewidmet ist, geht der Verf., der selbst Bultmannschüler gewesen ist, von der Tatsache aus, daß

„die Schrift, wie sie selbst erkennen läßt, ein im weitesten Sinne geschichtliches Zeugnis geschichtlicher Vorgänge“ ist, „in dem sich Gott in der geschichtlichen Welt offenbart“ (35). Gott offenbart sich im Tatwort dieser seiner Geschichte des Alten und Neuen Testaments, die sich endgültig in Jesus vollzog (42). Es gab nach Sch. in der Urkirche niemals einen historischen Bericht. Es gab vielmehr von Anfang an nur den in den zeitgemäßen Aussageweisen unter den Fragen der Jünger-gemeinde ausgelegten mannigfachen, zerstreuten und doch irgendwie einheitlichen Anspruch des Offenbarungseignisses der Geschichte Jesu (45). Der Schriftausleger hat zunächst die Heilige Schrift als Dokument bestimmter Zeiten, Räume, Situationen, Personen, Sprachen u. a. zu interpretieren (51), dann aber darauf bedacht zu sein, den in der Schrift fixierten Anspruch des Offenbarungsgeschehens zu vernehmen (53). — Von den anderen Beiträgen seien hier noch erwähnt: Das Neue Testament und der Mythos (83—96), wo der Verf. sehr gut zeigt, in welchem Sinne in bezug auf das Neue Testament von Mythos und Entmythologisierung die Rede sein kann; Der Mensch im Gnostizismus (97—111), wo von der Auffassung der mäßig christianisierten gnostischen Gruppe der Naassener vom Menschen die Rede ist; Der Mensch im Lichte der urchristlichen Verkündigung (112—121), wo der Verf. das Menschenbild des Neuen Testaments besonders anhand der johanneischen und paulinischen Schriften umreißt; Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament (176—192), ein sehr zeitgemäßer Beitrag im Zeitalter der Ökumene. Er schließt mit den Worten: „Wohl kann es von der Einheit abgespaltene Gruppen geben, aber es gibt nur *ein* Volk Gottes. Der Leib Christi, der einer ist, ist unteilbar. Der Heilige Geist wohnt nur in *einem* Tempel Gottes“ (192). Es ist nicht möglich, die weiteren Beiträge hier auch nur zu erwähnen. Wir sind jedenfalls dem Verf. dankbar, daß er uns diese seine in verschiedenen Zeit- und Fest-schriften veröffentlichten anregenden Gedanken nun leicht zugänglich gemacht hat.

B. Brinkmann S. J.

Deiss, Lucien, C. S. Sp., *Synopse de Matthieu, Marc et Luc avec les parallèles de Jean* (Connaître la Bible): 1. Bd. Introduction, notes et vocabulaire. 4^o (192 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. — 2. Bd. Texte. 4^o (240 S.) ebd. 1963. Jeder Bd. 270.—bFr. — Im 1. Bd., der ein Jahr nach dem 2. Bd. erschienen ist, gibt der Verf. in der Einleitung eine synoptische Übersicht über die Perikopen bei Mt, Mk und Lk und verzeichnet dabei in der 4. Kolumne die Parallelen aus Joh und etwaige Dubletten. Nach einem Abkürzungsverzeichnis und einer Zeichen-erklärung folgt eine Bibliographie von Kommentarreihen und Spezialstudien zu den Synoptikern, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, aber zur ersten Orientierung genügt. — Der 1. Teil enthält eine summarische Einleitung in die drei synoptischen Evangelien, die mit dem Verfasser, den Lesern, dem Aufbau und dem Lehrgehalt der einzelnen Evangelien bekannt macht, ohne dabei auf die synoptische Frage und andere heute umstrittene Fragen aus der Form- und Redaktionsgeschichte näher einzugehen. Aber der Verf. beabsichtigt ja nicht, eine systematische Einleitung in die Evangelien zu ersetzen. Der 2. Teil bietet kurze Anmerkungen zu den einzelnen synoptischen Perikopen, die dem Leser das Verständnis erleichtern sollen, ohne einen eingehenderen Kommentar überflüssig zu machen. Den 3. Teil bildet ein Verzeichnis der hauptsächlichsten von den Synoptikern verwandten Worte mit Angabe der Stellen, an denen sie vorkommen (155—184). Dieses Verzeichnis bietet demjenigen, der für ein bestimmtes Thema aus den Synoptikern Stellen sucht, eine gute Hilfe. Die dort analysierten Worte werden anschließend in einem Index nochmals alphabetisch aufgeführt (185—188). Ein Sachindex bildet den Abschluß dieses Bandes. — Der 2. Band enthält in einer eigenen, möglichst wortgetreuen französischen Übersetzung den Text der Synopse. Der Verf. war bestrebt, dasselbe griechische Wort möglichst immer durch denselben französischen Ausdruck wiederzugeben. Wie schon die synoptische Übersicht der Perikopen im 1. Bande zeigt, die im 2. Bande einleitend nochmals abgedruckt ist, wird jedes der drei synoptischen Evangelien in der Reihenfolge seiner Perikopen vollständig wiedergegeben. Das bedingt natürlich, daß dieselbe Perikope unter Umständen mehrmals aufgeführt wird, weil die Parallelstelle in den beiden anderen Evangelien bzw. in einem der beiden anderen Evangelien sich an einer anderen

Stelle findet. Dieses Vorgehen erleichtert aber zweifellos das Auffinden der Parallelstellen. — Die wichtigsten abweichenden Lesarten der ältesten Textzeugen werden im Apparat in der Art der Textausgabe von Nestle angegeben. II, S. 93 muß es in der Kopfleiste statt Matthieu 1 heißen Matthieu 13, 12. Bei den Parallelstellen aus Joh wäre, wenigstens als wahrscheinlich, zu Mt 8, 5—13 und Lk 7, 1—10 wohl auch Joh 4, 46—54 anzuführen gewesen, wie R. Schnackenburg in *BiblZ N. F.* 8 (1964) 58—88 gezeigt hat, wenn D. auch I, S. 79 richtig bemerkt, man könne nicht mit *Sicherheit* folgern, daß es sich um dasselbe Wunder handelt. Ebenso rechnet der Verf. nicht damit, daß es sich bei der 2. Brotvermehrung (Mt 15, 32—39 und Mk 8, 1—10) nur um eine Dublette zur 1. Brotvermehrung (Mt 14, 15—21; Mk 6, 35—44; Lk 9, 12—17; Joh 6, 3—15) handelt, wie heute auch von manchen katholischen Exegeten angenommen wird, mag auch Markus die Stelle nicht als Dublette betrachtet haben, wie D. I, S. 102 zutreffend sagt. — Zweifellos wird diese neue Synopse nicht nur dem gewöhnlichen Bibelleser, sondern auch dem Exegeten gute Dienste leisten. In der Zielsetzung und Anordnung dürfte dem Verf. vor allem die Synopse der drei ersten Evangelien mit Befügung der Johannes-Parallelen von J. Schmid, 3. Aufl. Regensburg 1960 (vgl. *Schol* 36 [1961] 619) als Vorbild gedient haben.

B. Brinkmann S. J.

Trilling, Wolfgang, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 10). 3., umgearbeitete Aufl. gr. 8^o (248 S.) München 1964, Kösel. 29.50 DM. — Diese gründliche Untersuchung des Leipziger Oratorianers erschien erstmalig 1959 in den *Erfurter Theologischen Studien im St.-Benno-Verlag, Leipzig* (vgl. *Schol* 37 [1962] 257 ff.). Wie zeitgemäß sie ist, zeigt die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche, die im 2. Kapitel ausführlich von der Kirche als dem „Volk Gottes“, dem „Neuen Israel“ spricht. In der Neubearbeitung hat der Verf. die neuere Literatur, soweit sie ihm in der „DDR“ zugänglich war, vor allem in der Einzellexegese berücksichtigt. Es war ihm aber nicht möglich, sich grundsätzlich mit ihr das ganze Buch hindurch auseinanderzusetzen, ohne es vollkommen neu zu schreiben. So deckt sich der Text im wesentlichen mit der 1. und 2. Auflage, wenn er auch stellenweise stärker überarbeitet oder straffer gefaßt ist. Dafür werden in der Einleitung, die um 5 Seiten erweitert wurde, einige theologische Fragen, die die grundsätzliche Konzeption betreffen, wenigstens angedeutet. In den neueren Arbeiten über Mt schälen sich nach T. allmählich einige gemeinsame Positionen heraus. Allgemein anerkannt sei, wenn auch mit unterschiedlichem Spielraum angewendet, das Prinzip der Scheidung von Tradition und Redaktion bei Mt. Ferner sei man sich im allgemeinen darüber einig, daß es sich im wesentlichen doch um eine einheitliche theologische Redaktion handle. Der Verf. weist in diesem Zusammenhange darauf hin, daß der Aufsatz von G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche*, abgedruckt in: *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, 3. Aufl. Neukirchen 1963, 13—53, programmatische Bedeutung für die Matthäus-Exegese bekommen habe. Eine Reihe neuerer Arbeiten werden in ihrem Verhältnis zu diesem Aufsatz kurz charakterisiert. Von diesen Arbeiten weisen mehr oder weniger in dieselbe Richtung die Untersuchungen von G. Barth, M. J. Fiedler, R. Hummel und H. J. Held. Eine Gegenbewegung gegen diese Richtung findet der Verf. vor allem „in der außerordentlich gehaltvollen und urteilskräftigen Arbeit von G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen 1962 (vgl. *Schol* 39 [1964] 617 ff.), die er eingehender analysiert (18 ff.). Bei der Frage nach dem „Sitz im Leben“ des Mt findet T. die Ansichten von G. D. Kilpatrick, K. Stendal und G. Schille zwar lehrreich, aber sie geben nach ihm noch keine befriedigende Antwort. Dabei hält er es für durchaus denkbar, daß der Träger der Herausarbeitung des apologetisch-polemischen und didaktischen Elements im Mt ein Kreis von „schriftgelehrten Theologen“ gewesen ist, der innerhalb der „Matthäus-Kirche“, die nicht näher identifiziert wird, einen eigenen Stand gebildet und die Aufgabe gehabt habe, die Kontroverse mit den Gegnern zu führen, wie auch die lehrhafte Entfaltung des Glaubensbesitzes voranzutreiben und die Glaubensunterweisung durchzuführen. Weiterhin wäre es nach ihm denkbar, daß einer aus diesem Kreise, also aus der gleichen Kirche, es war, der dem Evangelium seine endgültige Gestalt gegeben

habe (222 f.). Man wird dem Verf. gerne beipflichten, daß diese Lösung nicht als gesichert gelten könne (223). Die Frage, ob und wie weit der Apostel Matthäus als Verfasser in Betracht kommt, wird gar nicht erörtert. Die Grundeinsicht der verschiedenen angeführten Ansichten, der kanonische Matthäus sei eine heidenchristliche Überarbeitung einer judenchristlichen Vorlage, ist nach T. doch richtig (215). Warum sollte man dann aber nicht auch die Tradition ernst nehmen, nach der der Apostel Matthäus sein Evangelium zunächst hebräisch (aramäisch?) für Juden-christen geschrieben hat, und warum sollte er nicht später selbst dieses ursprüngliche Evangelium für Heidenchristen, vielleicht unter Benutzung von Mk, überarbeitet haben? Daß mit *Sicherheit* der ganze Mk als Tradition in Mt aufgenommen worden ist, dürfte zuviel behauptet sein, zumal neuerdings ernste Bedenken gegen die sogenannte Zweiquellentheorie angemeldet wurden. Aber diese Frage betrifft nicht das eigentliche Anliegen des Verfassers, dem es auf die Theologie des Mt ankommt, insofern hier die Kirche als das wahre Israel betrachtet wird. Und das hat er überzeugend dargetan.

B. Brinkmann S. J.

Rigaux, Bédá, Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung. Ins Deutsche übersetzt von August Berz (Biblische Handbibliothek, 2). 8^o (235 S.) München 1964, Kösel. 15.80 DM; geb. 18.80 DM. — Es ist sehr zu begrüßen, daß der Köselverlag dieses Werk in einer im allgemeinen gut gelungenen deutschen Übersetzung einem weiteren Leserkreis im deutschen Sprachgebiet zugänglich gemacht hat. Die französische Originalausgabe wurde in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (vgl. Schol 39 [1964] 614 f.). Was dort über Inhalt, Aufbau und Wert des Werkes gesagt wurde, gilt auch von der vorliegenden Übersetzung. Der Übersetzer war bemüht, bei aller sachlichen Treue ein gut leserliches Deutsch zu schaffen, und dieses Ziel hat er durchweg auch erreicht. Man darf ja nicht vergessen, daß die beste Übersetzung nicht alle Feinheiten des Originals wiedergeben kann. Es wäre darum ungerecht, wollte man das im vorliegenden Falle verlangen. Schließlich macht es sachlich nicht viel aus, ob man z. B. übersetzt: „Die Rekonstruktion des historischen Paulinismus ... erscheint den meisten Autoren als eine nebensächliche Teilaufgabe“ (21) oder dem französischen „comme une œuvre partielle et déficiente“ entsprechender: „... als teilweises und unzureichendes Unternehmen“, oder wenn der französische Text „constructions hypothétiques ... dictées par des apriori fallacieux“ mit „Hypothesen, die ... von trügerischen Vorurteilen bestimmt sind“ (10) wiedergegeben wird, statt genauer: „Hypothesen, die ... von trügerischen a priori (unbewiesenen Voraussetzungen) diktiert sind“. Ähnliche Fälle finden sich noch mehrere. Das Versehen, daß die kritische Forschung heute auch Philem für deuteropaulinisch hält (162), ist auch in der Übersetzung stehen geblieben.

B. Brinkmann S. J.

Neugebauer, Fritz, In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis. gr. 8^o (196 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck und Ruprecht. 18.— DM. — Seitdem A. Deissmann in seiner Abhandlung über die neutestamentliche Formel „in Christus“ (Marburg 1892) auf die lokal-mystische Inexistenz in Christus hingewiesen hatte, ist dies zentrale Thema der paulinischen Theologie immer wieder Gegenstand der Forschung gewesen. In einem kritischen Überblick unterscheidet Neugebauer drei Perioden. Während man sich bis 1920 vorwiegend um die religionsgeschichtliche Einordnung des Deissmannschen Ergebnisses bemühte, suchte die unter dem Einfluß der dialektischen Theologie stehende Richtung bis etwa 1935 die theologische Tiefe der Formel aus der Gesamtanschauung des Apostels zu begreifen und in ihr vor allem den Ausdruck der individuellen Verbindung mit Christus zu sehen; eine neue Wendung nahm dann die Forschung mit dem Buch Käsemanns, Leib und Leib Christi; sie verbindet die theologische Deutung mit der religionsgeschichtlichen und bringt vor allem die ekklesiologische Bedeutung der Formel ans Licht. Gemeinsam ist dieser Forschung das mehr oder weniger lokale Grundverständnis der formelhaften Wendung „in Christus“, wie es Deissmann erarbeitet hatte.

Freilich wurden dagegen auch kritische Stimmen laut. Neugebauer möchte über diese Kritik hinausführen und das lokal-mystische Verständnis ausschließen und durch eine mehr in der Zeitkategorie liegende Deutung der Formel ersetzen, in der

das $\epsilon\nu$ (= in) auf die geschichtliche Bestimmtheit der christlichen Existenz durch das Christusgeschehen hinweist. Um seine These zu begründen, geht der Verfasser zunächst auf die einzelnen Elemente der Formel ein. Die präpositionale Wendung mit $\epsilon\nu$ kann in adverbialer Funktion eine Umstandsbestimmung zeitlich-geschichtlicher Art angeben (z. B. 1 Thess 4, 16), und zwar auch dann, wenn der „Umstand“ ein personaler Begriff ist (Verf. verweist auf Gal 1, 24; 1 Kor 7, 14; 15, 22). In dem Namenslement der Formel (es begegnen „Christos“, „Jésous“, „Kyrios“, und zwar ganz überwiegend in folgender Weise: „en Christô“, „en Christô Jésus“, „en Kyriô“) hebt sich die Formel mit Christus oder Christus Jesus der Bedeutung nach von der mit Kyrios ab, weil die Namen Christus und Jesus vornehmlich auf die eschatologische Heilstat Gottes hinweisen und die Person des Gottesgesandten als Gottes Heil oder Träger des eschatologischen Heiles definieren, während „Kyrios“ als Verhältnisbegriff die Beziehung der Überordnung über andere, die Herrenstellung zum Ausdruck bringt. „In Christo Jesu ist die Erlösung gesetzt und geschehen, im Kyriostitel begegnet der als Herr, der das Erlösungswerk vollbracht hat. Weil Jesus Christus dieser Herr ist, darum ist der Gebende der Fordernde... Jésus Christus verhält sich zum Kyrios wie der Indikativ zum Imperativ“ (S. 61). — Im Sinne dieser Voruntersuchung prüft nun Neugebauer alle Stellen mit der Formel „en Christô (Jésou)“ auf ihre Bedeutung hin, und zwar in drei Gruppen, je nachdem die Formel auftritt in Aussagen über das Heil allgemein, über die Kirche, über das Apostelamt (S. 65—130). In allen drei Gruppen werden nach dem Verfasser die Aussagen bestimmt durch den „Umstand des Christusgeschehens“, also durch ihre Hinbeziehung auf die Heilstat Gottes im Tode und in der Auferstehung Christi. Nirgendwo komme die Idee der Christusgemeinschaft, die lokale Vorstellung des „In-Christus-Seins“ zur Aussprache. Es folgt die Untersuchung der Stellen mit der „En-Kyriô-Formel“ (S. 131—149). Hier sei die Aussage bedingt durch den Umstand, daß Christus der Herr ist, der uns fordert; der uns aufruft, das, was wir durch sein Heilswirken sind, existentiell zu verwirklichen. Zusammenfassend sagt er: „En Christô will als Umstandsbezeichnung ausdrücken, daß das eschatologische Heil geschehen ist, geschieht und geschehen wird; en Christô weist zurück auf das Geschehen von Kreuz und Auferstehung und will darin die Endvollendung jetzt schon ergreifen. En Kyriô aber ruft dazu auf, das en Christô Empfangene in dieser Welt zu bewahren“ (S. 148). — Schließlich setzt Neugebauer die „In-Christus-Formel“ in Beziehung zur „Pistis“, und stellt eine weitgehende Entsprechung fest. Die Pistis spricht aus, was „en Christô“ bestimmen will (S. 171). — Auf guter Beobachtung scheint es mir zu beruhen, wenn der Verfasser die beiden Wendungen „en Christô“ und „en Kyriô“ zu unterscheiden sucht. An manchen Stellen tritt so die Formel „en Kyriô“ in der ihr eigenen Kraft hervor. Aber die Unterscheidung läßt sich doch ohne Künstlichkeit nicht überall durchführen. Neugebauer neigt dazu, den für beide Formeln einmal festgelegten Sinn zu verabsolutieren, und glaubt, diesen Sinn an allen Stellen finden zu müssen. Dabei geht es nicht ohne Gewaltsamkeit in der Erklärung ab. Vor allem macht sich das geltend in seiner Deutung der Wendung „en Christô“. Man kann ihm natürlich darin zustimmen, daß der von ihm für „en Christô“ angemessenen Sinn als Umstandsbezeichnung („bei dem Umstand des Christusgeschehens“) für alle Aussagen, die unser Heil, die Kirche, das Apostolat betreffen, zutreffend, ja entscheidend ist. Aber in dieser Allgemeinheit wird dem oft viel spezielleren Sinn der Formel nicht genügend Rechnung getragen (z. B. Kausal- oder Instrumentalverhältnis). Auch wird so ihre theologische Tiefe an vielen Stellen verkannt. Auf dies Letzte möchte ich besonders hinweisen. „En Christô“ besagt oft nicht nur eine Hinbeziehung auf ein Geschehen, sondern obendrein auf eine Person; es drückt oft die gnadenvolle, sehr reale Verbindung der Glaubenden, der Kirche mit der lebendigen Person Christi aus und damit natürlich auch mit der Kraft und Gnade, die aus dem Heilsgeschehen fließt. Kann man das übersehen? Die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, ist doch nach Paulus nicht nur eine Gemeinschaft, in der das von Christus einmal gewirkte Heil empfangen und gelebt wird. Sie ist in dieser Heilssituation der „Leib Christi“, der Leib, der Christus gehört, durch den Christus hier fortlebt. Sie ist in der Verbindung mit Christus der eine Christus (1 Kor 12, 12—13; 1, 13). Man wird daher an vielen Stellen, wo die „en-Christô-

Formel“ vorkommt, von der soziativen Kraft der Praeposition „en“ ausgehen müssen, um auf diesem Wege die theologische Tiefe der Formel bei Paulus zu erkennen. In der Deutung der einzelnen Stellen wird der Verfasser diesem Tatbestand oft nicht gerecht. Es ist bezeichnend, daß er Gal 3, 28 umschreibt mit „Ihr seid alle *eins* im Christusgeschehen“ (S. 103), während der Apostel sagt: „Ihr seid ja alle *einer* in Christus Jesus.“ Im Kontext heißt das, daß die Glaubenden in der Taufe (v. 27) so mit Christus verbunden werden, daß sie den einen Christus, den Träger der an Abraham ergangenen Verheißung bilden. So sehr der Verfasser im Recht ist, wenn er die entscheidende Bedeutung des Christus-Geschehens (die Zeitkategorie) betont, so wenig können wir übersehen, daß er die in der Formel auch sich ausdrückende lebensvolle Verbindung mit dem inkarnierten und erhöhten Herrn nicht erscheinen läßt.

K. Wennemer S. J.

Beilner, Wolfgang, Der unbedingte Ruf. Das Christusbild des Evangeliums. kl. 8 (185 S.). Graz-Wien-Köln 1965, Styria, 11,80 DM. — Dieses Büchlein — es entstand aus einer Bibelwoche — will dem Leser die Grundlinien des ntl. Christusbildes aufzeigen (7). Die einzelnen Abschnitte der Evangelien sind in einer eigenen Übersetzung jeweils mitabgedruckt, die bewußt bisweilen nicht einfach verständlich und auch holprig ist. Dem Zusammenhang entsprechend wurden sie manchmal gerafft wiedergegeben. Aus der Erklärung des Textes heraus, in der nicht so sehr auf Einzelheiten eingegangen als vielmehr das Hauptthema, der Christus des Evangeliums, hervorgehoben wird, folgen häufig Anwendungen. — Der Verf. geht vom Täufer aus. Er zeigt Christus als den Rufenden; der sich mit seiner Forderung Menschen in seine Gemeinschaft holt; der das Reich Gottes kündigt; das Heil der Sünder und auch der Heiden; der sterben muß im Versagen der Seinen, obwohl er sich selbst dagegen aufbegehrt; der von den Toten erstand, wofür das leere Grab sichtbarer Ausdruck ist; der sich als der Erstandene offenbarte; der innerweltliche und endzeitliche Richter. — Die Absicht des Verf., wenigstens die Grundlinien des ntl. Christusbildes aufzuzeigen, ist wohl nicht ganz verwirklicht: einzelne Grundideen, vor allem der johanneischen Christologie, sind, wie es scheint, zu wenig beachtet, so z. B. der Präexistenzgedanke und die Menschwerdung des Wortes; Christus als der einmalige und absolute Offenbarer; die „Ich-bin-Aussagen“; das Verhältnis Christi zum Vater. — Bei einigen Einzelheiten kann (oder muß man vielleicht sogar) anderer Meinung sein: Mt 3, 17 ist z. B. übersetzt: „Dieser ist mein geliebter Sohn. Ich erkenne ihn an“ (122). Gibt dieses „Ich erkenne ihn an“ den Urtext wieder? — Kann man Lk 2, 41—52 (Jesus im Tempel) mit „Versagen der Eltern“ (127) und Jo 2, 1—11 (Hochzeit zu Kana) mit „Versagen seiner Mutter“ (128) überschreiben? — Dem Bändchen liegt eine gründliche Kenntnis des NT zugrunde — der Verf. ist Exeget. Es ist sehr anregend geschrieben und für Schriftlesung, Meditation und auch Predigt sehr wertvoll. Wenn es einen Index der ntl. Stellen enthielte, nähme man es häufiger zur Hand.

R. Lachenschmid S. J.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Langemeyer, Bernhard, O. F. M., Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, VIII. Hrg. vom Joh.-Adam-Möhler-Institut.) gr. 8^o (282 S.) Paderborn 1964, Bonifacius-Druckerei. 20.50 DM. — Was hier als dialogischer Personalismus bezeichnet wird, bestimmt seit einigen Jahrzehnten einen relativ breiten Raum des theologischen Bemühens, vor allem im protestantischen Bereich, seit längerem aber auch im katholischen. Man glaubt damit den Ausdrucksformen der Heiligen Schrift, aber auch dem Inhalt (das personale Heilswirken Gottes) wie der Form (Offenbarungswort) der Selbstmitteilung Gottes mehr zu entsprechen, als es einer mehr von Objekt und Sache bestimmten Vorstellungsweise der scholastischen Tradition möglich gewesen zu sein scheint. Es entspricht einem echten Bedürfnis, daß diese Bemühungen in wenigstens exemplarischen Zügen dargestellt wurden. In diesem Buch wird es versucht. Angesichts der Fülle des darzustellenden Stoffes war eine Begrenzung notwendig. Mit der Grundabsicht, die Sache selbst darzustellen, wird beispielhaft eine begrenzte Zahl von Exponenten des dialogischen

Personalismus besprochen und durch Hinweis auf andere in der gleichen Richtung sich bemühende Autoren ergänzt. Der darzustellende Personenkreis wird eröffnet mit *Ferdinand Ebner*, wobei *Martin Buber* ergänzend herangezogen wird. Einigermaßen kurz, aber in treffenden Zügen wird „der Raum erschlossen, in dem die Lehre Ebners ihren Ort hat“, der vom Gegensatz zum Denken der Neuzeit, der Anknüpfung an das Werk Kierkegaards, aber auch von der Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensschicksal bestimmt ist. Ebners Personverständnis ist insofern dialogisch bestimmt, als das vorgegebene Personsein nur in der Hingabe an das Du zum Personakt voranschreitet. Verweigert die Person diesen „Glauben an das Du“, so kommt das Angelegtsein auf das Wort, das Bezogensein auf das Du nicht zur Beziehung und das Personsein nicht zu seiner eigenen Verwirklichung. Wie sehr dies die Person bestimmt, beweist die beherrschende Stellung des Wortes in der Wirklichkeit der Person. Diese Sachverhalte sieht Ebner in den theologischen Wirklichkeiten der Schöpfung, der Sünde, Erlösung und Gnade bestätigt. Das weist auf die Bedeutung seiner Konzeption für die Theologie hin. — Den dialogischen Personalismus in der Theologie behandelt dann der zweite Hauptteil. Es werden zwei Grundtypen des dialogischen Personalismus in der Theologie unterschieden, die man einigermaßen auf die protestantische und die katholische Theologie aufteilen kann. Die protestantische Theologie, hier vertreten durch *Emil Brunner* und *Friedrich Gogarten*, vertritt einen aktualistischen Typ, während die hier durch *Theodor Steinbüchel* und *Romano Guardini* repräsentierte katholische Theologie mehr metaphysisch-substantialistisch orientiert bleibt. Der aktualistische Typ verlegt das Sein der Person nur auf die Ebene des aktuellen Vollzugs. Dem Akt liegt kein vorgegebenes Person-Sein zugrunde. Der zuerst besprochene *E. Brunner* hat sich ziemlich uneingeschränkt zu Ebner bekannt. Person ist nach Br. die vorgefundene, gnadenhaft-creaturliche Antwortbeziehung zu Gott, die das frei bewußte menschliche Handeln im voraus theologisch qualifiziert. In den menschlichen konkreten Einzelentscheidungen verläuft die Du-Beziehung unmittelbar zum Mitmenschen hin, wobei Gott einschlußweise als der liebende Schöpfer des Mitmenschen mitgemeint ist. Die vorgefundene, gnadenhaft-creaturliche Antwortbeziehung zu Gott, in der die menschliche Personalität besteht, wirkt sich in der Beziehung zum Mitmenschen konkret aus und stellt sich darin dar. B. identifiziert die ganze Heilswirklichkeit mit der Urrelation zwischen dem Akt Gottes auf die Menschen hin und dem Antwortakt des Menschen. Der Heilsglaube ist der responsorische Akt, der das Personsein des Menschen ausmacht. Was objektive Sachverhalte, historische Tatsachen oder naturhafte Gegebenheiten betrifft, gehört als inhaltliche Aussage nicht zur eigentlichen Heilswirklichkeit, sondern bezeichnet nur den Rahmen, in dem sich die aktuelle Heilsrelation ereignet. — *Gogartens* dialogischer Aktualismus setzt mehr in der konkret geschichtlichen Wirklichkeit an, die sowohl vom konkret begegnenden Mitmenschen wie von der Welt bestimmt ist. Personaler Selbstvollzug des Menschen geschieht im aktuellen Verhalten der unabhängigen Herrschaft über die Welt und der ganzheitlichen Hinwendung zum Mitmenschen. In diese Aktualität der Person tritt das Wort Gottes, in dem Gott sich selbst zu personaler Beziehung zum Menschen offenbart, interpretierend ein, und zwar als Forderung (Gesetz) und Gabe (Evangelium) zugleich. Weil der Glaube an Gottes Wort Glaube an den Menschen Jesus ist, in dessen personalem Verhalten sich Gott als Gott-für-uns offenbart, deshalb konzentriert G. das personale Verhalten zu Gott auf die Ebene der zwischenmenschlichen Begegnung. Da die Beziehung zum Mitmenschen durch das In-der-Welt-Sein versachlicht wird, kann der Mensch seine Möglichkeit, als Person zu existieren, nicht ohne das Wort Gottes aktuell vollziehen. — Im Unterschied zu diesem aktualistischen Personverständnis betont die Persondeutung der katholischen Theologie auch da, wo sie das dialogische Moment herausarbeitet, daß der Akt der Person das Sein der Person voraussetzt, das sich im Akt betätigt. Nach *Steinbüchel* ist das geistige Aikleben der Person von den beiden Wesenszügen des Selbstbesitzes und der Transzendenz charakterisiert und dadurch zum Dialog befähigt, ja unausweichlich auf ihn hingeeordnet. In den transzendierenden Akten erfährt die Person zugleich den unbedingt verbindlichen Anspruch der absoluten Person. Wenn der Person Substantialität zugeschrieben wird, so im Sinne einer aktiven Substanz, die zur Tatwerdung vor allem in der Begegnung drängt. Substantielle Person ist auf

Grund der Transzendenz des Geistes angelegt zum Dialog mit Gott, so daß sie sich aktuell immer dialogisch zu Gott verhält, positiv oder negativ. St. versucht eine Synthese zwischen dem metaphysischen Personbegriff der scholastischen Tradition und dem dialogischen Personalismus. Die Gültigkeit und Bedeutung seiner dialogischen Darstellung der Person wird aus der Theologie der Kreatürlichkeit und der Gottbildlichkeit des Menschen bestätigt. Ergänzend wird die Anwendung dialogischer Kategorien in der katholischen Theologie unserer Zeit skizziert, wobei eine Reihe von Vertretern dieser Richtung einigermaßen eingehend dargestellt wird (darunter auch der Rezensent, der sich korrekt wiedergegeben findet). — Ergänzt wird das Ganze durch die Darstellung der Auffassung *Guardinis*, die nur durch fließende Grenzen vom Vorigen unterschieden ist. Hier dringt der dialogische Personalismus in die metaphysische Ontologie vor. Das metaphysische Für-sich-stehen wird hier als ein ontologisches Antworten auf den schöpferischen Anruf Gottes aufgefaßt. — Das Werk zeichnet sich aus durch korrekte Wiedergabe der Auffassungen, deren Autoren auch ausgiebig selbst zu Wort kommen, gut lesbare Darstellung und eine den Nachvollzug sehr erleichternde klare Disposition. Die zusammenfassenden Darstellungen der jeweiligen Ergebnisse sind für das Studium eine dankbar aufgenommene Hilfe.

O. Semmelroth S. J.

Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten. Eine Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Marburg (Marburger Theologische Studien, 1. Hrsg. von *Hans Graß* und *Werner Georg Kümmel*). gr. 8⁰ (VII u. 175 S.) Marburg 1963, Elwert. 20.— DM. — Mit dem Thema Jesus Christus, dargelegt in 12 Ringvorlesungen des WS 1962/63, eröffnet die Theol. Fakultät der Universität Marburg eine neue Reihe, die mit diesem Heft ohne Zweifel gut eingeführt ist. Die 1. Vorlesung von *W. G. Kümmel* hat zum Thema: „Der persönliche Anspruch Jesu und der Christusglaube der Urgemeinde“ (1—10). Es geht um die Geschichtlichkeit des Anspruches Jesu selbst als dem Ausgangspunkt des sich wandelnden Christusverständnisses. Jesu Behauptung, der von Gott gesandte endzeitliche Heilsbringer zu sein, ist anzunehmen, da darin die Erklärung der Einzigartigkeit seiner Predigt liegt und dieser Anspruch durch die Auferstehung bestätigt ist. *E. Fuchs* spricht in seinem Vortrag mit hohem Ethos über „Das Christusverständnis bei Paulus und im Johannesevangelium“ (11—20) und umschreibt die Stufe des Christusglaubens zwischen unseren Evangelien und dem Urchristentum. In der 3. Vorlesung ist schon die Rede vom Christusverständnis des Konzils von Chalzedon und seiner Gegner (*P. Kawerau*) (21—28). Der Stand der Forschung ist heute bedeutend weiter, als hier vorausgesetzt wird. S. 25 wird noch das von großem Unverständnis für die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts zeugende Urteil von A. v. Harnack wiederholt, daß Chalzedon die Kirche des Orients um ihren Glauben gebracht habe, wobei als Glaube dieser Kirche der (falsch gezeichnete) alexandrinische Monophysitismus hingestellt wird. Die chalzedonische Lösung ist in ihrem soteriologischen Wert verkannt. Darauf hätte den Redner Maximus Confessor und die ganze Auseinandersetzung um den Monotheismus hinweisen können. Bei den vielen Fehlurteilen, die in diesem Vortrag stecken, sollen nicht die Fehler geleugnet werden, welche die alte Konzilsgeschichte aufweist. K. schreibt aber die Fehlentwicklung, wie er sie sieht, dem 4. allgemeinen Konzil als solchem zu. Nur eine detaillierte Betrachtung aller Faktoren kann der Geschichte der alten Christuskonzilien gerecht werden. Darunter waren auch kirchenfremde Ursachen. Wir wollen aber nicht leugnen, daß die Vorlesung vom ökumenischen Anliegen getragen war. Leider fehlen hier alle Literaturangaben und Belege. In der 4. Vorlesung spricht *W. Zeller* „Zum Christusverständnis im Mittelalter“ (29—40). In diesem sehr reich belegten und nuancierten Vortrag wird mit besonderer Wärme die Gestalt Bernhards von Clairvaux als des Versöhners von Theologie und Frömmigkeit, von Christologie und Jesus-Mystik gezeichnet. Mit tiefem Verständnis ist die religiöse Kraft des hochscholastischen Christusbildes aufgewiesen (für das Axiom: *Verbum assumpsit carnem mediante anima*, zitiert S. 39, wäre auf Origenes und seinen Platonismus zu verweisen). Im „Anima Christi“ sieht Z. die Brücke, welche Mittelalter und protestantische Frömmigkeit miteinander verbindet. Die 5. Vorlesung von *G. Müller* ist „Luthers Christusverständnis“ ge-

widmet (41—57). Er betont, daß für Luthers Christusglauben die Wende zur *theologia practica* entscheidend geworden ist, freilich so, daß der Boden von Chalzedon nicht verlassen wurde (gegen Zwingli). Hier finden wir eine positivere Würdigung des 4. allgem. Konzils als bei Kawerau. Dem Verständnis von *satisfactio* in der katholischen Theologie (52) wird der Verf. nicht gerecht. Auch für die kath. Theologie gilt der von ihm zitierte Grundsatz: „Menschliche Genugtuung gibt es vor Gott nicht.“ Der Aufsatz ist aber als ganzes von hohem ökumenischen Wert. In der Bibliographie vermißt man die Aufsätze von *Yves M.-J. Congar* und *J. Ternus* zur Christologie Luthers und der nachreformatorischen Zeit, veröffentlicht in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. III, Würzburg 1954, 457—486, 531—611. In der 6. Vorlesung zeichnet *E. Benz* „Das Christusbild der protestantischen Mystik des XVII. u. XVIII. Jahrhunderts“ (59—83). In dem sehr reich belegten und sehr persönlich gestalteten Vortrag betont B. eingangs, daß seit den Verdikten von A. Ritschl, K. Barth, E. Brunner über die prot. Mystik sich eine große Unkenntnis darüber innerhalb des Protestantismus ausgebreitet habe. Seine Lehrer E. Seeberg und A. Deißmann hätten ihn andere Wege gewiesen. So tauchen auch, gewiß zur Entrüstung K. Barths, schon zu Anfang Zitate aus Angelus Silesius auf. B. zeigt, daß die prot. Mystik in einem breiten Ausmaß die mystischen Quellen der Vorzeit verwertet hat (so wurden die Homilien des Makarios von Joh. Gottfr. Arnold übersetzt; Therese von Ávila und Johannes vom Kreuz wurden gelesen). In Abschnitt VI (zum Thema „Gottesgeburt“) wäre ein Hinweis auf H. Rahner, Die Gottesgeburt: ZKathTh 59 (1935) 333—418 angebracht. Die 7. Vorlesung, von *W. Philipps*, Christus in der Sicht der Aufklärungsepoche (85—108), hinter der eine ausgedehnte Kenntnis der Aufklärungsliteratur steckt (vgl. zu W. Ph., Schol 34 [1959] 388—393), zeigt uns, welche Vielfalt das Christusbild der Aufklärung aufzuweisen hat. Wenn dies nicht mehr bewußt ist, so deshalb, weil das Bild von der Aufklärung selbst einer verfälschenden Vereinfachung zum Opfer gefallen ist. Tatsächlich wird denn auch die Erforschung dieser Epoche ganz neu einsetzen müssen. Die 8. Vorlesung, *H. Graß*, Die Christologie der neueren Systematischen Theologie (19. Jh. und Gegenwart) (109—121) ist ein ausgezeichnete Führer durch die Problematik von der Zeit Schleiermachers bis zu K. Barth, R. Bultmann und P. Althaus. In der 9. Vorlesung spricht D. von Oppen in sehr anregender Weise, ausgehend von G. Ebeling, Theologie und Verkündigung, 1962, über „Christus in der Industriegesellschaft“ (123—133). Sie entspringt einem sehr wichtigen modernen Anliegen, das Johannes XXIII. auch seinem Konzil aufgegeben hat: die alte Botschaft an die moderne Zeit in neuer Sprache zu verkünden. Mit Recht betrachtet v. O. die bis dahin gehaltenen historischen Vorlesungen seiner Kollegen als eine Vorbereitung für dieses Beginnen, weil eben die Christusbotschaft der ganzen Kirche zu hören ist. Rechte moderne Interpretation muß von recht und voll verstandener Christusbotschaft der ganzen Überlieferung ausgehen. Die 10. Vorlesung, *E. Dammann*, „Das Christusverständnis in nachchristlichen Kirchen und Sekten Afrikas“ (135—148), soll wohl paradigmatisch für das Christusproblem in den Missionsländern stehen. Das scheinbar wenig in den Gesamtrahmen passende Thema bietet aber reiche, zum Teil erschütternde Information über die geistige Lage im schwarzen Afrika. Die Missiologen und Missionare sollten diesen Aufsatz studieren. Vorlesung 11, *H. Laag*, „Die Darstellung Christi in der bildenden Kunst der Gegenwart“ (149—159) gibt mit zahlreichen Illustrationen einen sehr reichen Einblick in das Ringen evangelischer und katholischer Künstler um das Christusbild. L. geht aus von dem Urteil Schönes, daß die Geschichte des Gottes- oder Christusbildes im Abendland abgelaufen sei. Mit dem Hinweis auf das Schaffen von Rouault und aller, die ihm folgen, gibt L. doch einen hoffnungsvolleren Ausblick. Die 12. Vorlesung endlich schließt mit dem zu erwartenden Thema: „Christusverkündigung heute“, von *A. Niebergall* (161—171). Er betont die unteilbare Einheit von Christusverständnis und Christusverkündigung, und dies gerade von der heutigen Christusauffassung der Theologie her. Das Gesagte gilt auch für die Predigt und die Vorbereitung der Prediger innerhalb der kath. Kirche. — Wenn auch die kath. Forschung in diesem Sammelheft manchmal recht wenig oder überhaupt nicht berücksichtigt ist, wenn auch innerhalb dieser Vorlesungen eine Konfrontierung mit der kath. Christologie der

Gegenwart fehlt oder manche Fehlurteile darüber gefällt werden, so ist das 1. Heft der Marburger Theologischen Studien doch ein eindrucksvolles Zeugnis von viel Gemeinsamkeit, und dies im Zentralen, im Glauben an Christus.

A. Grillmeier S. J.

Piolanti, Antonio, *Dio Uomo*. gr. 8^o (XI u. 654 S.) Roma 1964, Desclée & C. — Editori Pontifici. — Die vorliegende Veröffentlichung ist Bd. III einer vierbändigen *Teologia Dogmatica*, die für einen größeren Kreis, vor allem für Laien, die eine tiefgehende Unterweisung in den Glaubenswahrheiten suchen, bestimmt ist. Der Verf., Mons. Antonio Piolanti, Rektor der Päpstlichen Lateranuniversität, entfaltet Christologie und Soteriologie, gestützt „auf die unveränderlichen Prinzipien der Metaphysik des hl. Thomas“. Dabei will er sich aber weiteren Forschungen und Ergebnissen nicht verschließen, nimmt diese aber nur an, inwieweit sie ihm gesichert erscheinen im Rahmen seiner thomistischen Schau. — In der Darlegung der Lehre der Heiligen Schrift handelt er von der Gottheit und der Menschheit des Gottmenschen. Wenn er auch im Kapitel über die Gottheit Christi im NT verschiedene Aspekte bringt, so Christus der Menschensohn, der Gottessohn, der Kyrios usw., und wenn er auch die Christologie des NT nur in synthetischer Schau bringen will, so scheint doch diese Darstellung zu knapp und lückenhaft zu sein. Es ist auf das Werden der ntl. Christologie nicht geachtet. Außerdem sind manche wichtigste Aspekte vernachlässigt, so vor allem: daß die paulinische Christologie soteriologisch ist; daß Christus nach Johannes der große Offenbarer des Vaters ist. Es wäre auch nützlich und vielleicht notwendig gewesen, auf die Geheimnisse des Lebens Jesu mehr einzugehen, vor allem auf die Auferstehung Christi, zusammen mit seinem Tod; aber auch auf Inkarnation, Himmelfahrt und Wiederkunft. Schließlich wäre die Herstellung der Verbindung von ntl. Christologie zum AT sehr erfreulich. — Bei der Lehre des Nestorios wird zu wenig auf die Eigenart des Nestorios, auf seine Gedankenwelt und seine Begriffe eingegangen; die von ihm verwendeten Begriffe werden im thomistischen Sinn verstanden. So wird vorausgesetzt, daß für Nestorios *natura completa* = *persona* im metaphysischen Sinn war, was nicht bewiesen wird und wohl nicht bewiesen werden kann. — Auf die Problematik der Formel Kyrills *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* ist nicht genügend eingegangen. — Es ist wohl nicht günstig, daß die Lehre vom Monotheletismus getrennt von der von den zwei Willen Christi dargestellt wird: die erstere (100—104) — zusammen mit der Entscheidung des 3. Konzils von Konstantinopel — bei der Darlegung der Kontroversen der ersten Jahrhunderte; die andere (279—291) bei der Darstellung der Vollkommenheiten des Gottmenschen aus der hypostatischen Union, wobei auf die Lehre des Maximos Confessor eingegangen wird. — Außerdem wird von der Praedestinatio Christi und von Ziel und Notwendigkeit der Menschwerdung an verschiedenen Stellen gehandelt (269 bis 278; 425—439). — Die Auferstehung Christi ist zu wenig beachtet, was jetzt nach der liturgischen Konstitution des 2. Vat. Konzils und dessen dogmatischer Konstitution über die Kirche sehr auffällt. — Bei den Bibliographien haben sich viele Fehler eingeschlichen.

R. Lachenschmid S. J.

Laurentin, René, *Die marianische Frage*. 8^o (186 S.) Freiburg 1965, Herder. 16.80 DM. — Dem Verf. gebührt aufrichtiger Dank für dieses nüchterne und ernüchternde Buch. Es wirkt um so überzeugender, als der Verf. keines einseitigen Minimalismus im Bereich der marianischen Theologie verdächtigt ist. Das gut geschriebene (allerdings weniger gut übersetzte) Buch hat den Charakter eines persönlichen Bekenntnisses und vermittelt den Reflex eines persönlichen Ringens um die „marianische Frage“. Um der Sache willen bemüht es sich um kritische Auseinandersetzung mit gewissen, den wahrhaft katholischen Marienglauben mehr belastenden als fördernden Phänomenen durch objektive Bestandsaufnahme und beide Seiten prüfende Analysen. Die drei ersten Kapitel richten den Blick auf das Gewordene. Die Situation, in der wir stehen, wird geschildert. Wenn man dabei dem Verf. durch die mit Zahlen belegten Tatsachen aus der marianischen Praxis folgt, wird man verstehen, warum er die Tatsachen beunruhigend nennt. Ein historischer Überblick über Stand und Ursprung der marianischen Bewegung läßt es verständlich werden, wieso „Maria Anlaß zu Konflikten“ werden konnte. Schließ-

lich werden beide gegeneinander gekehrte Richtungen einer phänomenologischen Analyse unterzogen, wobei in beiden Richtungen Gefahren aufgedeckt werden. Die beiden letzten Kapitel ziehen dann Konsequenzen für die Aufgaben, die sich der Mariologie und marianischen Frömmigkeit stellen, wenn sie wirklich in das Ganze der katholischen Gläubigkeit integriert werden will. Diese Aufgaben sind besonders dringlich angesichts des ökumenischen Problems mit seiner heutigen Aktualität. Hier spielt ja nun einmal die katholische Marienverehrung eine, wenn nicht zentrale, so doch unübersehbare Rolle. Der Verf. plädiert selbstverständlich nicht für eine Aufgabe des Katholisch-Marianischen, gibt aber wichtige Hinweise auf gewisse Momente, deren Beachtung einer Überwindung des gegenseitigen Mißverstehens dienen wird. Das Buch leistet einen wichtigen Dienst und sollte von „beiden Seiten“ beachtet werden.

O. S e m m e l r o t h S. J.

É t u d e s M a r i a l e s : Mariologie et Œ c u m é n i s m e, III. Recherches catholiques, Théologie et Pastorale (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 1964, 21^e année). 8^o (105 S.) Paris 1965, Lethielleux. 14.— F. — Das ist der 3. Bd., den die französische Gesellschaft für Mariologie dem Thema „Mariologie et Œ c u m é n i s m e“ gewidmet hat. Allerdings klingt der Untertitel „Recherches catholiques, Théologie et Pastorale“ etwas unbestimmt, und auch die dazu gelieferten Beiträge lassen ein wenig die bei den übrigen Bänden vorhandene Einheitlichkeit vermissen. So treten in der an und für sich ausgezeichneten exegetischen Arbeit von *H. Cazelles P. S. S.* „Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible“ (51—71), die sehr geschickt die marianische Bedeutung der Tochter Sions nach der freudigen und der leidvollen Seite hin auswertet, die Beziehungen zum Ökumenismus kaum hervor. Andere Beiträge sind recht kurz gehalten oder begnügen sich mit einigen Andeutungen, so: *M. J. Le Guillou O. P.* „Convergences et divergences“ (5—15); *J.-H. Nicolas O. P.* „Le mystère de Marie, mystère de grâce“ (73—93). Dagegen kommen bei *R. Lack S. M. M.* „Mariologie et Christocentrisme“ (17—49) die grundlegenden Gesichtspunkte eher zur Geltung; der Hauptteil stellt die Normen einer christozentrischen Mariologie auf und wendet sich mit Recht gegen alle Einseitigkeiten und Übertreibungen, wie sie besonders bei *G. Roschini* anzutreffen sind. Am besten gefällt wohl der Beitrag von *A. Müller* (Freiburg, Schweiz) „Piété mariale et éducation de la foi“ (95—105). Hier werden die Gefahren aufgewiesen, die für eine gesunde Glaubenserziehung in der marianischen Frömmigkeit liegen können, zugleich aber auch die mannigfachen Werte, die sich bei rechtem Verständnis aus ihr ergeben und die dazu imstande sind, die ökumenischen Beziehungen zu den Getrennten zu befruchten; zumal verdient der Satz alle Anerkennung, daß die gebräuchliche Redeweise „De Maria numquam satis“ weder ein theologisches noch ein asketisches Prinzip sein kann (101).

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

H o l b ö c k, F e r d i n a n d, und S a r t o r y, T h o m a s, (Hrsg.), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*. 2 Bde. gr. 8^o (1. Bd. XXX u. 477 S.; 2. Bd. 1093 S.) Salzburg 1962. Müller. Zus. 58.— DM. — Daß dieses reiche Werk erst jetzt hier angezeigt wird, hat seinen Grund in äußeren Umständen, die mit der Sache und einem Urteil über die beiden Bände nichts zu tun haben. Es erweist sich mittlerweile aber insofern als ein Vorteil, als wir die von den Herausgebern im Vorwort angegebene Perspektive, die damals auf das angekündigte Konzil und seine geplante Hauptthematik ausgerichtet war, gewissermaßen eventuell betrachten können. Das Konzil hat über das *Mysterium Kirche* mittlerweile eine eigene Konstitution verkündigt und damit den zentralen Themen dieses Buches schon eine konziliare Fassung gegeben. Anderes, das auch zur Thematik dieses Sammelwerkes gehört, steht beim Konzil noch aus, hat aber immerhin schon so weit seine Schatten vorausgeworfen, daß man auch hier, gerade auch mit Blick auf dieses Buch, sehen kann, wie sehr die Arbeit des Konzils Anliegen aufgegriffen hat, die die Theologie schon angemeldet hatte. Am deutlichsten ist die Übereinstimmung der Akzentsetzung in der Grundkonzeption des Werkes gegeben, die in seiner Überschrift zum Ausdruck kommt und die einzelnen Beiträge immer wieder beherrscht. Auch die Konstitution über die Kirche beginnt ja nicht zufällig, sondern in grundsätzlicher Feststellung mit einem Kapitel über das *Mysterium der Kirche*. Dadurch wird betont, was auch das Anliegen dieses Buches ist: Die Kirche

ist mehr, als was man an ihr sieht, sosehr auch das gesellschaftlich Erfahrbare eine Wesenskomponente der Kirche ist. Die Kirche ist zwar wirklich Träger und Vermittler der Offenbarung. Darüber spricht *H. Fries* in seinem bedeutsamen fundamentaltheologischen Beitrag. Von der Konstitution über die Kirche her gesehen hätte man wünschen können, daß die Unfehlbarkeit in Glaubensdingen als Charisma auch der ganzen Kirche, wie auch das Verhältnis von Papst und Bischöfen im lehramtlichen Vollzug ihres Hirtenamtes eingehender dargelegt worden wäre. Die Kirche ist aber auch selbst Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens, was im Beitrag über die dogmatische Sicht der Kirche besonders im Vordergrund steht (Holböck). Wie überraschend es ist, daß in der Konstitution über die Kirche das Thema „Volk Gottes“ nicht nur eine so umfassende, sondern auch grundlegende Darstellung erfahren hat, zeigt irgendwie auch dieses Werk. Denn dieser Gedanke hat hier eigentlich nicht den ihm entsprechenden Raum gefunden. In den biblischen Beiträgen von *Thieme* (AT) und *Schnackenburg* (NT) hat die Lehre vom Volk Gottes verständlicherweise einigen Raum bekommen, desgleichen in der Arbeit über Kirche und Kult (Schulte O. S. B.). In dem dogmatischen Beitrag dagegen wird diese Aussage nicht eigentlich ausgewertet. Auch in dem kirchenrechtlichen Beitrag (*Stickler S. D. B.*), so sehr er wichtige Gesichtspunkte in tiefergehender Darstellung herausarbeitet, hätte man ein Eingehen auf diesen Gedanken mehr erwarten sollen, da doch K. Mörsdorf in seinem Lehrbuch des Kirchenrechts diese Wesensbestimmung der Kirche gerade auch für die kirchenrechtliche Sicht ausgewertet hat. Im Hinblick auf die noch ausstehenden Verlautbarungen des Konzils werden die Beiträge über Kirche und Welt (Auer) und besonders auch über die Katholizität der Kirche im Missionswerk (Neuner S. J.) besondere Bedeutung gewinnen. — Das Buch ist eine dankenswerte Unternehmung, deren Nutzen gerade in der Darstellung des einen Geheimnisses Kirche unter den Gesichtspunkten verschiedener Disziplinen liegt. (Es fehlt leider ein eigener Beitrag über die Kirche im Lichte der Spiritualität, in dem dann auch die evangelischen Räte mit ihrer ekklesiologischen Bedeutung hätten Platz finden müssen.)

O. Semmelroth S. J.

López Ortiz, José, y Blázquez, Joaquín, (Hrsg.), El Colegio Episcopal. 2 Bde. 8^o (zus. 858 S.) Madrid 1964, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. — Dieses von spanischen Theologen verfaßte Sammelwerk bietet eine fast vollständige und jedenfalls recht ausführliche Darstellung der historischen und theologischen Fragen, die sich dem aktuellen Thema von der Kollegialität der Bischöfe zuwenden. Schon die reichhaltige Bibliographie (*Andrés A. de Esteban y Romero*, Nota bibliográfica: 19—54) ist ein wertvolles Hilfsmittel für weitere Forschungen; auch sei erwähnt, daß am Schlusse (827—834) der „Índice analítico“ in lateinischer Sprache die Inhaltsangaben für die einzelnen Beiträge summarisch bringt. Einige Aufsätze sind recht spezieller Natur und dienen mehr dazu, das Ganze abzurunden, z. B. *Alvaro d'Ors*, Die römischen Wurzeln der Kollegialität (57—70); *Luis Arnaldich O. F. M.*, Die Gemeinschaften von Qumran und ihre hierarchische Organisation (71—130); *José Orlandis*, Kirche, Konzilien und Episkopat in der westgotischen Konzilslehre (305—331). Aber die meisten erweisen sich als nützlich, selbst wenn der Titel das nicht auf den ersten Blick erkennen läßt, z. B.: *Gonzalo Martínez S. J.*, Die bischöfliche Autorität im Lichte der Partikularkonzilien (283—303); *Alberto de la Hera*, Die Lehre der Regalisten über den kollegialen Charakter der Hierarchie (387—408). Ein einziger Beitrag enttäuscht ein wenig: *Salvador Muñoz Iglesias*, Die Kollegialität im Neuen Testament (131—144); obschon der Gegenstand ungemein schwierig ist, hätte vielleicht doch mehr über die von Christus gewollte Fortsetzung der apostolischen Tätigkeit gesagt werden können. Eingehender wird hingegen das verwandte Thema besprochen: *Manuel Guerra Gómez*, Die Kollegialität in der hierarchischen Konstitution und in der Leitung der ersten christlichen Gemeinden (145—220); hier ist auch die protestantische Literatur gut herangezogen. Direkt unentbehrlich für die folgende historische Entwicklung muß die exakte Erklärung des bekannten Cypriantextes genannt werden: *Vicente Proaño Gil*, Der hl. Cyprian und die Kollegialität (251—281); zwar bleiben, wie es kaum anders sein kann, noch einige Fragen offen, zumal die nach den Beziehungen zwischen Episkopat und Primat,

indes erfährt der Leser alles, was in den zahlreichen Aussagen Cyprians enthalten ist. Drei Studien verdienen offenbar besondere Aufmerksamkeit und allgemeine Anerkennung: *José Ignacio Tellechea Idígoras*, Das Konzil von Trient und die Titularbischöfe (359—385); *Miguel Nicolau S. J.*, Das universelle ordentliche Lehramt und die bischöfliche Kollegialität (567—587); *Daniel Iturrioz S. J.*, Die Konzilsväter, die nicht Bischöfe sind, und die theologische Erklärung der Tatsache (743—824). In der ersten Arbeit werden nicht nur die Ergebnisse der Konzilsverhandlungen zu Trient (1563) angeführt, sondern auch vieles aus der Vorgeschichte der Einrichtung der Titularbischöfe und der „ordinationes absolutae“; der mutigen Forderung des Verf., in Zukunft solle die Bischofsweihe nicht mehr allein ehrenhalber erteilt werden, kann man nur beipflichten. Die zweite Arbeit greift den Punkt heraus, in dem die Kollegialität der Bischöfe sich voll auswirken kann, ohne erst von seinem Haupte dazu bevollmächtigt zu sein, das ordentliche Lehramt; denn die Einschränkung der Frage auf das Verhältnis von Konzil und Papsttum bringt unnötige Komplikationen (vgl. auch: Teófilo Urdanoz O. P., Die theologische Beschaffenheit der Konzilien, insbesondere der ökumenischen, und die Kollegialität [589—742]). In der dritten Arbeit wird zum ersten Male das Problem aufgewiesen, das sich durch die Teilnahme von Nicht-Bischöfen an allgemeinen Konzilien ergibt, und zwar sowohl in historischer als auch in spekulativ-theologischer Darstellung, wobei die letztere notgedrungen schließlich die Primatialgewalt des Papstes zu Hilfe nehmen muß. Die bisher noch nicht genannten Beiträge seien wenigstens mit ihrem Titel kurz erwähnt: *Ramiro López Gallego*, Der aktuelle Stand der Frage auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (3—18); *Nicolás López Martínez*, Episcopus cum presbyteris, die Grundlagen der Kollegialität in der Einzelkirche (221—249); *Manuel de Sotomajor S. J.*, Das Bewußtsein der bischöflichen Kollegialität im Osten vor der Trennung (333—348); *Estanislao Olivares S. J.*, Der Konziliarismus und die Kollegialität der Bischöfe (349—358); *Teodoro I. Jiménez Urresti*, Die bischöfliche Kollegialität in dem Lehramt der Päpste vom Ersten bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (411—521); *Alfonso García Suárez*, Die Bischöfe und die Universalkirche (523—566). Unvermeidliche Überschneidungen bei den einzelnen Themen kommen zwar gelegentlich vor, aber das ganze Sammelwerk imponiert durch seine Geschlossenheit und das hohe Niveau seiner Beiträge.

J. Beumer S. J.

Lécuyer, Joseph, C. S. Sp., *Études sur la Collégialité épiscopale*. kl. 8^o (109 S.) Le Puy-Lyon 1964, Xavier Mappus. — Die angezeigte kleine Schrift vereinigt vier verschiedene Arbeiten, die nur lose durch das Thema „Studien zur Kollegialität der Bischöfe“ zusammengehalten sind. Der ersten davon kommt wohl die größte Bedeutung zu, da sie aus den Briefen des Papstes Célestin I. (422—432) gewichtige Erkenntnisse für die Frage gewinnt: Le Collège des Évêques selon le Pape (Célestin (11—26). Stärker nämlich als seine Vorgänger bringt dieser Papst nicht nur das Bewußtsein seines Primates über die Gesamtkirche zum Ausdruck, sondern auch das Wissen um die Gemeinschaft (collegium) der Bischöfe, die sich zunächst in den Kirchenprovinzen konstituiert und dann in der Universalkirche (universitas collegii); das Konzil ist für ihn die Repräsentation dieses Collegiums, in das der einzelne Bischof durch die Weihe eintritt, von dem er indes allenfalls, wie der Fall des Nestorius zeigt, wieder getrennt werden kann, und vorgängig zu einer päpstlichen Bevollmächtigung hat der Bischof, wie etwa Cyrill von Alexandrien, die Pflicht, selbst außerhalb seines Sprengels gegen die Häresie einzuschreiten. Angeschlossen sind in einem 2. Kapitel („La Collégialité épiscopale selon les Papes du Ve siècle après Célestin I^{er}“: 27—56) Texte der späteren Päpste (Sixtus III., Leo der Große, Hilarius, Simplicius, Felix III. und Gelasius I.), jedoch geht der Sprache schon etwas von der Eindeutigkeit Coelestins ab. Immerhin hat sich die aufgewandte Mühe gelohnt. Dagegen kommt das folgende Kapitel („Liturgie latine et Collégialité“: 57—79) nur zu negativen Feststellungen; denn die liturgischen Formeln bevorzugen die Ausdrücke „ordo episcopalis“ und „ordo pontificalis“, bloß ein einziges Mal gebraucht der Mozarabische Weiheritus das Wort „collegium“, und selbstverständlich fehlt jede Reflexion über die Art und Weise, wie die Bischöfe eine Gemeinschaft bilden. Noch mehr enttäuscht die

Wiedergabe der Lehre des hl. Thomas (4. Kapitel „Le Caractère collégial de l'Épiscopat selon S. Thomas“: 81—102); der Verf. gibt zwar zu, daß der terminus nicht vorkommt, versucht aber doch, aus der Gesamtheit der Texte den sachlichen Inhalt der Kollegialität irgendwie abzulesen: „Bien des points de l'enseignement de saint Thomas nous orientent vers l'idée de collégialité épiscopale ...“ (102). Hier wäre u. E. eher die Erklärung angebracht gewesen, daß Thomas von Aquin sich die Frage weder im antiken noch im modernen Sinn gestellt hat.

J. Beumer S. J.

Willig, Irene, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*. Bibeltheologische Fundierung und systematische Erörterung (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von Prof. DDr. Hermann Volk, Heft 27) gr. 8^o (VI u. 310 S.) Münster/Westfalen 1964. Ashendorf. 42.—DM. — Der vorliegenden Veröffentlichung liegt eine Promotionsschrift zugrunde, die 1960 bei der Katholisch-Theologischen Fakultät der Wilhelms-Universität in Münster eingereicht wurde. Die Verf. geht dabei dem Gott-Geschöpf-Verhältnis in der Gnade nach (1—8). Sie will über diese Frage aus ihren Zusammenhängen mit der Schöpfungslehre und Christologie reflektieren und damit zugleich einen Beitrag zum Gespräch mit den evangelischen Christen leisten (12 f.). — Im I. Kapitel gibt sie die bibeltheologische Fundierung der Frage. Sie geht auf die johanneische und paulinische Gnadenlehre ein und kommt zum Ergebnis, daß sowohl die johanneische als auch die paulinische Theologie es gerechtfertigt erscheinen lassen, „von einer Gnadenlehre zu sprechen, die mehr ist als die Lehre von der Rechtfertigung und Gerechtmachung des Sünders und die sich auch nicht in der Lehre von der gnädigen Beanspruchung des Geschöpfes für das göttliche Heilswerk erschöpft“ (87). Es ist sehr gut, daß die Gnade aus der johanneischen und paulinischen Theologie von Christus her gesehen wird. Wenn auch vollkommen anerkannt wird, daß die Verf. häufig darauf hinweist, daß sich ihre Fragestellung nach dem absolut Gnadenhaften (d. h. ein Gott-Geschöpf-Verhältnis, „das sich für jedes Geschöpf im Sinne gänzlicher Ungeschuldetheit unabhängig von der Sünde als gnadenhaft erweist“, 17 Anm. 1) nicht in der Hl. Schrift findet (z. B. 90); daß sie also ihre Fragestellung an die Schrift heranträgt; wenn auch gesehen wird, daß die Verf. sich bemüht, dem Text der Heiligen Schrift gerecht zu werden und nichts hineinzuinterpretieren, so erhebt sich doch die Frage, ob das Ergebnis, das als bibeltheologischer Befund vorgelegt ist, die Exegese des NT nicht übersteigt. Als Frage soll außerdem erwähnt sein, ob nicht die paulinische Lehre besser vor der johanneischen gebracht werden müßte: da in der johanneischen, die inhaltlich den Abschluß des NT bildet, die Antwort auf die an die Heilige Schrift herangetragene Frage offensichtlicher ist. — In der Promotionsschrift hat dieses Kapitel über die Lehre der Hl. Schrift hinaus einen 2. und 3. Abschnitt. Im 2. Abschnitt ist dogmengeschichtlich aufgezeigt, was in der Theologie von der Väterzeit an über das Gott-Geschöpf-Verhältnis in der Gnadenordnung zur Aussage gebracht wurde. In ihm ist auch auf die Gnadenlehre der Reformatoren eingegangen. Der 3. Abschnitt wendet sich dem gegenwärtigen Fragestand (etwa von 1900 ab) zu. Es wird darin aufgewiesen, daß die Frage nach geschaffener und ungeschaffener Gnade in der neueren Theologie von verschiedenen Seiten her aufgegriffen ist. Dabei wird der für die eigene systematische Untersuchung positivste Ansatzpunkt in der gegenwärtigen Theologie in dem posthum erschienenen Werk von Émile Mersch, *La Théologie du corps mystique* (Paris 1954) gefunden (9—11). — Es ist bedauerlich, daß diese Abschnitte in der Veröffentlichung nicht zugänglich gemacht wurden. Durch sie wäre das Verständnis der systematischen Erörterung und auch das Gespräch mit den evangelischen Brüdern leichter gemacht. — Das II. Kapitel (93—302) bringt die systematische Erörterung. Im 1. Abschnitt (Das spezifische Geheimnis der Schöpfung) kommt die Verf. zum Ergebnis, „daß das Miteinander von Gott und Geschöpf für menschliches Verstehen schon allein unter der Voraussetzung des Faktums, das Gott geschaffen hat, ins Geheimnis gehüllt ist“ (133). In diesem Abschnitt sind schwierige Fragen berührt: die Frage der Notwendigkeit und Freiheit Gottes; Notwendigkeit der innertrinitarischen Hervorgänge und Freiheit der Schöpfung; die Frage der Beziehung Gottes zur Schöpfung; die Frage, was es bedeute, daß es Gott gibt und Welt; die Frage des Thomismus und

Molinismus. Der Verf. gilt dieser Versuch einer Darstellung des spezifischen Geheimnisses der Schöpfung als Voraussetzung für die Beschreibung des spezifischen Geheimnisses der Gnade und zugleich die erste Voraussetzung für eine Erörterung der Frage nach geschaffener und ungeschaffener Gnade. — Im 2. Abschnitt (Das spezifische Geheimnis der Gnade) ist entfaltet, „daß das gnadenhafte Miteinander von Gott und Geschöpf in Jesus Christus begründet ist, der deshalb das Gnadengeheimnis Gottes schlechthin genannt wurde“ (168). — Der 3. Abschnitt bringt eine Darstellung des Verhältnisses von Geschöpflichkeit und Gnade: a) Geschaffene und ungeschaffene Gnade in Jesus Christus; b) Geschaffene und ungeschaffene Gnade des Begnadeten. Die Verf. weist dabei von vornherein darauf hin, daß Geschöpflichkeit und Gnade nicht wie Geschaffenes und Ungeschaffenes einander gegenüberstehen. In diesem Abschnitt will sie den Zusammenhang der Gnade des Begnadeten mit dem Mysterium der Schöpfung und der Menschwerdung des ewigen Wortes, in dem und durch das alle Begnadung geschieht, aufleuchten lassen (169). — In der vorliegenden Veröffentlichung ging die Verf. einem echten Anliegen nach und gab, wie es scheint, eine fundamental richtige Antwort auf die schwierige Frage nach der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade. Es ist vor allem die Explikation der Gnade des Begnadeten von Christus her sehr wertvoll. — Die systematische Erörterung muß als Versuch gewertet werden: die Verf. selbst betont an mehreren Stellen (z. B. 12; 300), daß sie nichts als den Versuch eigenen Durchdenkens des überaus geheimnisvollen Miteinander von Gott und Geschöpf unternommen hat. Sie gesteht auch, daß es viele Stellen gebe, an denen dieser Versuch deutlich zeige, daß er ein unzureichender sei (300). In ihrer Darlegung steht sie im modernen theologischen Denken und ist vor allem von ihrem Lehrer, Prof. Dr. Hermann Volk, dem jetzigen Bischof von Mainz, stark abhängig. Sie weist selbst darauf hin, wenn sie im Vorwort schreibt: „Was an Gutem in der vorliegenden Untersuchung zu finden ist, verdanke ich ihm“, was wohl übertrieben sein dürfte. — Es sind viele Fragen aufgeworfen, die nicht beantwortet sind (300). An schwierigen Stellen ist der Beweis vielfach nicht überzeugend. So ist z. B. nicht befriedigend dargelegt, daß jedes absolut Gnadenhafte nur möglich ist im menschengewordenen Wort, denn auch nach der Darlegung bleibt es noch problematisch, ob man, wie hier versucht wird, aus unserem konkreten Ordo, in dem es Erlösung in Christus gibt, schließen kann, daß es in jedem möglichen Ordo das absolut Gnadenhafte nur im Menschengewordenen geben kann (159 f.; 262). Befriedigend ist auch nicht aufgezeigt, was die geschaffene Gnade des Begnadeten ist und warum sie — obwohl etwas Geschaffenes — vergöttlicht (259—283). — Auch die Entfaltung der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade in Jesus Christus (169—234) enthält noch Fragen, obwohl einzelne Teilabschnitte sehr überzeugend sind. So ist z. B. gesagt, daß geschaffene Gnade in Jesus Christus notwendig ist (202), wobei eine genügende Erklärung dieser Notwendigkeit nicht aufscheint, auch wenn diese Notwendigkeit auf die Menschwerdung zurückgeführt wird. Die Verf. nennt die „Vergöttlichung“ Jesu Christi hinsichtlich seines menschlichen Seins *gratia sanctificans* (223). Dabei erhebt sich die Frage, wie es zur „Vergöttlichung“ dieser Natur kam. Auch diese führt hin zur Erklärung der Menschwerdung. So scheint die spekulative Erklärung der Gnade Christi in der spekulativen Erörterung der Menschwerdung und der hypostatischen Union grundgelegt zu sein. Letztere ist in der vorliegenden Veröffentlichung nicht genügend gegeben. Die hier zugrunde liegende Christologie ist wohl zu stark eine „Christologie von unten“, wie zum Ausdruck kommt, wenn die Verf. z. B. schreibt: „Zur Ganzheit des Menschen Jesus Christus gehört die zweite göttliche Person. Dieses Geschöpfes Ganzheit ist nur verwirklicht, indem die zweite göttliche Person ‚Teil‘ seiner ontologischen Einheit wird“ (174). — „Mit Recht darf deshalb gesagt werden, in Jesus Christus gehöre die zweite göttliche Person in das ontologische Gefüge des Geschöpfes hinein“ (175). — „Das Geschöpf in seiner strukturellen Vollendetheit schließt die zweite göttliche Person selbst ein“ (176). — Bei der Aussage, daß die Menschheit Christi in die innertrinitarische Relation hineingenommen ist, hätte zuerst auf die Beziehung des Logos zur angenommenen Menschheit eingegangen und somit eine spekulative Erklärung der Menschwerdung versucht werden müssen. — Die Erklärung der geschaffenen Gnade des Begnadeten

von Christus her und somit die Erörterung der Gnade Christi verlangt als Voraussetzung die spekulative Explikation der Menschwerdung, die in der vorliegenden Veröffentlichung zu wenig geleistet ist. Vielleicht kann man sie und in ihr die „Vergöttlichung“ der Menschheit Christi — bei voller Wahrung des Geheimnisses — am einsichtigsten machen mit Hilfe der quasiformalen Kausalität. Die Verf. wollte aber in diesem Zusammenhang von Formalursächlichkeit nicht sprechen (191).
R. L a c h e n s c h m i d S. J.

S c h w a r t z, E d u a r d, Gesammelte Schriften, 5. Band: Zum Neuen Testament und zum Frühen Christentum. gr. (VII u. 382 S.) Berlin 1963, de Gruyter. 48.—DM. — Wie die beiden Herausgeber der fünf Bände „Gesammelte Schriften“ von E. Schwartz, W. Eltester und H.-D. Altendorf, im Vorwort bemerken, bedeutet der fünfte und letzte Band eine gewisse Störung in der thematischen Abfolge der abgedruckten Studien. Er müßte als Band 3 figurieren. Doch wird man gerne über einen solchen „Schönheitsfehler“ hinwegsehen und das Erscheinen dieses Bandes als solchen begrüßen. Er bietet acht Studien von E. Schwartz mit einem Nachtrag zum Schriftumsverzeichnis des vierten Bandes und ein Namen- und Sachregister in Auswahl, erarbeitet von G. Chr. Hansen. Zunächst haben wir fünf Aufsätze zu ntl. Themen, die entweder in der ZNtWiss. 1906, 1904, 1914 oder in den Abhandlungen, bzw. Nachrichten der Göttinger Gesellschaft (k. Gesellschaft) der Wissenschaften erschienen sind. Es handelt sich um die Titel: 1. Osterbetrachtungen, 2. Der verfluchte Feigenbaum, 3. Über den Tod der Söhne Zebedaei, 4. Zur Chronologie des Paulus, 5. Johannes und Kerinthos. Drei weitere Aufsätze betreffen die Frühgeschichte des Christentums: 6. Zur Geschichte der Hexapla, 7. Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, 8. Bußstufen und Katechumenatsklassen. Der Abdruck der beiden letzten Aufsätze ist besonders zu begrüßen, auch deshalb, weil die „Schriften der Wiss. Gesellschaft in Straßburg“, ihr erster Erscheinungsort, heute schwerer zu greifen sind. Nr. 7 ist besonders wichtig, da Sch. damit im Jahre 1910 die definitive Lösung der Frage der Traditio Apostolica Hippolyts gefunden hat, eine Entdeckung, die durch die Parallelarbeiten von Dom Connolly (1916) bestätigt worden ist. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah man sich vor fünf Dokumente gestellt, die eine offenbare Verwandtschaft untereinander aufwiesen, die es zu erklären galt: Apostolische Konstitutionen VIII (griech.), eine griechische Epitome, Ägyptische Kirchenordnung (in latein., sahid., bohair., arab., äthiop. Übersetzung), Testamentum Domini (syrisch) und die Kanones Hippolyts (arabisch). Die verschiedenartigsten Vorschläge zur Lösung dieser Verwandtschaftsfrage wurden gemacht; der folgenreichste war zunächst der von F. X. Funk (die Apostolischen Konstitutionen werden als Ausgangspunkt betrachtet), insofern sich seine Ansicht in der kritischen Ausgabe der Apostolischen Konstitutionen niederschlug (1905). Sch., wie nachher Connolly, wiesen nun nach, daß die „Ägyptische Kirchenordnung“ (erhalten im Sinodos der Alexandrinischen Kirche und teilweise in den lateinischen Fragmenten des von Hauler entdeckten Palimpsests von Verona, Cod. Cap. 55) der Ausgangspunkt ist. Dieses Dokument aber ist identisch mit der Traditio Apostolica, die auf der bekannten Statue vom Campo Verano, heute in der Eingangshalle der Biblioteca Vaticana, unter den Werken „Hippolyts“ verzeichnet ist. Sch. gibt eine Übersicht über die Forschung vor ihm und gedenkt dabei — wie auch sonst häufig — der Vorarbeiten des von ihm mit besonderer Verehrung zitierten Petersburger Akademikers Beneschewitsch (1905), eine Name, der sonst in der Forschung kaum mehr genannt wird. Sch. zeigt sich so recht in seinem Element, wie etwa folgender Satz erhellt: „Wird diese unendlich verzweigte Überlieferung auf ein einzelnes Stück, wie etwa die apostolische Kirchenordnung, oder die KO [= Funks Sigle für die sog. Ägyptische Kirchenordnung] projiziert, so bietet sie das Bild eines kaum aufzuhellenden Chaos; verfolgt man aber die Entwicklung der ganzen Sammlung, so heben sich die wichtigen Linien von selbst heraus“ (213). Die Kunst, die Geschichte von Sammlungen zu erforschen, hat Sch. zur Lösung geführt (zum heutigen Stand der Frage vgl. Dom B. Botte O. S. B., La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte, Münster i. W. 1963, IX—XLIV). Von der Seite der Dogmengeschichte her könnte man einiges an den Ausführungen von Sch. ergänzen. Bei seiner sonst so treffsicheren Art,

theologische Positionen zu kennzeichnen, überrascht die unzureichende Darstellung der Christologie der Pseudoignatianen (bes. S. 228). Der im Apparat angeführte Text zeigt, daß Sch. ungenau und unrichtig übersetzt hat. Der ganze Hintergrund, der damals noch wenig erforscht war, ist heute viel deutlicher sichtbar, sowohl durch die Edition der Schriften des Eusebius von Emesa als auch durch die genauere Einordnung der Pseudoignatianen (vgl. O. Perler, Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa: HistJb 77 [1958] 73—82). Meisterhaft zeichnet aber Sch. Eigenart und Milieu der obengenannten Schriften (231—245). — Von geringerer Bedeutung, aber dennoch lohnend für eine Neuveröffentlichung, ist die Studie VIII über „Bußstufen und Katechumenatsklassen (274—362). Sie hängt in gewisser Hinsicht mit der vorhergehenden zusammen, da Schw., von seiner Auffassung der Geschichte der Bußlehre her eine Bearbeitung der Didaskalie in der Zeit nach der decisiven Verfolgung angenommen hat. Im Hintergrund der Hypothese steht aber eine unhaltbare Auffassung von der Entwicklung der kirchlichen Buße, die etwa von B. Poschmann (und anderen) entschieden zurückgewiesen worden ist. Vgl. dessen Werk: Paenitentia secunda, Bonn 1940, 293 f.; 478 f., Anm. 1. So taucht denn auch diese Studie von Sch. in neueren Darstellungen der Bußgeschichte nicht mehr auf (vgl. z. B. K. Rabner, Art. Bußdisziplin; LexTheolK 2 [1958] 805—815). Aber abgesehen von der Interpretation der Bußgeschichte bleibt der Aufsatz wegen seines Quellenmaterials zur Bußgesetzgebung bedeutsam. — Wir haben nur die für die Dogmengeschichte wichtigen Aufsätze dieses Bandes gewürdigt. Die fünf Bände dienen ohne Zweifel dazu, den „großartigen Beitrag zu einem Gesamtbilde der alten Welt und insbesondere der alten Kirche“ (VII), den Sch. geleistet hat, präsent zu machen und die neuere Forschung damit zu „konfrontieren“ (ebd.). Es ist erfreulich, daß der Verlag W. de Gruyter nun auch das größte Opus von E. Schwartz weiterführt, seine Edition der Akten der alten Ökumenischen Konzilien.

A. Grillmeier S. J.

Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung (FRLANT, N. F. 33. H.) 3., verbesserte und vermehrte Aufl. gr. 8^o (XVI u. 456 S.) Göttingen 1964, Vandenhoeck & Ruprecht. — Ders., Ergänzungsheft zur ersten und zweiten Auflage (= Sonderdruck von Kap. 4 der 3. Auflage). 9.50 DM. — Nachdem die 2. Aufl. des genannten, für die neuere Gnosisforschung entscheidend gewordenen Werkes in dieser Zeitschrift schon besprochen worden ist (Schol 31 [1956] 305—306, Brinkmann), sollen nur die Ergänzungen, welche die 3. Aufl. bringt, hervorgehoben werden. Im Vorwort verweist J. auf seine in der 2. Aufl. ausgesprochene Erwartung, daß die neuen Nag-Hammadi-Texte möglichst bald zugänglich gemacht werden möchten. Aber nur ein kleinerer Teil der Funde war bis zum Satz bzw. bis zum Erscheinen des Werkes textlich zugänglich. Was aber bis zum Satzbeginn vorlag, ist nun im 4. Kapitel ausgewertet (377—418). Dann folgen noch „Nachträge“: 1. zu Kap. 3, 2: „Das manichäische Erlösungsdrama“ (419—424) und 2. eine „Bibliographische Notiz“ (425) und endlich Namen-, Sach- und Stellenregister (426—456) (für Besitzer der 1. und 2. Aufl. von Teil 1 ist S. 377—456 als Sonderdruck beziehbar, wie oben angegeben). J. zieht in diesem 4. Kap. „eine Bilanz aus der Summe der neuen Evidenz . . ., wie sie sich im Augenblick darbietet und soweit sie relevant ist für unsere allgemeine Behandlung des gnostischen Problems“ (378). Er betont, daß auch bisher schon das patristische Zeugnis über die Gnosis reich war und die Väter gegenüber den neuen Funden — vielleicht vom Evangelium Veritatis abgesehen — den Vorteil haben, original griechische Texte zu bieten. Die neuen Schriften bringen eine Bestätigung und Verstärkung der bisherigen Beobachtungen des Verf. über den Lehrgehalt der Gnosis. Die von ihm festgestellte und nun noch eindrucksvoller erwiesene konstante Wiederkehr gewisser Motive in der Gnosis gibt diesen letzteren eine zusätzliche Beglaubigung als grundlegender Lehrartikel der Gnosis, so z. B. 1. das Thema der „Überhebung des Demiurgen“ (wo nun die patristischen Texte eine Bestätigung bis in die wörtliche Phrasierung bestimmter Einzelheiten hinein erfahren (381—384); 2. die „Torheit der Sophia“ (auch hier mit Wiederkehr patristischer Hauptmotive) (386—389). J. fügt einige Einzelbeobachtungen hinzu, die zunächst das „Apocryphon des Johannes“ betreffen. Einschübe beweisen, „wie unbefangen

fremdes Material in gnostische Kompositionen von fester literarischer Identität aufgenommen wurde“ (389 f.). Die wesentlichen Unterschiede zwischen gnostischer und christlicher Darstellung des Urfalls veranschaulicht J. an der „Offenbarung Adams an seinen Sohn Seth“ im Vergleich mit Auffassungen der syrischen Chronik des Klosters Suqnān (390/391). Hier sind auch wichtige Hinweise gegeben für das gnostische Verständnis der Offenbarung. Mit Wohlwollen bespricht J. die Vermutung von Dorese und F. de Saucley über den Zusammenhang von Qumrān und „Gomorrha“ bzw. über die Beziehungen der verschwindenden essenischen Bewegung und einer beginnenden sethianischen Gnosis (391 f.) (mit Berufung auf das „Heilige Buch des unsichtbaren Großen Geistes“ von Nag-Hammadi). J. geht dann über zu einer Analyse vollständig mitgeteilter Schriften, das „Apocryphon des Johannes“, „Ursprung der Welt“, „Hypostasis der Archonten“ (393—407) und bespricht dann ausführlicher „die valentinianische Schrift vom Evangelium der Wahrheit“ (408—418). Er nimmt eine stärkere Beziehung zu Valentinus an als dies etwa H.-M. Schenke, der verschiedenste Vertreter der Gegenposition, zugeben will. Schenke betont bekanntlich die Nähe des EvVer zu den „Oden Salomons“ und den Einfluß des 4. Evangeliums. In mancher Hinsicht trifft sich das Urteil von J. mit dem der gründlichen Studie von S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, Leiden 1964, besonders darin, daß das Grundmotiv des EvVer die „Selbsterkenntnis“ ist und daß es eine vereinfachende und abstrakte Zusammenfassung der Essenz der valentinianischen Lehre sei. Arai ist aber zurückhaltender als J. in der Zuordnung des EvVer zum Valentinianischen Kreis (vgl. A. 123 mit J. 416). Stärker als J. betont A. auch, daß das Bild der Person Christi im EvVer aufs Ganze gesehen nicht als gnostisch, geschweige denn als doketistisch bezeichnet werden darf. Beide Verfasser betonen, wie das EvVer offen ist für die Mysterien der Inkarnation und der Passion (vgl. A. 120 u. 59—61, mit J. 408, Anm. 2). Wenn J. zum Ergebnis kommt, daß das EvVer im Geist und im Grundriß mit dem allgemeinen Typus valentinianischer Spekulation als solcher übereinstimmt (416), so dies einmal durch Auswertung irenaischer Texte über Valentinus und dann durch Herausarbeitung des Grundsinnes oder des gleichsam „philosophischen“ Kerns bei Valentinus und dem EvVer und der Rolle der „Formel“ (auch das EvVer vertritt nach J. die Idee: „die in der ‚Formel‘ kondensierte Wahrheit ist das Evangelium der Wahrheit“ [416]). Damit kommt J. zu dem Ergebnis, daß das valentinianische Systemprinzip und der Grundgedanke des EvVer identisch seien (418). Hierin zeigt sich die Stärke, aber in etwa auch die Schwäche der Methode der Gnosisforschung von J. (letztere wurde besonders im 2. Teil seines Werkes sichtbar). Demgegenüber ist es nützlich, was Arai (100—119) über die Heilsbedeutung des Todes Christi im EvVer schreibt (besonders zu EvVer 20, 1—30). Hier scheint ganz ungnostisch der Kreuzestod Christi als objektives Geschehen entscheidend zu sein für die Offenbarung der Erkenntnis und die Erlösung der Menschen (100 f.). Das gibt sich zunächst als echt johanneisch, insofern als bei Joh Tod und Auferstehung Jesu als endgültige Offenbarung der Gottesliebe und als Spendung des neuen Lebens aufgefaßt werden (Belege bei A. 103). Aber auch A. findet bei näherer Analyse, daß im EvVer die Deutung des Todes Christi wirklich gnostisiert ist, wobei dieses die Formel, die im jüdisch-christlichen Verständnis den Sühnetod beschreibt, beibehält: „Jesus füllt und löst den Mangel der Welt auf durch seine Offenbarung, und somit löst er notwendigerweise seine eigene ‚Gestalt‘ (σχήμα) auf, d. h. er muß den leiblichen Tod erleiden. Diese Motivierung des Todes Christi ist nur im Zusammenhang mit der gnostischen Kosmologie und Anthropologie, bzw. der Auffassung der Sünde des EvVer zu verstehen“ (104 f.). Der leibliche Tod Christi gilt also als Auflösung der materiellen Welt. „Christus erlöst als personifizierte Erkenntnis und Wahrheit die Äonen, d. h. das eigentliche Selbst der Gefallenen, und bringt sie zum Vater, dem Ursprung ihres Selbst, zurück. Dabei gibt er ihnen ‚Gestalt‘ und ‚Namen‘ und ‚salbt‘ sie, ‚die Vollendeten‘. Dies verrät eine — wahrscheinlich valentinianische — „Öltaufliturgie“ (111). A. ist — trotz dieses Ergebnisses — freilich viel weniger als J. geneigt, das EvVer einem bestimmten schon bekannten Kreis (alexandrinischer) Gnostiker zuzuordnen, da es einen „sehr selbständigen Charakter trägt“ (123). So scheinen mir die Ergebnisse von J. durch A. einerseits bestätigt, aber auch andererseits ergänzt zu sein.

A. Grillmeier S. J.