Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 12 (1965)

Heft: 2-3

Rubrik: Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Besprechungen

Philosophie – Geschichte

Civitas: Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Bd. 1. 1962. 229 S. – Bd. 2. 1963. 232 S. Pesch-Haus, Mannheim.

Die Bände des Jahrbuches enthalten zunächst mehrere Abhandlungen zu grundsätzlichen sozialen Fragen, dann einige kürzere Berichte und schließlich Besprechungen. Die Abhandlungen des 1. Bandes werden eingeleitet durch eine bemerkenswerte Übersicht über die Entwicklung der katholischen Soziallehre in ihrem Verhältnis zur Staatslehre, näherhin zur Politik, verfaßt von *Hans Maier:* «Politischer Katholizismus, sozialer Katholizismus, christliche Demokratie» (9-27). M. stellt gut dar, wie die katholische Soziallehre das Problem der Demokratie stets in die soziale Ordnung zu verlegen versucht hat. Der Grund sei in der zeitgebundenen Verknüpfung des demokratischen Gedankens mit dem Laizismus oder Rationalismus zu suchen. Die weitgehende Entideologisierung und Versachlichung des Demokratiebegriffes, die sich im Westen überall dort vollzogen habe, wo nicht ein überlebter Laizismus die Entwicklung blockierte, habe ein reales und nüchternes Verständnis der Demokratie durch die Kirche erst möglich gemacht. M. hebt hierbei hervor, daß es sich nicht etwa nur um ein wissenschaftliches, sondern um ein eminent praktisches Problem handle. Es scheine an der Zeit festzustellen, daß die Aktivität der christlichen Demokratie heute nicht mehr in den engen Rahmen der sozialen Frage gefaßt werden könne. – *Peter Moll* «Katholische Staatslehre und demokratische Ordnung» (28-43) befaßt sich mit derselben Frage. Er kommt hierbei in längeren Ausführungen auf das Subsidiaritätsprinzip und die berufsständische Ordnung zu sprechen. Er meint, man dürfe nicht in den spezifischen Prinzipien der Ordnungsfragen stehen bleiben, sondern müsse die ganze Fülle der Prinzipien für die Ordnungsfragen des modernen demokratischen Staates fruchtbar machen. – *Alfons Otto Schorb* behandelt das Thema: «Pädagogische Voraussetzungen und Aspekte eines deutschen Beitrages zur Entwicklungshilfe» (44-85), *Heinrich Krauss:* «Das doppelte Mandat, zur Entwicklung der kolonialen Mandatsidee» (86-120), *Jean-Louis Fyot:* «Planungstechnik in Entwicklungsländern» (121-142). – Beachtenswert ist der Beitrag von *Manfred Hättich* «Parlament und Verbände» (143-160). Im Zentrum steht die Frage nach der Eingliederung der Interessenverbände in die Politik. Der Artikel ist (wie

übrigens jener von *H. Maier*) gut dokumentiert. H. sieht drei Lösungsmöglichkeiten: 1. Man hebt den Pluralismus auf, indem man nur die staatliche Seinsweise der Gesellschaft gelten läßt, was mit der totalitären Identität von Gesellschaft und Staat gleichzusetzen wäre, 2. man macht den Pluralismus zum konstituierenden Prinzip des Staates, indem man staatliche pluralistische Repräsentationsorgane oder sogenannte nichtstaatliche, aber institutionell und verbindlich an der politischen Entscheidung beteiligte, Partialinteressen vertretende Einrichtungen schafft (in beiden Fällen werde voraussichtlich die einheitsstiftende Funktion von der pluralistischen überspielt werden), 3. man hält am Dualismus von staatlich autoritativer und verbandsmäßig freier Organisation der Gesellschaft fest. H. entscheidet sich für diese dritte Lösung (entgegen *J. Wössner*, Die ordnungspolitische Bedeutung des Verbandswesens, 1961, der sich mehr im Sinne einer leistungsgemeinschaftlichen Ordnung für die zweite Lösung aussprach). – In seinem Beitrag «Konsumwandlung als ökonomisches Problem» (161-178) zeigt *Werner Mahr*, wie in der industrialisierten Wirtschaft die Finalisierung der Produktion auf den Konsum umgekehrt wurde in die Orientierung des Konsums auf die Produktion: «Vor unserem Auge steigt das Bild einer Gesellschaft auf, in der die Menschen in eine laufende Erneuerung ihrer dauerhaften und halbdauerhaften Nutzungsgüter eingespannt sein müssen, um die Produktionsfortsetzung, damit Vollbeschäftigung, Höhe des Sozialproduktes (Volkseinkommen) oder ein schwankungsarmes Wirtschaftswachstum zu gewährleisten. Aufrechterhaltung und Entwicklung der Produktion wird vorrangig: der Konsum hat sich so zu verhalten, daß die Stetigkeit der Produktion gewahrt bleibt» (175).

Der 2. Band beginnt mit dem Beitrag von *Richard Hauser* «Naturrecht in der katholischen Sozialethik heute» (9-30). H. setzt sich mit den verschiedenen katholischen und nicht-katholischen Veröffentlichungen über das Naturrecht auseinander. Er wendet sich hierbei gegen die reine Deduktionsmethode in der Naturrechtslehre und unterstreicht die geschichtliche Situation, die es gemäß der «Natur der Sache» einzubeziehen gelte. Vor allem liegt H. daran, den Dualismus zwischen Naturrecht und positivem Recht aufzuheben. Der Artikel ist gut dokumentiert und verdient wegen seines ausgeglichenen Urteils Beachtung. – *Alexander Schwan* zeigt in seinem Aufsatz «Karl Barths dialektische Grundlegung der Politik» (31-71) die Unfähigkeit der Barthschen Theorie für eine echte politische Entscheidung. – *Jean-Yves Calvez*, «Politik und Wirtschaft in Entwicklungsländern» (72-83), weist die enge Verknüpfung zwischen wirtschaftlicher und politischer Entwicklung auf. – *Henri de Farcy*, «Die Stabilisierung der Rohstoffpreise» (84-96), bespricht die verschiedenen Versuche, welche das Problem der gerechten Verteilung der Rohstoffe auf internationaler Ebene lösen sollten. Er wendet sich hierbei naturgemäß im besonderen gegen den Geist der Spekulation. – *Franz Coester*, «Vermögensverteilung in der sozialen Marktwirtschaft. Möglichkeiten ihrer Beeinflussung» (97-112), bespricht zunächst die Vermögensentstehung im marktwirtschaftlichen Ablauf, insbesondere im Konjunkturaufschwung und behandelt sodann die Frage nach den konkreten Ansätzen für eine soziale Eigentumspolitik. Er unterscheidet im letzteren Problem vier Stufen. Auf

der ersten habe der Staat die Aufgabe, soweit es in seiner Macht stehe, den Wettbewerb zu realisieren und damit alle Märkte volkswirtschaftlich funktionsfähig zu machen. Vor allem habe er alle künstlich gesetzten Wettbewerbsbedingungen in ihrer materiellen Wirkung für alle Marktteilnehmer anzugleichen (bes. in der Steuerpolitik). Auf der zweiten Stufe entspricht dieser Wettbewerbspolitik eine unverfälschte Kapitalmarktpolitik. Diese habe vor allem das langfristige private Sparen und die private Vermögensanlage interessant zu machen und abzusichern. Dazu gehöre besonders, daß dem kleinen Sparer der Zugang zum Wertpapiersparen erleichtert werde. Auf der dritten Stufe steht die auf Geldwertstabilisierung gerichtete Konjunkturpolitik. Man habe sich an dem Leitbild eines maßvollen, möglichst gleichgewichtigen Wachstums der Gesamtwirtschaft zu orientieren. Auf der vierten Stufe handelt es sich um gezielte eigentumspolitische Maßnahmen. – Unter den «Berichten» des 2. Bandes verdient der Beitrag von *Karl Josef Hahn*, «Die christliche Demokratie in der internationalen Politik» (141-158), besondere Erwähnung. H. bespricht die christlich-demokratischen Parteien verschiedener europäischer und außer-europäischer Länder. A. F. Utz OP

Goldammer, Kurt: Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft. (Kröners Taschenbuchausgabe, Band 264). Kröner, Stuttgart 1960. xxxii-528 S. (geb. 15 DM)

Auf den ersten Blick scheint hier eine Typologie oder Phänomenologie der Religion vorzuliegen, wie es schon manche gibt. Tatsächlich will Goldammer aber etwas anderes bieten: eine vergleichende Religions*systematik* auf phänomenologischer Grundlage (S. xii). Darin knüpft er in gewisser Weise an Nikolaus Cusanus (S. x, xii f.) und noch stärker an manche Gedanken von Novalis an (S. xviii-xxii passim, xxxi f., 25, 26, 104, u. ö.). Im Zusammenhang mit einer, teilweise kritischen, Würdigung der Phänomenologie der Religion und ihrer hervorragendsten Vertreter, von Chantepie de la Saussaye bis M. Eliade (S. xiv-xvii, xxviii f.) wird der Unterschied zwischen «Phänomen» und «Form» herausgearbeitet (S. xviii-xxi). Gegenüber dem Platonismus der Phänomenologie (S. xix) liegt hier eine gewisse Rückwendung zum aristotelischen Realismus vor (S. xviii f.). «Daß die religiösen Bewußtseinszustände des Menschen und die von ihnen erzeugten geschichtlichen Ausformungen nicht nur ein bestimmtes strukturelles Gepräge im Ganzen des Menschen darstellen, sondern einen *metaphysischen Realgrund* [Hervorhebung von mir. J. H.] haben, ist eine Überzeugung, die sich bei dieser Arbeit bildet, wenn sie auch nicht wissenschaftlich nachweisbar ist und nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Lehre von der religiösen Formenwelt sein kann. Diese Bewußtseinszustände können wohl für sich selbst und für das hinter ihnen Stehende sprechen, können es aber niemals schlüssig demonstrieren. Das wäre vielmehr Sache der Theologie und der Religionsphilosophie» (S. xxi). Mit erfrischender Offenheit heißt es dann auch nachher: «Über Religion kann nur ein Mensch sachlich schreiben, der selbst eine hat und daher ungefähr weiß, worum es dabei geht» (S. xxv; vgl. xxiii f. 493 f.).

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen und Abgrenzungen ist klar, was man zu erwarten hat: weder eine bloße Religionsphänomenologie noch eine Religionsgeschichte, sondern eben eine Religions*systematik*, wenigstens im Grundriß (vgl. S. XXVI-XXXII). Diese wird in acht großen Kapiteln durchgeführt: Religion; der Gegenstand der Religion; das persönliche Erscheinungsbild des Religiösen (d. h. Religion im subjektiven Sinne); Gestalten, Gestaltungen und Formen der Religion (d. h. Menschen und Dinge als Träger der Religion); heilige Handlung; heilige Gemeinschaft; die Welt vor dem Heiligen; das Heilige und der Tod, Religion und Jenseits. Dazu kommt eine ausgewählte Bibliographie, die jeweils den einzelnen Abschnitten zugeordnet ist (S. 495-511) und ein sorgfältiges Sachregister (S. 512-528; leider ist in diesem die Einleitung, S. XIV-XXXII, nicht berücksichtigt, daher wurde sie im Vorstehenden ausführlicher zitiert).

Die gegebene Übersicht zeigt, wie überaus reich der Inhalt des Buches ist, und die Literaturkenntnis des Verfassers ist bewundernswert. Natürlich wird man, wie immer bei solchen umfassenden Werken, die Durchführung nicht in allen Einzelheiten befriedigend finden. So wird z. B. in den grundsätzlichen Ausführungen über die Theorien zum Ursprung des Gottesglaubens (S. 100-104) eine reservierte Stellung bezogen: «... Historisch-wissenschaftlich lassen sich alle diese Hypothesen [es handelt sich im Zusammenhang vor allem um den «Urmonotheismus»] nicht schlüssig beweisen, ja kaum wahrscheinlich machen, wenngleich sie sich auch nicht eindeutig widerlegen lassen. ... Andererseits muß man auch auf den bloß hypothetischen Wert der sog. prädeistischen, präanimistischen und dynamistischen und überhaupt aller anderen positiv evolutionistischen Theorien hinweisen. ...» (S. 102 f.), aber mit einigem Erstaunen liest man dann gleich nachher: «So erweist sich doch wohl die Behauptung als richtig, daß Gott ein 'Spätling' in der Religionsgeschichte sei (van der Leeuw)» (S. 104). Ebenso muß man sich auch darüber wundern, wie oft das Prädeistisch-Unpersönliche (S. 50, 62, 65, 67, 68, 236, 278) und das Magische (S. 124, 126, 129, 153 f., 186, 221, 232, 234, 239, 269, 303, 312, 336, 338, 339, 342, 347, 351, 354, 359) nicht als *ein* altes oder ursprüngliches Element, sondern als *die* ältere bzw. ursprüngliche Form eines bestimmten Phänomens hingestellt wird (dabei stammen die Beispiele sehr oft aus Hochkulturen). Gelegentlich werden wohl wieder Vorbehalte hinsichtlich der zeitlichen Reihenfolge gemacht (S. 111-114, 361 f., 377 f.), aber das sind Ausnahmen. Ähnlich ist es mit dem starken Akzent, der auf das Kollektive in den Religionen der Primitiven gelegt wird (S. 12-14, 22, 26, 144), dazu wäre zu vergleichen der posthume Aufsatz von R. H. Lowie, Individuum und Gesellschaft in der Religion der Naturvölker. Zeitschr. f. Ethnol. 83 (1958) S. 161-169.

Neben diesen Aussagen von größerer Tragweite seien noch einige Details, zum Teil wohl nur Versehen, angemerkt: S. 74 statt Isidor von Hispalis besser: Isidor von Sevilla; S. 158 wird der Schamane doch wohl zu summarisch als «inspirierter Zauberer» definiert (und S. 194 die israelitische Stiftshütte als «*schamanistisches* Tempelzelt»). Zum Unterschied zwischen Prophet und Wahrsager (vgl. S. 165) wäre beachtenswert A. Guillaume, Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites (London 1938). Zum

Abschnitt über das Wunder (S. 220-229) wäre die Besprechung von G. Mensching, Das Wunder in Glauben und Aberglauben der Völker (Leiden 1957) durch F. Bornemann (Anthropos 53 [1958] S. 642 f.) zu vergleichen. S. 303 werden aus einem ganz speziellen Fall (Verzehren des Gottesbildes in der aztekischen Religion) allzu weitreichende Folgerungen über den «magischen Realitätscharakter des Kultbildes» gezogen. Der Kultheros Ryangombe gehört nicht nach Uganda (S. 347), sondern nach Ruanda bzw. Urundi. In den Ausführungen über das personifizierte Böse (S. 444-447) sind die Primitivreligionen zu wenig berücksichtigt; vgl. dazu Ugo Bianchi, Il dualismo religioso (Roma 1958) und die Rezension Anthropos 56 (1961) 645-648; auch U. Bianchi, Le dualisme en histoire des religions. Revue de l'Histoire des Religions 159 (1961) 1-46.

Nicht weniger zahlreich als diskutable Einzelheiten sind aber auch die wertvollen Ausführungen und treffenden Bemerkungen, die auch gegen weitverbreitete Auffassungen angehen. Hierher gehört z. B. die Kritik an der Gegenüberstellung des ethisch-prophetischen und des mystischen Typs der Religion (S. 117 f.), von Gnaden- und Werkreligion (S. 150), die Warnung vor dem allzu umfassenden Gebrauch von Termini wie «Sakrament» (S. 344 f.) und «Kirche» (S. 406 f.), der Hinweis auf das rationale Element, das sich auch in den Primitivreligionen findet (S. 27), und vieles andere. Die Behauptung, daß es unter den großen historischen und institutionellen Religionen Dogmenfreiheit gäbe, wird kurz und klar als eine «Wohlwollenslegende» charakterisiert (S. 247). Überaus fein und treffend ist der kurze Abschnitt über die Bedeutung der Materie im religiösen Leben (S. 366 f.), ähnlich die Ausführungen über heilige Sprachen (S. 247-250). Die äußere Gestaltung ist sorgfältig und ansprechend, Druckfehler sind selten und kaum je sinnstörend (nur S. XXVI in der Überschrift findet sich ein solcher: Religions*gemeinschaft* statt Religions*wissenschaft*). Der aufmerksame (gegebenenfalls auch kritische) Leser wird aus dem Buch reichen Gewinn schöpfen. J. HENNINGER SVD

Juritsch, Martin, SAC: Sinn und Geist. Ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen. (Studia Friburgensia. Neue Folge 28.) – Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz 1961. XX-323 S. (32 Fr.)

Das Anliegen vorliegender Arbeit ist dringend. Die Einheit des Menschen soll unter dem Aspekt der Wahrnehmung aufgezeigt werden. Denn dies wird vom Autor überzeugend dargetan: Eine Philosophie der Wahrnehmung läßt sich nicht isoliert betreiben. War es schon der Fehler der experimentellen Psychologie, die Einzelwahrnehmung zu isolieren und sie als abgeschlossenes, in sich stehendes Gebilde zu messen, so ist es der häufige Irrtum der philosophischen Sinnespsychologie, die Wahrnehmung nicht in den *ganzen* Menschen einzubeziehen.

In der Auseinandersetzung mit zwei zeitgenössischen Philosophen gelingt es dem Autor, dies aufzuzeigen. Im ersten Teil wird zunächst Max Schelers triebmotorische Wahrnehmungstheorie dargestellt (S. 13-76). Deren fruchtbare Anregerschaft wird voll gewürdigt, aber sie wird auch in ihren Schwächen erkannt. Scheler vermeidet eine einseitige Intellektualisierung

der Sinne, verwirft auch ihre mechanistische Deutung und weiß das sinnliche Erkennen als lebendiges Geschehen sui generis darzustellen. Für ihn ist es ein «Leibgeschehen», das dem biologischen Verhalten und der optimalen biologischen Existenzsicherung dient. Aber diese Deutung muß bei all ihren Vorzügen die menschliche Sinnlichkeit verkürzen. Deren ausschließliche Hinordnung auf den Trieb läßt ihren Bezug zum Geist nicht mehr sehen und zerbricht in letzter Konsequenz nicht nur das Erkennen, sondern auch die Einheit des Menschen.

Im zweiten Teil (S. 77-162) analysiert der A. die «Phänomenologie der Wahrnehmung» Merleau-Pontys; und es ist keineswegs das geringste Verdienst der Arbeit, daß sie sich unseres Wissens im deutschen Sprachraum zum ersten Mal dieser nicht einfachen Aufgabe unterzieht. In eindringender Analyse wird die Einsenkung der Wahrnehmung in den lebendigen Subjekt-Körper und ihre reiche Struktur in der «perzeptiven Synthese» dargetan und eine ganze Reihe der Deskriptionen Merleau-Pontys begrüßt. Aber der «Primat der Wahrnehmung» (156), wie ihn Merleau-Ponty verteidigt, wird abgelehnt. Die humane Sinnlichkeit und die ihr gemäße Struktur können nicht durch Verkürzung des Geistes und dessen restlose Einsenkung in den Ich-Körper sachgemäß dargestellt werden. Vielmehr erhält die Sinnlichkeit ihr humanes Statut eben durch ihre Hinordnung auf den Geist und ihre ursprüngliche Geistgeprägtheit.

Damit steht der A. beim dritten, systematischen Teil seiner Arbeit (S. 163-316). In umfangreichen Kapiteln wird die biologische Zielhaftigkeit der Sinnlichkeit, ihre Gerichtetheit auf den Geist, Sinnlichkeit und Geist im «gelebten» Erkennen und schließlich die Entfaltung des geistigen Erfassens in der Sinnlichkeit dargetan. Dabei kommen die begründeten Erkenntnisse von Scheler und Merleau-Ponty durchaus zur Geltung, aber sie werden weitergeführt. Trotz des biologischen Aspektes bleibt die menschliche Sinnlichkeit nicht im rein Vitalen stecken, noch auch besitzt die Wahrnehmung als undifferenziertes, vorprädikatives Welterfassen einen Primat, vielmehr ist die menschliche Sinnlichkeit «für den Geist da». Dadurch hebt sie sich «entscheidend von der rein animalischen Form ab» (315). So gelangt eine sachgerechte Darstellung zum Primat des Geistes. Da der Geist freilich auch auf den Sinn angelegt ist und Sinnlichkeit leibhaftig ist, ist diesem Verhältnis eine urgegebene «Spannung» eigen, die sogar in Unordnung absinken kann.

Der bewanderte Leser wird bei der Lektüre des Werkes an Karl Rahners «Geist in Welt» und G. Siewerths Darstellung der Geistdurchwirktheit der humanen Sinnlichkeit erinnert. Aber der Autor hat doch ein anderes Ziel. Er betont mit Recht (235), daß es in der thomistischen Philosophie nicht so sehr an einer Metaphysik der Sinnlichkeit, als vielmehr an einer phänomenologischen und genetischen Psychologie der Wahrnehmung fehlt. Diesen leeren Raum will die Arbeit ausfüllen, – und wir gestehen, sie tut es mit viel Sachkenntnis, die den Leser bereichert entläßt. H. Wipfler

von Korvin-Krasinski, Cyril: Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 285 S.

Der Leser, der dieses Buch zur Hand nimmt, wird zunächst den Eindruck einer geradezu verwirrenden Vielheit und Vielgestaltigkeit des Inhaltes haben. Die Beziehung der 6 Kapitel zueinander, von denen die drei ersten (umfangreicheren) religionsgeschichtlichen, die drei letzten theologischen Charakters sind, ist aus den Überschriften nicht ohne weiteres ersichtlich. Man wird gut daran tun, in der Einleitung (S. 11-29) zunächst die vorweggenommene Synthese der einzelnen Kapitel (S. 13-21, mit Umstellungen der Reihenfolge) und einige grundsätzliche Aussagen über das Ziel des Buches sorgfältig zu lesen, z. B.: «Die Themen dieses Bandes ... kreisen alle um die Probleme des *Mikro-* und des *Makrokosmos*, letztlich um die Gestalt des *Menschen* als einer ‚Kleinen Welt', d. i. um jenes geheimnisvolle Wesen, dessen einmalige Bedeutung und Würde darin besteht, daß es ... die gesamte sichtbare und unsichtbare Schöpfung in sich zusammenfaßt. ... Unsere Aufgabe war, zunächst klarzumachen, daß der mit dem Namen 'Mikrokosmos' bezeichnete eigentliche Fragenkomplex mit einer naiv-anthropomorphen Weltanschauung wenig zu tun hat ...» (S. 11 f.). «... Der ontische Kontakt mit jener höheren, geistigen Welt wird jedoch ebenso subjektiv – in Kontemplation und Ergriffenheit – wie objektiv – in Akten des Ergriffen-werdens durch eine kultische Weihe – vollzogen. ... Der Mensch wird aber erst dadurch aktuell zu einer 'Kleinen Welt', daß er durch eine jenseitige Macht zur kultischen Vertretung der Schöpfung vor ihrem Schöpfer geweiht und ergriffen wird ...» (S. 13). «... Eine weitere Aufgabe ... war, in einigen charakteristischen Beispielen zu zeigen, wie uns die Vorstellung vom Mikrokosmos ebenso an den Gipfelpunkten universaler Hochkulturen wie im kultischen Weltbilde einiger der ältesten und unberührtesten Völker der Erde mit erstaunlicher Konsequenz und Monumentalität der Darstellung begegnet ...» (S. 13 f.; vgl. auch S. 153, 183 f.). Als positives Ergebnis theologischer Erörterungen vor diesem religionsgeschichtlichen Hintergrund betrachtet der Verfasser das folgende: «Gewisse, für uns durch gewohnheitsmäßigen Gebrauch meistens abgeschliffene und zu inhaltslosen Formen gewordene Gebilde philosophischer Spekulation – wie Idee, Urbild, Vorbild, Norm, Gestalt, Wesenheit, Wirklichkeit, Ur-zeit, Ur-sache – gewinnen an Relief und fruchtbarer Sinnhaftigkeit, wenn sie vor dem unerwarteten Hintergrund ihrer sehr konkrete Züge tragenden kulturgeschichtlichen bzw. mythischen Ahnen erscheinen ...» (S. 19).

Wenn man nun schon etwas besser orientiert an das Buch herangeht, so heißt das nicht, daß es eine leichte Lektüre ist (und das liegt nicht immer nur am Stoff; die Darstellung ist manchmal breit und die Terminologie schwierig; dieser Sachlage ist sich der Autor durchaus bewußt, siehe S. 19 f., 153 u. ö.). Eine ausführliche Darlegung des Inhaltes würde sehr viel Raum beanspruchen, und eine eigentliche Endsynthese wird nicht gegeben: «... Solange Ethnologie, Religionsgeschichte, Philosophie und Theologie keine gemeinsame Sprache als Werkzeug gegenseitiger Verständigung besitzen, scheint es uns dringender zu sein, die innerlich zueinander gehörigen For-

schungsgebiete in ihren Ergebnissen aneinanderzurücken und die sich daraus ergebenden Horizonte für sich selber sprechen zu lassen, als die von vielen geahnte, aber noch unfertige geistige Synthese ... frühzeitig erzwingen zu wollen ...» (S. 20). Dementsprechend ist auch die Stellungnahme oft nicht leicht; sie würde ein Spezialwissen auf sehr vielen Teilgebieten verlangen.

Eine ziemlich eingehende Inhaltsangabe des 1. und des 3. Kapitels findet sich in der Besprechung dieses Buches durch M. Hermanns im Anthropos 56 (1961) S. 648-650; dort wird besonders am 1. Kapitel: «Der Mensch als Mikrokosmos in der symbolischen Anthropologie des tibetischen Lamaismus» (S. 31-54) verschiedentlich Kritik geübt. Im 2. Kapitel: «Die mikrokosmische Symbolik des altbabylonischen Tierkreises und die dreiprinzipielle indisch-tibetische Anatomie» (S. 55-85) werden Argumente für einen gemeinsamen mittelasiatischen Ursprung dieser eigenartigen Mikro- und Makrokosmoslehre (siehe bes. S. 81 f.) zusammengestellt, die oft überraschend sind; vielleicht wird dabei aber Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (2. Auflage 1929) etwas zu vertrauensvoll benutzt. Besonders anregend, jedenfalls für einen Ethnologen, ist das umfangreiche 3. Kapitel: «Die rituelle Begehung des Urzeitgeschehens im Kultus der Primitiven» (S. 87-198); hier wird zwar noch etwas zu stark mit dem «agrarisch-mutterrechtlichen Kulturkreis» (S. 94-102; vgl. auch den «pflanzerisch-lunaren Kulturkreis» S. 25) als fester Größe gearbeitet, aber es wird doch auch die neuere ethnologische Literatur ausgiebig benutzt; so in den Ausführungen über die nordamerikanischen Waldindianer (S. 134-186) nicht nur P. W. Schmidts «Ursprung der Gottesidee», ein Werk, das mit Recht als Grundlage und Ausgangspunkt genommen wird, sondern auch die in vielem weiterführenden Arbeiten von Werner Müller (vgl. dazu die Rezensionen von Martin Gusinde im Anthropos 50 (1955) 104 f.; 53 (1958) 309-318). Das Ergebnis, das sich, unabhängig vom Kulturkreissystem, aus dem Material gewinnen läßt, besagt im wesentlichen (kurze Zusammenfassung S. 18 f.; vgl. S. 106-109, 112-122, 158, 179-184, 192-197 u. ö.): Wiederholung des Urzeitgeschehens in der Mysterienfeier ist nicht auf Pflanzervölker beschränkt; sie findet sich auch schon bei Jägervölkern, und zwar steht dort zuerst der Schöpfergott mit seinem *wirkursächlichen* Einfluß im Vordergrund; in jüngeren jägerischen und in pflanzerischen Kulturen sind es Kulturheroen, mythische Urzeitwesen mehr *urbildlicher* Art (hierher gehören z. B. die «Dema-Gottheiten» von Ad. E. Jensen).

Von hier aus werden dann in den theologischen Kapiteln (4. Recapitulatio mundi, S. 199-231, anknüpfend vor allem an Irenäus; 5. Kosmos-Anthropos-Angelos, S. 232-257, dazu in der Einleitung S. 13 und 20 f.; 6. Kyrios praesens, S. 258-285) manche Linien weitergezogen, z. B. betr. die Ergänzungsbedürftigkeit mancher mehr aristotelisch-wirkursächlich orientierter Spekulationen über die Funktion des Gottmenschen durch eine «platonische» Betrachtungsweise, die der causa formalis und exemplaris größere Aufmerksamkeit schenkt (S. 24, 280-282, u. ö.). Auch für die Erfassung der Wahrheit vom Corpus Christi mysticum können die Mikro- und Makrokosmos-Spekulationen Anregungen geben: «Zwischen 'personaler Einheit' und 'unpersonaler Vielheit' kann es ja noch mannigfaltige Schattierungen einer

'quasi-personalen Ganzheit' geben» (S. 23; vgl. dazu die, oft minimalisierte, Lehre des hl. Thomas von der Quasi-Personalität des Corpus mysticum, S. 284). Es ist daher schon begründet, wenn am Schlusse des 5. Kapitels gesagt wird, daß «... die symbolisch-urbildliche Betrachtungsweise mancher östlicher Spekulationen uns an analoge Probleme alter, heute aber wieder aktuell gewordener Theologumena erinnert» (S. 256).

So diskutabel manche einzelne Interpretationen und Auffassungen des Verfassers sein mögen, und so mühsam man sich durch manche Abschnitte hindurchliest – die vorstehende Besprechung zeigt doch wohl, daß hier zwar keine definitiven Ergebnisse, aber vielerlei Anregungen zu finden sind. Die drucktechnische Ausführung ist sorgfältig, nur zwei sinnstörende Druckfehler sind dem Referenten aufgefallen: «Taufversuch» statt «Tauchversuch» (S.175) und «internationalen» statt «intentionalen» (S. 214). J. Henninger SVD

Schoeps, Hans-Joachim: Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte. – Musterschmidt-Verlag, Göttingen 1963, 355 S. (geb. 36 DM)

Der Sammelband faßt 27 selbständige Untersuchungen des Verfassers zusammen, die seit 1950 in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht worden waren. Der Verfasser nimmt nicht ohne ein gewisses Selbstbewußtsein für sich in Anspruch, «Neuland zu beackern», und in der Tat stellen die Beiträge Vorstöße auf verschiedenen Gebieten dar. Die einzelnen Artikel sind unter die Titel: Qumran, Neues Testament, Klementine, Judaica und Neuere Geistesgeschichte geordnet. Sicher liegt den Arbeiten ein umfassendes Wissen aus alter und neuer Zeit zugrunde. Der Stil verrät den raschen Schreiber. Die vielen Anspielungen, die für den Nichtspezialisten manchmal dunkel bleiben, beweisen eine erstaunliche Belesenheit. Wer aber in Neuland vordringt, muß sich hüten, allzu apodiktische Urteile zu fällen, wovor der Verfasser da oder dort nicht zurückschreckt. So wird man Einzelheiten wohl kritisch weiterprüfen müssen. Wer aber in den oben erwähnten Gebieten über den neuesten Stand der Forschung mancher Einzelfragen sich erkundigen will, findet hier gute Angaben. B. Steiert OSB

Theologie (systematisch, geschichtlich)

Bender, Ludovicus, OP.: Legitimitas et legitimatio prolis. Commentarius in can. 1114-1117. – Desclée, Roma-Parigi 1963. XVI-234 pag.

Mit dem vorliegenden Werk setzt Bender seine Spezialkommentare des kirchlichen Eherechts fort. Bereits 1960 erschien im gleichen Verlag das Werk über die Rechtsform der Eheschließung. Der neue Kommentar beschäftigt sich mit der Legitimität und Legitimation der Nachkommen. Die Klarheit der Ausführungen wurde schon von dem früher erschienenen Werk betont, das gleiche gilt auch für diese Abhandlung. Gegenstand der Ausführungen sind die Canones 1114-17 des kirchlichen Gesetzbuches, indirekt auch Canon

1015 § 4, wo der Gesetzgeber den Begriff der Putativehe festsetzt. Das Anliegen des Verfassers, das er im Vorwort selber umreißt, ist vielfältig. Einerseits stellt er die Tatsache fest, daß die fraglichen Canones oft an Klarheit zu wünschen übriglassen, eine Tatsache, die auch für die späteren authentischen Dokumente gilt. Anderseits geht es ihm vor allem auch darum, Zweifel, Unklarheiten und Kontroversen zu beseitigen. Von diesem Gesichtspunkt aus leistet Professor Bender vor allem theoretische Arbeit. Dies gilt von den Kapiteln I-III, in denen der Autor die allgemeinen Prinzipien sowie das kanonische Recht der Legitimität und Legitimation der Nachkommen behandelt. Für speziell Interessierte findet sich zu Beginn der Ausführungen eine Bibliographie der Spezialliteratur bis 1962. Bei seinen theoretischen Bemühungen vergaß der Autor aber keineswegs die Praktiker des Eherechtes. Der Praxis empfehlen sich besonders die Kapitel VI-VII. Sie handeln von den Problemen der Beweisführung der Legitimität und Legitimation, von der Legitimität im Zivilrecht, den Folgen der kanonischen Legitimität und schließlich von den Folgen der zivilrechtlichen Legitimität für kirchenrechtlich illegitime Personen. Der Abschnitt über die Frage der Legitimität und der zivilrechtlich erlaubten Ehescheidung – heute eine Tatsache in den meisten Staaten – wird für die Eherechtspraxis besonders wertvoll sein. Für Missionare dürften auch die Ausführungen über Legitimität und Polygamie von Interesse sein.

Natur und Behandlung des Stoffes empfehlen das vorliegende Werk Professor Benders vor allem den Studenten des Kirchenrechtes sowie den Kanonisten, die auf theoretischer Basis tiefer in die gestellte Problematik vordringen wollen. Doch auch dem Praktiker wird seine Benutzung eine wertvolle Hilfe sein. M. Amrhein OP

Beumer, Johannes, SJ: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle. (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. Michael Schmaus, Alois Grillmeier, SJ, Bd. I: Das Dasein im Glauben, Faszikel 4.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962). 138 S.

Scheffczyk, Leo: Schöpfung und Vorsehung. (Ebd. Bd. II: Der trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde, Faszikel 2a.) Herder, Freiburg 1963. VII-152 S.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (Ebd. Bd. IV: Sakramentenlehre, Faszikel 4b.) Herder, Freiburg 1963. 69 S.

Es ist besonders erfreulich, daß das neue «Handbuch der Dogmengeschichte» nun in verhältnismäßig kurzer Zeit um diese drei Faszikel bereichert wurde.

1. Der erste stammt von einem Autor, der in den letzten Jahren eine ganze Reihe Veröffentlichungen zur Geschichte des Traditionsproblems beigesteuert hat und weiterhin solche publiziert. In Kap. 1 (S. 1-14) umreißt er «*Die Schriftlehre* von der mündlichen Überlieferung», wobei er hervorhebt, Jesu Auftrag an seine Apostel sei der *mündlicher* Verkündigung gewesen, die er nicht etwa durch alsbaldige schriftliche Fixierung abgelöst und ver-

drängt wissen wollte. «Es liegen auch keine sicheren Anzeichen dafür vor, daß die Hagiographen des NT sich der Inspiration bewußt gewesen wären oder ihre eigenen Schriften (und die der anderen) als Bestandteil der Heiligen Schrift ausgegeben hätten» (S. 5). 1 Tim 5, 18 und 2 Petr 3, 16 widersprächen dem nicht. Kurz werden Terminologie und Organe der Tradition im NT erläutert, um alsdann gewisse nach B.s Meinung einseitige Exegesen beider in der Auseinandersetzung über Schrift und mündliche Überlieferung polemisierenden Parteien kritisch auszuleuchten. – Mit der *Väterlehre* hat es das 2. Kap. zu tun (S. 15-44). Für die ältere Zeit kommt B. zu folgender Erklärung: «Wir können und müssen die Schlußfolgerung ziehen, daß die apostolischen Väter und die frühchristlichen Apologeten auch bei der Verwendung dessen, was sie vielleicht im NT vorfanden oder auf jeden Fall tatsächlich in ihm enthalten ist, namentlich bei der Verwendung der Herrenworte, keineswegs den Schriftcharakter hervorheben wollten und die Autorität des Verwendeten lediglich der Verkündigung und nicht der Inspiration entnahmen. Sie befanden sich, wenn man den Ausdruck recht versteht, noch in einer 'schriftlosen Epoche', und ihr Glaubensbewußtsein wurde aus der lebendigen Tradition sozusagen ausschließlich gespeist. Diese Feststellung ist nicht bedeutungslos, wenn die Frage nach dem Umfang der altchristlichen Tradition aufgeworfen wird. Die richtige Antwort läßt sich wohl aus der prinzipiellen Einstellung der Väter herauslesen, die ganz der apostolischen Verkündigung verpflichtet waren und noch nicht das Kriterium des Geschriebenen kannten» (S. 17 f). Dieses «Ergebnis» werde durch Zeugnisse aus jener Zeit und anderweitige Erwägungen verstärkt. Drei Fragen sind Gegenstand besonderer Betrachtung: die Organe der Lehrverkündigung im nachapostolischen Zeitalter, Stellung und Autorität der hierarchischen Ämter, Nebeneinander von Amt und Geist. Irenäus, Tertullian, Klemens, Origenes und Cyprian erhalten eingehendere Würdigung in einem eigenen § (S. 22-33), da sie als Klassiker der Durchbildung des engeren Traditionsbegriffes «bis zu einer gewissen Vollendung» angesehen werden können. Eusebius von Cäsarea folge treu Irenäus, aber schon seine Zeitgenossen und die späteren Väter zeigen eine «betonte Hochschätzung der Heiligen Schrift». Die Texte «erwecken mitunter den Eindruck, als ob für eine mündliche Überlieferung kein Raum mehr frei bliebe» (S. 35). B. erwähnt hier speziell Cyrill von Jerusalem. Doch würden die gleichen Väter an andern Stellen «ausnahmslos» auch eine solche anerkennen, «wenn auch nicht derart häufig und betont» (ebd.) Freilich beträfen die Beispiele, die sie für rein mündliche Weitergabe von den Aposteln her bringen, fast ausschließlich Dinge aus «den Randgebieten des kirchlichen Lebens und seiner Liturgie, und es dürfte für den Standpunkt von heute ungemein schwer sein, ihnen Wert und Würde einer apostolischen Glaubensüberlieferung beizumessen» (S. 38). Das sucht B. aus der Natur der Sache begreiflich zu machen. Augustinus und Vinzenz von Lerin schenkt er genauere Aufmerksamkeit. – Im 3. Kap. kommt die *Scholastik* an die Reihe (S. 45-73). An hervorragenden Namen haben wir da für diesen Gegenstand: Petrus Venerabilis und Abälard, Gratian; Bonaventura, Thomas Aq., Heinrich v. Gent, Duns Scotus. Auch in der Hochscholastik leide der Traditionsbegriff noch an «Einseitigkeiten und Mängeln». Ein Fortschritt sei gegenüber

der Vorzeit doch zu verzeichnen: «Nicht allein, daß die Beispiele für die Gegenstände einer mündlichen Überlieferung zahlreicher werden, es wird ihnen auch allmählich eine kritische Stellungnahme vom theoretisch-prinzipiellen Standpunkt aus zuteil, zumal da sie mehr und mehr das eigentliche Gebiet der Offenbarung und des Glaubens berühren oder sich doch ihm nähern. Gegen Ende des 13. Jh. fehlt im Grunde nicht viel anderes als eine ausgeglichene, einheitlich-geschlossene Darlegung mit der bevorzugten Aufgabe, namentlich das gegenseitige Verhältnis von Schrift und Tradition zu klären» (S. 62). Aus der Spätscholastik bekommen Relief: Occam (sic!), Gerson, Gerhard von Bologna, Heinrich Totting, G. Biel; auch Verfasser polemischer Traktate gegen «Biblizisten» wie Wyclif, Hus, Gansfort, Wilhelm von Waterford († 1397), Thomas Netter Waldensis, Juan de Torquemada, Stephan Dolanensis.

Das Hauptkapitel gilt dem *Konzil von Trient* (S. 74-88). Angesichts des reformatorischen Schriftprinzips wollte dieses seinen Erklärungen über einzelne angefochtene katholische Glaubenswahrheiten eine grundsätzliche über die sog. Glaubensquellen vorausschicken, die es demgemäß als die Quellen seiner Theologie und seiner dogmatischen Entscheide betrachtete. «Allerdings sollte zu Beginn der Verhandlungen nur von der Heiligen Schrift und deren Kanon die Rede sein, aber recht bald gelangten die Väter zu der Erkenntnis, daß ebenfalls die mündliche Überlieferung miteinbezogen werden müsse» (S. 75 f). Die adoptierte Redeweise sprach von «libri sacri» und «traditiones apostolicae» oder «apostolorum». B. weist auf die lebhafte Diskussion um das «pari pietatis affectu» und um die Frage hin, ob diese «Traditionen» aufgezählt werden sollten, mit denen vorwiegend «kirchliche Gebräuche und Satzungen» gemeint waren (S. 77). Er analysiert sodann das definierte Dekret und nimmt Stellung zu dessen verschiedenen Auslegungen in unseren Tagen, als deren Exponent ihm J. R. Geiselmann im einen, H. Lennerz im Gegenlager erscheint. Die Verwendung des Plurals «traditiones» besagt nach B. «sicher keine Verschiedenheit gegenüber dem Singular» (S. 79). Für die letzte Fassung findet er Vorlagen bei Ambrosius Catharinus. B. gewinnt aus den Konzilsakten einmal ein etwas anderes Urteil als Geiselmann bezüglich des Sinnes von «partim – partim» im ersten Entwurf. «Warum schließlich jedoch die Formel fallengelassen worden ist, das entzieht sich unserer Kenntnis, weil die Konzilsakten darüber schweigen. Der Grund muß indes nicht unbedingt in dem Einspruch des Servitengenerals oder in der Rücksicht auf die Mißverständlichkeit des Ausdrucks gelegen haben, sondern könnte eher in dem Bestreben zu suchen sein, den sonst etwas schwerfälligen Text stilistisch zu glätten ... Der endgültige Text verzichtet auch auf das 'vel – vel' ... und setzt dafür einfach 'aut' ... Ferner könnte der Zusatz 'tum ad fidem, tum ad mores pertinentes' den Wegfall des 'partim – partim' mitveranlaßt haben» (S. 84 Text und Anm. 66). Wichtig ist die Bemerkung: «Damit soll aber nicht gesagt sein, das Tridentinum habe die 'traditiones' dem Inhalte nach ausdrücklich außerhalb der Schrift angesetzt. Die ganze Frage bleibt vielmehr unberührt, schon deswegen, weil seine Interessen sich auf die von den Reformatoren aufgeworfenen Themen beschränken, und diesen ist offenbar gedient, solange der theologische

Beweiswert der erkenntnismäßig 'sine scripto' gebotenen 'traditiones' feststeht, auch ohne daß deren innere Beziehung zur Heiligen Schrift (ob sie darüber hinausgehen oder einschlußweise darin enthalten sind) determiniert zu sein braucht» (ebd.) Auch der Zusatz «tum ad fidem, tum ad mores pertinentes» findet B.s. sorgfältige Beachtung und Deutung an Hand der Akten. Die «mores», die das Konzil meint, seien nicht Moralprinzipien, sondern als apostolisch betrachtete «disziplinäre und rituelle Einzelvorschriften, die ... mündlich, d. i. ohne ein ausdrückliches Zeugnis der Schrift, der Kirche übergeben wurden» (S. 86), so das Gebot der Kindertaufe, der Brauch des eucharistischen Mischkelches.

Das 5. Kap. (S. 89-125) über die *nachtridentinische Zeit* behandelt die ausgesprochene Kontroverstheologie des 16. und 17. Jh.s, beginnend schon vor dem Trienter Konzil mit einer Reihe bekannter Namen, fortgeführt durch Melchior Cano, Bellarmin, Stapleton und andre, sodann die übrige Theologie vor dem 19. Jh. B. verweilt bei der Doktrin des Febronius nahestehenden Kanonisten G. C. Neller in seinen erstmals 1746 anonym gedruckten «Principia Iuris Publici Ecclesiastici Catholicorum ...», der den Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten in unserer Frage zu überbrücken trachtete, nach B. ohne in der Sache Irriges zu behaupten, doch nicht ohne Opposition zu erregen. Er fand aber auch Verteidiger, so Terentius Topp (1789), «ein sonst gänzlich unbekannter Theologe» (S. 108). Im Anschluß an die Forschungen J. R. Geiselmanns erwähnt B. sodann den Einfluß Fénelons über M. Sailer auf den Traditionsbegriff der Tübinger Schule und widmet dem Beitrag dieser letzteren eine detaillierte Zusammenfassung, um dann noch die Lehre der sog. Römischen Schule und die Ideen Newmans, M. J. Scheebens sowie den Standpunkt H. Schells zum Thema zu würdigen. – Das Schlußkapitel (S. 126-138) bespricht «die mündliche Überlieferung in der *Problematik von heute*»; erwähnt werden L. Billot, J. V. Bainvel, A. Deneffe, J. Ranft, D. van den Eynde. Vom Artikel «Tradition» des DThc (Vf. A. Michel) heißt es, er sei «wesentlich nichts anderes als eine gedrängte Wiedergabe dessen, was Deneffe, Ranft und van den Eynde erarbeitet haben (nur einige größere Lücken sind ausgefüllt)»!? Gnädiger fällt das Urteil aus über G. H. Tavard, P. Lengsfeld; vorbehaltloses Lob erntet ein Artikel Y. M.-J. Congars aus dem J. 1959, und J. R. Geiselmann wird gerühmt ob seiner «Anregungen». B. weist noch hin auf das erfreulich in Fluß gekommene Gespräch mit den Protestanten über den Fragenkomplex «Tradition». Die Lage für die Fortführung desselben sei günstig, auch weil man sich von beiden Seiten nicht mit bloßen Kompromissen abfinden wolle (S. 128). Abschließend möchte B. untersuchen, wieweit von klaren Ergebnissen aus der innerkatholischen wie auch aus der interkonfessionellen Diskussion von früher und von heute die Rede sein könne und die vorhandenen angeben, die noch unerledigten Desiderata desgleichen, «soweit das innerhalb einer Dogmengeschichte tunlich ist». Er versucht es zunächst für den Begriff «Tradition» als solchen, wobei er den Akzent legt auf deren «mündlichen» Charakter, wodurch sie, wenn schon nicht jeglicher schriftlichen Fixierung, so doch der Heiligen Schrift gegenüberstehe. Bereits bei der Frage, ob der Begriff «Tradition» in diesem Sinn nur da zur Anwendung kommen solle, wo es sich

zugleich auch um je besondere Objekte handle, also um ein «von dem der Schrift inhaltlich abgehobenes Objekt» (S. 130), muß er gestehen, daß die Meinungen unter Katholiken selbst auseinandergehen. Seine eigene wäre, daß dies nicht unbedingt nötig ist. «Das Wesen der Tradition scheint voll und ganz erfüllt, auch wenn sie in ihrem Gegenstand mit dem der Schrift übereinstimmt und nicht darüber hinausgeht, und sie hat dann ihre Aufgabe ausschließlich darin, das biblische Gotteswort, dessen Suffizienz erhalten bleibt, zu erläutern». Weiter stellt sich die Frage, wer die Träger der Tradition seien, ob der Begriff das autoritäre Moment notwendig einschließe oder nicht. An sich nicht, sagt B., aber aus der Struktur der Kirche, wie sie von Gott stamme, folge, daß ihre Amtsträger auch in vorzüglicher Weise Organe einer unverfälschten Weitergabe der Tradition sein sollen und dazu den besonderen Beistand des Heiligen Geistes hätten. Von dieser Frage habe das Konzil von Trient aber in den besprochenen Verhandlungen und Entscheidungen abgesehen. Hingegen gehe gerade aus ihm deutlich hervor, daß man bei dem Gegenstand von Tradition nicht so betont an Lehr- und Glaubensgegenstände denken sollte, wie es meist geschieht. Der größere Teil entfalle auf Fragen der Disziplin der Kirche, Riten und Gebräuche, in denen freilich die eigentliche Glaubenstradition der Kirche verwirklicht sei und für uns greifbar werde (S. 132). «Dem steht nicht entgegen, daß viele von den im Lauf der Zeit angeführten Beispielen einer Disziplinartradition das Ziel verfehlen, weil der Beweis des apostolischen Ursprungs schwer zu liefern ist, und daß vielleicht überhaupt nur sehr wenige in Frage kommen.» Nach einem Hinweis auf die noch verbleibenden Lücken in der Erforschung der Problemgeschichte nimmt B. Stellung in bezug auf das wechselseitige Verhältnis von schriftlicher und ungeschriebener Überlieferung. Gegen die Theorie von zwei Quellen unseres Glaubens hat er ernste Bedenken, die einer wesentlichen Suffizienz der Bibel habe zu wenig positive und hinreichend klare Zeugnisse aus der patristischen und scholastischen Literatur für sich. Eine dritte, vermittelnde, scheint ihm den Vorzug zu verdienen. «Nach ihr befindet sich jede Glaubenswahrheit sowohl in der Bibel als auch in der Überlieferung, wobei der letzteren die Aufgabe zufällt, das in der Schrift vorhandene 'corpus doctrinae' (um die Redeweise Scheebens zu gebrauchen) wie ein lebendiger Kommentar zu erläutern und nur in diesem oder jenem Punkte auch inhaltlich zu ergänzen» (S. 134). An «verwandten theologischen Fragen», die auch nach Klarstellung rufen, werden genannt: Bestimmung des Schriftkanons, Instanz zur allenfalls nötigen autoritativen Vor- und Auslegung der Tradition selbst, Dogmenentwicklung. Auch bei der Tradition gebe es eben eine explizierte und eine bloß implizierte Form der Darbietung der christlichen Offenbarungswahrheit. Aus den Schlußerklärungen des Faszikels greifen wir heraus: «Wir können wie Möhler und Scheeben ohne irgend ein Bedenken an der These festhalten, daß jede Glaubenswahrheit, wenn wir von der Antwort auf die Kanonfrage absehen wollen, in der Heiligen Schrift einschlußweise vorhanden ist oder wenigstens auf diese als ihre letzte Grundlage zurückgeht ... Natürlich muß ebenfalls der in der Dogmatik zu führende Schriftbeweis die Norm der Tradition anerkennen; daraus ergibt sich, daß er nicht schlechthin selbständig sein darf, sondern sich mit dieser zu einer einheitlichen Argumentation zu

verbinden hat, die in der einen schriftlich-mündlichen Überlieferung ihre Quelle besitzt» (S. 137).

Dieser Beitrag von B. zum «Schmaus-Grillmeier» erscheint uns durchwegs gut geglückt. Sein relativer Umfang innerhalb des Ganzen spiegelt vielleicht eher die Note der Aktualität, die das Handbuch anstrebt, als die sachliche Bedeutsamkeit der einzelnen Wahrheiten unsres Glaubens im Vergleich zueinander. Aber um darüber eine bestimmte Feststellung zu machen, ist vom Gesamtwerk noch zu wenig erschienen. Dieser Faszikel stößt in seinem Inhalt bis in die allerjüngste Gegenwart hinein, für ein Geschichtswerk gewiß nicht das Gewöhnliche, und er greift auch energisch mit seinen Stellungnahmen ins Systematische über, aber wohl eben gleichsam im Sinn einer «Moral» von der «Geschichte», was auch dem Historiker nicht verwehrt sein soll. Dies ist bei den beiden noch zu besprechenden Faszikeln, wie wir sehen werden, nicht minder der Fall, scheint also der Absicht der Herausgeber des Handbuches zu entsprechen: der Bearbeiter des historischen Materials für ein Spezialgebiet soll uns auch sein Gesamturteil zum Thema als solchem vorlegen und etwa die Richtung fruchtbarer Weiterführung angeben oder es schon hier weiterführen, wo er es sich zutraut. Da sind verschiedene Auffassungen über den Sinn einer Dogmengeschichte möglich. – In bezug auf das Trienter Konzilsdekret wurde B. schon gelegentlich vorgeworfen, er betone zu stark den *mündlichen* Charakter der gemeinten Überlieferung als Gegensatz zu schriftlicher, während es dem Konzil wie der Theologie der Vorzeit wesentlich nicht so sehr auf das Faktum einer Weitergabe ohne Niederschlag in der Heiligen Schrift, ja bei dieser Gelegenheit überhaupt nicht darauf, sondern bei der Auseinandersetzung um das «pari pietatis affectu» auf den apostolischen und darum für bindend erachteten Ursprung ankomme, und zwar näherhin für gewisse von den Reformatoren angefochtene Riten und Gebräuche der Kirche. Letzteres ist wohl richtig, wird aber von B. auch gesagt (vgl. S. 77). Es sei zum Schluß darauf hingewiesen, daß J. R. Geiselmann gegenüber der Deutung, die B. auch hier noch von den Gründen und dem Sinn der Ersetzung von «partim- partim» durch «et» in Trient verficht, bei seiner Kritik bleibt, ebenso für die Beurteilung der Darlegungen M. Canos und Bellarmins (J. R. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition, Herder 1962, das B. noch nicht vorlag, S. 113-115; 140-148; 193-195; 274-281; bei Abfassung dieses Buches kennt Geiselmann seinerseits den besprochenen Faszikel B.s nicht).

2. *Scheffczyk* beginnt seinen Beitrag über *Schöpfung und Vorsehung* mit Angabe allgemeinen Schrifttums zur Dogmengeschichte, darunter der bekannteren Handbücher dieser Disziplin. In einem ersten Kapitel entfaltet er die Grundlagen christlichen Schöpfungsglaubens in der biblischen Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes, dazu in den ältesten christlichen Bekenntnisformeln und Symbola (S. 1-29). Schon die Überschriften geben den Leitgedanken der Darlegung und das Kriterium der Beurteilung bekannt. § 1: «Die Schöpfung als *Vorgeschichte des Heils* im Alten Testament»; § 2 dementsprechend: «Die *christologische* Prägung des Schöpfungsglaubens im Neuen Testament» (Hervorhebung von mir). Sch. hält sich für das A.T. hauptsächlich an die Darlegungen bei G. v. Rad und G. Lindskog. Aus den sog. Billigungs-

formeln von P nach den einzelnen Tagewerken leuchte «der optimistische Grundzug» israelitischer Schöpfungsauffassung (S. 5). Obenerwähnte Leitidee sehen wir z. B. im Urteil: «Für ein vom heilsgeschichtlichen Bundesgedanken auf die Schöpfung zurückfragendes Denken ist es nur konsequent, wenn die grandiose Teleologie in der Darstellung des Schöpfungsvorganges in der Erschaffung des Menschen ausmündet, der allein in der irdischen Welt Partner des Bundesgottes sein kann. Daß die Erzählung der Priesterschrift in der Darstellung der Menschenschöpfung ihren Höhepunkt erreicht, wird schon formal an der feierlichen Selbstaufforderung Gottes erkenntlich (Gn 1, 26), inhaltlich aber in der Bezeichnung des Menschen als Gottes Ebenbild (Gn 1, 26 f) wie auch in dem besonderen Segen Gottes über dieses sein höchstes Werk (Gn 1, 28)». Erst die Weisheitsliteratur betrachte «die Schöpfung» nicht mehr vorwiegend in ihrer «soteriologisch-heilsgeschichtlichen», sondern nunmehr gern «in ihrer Eigenbedeutung». Da komme «eine rationale Welterkenntnis zum Vorschein, die zwar auch die göttliche Transparenz der geheimnisvollen Weltwirklichkeit nicht leugnet, die aber doch mehr der kosmologischen Spekulation verpflichtet ist als dem Begreifen der Schöpfung vom Standpunkt der Heilsgeschichte», zumal «Israel hier den griechischen Kosmosbegriff seinem Denken einverleibt». So sei die «Schöpfungsauffassung ... philosophisch objektiviert», während sie früher «heilsgeschichtlich und aktualistisch» geprägt war (S. 10). Die Weisheitsliteratur trage freilich auch zur «Bereicherung des Schöpfungsglaubens» etwas bei, indem sie «die Logosspekulation» vorbereite. Erstaunlicherweise zeitige «die soteriologisch-heilsgeschichtliche Ausformung der atl. Schöpfungsvorstellung ... das Fehlen einer ähnlich stark ausgeprägten Vorstellung von der göttlichen Vorsehung». Letztlich hänge dies mit dem «aktualistischen und jetztzeitlichen» Begriff der Schöpfung zusammen: «der alttestamentliche Mensch» habe nämlich «seine Welt nicht wie der Grieche als einen Kosmos» betrachtet, «sondern als ein bedrohtes Wesen, das ständig der errettenden Tat des Schöpfers bedurfte» Weish 12, 7 rede «abstrakt von der Vorsehung» (S. 11).

Das Schöpfungsverständnis des *N. T.*s gelangt zu einer neuen wesentlichen Ergänzung der sonst darin weiter geltenden Auffassung des A., indem «zuerst in der Paulustradition» der Gedanke aufkommt, daß «Gott die Welt in Christus geschaffen hat» (S. 15). Paulus sei da unter anderm von der Stoa beeinflußt. Besonders faßt Sch. Kol 1, 16 f ins Auge und deutet die Stelle im Anschluß an M. Meinertz und R. Bultmann. Nach Hinweisen auf Texte des Hebr. und hernach «der johanneischen Tradition» über die Rolle des Logos in der Schöpfung spricht er von solchen Stellen, die dem Logos Christus auch die universale Erlösung zuschreiben. Mit Cullmann denkt er diesbezüglich, daß für das N. T. nicht etwa die Erkenntnis der Schöpfungsmittlerschaft Christi zu der seiner Erlösermittlerschaft führe, sondern umgekehrt diese Erkenntnis jene förderte. «Daraus aber ergab sich in Konsequenz, daß auch die Schöpfung im ntl. Verständnis den Charakter eines Heilsgeschehens annahm. Die gesamte Teleologie des NT sei «Erlösungsteleologie» (S. 19). Zuhin erscheine diese «zweite Schöpfung» im NT «auch unter einem eschatologischen Aspekt», da «das Christusereignis ... auf eine eschatologische Vollendung angelegt ist, der gegenüber die Sendung und das Kommen des Erlösers erst einen Anfang

bedeutet» (S. 20); die Kontinuität zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung bleibe gewahrt, auch wenn nach dem NT «der Weg zur endgültigen Vollendung der Schöpfung über die Katastrophe und den Untergang der diesseitigen Weltwirklichkeit führt»; denn, was vergehen wird, hat «Saatcharakter ... für den endgültigen Aeon» (S. 21). Der *Vorsehungsgedanke* des NT stehe seinerseits in dieser Gesamtperspektive; Vorsehung Gottes werde, ohne daß die begriffliche Formulierung und das Wort *pronoia* schon begegnen würden, entscheidend als göttliches Handeln in der Geschichte verstanden, zugunsten der Menschheit als Ganzem sowohl wie jedes Einzelnen (S. 22 f).

Der Rahmen einer Besprechung gestattet keine weitere eigentliche Zusammenfassung der Darlegungen. Die Überschriften der einzelnen Paragraphen hat Sch. durchgängig so gefaßt, daß in der Formulierung seine Deutung des wesentlichen Ertrages der betreffenden Periode christlicher und näherhin katholischer Schöpfungstheologie sowie die allenfalls hervorstechende allgemeine Orientierung derselben im betreffenden Zeitraum klar zum Ausdruck kommt, ebenso auch gleich seine Bewertung. Nur ein paar Beispiele: § 5 wird überschrieben: «Die kosmologische Fassung der Schöpfungswahrheit als Antithese zur griechischen Kosmologie bei den Apologeten»; § 6: «Die heilsökonomische Begründung der Schöpfungslehre im Kampf mit dem Gnostizismus und die Zentralstellung des Irenäus»; § 7: «Der Ausgleich zwischen griechischem Denken und christlichem Schöpfungsbegriff in der Patristik und die geschichtliche Bedeutung Augustins»; § 9: «Das Schöpfungsdenken der Frühscholastik unter dem Einfluß platonisch-augustinischer Ideen»; § 10: «Die Synthese des Schöpfungsdenkens in der Hochscholastik»; § 13: «Die deistische Verflachung der Schöpfungswahrheit in der Aufklärung». Dazu bringt die Inhaltsangabe S. v bis vii eine Reihe ebenso prägnanter Zwischentitel für kurze Abschnitte des einzelnen §.

Seine denkbar mühevolle Aufgabe hat Sch. im allgemeinen in einer Weise erfüllt, die Bewunderung verdient, verlangte sie doch, der Weite des Themas entsprechend, das Studium einer sehr umfangreichen Literatur aus alter und neuer Zeit. Die eine oder andere Lücke war dabei wohl unvermeidlich. So ist uns aufgefallen, daß er die Ideenlehre bei dem oder jenem Autor bis zur Reformationszeit aufmerksam berücksichtigt, nachher aber nicht mehr oder nur per transennam, z. B. bei Malebranche, insofern sie ihn zum Ontologismus führt (S. 117). Tatsächlich jedoch verschwindet die Spekulation über die vorgeblichen göttlichen Ideen auf katholischer Seite durchaus nicht aus den nachreformatorischen theologischen Traktaten. Suarez und Vazquez z. B., ebenso Johannes von St. Thomas widmen ihr eingehende sehr scharfsinnige Erörterungen (Suarez, Disp. met., disp. 25 besonders [nicht disp. 15, wie in seinem Komm. z. S. th. I, lib. 1, cap. 5, 1 der Vivès-Ausg. angegeben ist!]; In I. D. Th., q. 15; G. Vazquez, Comm. ad disp. in Iam, disp. 70; Joh. v. St. Thomas, Cursus theol., tom. 2, disp. 21; disp. 22, a. 1, 15 ff; a. 4, n. 13 ff, Ausg. Solesmes 1934. Vgl. noch M. J. Scheeben, Handb. d. kath. Dogm. I, § 94). – Die Schrifttumsangaben zu Beginn jedes § bieten eine zuverlässige und reiche Auswahl neuerer Literatur, nicht bloß aus dem deutschen Sprachraum, ohne sachlich ungerechtfertigte Vorliebe für das neueste, aber gelegentlich bis ins Jahr 1962. Bei § 12 bre-

chen diese Angaben wohl versehentlich ab; denn sie berücksichtigen fast nur Luther und Luthertum, obschon die Periode bis zur Aufklärung reicht. Daß die Darstellung als solche mit der Behandlung der einschlägigen Erklärungen des Vatik. I abschließt, erscheint als vernünftige Beschränkung im Rahmen einer Dogmengeschichte, die ja nicht mit einer Geschichte der Theologie identisch gesetzt werden dürfte. Sinnvoll ist ferner die Verwendung von Kleindruck im Text für Details, die der auf «eiserne Ration» erpichte Leser sich ersparen möchte. – Bei Behandlung der Probleme um Gottes Vorsehung käme auch die Frage des Verhältnisses zwischen ihr und unserem Bittgebet in Betracht, wie sie im Lauf der Dogmengeschichte immer wieder gestellt wurde, ferner die eigene Erörterung de fato. Die Abschnitte zum Vorsehungsthema fallen in der Regel aschenbrödlerisch aus.

Leider übertreibt der Vf. u. E. die Forderung der für eine christliche Schöpfungslehre von Rang angeblich unerläßlichen «*heilsgeschichtlichen*» Perspektive und *trinitarischen* Note. Das macht er nämlich bei fast jedem der Autoren, die er behandelt, wie zum Schlüssel seiner Gesamtbeurteilung, so daß fast überall schlußendlich ein diesen Mangel bedauerndes «aber» oder «allerdings» erscheint. Es hätte genügt, wenn er diesen angeblichen Mangel bisheriger Schöpfungssystematik am Schluß des Faszikels in einem Rückblick ein für alle mal bedauert und dabei die nach seinem Urteil rühmlichen Ausnahmen aus dieser «massa perditionis» namentlich herausgehoben hätte. Ob mit der Etikette «Heilsgeschichte», «heilsgeschichtlich» als solcher viel anzufangen ist, dünkt uns sehr fraglich; denn die Haube dieser Prädikate wird heute über ganz verschiedene, vielfach diametral entgegengesetzte Auffassungen gestülpt. Systematisch hat Sch. eine heilsgeschichtliche Ausrichtung der Schöpfungslehre plädiert in seiner Tübinger Antrittsvorlesung 1959, erschienen in der ThQ 140 (1960), 19-37. Der «Charakter eines planvollen Ganzen» heißt es da etwa, könne «der Heilsgeschichte ... nur erhalten werden, wenn das Erlösungsgeheimnis, das uns erst 'in der Fülle der Zeit' (Gal 4, 4) offenbar wurde, schon in dem ursprünglichen Schöpfungsratschluß aufgenommen erscheint, und zwar näherhin in der Weise, daß Gott mit der Schöpfung von vornherein auf die Erlösung zielte. – So allein werden die Werke Gottes zum Heil der Menschheit als sinnvolle Entwicklung und als eine Gottes würdige Geschichte widerspruchslos erfaßbar und haltbar» (S. 21). Im Verlauf dieser Rede aber gibt Sch. dem gemeinten «Heil» einen weiteren Sinn als den, den man gewöhnlich mit «Erlösung» verbindet, einen, der nicht notwendig mit einem Sündenfall und mit Sünden der Menschheit rechnet, sondern nur mit einem Zustand der Unvollkommenheit, der im Lauf einer «Geschichte» auf eine eschatologische Bestimmung und «Vollendung» hin überwunden werden soll und wobei der Gottmensch als Zentrum dieser «Geschichte» ausschlaggebende Bedeutung hat. Auch der letzte Satz im hiesigen Faszikel S. 55, Anm. 8, über Irenäus, scheint diese weitere Bedeutung von «Heil» zu implizieren, ebenso S. 145 das über Dieringers Konzeption. Aber auch so bleibt u. E. die Gedankenführung Sch.s. mit Schwierigkeiten belastet, ähnlichen wie sie gegen die Auslegung von Gen 1 und 2 durch K. Barth geltend gemacht wurden (J. -F. Konrad: Abbild und Ziel der Schöpfung, Tübingen 1962). In seiner Antrittsvorlesung sowohl wie

im Fasz. hält Sch. besonders große Stücke auf einen Satz des hl. Irenäus, Adv. haer. 3, 22, 3 (nicht 3, 22, 1!): «Cum enim praeexisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans». Schon der von Irenäus damit gemeinte Sinn ist nicht leicht auszumachen (vgl. etwa die Beurteilung durch E. Scharl: Recapitulatio mundi, 1941, S. 17 f und wie F. Sagnard in seiner Ausgabe des 3. Buches Adv. haer., Sources chr., 34, Paris 1952, S. 379 übersetzt). Erst recht bleibt die Beurteilung der innern Richtigkeit des Satzes offen, wenn er den Sinn hat, den die meisten Erklärer annehmen. Schließlich würde dann immer noch gelten, daß «*eine* Schwalbe noch nicht den Lenz macht» (zu Irenäus und Bibel vgl. etwa L. Cerfaux: Le Christ dans la théologie de saint Paul, S. 132-135 über Paulus und die sog. «mystische» oder «physische» Erlösungsauffassung, deren Exponent Irenäus sein soll). Müßte übrigens eine betont «biblisch» orientierte «heilsgeschichtlich-trinitarisch-christologische» Darstellung der Welterschaffung, die Bedenken trüge, alsbald anthropozentrischer Einengung zu verfallen, nicht zu ein paar allgemeinen und vagen Sätzen zusammenschrumpfen? Im Plan dieses Werkes soll doch erst in einem folgenden Fasz. die Lehrentwicklung über «Urstand und Einheit des Menschengeschlechtes» geboten werden, also sollen offenbar dort die Fragen um die Entstehung des Menschen innerhalb des Weltganzen zur Sprache kommen und in einem andern Fasz. die der Angelologie, doch wohl einschließlich der Erschaffung dieser Wesen: worauf würde sich somit die verlangte «heilsgeschichtliche» Einordnung des Gegenstandes des hiesigen Fasz.s. reduzieren?

Ist es nun so, daß Gottes Offenbarung uns über die wahrlich nicht wenigen Einzelfragen der *Welt*entstehung und *Welt*entfaltung vor dem Auftreten des Menschen nichts Bestimmtes bieten will, weil es dem Schöpfer in seiner Offenbarung an die Menschen darauf nicht ankam, sondern auf «Heilsgeschichte» für das Heil eben unseres Geschlechtes, dann wird man schlicht gestehen, daß eine christliche *Theologie* der vormenschlichen Schöpfung prinzipiell nicht möglich ist, indem die zureichenden Grundlagen einer solchen fehlen, nicht aber eine «heilsgeschichtliche» Darstellung dennoch postulieren. Ist es indes nicht an dem, warum sollte bereits eine theologische Lehre von der vormenschlichen Schöpfung an die Ungeklärtheit und Problematik des Begriffes «Heilsgeschichte» ausgeliefert werden? (dazu s. noch die zusammenfassenden Erörterungen bei K. G. Steck: Die Idee der Heilsgeschichte, Zollikon 1959). Es ist schade, daß Sch. diesen seinen Beitrag zur neuen Dogmengeschichte etwas verunstaltet durch ein Übermaß an Kritiken, die nicht so sehr von dogmen*geschichtlicher* Methodik und Blickrichtung abhängen als eher von persönlicher *systematischer*. Im Interesse der Klarheit gegenseitigen Verstehens und der Verständlichkeit einer schriftlichen Darlegung dieser Fragen für den Leser wäre u. E. unter anderm schon zu differenzieren zwischen einer christologischen Interpretation der Schöpfung des Alls und einer christologisch-heilsgeschichtlichen Interpretation derselben. Beides braucht sich nicht von vornherein zu decken. Zudem sollte besser unterschieden werden zwischen dem Begriff des «Heilsgeschehens» und dem schon systematischeren der «Heilsgeschichte», der eine konstruktive Einstellung besagt, einen Gesichtspunkt, der leicht überall und in alles, was geschieht,

hineingetragen wird, vermengt mit subjektiven Deutungen der Zusammenhänge. Diese Dinge weiter auszuführen ist hier nicht der Ort. Auch mit seiner Forderung einer betont trinitarischen (eigentlich hier binitarischen!) Deutung des Schöpferwirkens Gottes («Gott» und «Logos Gottes») mit latenter Polemik gegen die Lehre von den sog. Appropriationen, trägt Sch. in eine dogmengeschichtliche Arbeit seine eigene systematische Ansicht in u. E. unangebrachter Weise hinein. Solche Bestrebungen werden leicht in Wirklichkeit (etwa unter der Etikette der «Rückkehr zu den Vätern») zu einem theologischen Rückschritt statt Fortschritt. Über eine aktiv verstandene «trinitarische» Schöpfungslehre würde eine Auffassung noch hinausgehen, die etwa auch in den geschaffenen Dingen «Spuren» und «Abbilder» der Trinität als solcher und ihrer «Personen» oder je besondere Werke einer derselben unter Ausschluß der beiden andern sehen wollte. Hier die «Appropriationen» durch «Proprietäten» ersetzen zu wollen, überschreitet jedenfalls noch krasser die Aufgabe einer Dogmengeschichte als solcher.

Zu Einzelheiten: wo Sch. vom Subordinatianismus bei Apologeten des 2. Jahrhunderts in ihren Aussagen über den Schöpferlogos spricht, wäre neben der Beschuldigung «mittelplatonischer Vorstellungen» (S. 38) der Hinweis darauf am Platz, daß gewisse Bibeltexte selbst zu solchen Anschauungen führen oder darin bestärken konnten, solange keine Schriftdeutung ausgebildet war, die als die kirchlich verbindliche, traditionelle erschien. So konnte es etwa Justin ergehen, wenn er unter anderm Spr 8, 21 ff und Stellen aus Sap verwertete (2. Apol., 6; Dial., 61 f; 129), nicht minder Athenagoras (Suppl., 10) und Theophil von Antiochien (Ad Autol., I, 10; II, 18; 22). Oder wenn Platos Meinung über die gestaltlose Materie mit Gen 1 verglichen wurde (Justin, 1. Apol., 10; 59; 67): haben wir denn nicht heute «exakte Bibelforschung», die meint, ähnliches wiederholen zu sollen? Die gleiche allzu ausschließliche Haftbarmachung einer profanen Philosophie für das Aufkommen irriger Standpunkte finden wir auch sonst, so S. 49, 57, 61 f usw. für die Idee von der sog. Simultanschöpfung; man kann nicht sagen, daß die Kirchenväter Philo Alexandrinus einfach für einen profanen Philosophen gehalten haben. Selbst der Arianismus ist nicht etwa bloß der Vorliebe für eine bestimmte Philosophie entsprungen (S. 53). Wenn die Hexaemeronhomilien des hl. Basilius den Eindruck weckten, «der Genesisbericht sei im wesentlichen eine monotheistische Kosmologie und die biblisch-christliche Schöpfungsauffassung eine Weltentstehungslehre mit religiös-ethischer Abzweckung» (S. 57), könnte zu seiner Entlastung beigefügt sein, daß Unmöglichkeit und Verfehltheit des Konkordismus keine Einsicht damaligen Naturwissens sein konnte; es hätte noch auf Jahrhunderte Privatoffenbarung erfordert. Man wüßte gern genauer, was unter der «konsequent geschichtlichen Auffassung der Schöpfung» zu verstehen sei, die Bonaventura nachgerühmt wird (S. 89, Z. 15) und unter «geschichtlicher Dauer der Tat Gottes» (S. 93, Z. 8). Eine allgemeine Schöpfungslehre, die nicht bloß in der Menschwerdung des Sohnes Gottes «die faktische Vollendung des Universums» bekennt, sondern in der «diese Idee ... das Strukturprinzip», des Ganzen ist (S. 94), fehlt tatsächlich noch. Nicht einmal die Weltschöpfungslehre bei K. Barth, K. D. III/1 (wo übrigens auch das Vorwort alle Be-

achtung und Beherzigung verdient) erfüllt eine solche Forderung, erst recht nicht die Darstellung dieses Gegenstandes in dessen Dogmatik im Grundriß (1947), § 8 und 9 oder die Utrechter Vorlesung von 1935, erschienen unter dem Titel «Credo» (14.-15. Tausend 1946), 4. Vorlesung. Wenn also selbst der Autor, dessen Konzeption Sch. unverkennbar vor Augen hat, ein solches Postulat nicht zu befriedigen vermag, kann an der Durchführbarkeit in sachgerechter Schöpfungstheologie gezweifelt werden.

S. 45, Z. 2 f lies: «Non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet ...»; S. 67 lies: J.-M. Hornus: Les recherches récentes ...; S. 80, Z. 6 lies: Wilhelm von St. Thierry; S. 92, Z. 22 lies: Erhaltung der Dinge durch Gott; S. 110 ist der Name «Zwingli» wohl versehentlich nicht hervorgehoben, wie S. 61 «Ambrosius» nicht; S. 114, Z. 11 lies: verteidigen; S. 127, Z. 16 f lies: ... und ihn ... absolut ...

3. *B. Neunheuser* beginnt seine Darstellung über die *Geschichte des eucharistischen Dogmas in Mittelalter und Neuzeit* mit einem § (S. 1-11), der den Standpunkt der *mittelalterlichen Ostkirche* zu den wesentlichen Einzelfragen dieses Glaubensgeheimnisses zusammenfassen soll «unter dem Gesichtspunkt des Beitrages, den sie zur dogmengeschichtlichen Entwicklung der Gesamtkirche hat geben können» (S. 1). Auch in der Trennung von Rom bewahre die orthodoxe Großkirche treu die «eucharistische Doktrin der Väter», sodaß das Unionsdekret von Florenz an Eucharistie-Kontroversen zwischen Ost und West nur die des Ungesäuerten zu berücksichtigen brauche. Bei Nestorianern und Monophysiten ist eine gewisse Abweichung in der Deutung der Realgegenwart da, jene denken sie zu generell als Verbindung des Herrenleibes mit den Gestalten, diese als eine Art Impanation, wobei auch Unbestimmtheit ihrer theologischen Begriffe mitspielt. – § 2 (S. 11-24) betrachtet, im Anschluß besonders an die Forschungen J. R. Geiselmanns, A. Kolpings, R. Schultes, den Eucharistieglauben der abendländischen Kirche im *frühen Mittelalter*, in dem der 1. und der 2. sog. Abendmahlsstreit ausgetragen werden und die Transsubstantiationslehre erste Gestalt bekommt. Die karolingischen Messererklärungen bleiben oft bei sehr anspruchsloser Paraphrase der Kanontexte. Eingehender verweilt N. bei der kleinen Schrift *De expositione missae* des Florus v. Lyon wegen ihres relativ höheren Gehaltes an theologischer Substanz, dann bei Amalar v. Metz mit seinem Nebeneinander von Allegorie und beinah kapharnaitischem Realismus, darauf bei Paschasius Radbertus und Ratramnus, den beiden Protagonisten des ersten Abendmahlsstreites. Dieser bringt keinen Ausgleich der Richtungen, so daß der Raum offen bleibt für den mit dialektischer Virtuosität vorgetragenen, vom Dynamismus immer klarer zum antirealistischen Symbolismus fortschreitenden Standpunkt des Berengar v. Tours. Die Formel der Lateransynode von 1059, sagt N. mit L. Hödl (in Scholastik 1962, 370 ff), war arg ungeschickt, der dialektischen Schärfe Berengars gelang es leicht, sie zu entkräften. Erst Lanfrank und Guitmund v. Aversa bringen es zu standfester Durchdenkung und Formulierung einer rechtgläubigen Gegenauffassung. Sie «haben die Grundlagen geschaffen für die kommenden großen Sakramentstraktate, in der Lehre von der Substanzverwandlung, in der Einschränkung der Identität auf das Wesen ... des Herrenleibes, in der Über-

nahme der Fachausdrücke signum, sacramentum, res sacramenti» (S. 23). Anselm v. Laon ergänzt das alles in bedeutsamer Weise durch freilich knappe Systematisierung. Die Fundamente sind da für die weitere Synthese. *Früh- und Hochscholastik* (§ 3, S. 24-44) werden sie erbringen, unter anderm der Lehre von der Substanzverwandlung und ihren Konsequenzen eine zusammenhängende Ausformung verleihen. Dabei befruchten sich gegenseitig systematische Durchdenkung und neue Gestalten eucharistischer Andacht, die auf Realidentität und Dauergegenwart fundiert sind. Die Theologie des *Spätmittelalters* (§ 4, S. 44-51) hat trotz des nominalistischen Kritizismus hier das für den Glauben Gewonnene nicht in Frage gezogen noch zerredet, wie N. ausführlich mit E. Iserloh an Wilhelm v. Ockham zeigt, bei dem die Transsubstantiation das Interesse in Beschlag nimmt, der Opfercharakter der Eucharistie nur hie und da mehr supponiert wird, als Verständnis und Aufmerksamkeit findet. Diese Einstellung beherrscht im 14. und 15. Jh. immer weitere Kreise der zünftigen Theologie, hat auch bedauerliche Folgen für die Predigt des ausgehenden Mittelalters über die hl. Messe und für die Volksfrömmigkeit, was A. Franz: Die Messe im deutschen Mittelalter, eindrucksvoll belegt hat. Der Abschnitt bringt gegen Schluß eine gedrängte Darlegung des Angriffes Wiclifs auf die Transsubstantiationslehre und der hussitischen Forderung des Laienkelches, erwähnt dann aus den Zeiten unmittelbar vor der Reformation zwei Veröffentlichungen zur Theologie des Meßopfers, die *Sacri Canonis Missae expositio* des Gabriel Biel und den Artikel *Missa* im *Vocabularius theologiae* J. Altenstaigs, die beide das «echte Kerngut» eucharistischen Glaubens der neuen Zeit weiterreichen wollten.

§ 5 spricht (S. 51-62) von den Gegenmeinungen der *Reformatoren*, ihrer Zwietracht in der Abendmahlslehre, wo Calvin nach Vermittlung und Ausgleich strebt, diesen aber (so urteilt N. mit A. Baudrillart und H. Grass zum Unterschied von M. Thurian) nicht einmal in seiner eigenen Theorie klar schaffen kann (S. 54). Die Ablehnung des eigentlichen Opfercharakters der Messe ist allen Reformatoren gemeinsame Sache. Der gleiche § befaßt sich mit der katholischen Abwehr einschließlich des Konzils von Trient. Schon 1520 hat Th. Murner auf die Einheit des sakramentalen Opfers mit dem Kreuzesopfer hingewiesen, nach E. Iserloh allerdings ohne «theologische Bewältigung»; dies gelinge auch Joh. Eck nicht; von den Vortridentinern verdiene am ehesten K. Schatzgeyer in dieser Frage Anerkennung, der in einer deutschen Schrift des J. 1525 die Messe «nicht allein ein Gedächtnis, sondern auch eine wahrliche Vergegenwärtigung» des Kreuzesopfers nennt. N. stimmt hier Iserloh noch darin zu, daß erst die «Mysterienlehre» Casels die Richtung einer wirklich befriedigenden Antwort hätte angeben können (S. 55 f, Anm. 27). Mit N. M. Halmer hebt er den Beitrag Kard. Cajetans zum Thema Meßopfer in Arbeiten der Jahre 1510, 1525, 1531 hervor. Das *Konzil* adoptierte die von Kard. Cervino 1547 vorgeschlagene Ordnung, dergemäß die Fragen über die Eucharistie als Sakrament für sich und später die über den Opferaspekt behandelt werden sollten. Letzteres fand so erst 1562 den Abschluß. Darüber wollte das Konzil keine theologisch vollständige Lehre bieten, sondern den traditionell klaren katholischen Standpunkt verbindlich den einzelnen reformatorischen Bestreitungen entgegenstellen: seine Er-

klärungen betrafen daher Realgegenwart, Transsubstantiation, Anbetungswürdigkeit, Aufbewahrung, Empfang des Sakramentes, Utraquismus, Opfercharakter. Bewußt meidet dabei das Konzil Parteinahme in innerkirchlichen theologischen Schulkontroversen, will auch keine «theologischen Weiterführungen» bieten (S. 60). N. schließt hier mit den Worten: «Seine Lehre ist vielmehr in kluger Beschränkung auf die wesentlichen Grundlinien des Dogmas eine klassisch gültige Darlegung des katholischen Glaubens, um dessen volles Verständnis die Folgezeit zu ringen hatte. Dieses Ringen sollte sehr mühsam werden; es war durchaus nicht immer erfolgreich. Es ist noch nicht abgeschlossen, wenn wir auch sagen dürfen, daß wir am Beginn eines neuen Abschnittes dieses Verständnisses stehen, der dem Ansatz der älteren Theologie und des Konzils selber besser gerecht zu werden verspricht, als das die unmittelbar folgenden Jahrhunderte der Gegenreformation vermocht haben» (S. 62). – § 6 überblickt «*nachtridentinische Theologie und Gegenwart*» (S. 62-69). Darin greift N. die schon S. 58 aus J. Betz zitierte Bemerkung wieder auf (S. 63), die in Trient getrennte Behandlung von Sakrament und Opfer habe leider das Interesse an einer dogmatischen Synthese der beiden Aspekte allzu lange lahmgelegt. Die Reaktion auf den Hauptangriff der Neuerung habe zunächst eine Reihe teilweise seltsamer und abwegiger Theorien zur Begründung des Opfercharakters heraufbeschworen, so die Destruktions- und ihnen diametral konträre Oblationstheorien. Aus neuer Zeit rühmt N. an Anläufen aus der Sackgasse die von L. Billot, de la Taille, E. Masure, G. Sartori, A. Vonier und zumal O. Casel; «erhebliche Unterschiede» würden zwar fortdauern, aber ein «Konvergieren» in gemeinsame Richtung sei da, die jeden Gedanken an «Wiederholung» oder Ergänzung des einen und einzigen Opferaktes Christi als unzutreffend betrachte, «Das sakramentale Tun des Priesters, heute am Altar, ist gerade das Mittel, kraft dessen das eine Opfer, der eine Opferakt Christi, heute neu in unsere Zeit eintritt, nicht durch eine neue Setzung seiner selbst, auch nicht durch die Setzung eines neuen, weiteren Aktes Christi, sondern eben vermittels der sakramentalen Tat des Priesters ... In diesem priesterlichen Tun wirkt sich aus die eine Tat Christi. Haupthandelnder in jeder Messe ist Christus, und zwar so, daß der hinter dem priesterlichen Tun stehende Akt Christi numerisch identisch ist mit dem Akte des Kreuzesopfers» (S. 66, übernommen aus N., Opfer Christi und Opfer der Kirche, 1960, S. 145). Diese neue Orientierung finde überraschendes Verständnis auch im protestantischen Lager. Des weiteren habe sich die Auffassung Bahn gebrochen, daß die «Gestalt» der eucharistischen Handlung die eines Kultmahles sei (R. Guardini, J. Pascher, J. A. Jungmann, H. Schürmann). Zum Schluß wird noch eine Lanze eingelegt für eine Synthese der Glaubenslehre von der Eucharistie unter allseitiger Verwertung des Grundbegriffes der Aktualpräsenz, wie ihn J. Betz (s. Art. Eucharistie, in LThK, 2. Aufl., VI. Systematik) zu bestimmen sucht.

N.s Faszikel zeichnet sich aus durch seine elegante Beherrschung des Stoffes, der ihm in langer Arbeit an eucharistischen Fragen vertraut und liebgeworden ist. Er achtet auf Erwähnung kleiner, aber bezeichnender Einzelheiten und auf historische Genauigkeit. Sein Eintreten für das Wesentliche der Mysterienlehre ist bekannt und kann ihm nicht verübelt werden,

da es aus innerster Überzeugung stammt; er scheint aber nun mit den Modifikationen einverstanden, die P. Wegenaer OSB, Heilsgegenwart, Münster, 1958, an ihr vorgenommen hat.

Zu Literatur für § 2 verdiente noch Erwähnung: R. Falsini, OFM, La «trasformazione del corpo e del sangue di Cristo», Florenz, 1955; zu § 3 oder auch § 6 wäre französischen Lesern des Handbuches nützlich die Angabe von: A. M. Roguet, L'Eucharistie, tome I, Paris 1960 (Saint Thomas, Somme théologique, trad. franç.); drs., La messe. Approches du mystère, Paris 1952 und Ch. Journet, La messe. Présence ... 1957; ferner der Art. Eucharistie des Dictionnaire de Spiritualité, IV, 1553-1648; für italienische: A. Piolanti, L'Eucaristia, Rom 1952, 2. Aufl. 1959; drs., Il mistero eucaristico, Florenz 1955. – S. 9 Anm. 76 lies: L'epiclesi ...; S. 11 Lit. lies: D. Bertetto ...; S. 14 Z. 7 v. u. des Textes, lies: ... ist ...; S. 26 Z. 12 v. u. des Textes, lies: Roland Bandinelli; S. 27 Z. 7, lies: quaerenda. C. Zimara SMB

Bultot, Robert: Christianisme et valeurs humaines, A. La doctrine du mépris du monde, en Occident, de S. Ambroise à Innocent III, t. IV: Le XIe siècle, vol. 1: **Pierre Damien.** – Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963. 141 p. (100 FB)

Mit dem vorliegenden Bändchen beginnt eine Serie von Untersuchungen, die sich mit dem wichtigen Thema der christlichen Weltverachtung beschäftigt. Den Verf. leiten bei einem solchen Unternehmen, das die Haltung der Christen zur Schöpfung und der ihr immanenten Werte von Ambrosius bis ins 12. Jh. darstellen und auch ihre Hintergründe durchleuchten möchte, nicht nur historische Interessen. Und das mit Recht! Denn sollte sich ergeben, daß bedeutende und einflußreiche Theologen jener Epoche die Kreatur Gottes mit allem, was sie einschließt, unter einem allzu negativen Vorzeichen betrachtet hätten, dann darf man vermuten, daß dies nicht ohne Rückwirkungen auf künftige Generationen geblieben ist, ja daß sogar manches bis in unsere Tage weitergetragen wurde. Verf. meint – und wer könnte ihm das bestreiten? –, daß die Auflehnung des abendländischen Geistes gegen das Christentum seit der Renaissance nicht nur durch ein einfaches Mißverständnis seiner Gegner erklärt werden kann, gleichsam als hätten sie in selbstverschuldeter Unkenntnis ein Phantom für die Wirklichkeit gehalten. Gerechterweise müßte man fragen, wie ein solches Mißverständnis entstand und welches seine Vorgeschichte ist. Darum ist zu untersuchen, wie die verschiedenen geistlichen Autoren des Mittelalters und Altertums die Natur des Menschen, ihre Beziehung zur Welt und das Profane beurteilen. Haben sie sie richtig verstanden und auch respektiert? Und vor allem haben sie immer den Wert dessen, worauf sie aus übernatürlicher Gesinnung verzichteten, grundsätzlich gewürdigt? Und fast noch wichtiger: welche Rolle weisen sie dem Laien zu, der in der von ihnen oft so geschmähten Welt leben muß? Hat menschliche Kultur einen eigenständigen Sinn? Mit solchen Fragen wird nun Petrus Damiani konfrontiert. Die Antwort darauf gibt prinzipiell bereits das 1. Kap. unseres Buches, indem P. D. sich zu der Ansicht bekennt, der Mensch sei nur zu dem Zweck geschaffen, die gefallenen Engel zu vertreten. Auf den ersten Blick mag das harmlos erscheinen, es schließt aber eine be-

stimmte Anthropologie ein und fällt über die menschlichen Beziehungen zur Welt eine folgenschwere Vorentscheidung, denn für den Menschen wird damit ein engelgleiches Leben gefordert, dessen eigentlicher Sinn die Kontemplation ist, während die Schöpfung, anstatt sein Tätigkeitsfeld zu sein, einen bösen Aspekt annimmt. Nur die Seele ist nach Gottes Ebenbild geschaffen, der Leib wird abgewertet, er ist ein Gefängnis, dem man möglichst rasch entfliehen muß. Körperliche Freude ist ein natürlicher Feind der Tugenden, eine Frucht unserer Perversion. Das hat seine Konsequenzen für den ganzen Bereich des menschlichen Tuns: das Ideal das «homo spiritualis» ist der Rückzug von jeder äußeren Beschäftigung, er soll sich frei halten von der Last des Irdischen, um sich ungeteilt der Beschauung hinzugeben, denn diese Welt gleicht einer Wüste, in der wir wie im Exil leben, die Aufgaben, die man dennoch in ihr zu erfüllen hat, sind meist nur eine Quelle der Sünde. Die Welt selbst ist «das Bett des Teufels», Ort der Finsternis, ein «Ägypten». Es versteht sich von selbst, daß man in solcher Umgebung kaum das Heil erlangen kann, «schon ihr Anblick macht einen unrein», als einzige Rettung erscheint das Kloster. Die Laien, auch wenn es in ihrer Fleischlichkeit verschiedene Grade gibt, leben in einem Zustand, den man eigentlich mit «non gratia» bezeichnen müßte. Daß menschliche Kultur und Wissenschaft nach dem Gesagten in sich keinen Sinn haben können, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. So vorbereitet wird einen das Kapitel «Ehe und Geschlechtsleben» nicht mehr sonderlich überraschen, aber es bietet in seiner Gedrängtheit auch dem eingeweihten Leser des Entsetzlichen genug. Man fragt sich, wie jemand, der die hl. Schrift täglich meditierte, zu derart negativen Ansichten kommen konnte. Die Erklärung dafür sieht der Verf. darin, daß P. D. sie mit den Augen eines hyperspirituellen Neuplatonikers las, der keinen Sinn für ihre realistische Sicht der Welt und des Menschen hatte. Alles wird einseitig unter klösterlichen Gesichtspunkten gesehen, wo es doch vielmehr so sein sollte, daß das monastische Ideal nur ein Ausschnitt aus dem umfassenderen christlichen Ganzen ist.

Ein besonderer Vorzug das hier besprochenen Buches liegt in der geschickten Verknüpfung der von P. D. so einseitig ausgewählten und interpretierten Bibeltexte mit der Fülle der Schriftaussagen, die uns ein ganz anderes Bild vom Menschen und seiner Aufgaben in der Welt vermitteln. Es ist dabei allerdings anzumerken, daß P. D. als Kind seiner Zeit und Zeuge einer langen Auslegungstradition nicht für alle Fehler haftbar gemacht werden kann. Dafür werden die folgenden Bände ohne Zweifel die genauen Belege liefern. – Man darf dem Verf. zu seinem Unternehmen Glück wünschen; es dient einer «Unterscheidung der Geister». Und das ist, wie gesagt, nicht nur von historischem Interesse. U. Horst OP

Denter, Thomas: Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testamentes. (Theol. Dissert. Fribourg.) – Buch- und Kunsthandlung, Marienstatt 1963. XII-147 S. (15 DM)

Der Verfasser legt hier in einer sehr reich belegten Doktorarbeit die Geschichte des dritten Buches Esdras dar, das in der orientalischen und abendländischen Kirche sehr oft zitiert und von einzelnen als kanonisch betrachtet

wurde. Obwohl es nicht in den offiziellen Listen von Florenz und Trient aufgenommen wurde, deutet der Verfasser an, daß eine solche Aufnahme heute noch möglich wäre. Der geschichtliche Beitrag ist ohne Zweifel echt und sehr wertvoll, der Vorstoß auf das dogmatische Gebiet, so klug er unternommen wurde, ist als Fragestellung berechtigt, bleibt aber problematisch.

B. Steiert OSB

Diekamp, Franz: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. 3. Band. 13. Aufl. hrsh. v. Klaudius Jüssen. – Aschendorff-Münster 1962. IX-521 S. (geb. 25 DM)

Mit diesem Band, der Sakramente und Letzte Dinge behandelt, ist Diekamps Dogmatik wieder in neuer Auflage abgeschlossen. Wie bisher, so hat Prof. Jüssen auch hier dem Werk inhaltlich wie formell den geschätzten, vom ersten Autor stammenden Charakter bewahrt. Im Vergleich zu der bereits von Jüssen besorgten 11. und 12. Auflage (1954) erscheinen im Text wenige Änderungen oder Ergänzungen, die das Vorwort vermerkt. Dazu gehört die Kritik an der Meinung, im christlichen Altertum habe da und dort die «Form» der Taufe aus Fragen und Antworten über das trinitarische Glaubensbekenntnis bestanden (S. 78 f.). Diese Meinung wird aber ungenau bezeichnet, wenn man in ihr die Annahme einer «formlosen» Taufe sieht. Sie lockert nur den Standpunkt, der das Sprechen der sakramentalen «Form» *ausschließlich* auf Worte des *Spenders* einschränken zu sollen glaubt und etwa auch auf strenge Gleichzeitigkeit der Setzung von «Materie» und «Form» ausgeht. – Eine Ergänzung S. 165 f. bleibt bei der herkömmlichen Ansicht, daß die eucharistische Gegenwart im Kommunionempfänger solange andauere als die Gestalten, die von Brot und Wein sind. Man würde hier eine nähere Auseinandersetzung mit den Argumenten K. Rahners für seine Meinung erwarten. – Ebenfalls mit Hinweis auf K. Rahner finden wir im Traktat von den Letzten Dingen S. 449 kurze Ergänzungen zur Frage einer Ortung der Jenseitszustände.

Gerade der besondere Charakter des «Diekamp-Jüssen» läßt es u. E. umsomehr bedauern, wenn darin keine Bezugnahme auf Ansichten zu finden ist, die bei dieser oder jener Frage innerhalb katholischer Theologie auftauchen. So vermissen wir wenigstens einen Hinweis auf neue Deutung der Einsetzung einer Anzahl Sakramente (K. Rahner, Kirche und Sakramente. Quaest. disp. Heft 10, 1961, S. 37-67), eine Deutung, die auch für die Darstellung im entsprechenden § von Belang wäre, z. B. § 61 für den Ordo, § 69 für die Ehe. – Nicht minder willkommen wäre ein Urteil über den Diskussionsbeitrag B. Weltes zur eucharistischen Verwandlung und Gegenwart (in M. Schmaus u. a., Aktuelle Fragen zur Eucharistie, 1960, 190-195), zumal darin Gedanken aufgegriffen werden, die schon seit einigen Jahren in andern Sprachgebieten, besonders auf ökumenischen Zusammenkünften, Anklang finden. – Sicher begrüßt würde im Abschnitt über den Tod (S. 404 ff) eine Bezugnahme auf die heute unter protestantischen Theologen beliebte Polemik gegen die «griechische» Lehre vom Fortleben der Seele.

Als Beispiel dafür, wie geschickt J. mit wenig Worten Verbesserungen anzubringen weiß: S. 483 hieß es beim Thema Vollkommenheitsgrade der

Anschauung Gottes in der 11./12. Aufl. (1954) nach Zitation von 1 Kor 15, 41 f: «Thomas bemerkt dazu: Claritas autem corporis claritatem indicabit mentis. Ergo quidam aliis clarius videbunt ...» Nun lesen wir: «Zu 1 Kor 15 41 f ... bemerkt Thomas in Akkommodation des Schriftsinnes: ...» – Die Literaturnachträge S. 498-506 geben eine gute Auswahl neuerer Arbeiten; für das Lehrbuch als solches wäre es sicher besser, sie Paragraph für Paragraph anfügen zu können; der Schüler bekommt sie eher in den Blick. – An Druckfehlern ist uns aufgefallen: S. 216 Mitte lies: Perrone; S. 498 lies: Jouassard ... de saint Irénée; S: 499 oben lies: A. Poyer, Nouveaux propos ..., unten: Corrà ...; S. 504 lies: A. Michel, Les mystères ... C. ZIMARA SMB

Feldmann, L. H.: Studies in Judaica: Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962). – Yeshiva University, New York 1963. VI-62 p. (2 $).

Diese Monographie will die erste in einer geplanten Reihe über «Studien zum Torah-Judentum» sein. Zwar wird dieses Gebiet schon von den Zeitschriften L'Année Philologique und Biblica bearbeitet; erstere berücksichtigt aber das religiöse, letztere das klassische Schrifttum zu wenig. Die neuen *Studies in Judaica* wollen zwischen beiden eine Brücke schlagen. Das erste Heft mit 62 Quartseiten hat sich zum Ziel gesetzt, das gesamte Schrifttum über Philo und Josephus, das zwischen 1937 und 1962 erschienen ist, zusammenzutragen, zu sichten und zu werten. Es handelt sich demnach nicht um Bibliographie im gewöhnlichen Sinn, sondern um eine selbständige Studie zu den Studien zum Judentum. Dem Untertitel entsprechend zerfällt die Studie in zwei große Abschnitte, die beide nach den gleichen Prinzipien aufgegliedert sind. Als erstes wird jeweils die *Textlage* untersucht: Textausgaben und Übersetzungen, Manuskripte, Papyri, Florilegien, Fragmente usw., sodann den von beiden Autoren benutzten *Quellen* nachgespürt: griechische, jüdische, biblische Quellen, Querverbindungen zu den Apokryphen. Dann folgen *systematische Studien* über Theologie und Religion: Gott, Schöpfung und Zeit, Mystik, Gnostik, Psychologie usw. Da Philo und Josephus weit über ihre Zeit hinauswirkten, wird auch den *Einflüssen* auf die heidnische, neutestamentliche, frühchristliche, neuplatonische Literatur nachgegangen. Dann folgen noch Untersuchungen zu *Stil und Sprache*, um mit einigen *Desiderata* für die kommende Forschung abzuschließen. – Trotz des Krieges waren demnach die letzten 25 Jahre sehr fruchtbar, was die Studien zu Philo und Josephus anbelangt. Eine Unmenge von Publikationen wurde hier erfaßt, die zusammen eine ansehnliche Bibliothek ergeben würden. Judaist, Bibliker und Althistoriker werden daher dankbar diesen sichtenden und kritischen Wegweiser zu Philo und Josephus benutzen. C. SCHEDL

Fries, Heinrich: Aspekte der Kirche. – Schwabenverlag, Stuttgart 1963. 199 S. (geb. 10.50 DM)

Dem hier anzuzeigenden Buch geht es darum, die Ergebnisse und Fragen der wissenschaftlichen Ekklesiologie einem weiteren Leserkreis zu vermitteln. Obschon seine einzelnen Teile ursprünglich zu verschiedenen Anlässen geschrieben worden sind, bildet es eine Einheit. Die «Aspekte» fügen sich so zu

einem Ganzen: die Antwort der Theologie auf die unserer Generation aufgegebenen Probleme im Hinblick auf Wesen, Sinn und Aufgaben der Kirche heute.

Diese Kirche, das ist zunächst an ihrer Liturgie abzulesen, Mutter der Gläubigen und darum dem Einzelnen, der nach ihr ausschaut, schon immer vorgegeben. Sie steht zu ihm deshalb nicht in einem äußerlich-organisatorischen Verhältnis, es ist vielmehr so, daß ohne sie niemand zum Glauben kommt, weil sie allein auf Grund ihrer apostolischen Herkunft zu den Ursprüngen hinabreicht und Kontinuität garantiert. Die hl. Schrift ist darum ihr Buch, das in ihrer Mitte zu lesen ist, nicht der Willkür des Einzelnen überlassen, sondern nur in der lebendigen Überlieferung richtig und verbindlich zu deuten. Der Ertrag der modernen Diskussion über das Verhältnis von Schrift und Tradition wird, wie man es sich anschaulicher nicht wünschen könnte, dem Leser vorgelegt: die viva vox evangelii, die lebendige Predigt des Heils in der hierarchisch verfaßten Kirche, die ihren Gipfel in der Nachfolge im Petrusamt hat.– Wir halten es im Blick auf das Konzil für sehr wichtig, daß der Verf. stets auf die Möglichkeit, ja Notwendigkeit von Veränderungen und Anpassungen der biblischen Botschaft hinweist, um den allzu lange vorherrschend gewesenen Eindruck einer statischen Lehre zu bekämpfen. In diesem Sinne ist sein Buch von großem pastoralen Interesse: der Gestaltwandel der Kirche, der Blick für das Wesentliche. Ihre Aufgaben heute sind keine Modeerscheinungen, sondern ergeben sich aus ihrem Wesen, insofern sie katholisch ist. So gesehen ist auch die ökumenische Offenheit keine Taktik, sondern die ursprüngliche Weite ihrer Sendung. Einheit, Dynamik und Pluralität sind also auch «notae essentiales».

Besonderer Beachtung wert ist der Abschnitt über den ekklesiologischen Status der evangelischen Kirche in katholischer Sicht. Er gehört u. E. zu den besten Partien des ganzen Buches und sei den Lesern beider Konfessionen gleich empfohlen, um ihnen zu zeigen, wieviel vom Besitz der reformatorischen Kirche anerkannt wird und wie ernst der katholische Theologe die Existenz der Spaltung nimmt. Dieser Status ist als eine Teilnahme am Gemeinsamen zu verstehen, das bei aller Verschiedenheit doch den gleichen Ursprung und den gleichen Anspruch hat, so daß die Basis für ein brüderliches Gespräch viel größer ist, als viele annehmen möchten. Der Imperativ, der aus der Existenz der Reformation spricht, ist nicht zu überhören, da sie, wenn auch einseitig, vieles aus den Anfängen des christlichen Glaubens bewahrt hat. Die Taufe macht alle, die dieses Sakrament empfangen, zu Gliedern des Leibes Christi, doch muß, damit wirkliche Communio werde, auch das gemeinsame Bekenntnis hinzukommen. Mit diesen Gedanken ist eng das Kapitel verwandt über das Nebeneinander der Konfessionen in Deutschland in seinen positiven Auswirkungen auf Theologie und religiöses Leben. Stand früher mehr der negative Aspekt der Reformation im Vordergrund, so wird hier gezeigt, wie alle Dinge ihre zwei Seiten haben. Der theologisch weniger bewanderte Leser vernimmt, daß die Wechselbeziehungen in der Vergangenheit sehr fruchtbar waren, zu einer Zeit, als es ein ökumenisches Gespräch erst in Ansätzen gab. Gerade die wissenschaftliche Theologie hat von diesem Dialog profitiert. Daß dies nicht ohne Folgen für

das religiöse Leben blieb, versteht sich von selbst. Das Buch schließt mit Erwägungen über Kirche und menschheitliche Gesinnung: der Christ lebt nicht für sich, er hat eine Sendung für die ganze Welt, auch für die Heidenvölker, nicht indem er Anspruch auf Macht und Einfluß erhebt, sondern zum Dienst bereit ist.

Der Verf. nennt sein Werk bescheiden «Aspekte der Kirche», es will gewiß keine Ekklesiologie sein, die das Ganze in den Blick nehmen möchte, aber es trifft in allgemeinverständlicher Sprache das Wesentliche.

U. Horst OP

Frisque, Jean: Oscar Cullmann. Une Théologie de l'Histoire du Salut. (Cahier de l'actualité religieuse.) – Casterman 1960. 279 p.

Der größte Teil dieses Buches umfaßt eine äußerst scharfsinnige Analyse der Exegese Cullmanns. Der Verfasser beweist, daß der Basler Exeget immer wieder die Frage der Methode für sich selber untersucht und dadurch auch eine gewisse Evolution durchgemacht hat. Anfangs sieht er sich mit Karl Barth und Bultmann zur Kritik an den Auffassungen der liberalen Schule genötigt. Die formgeschichtliche Methode hat gezeigt, daß das Bestreben, die objektive historische Realität zu entdecken, aussichtslos ist. Das Offenbarungsereignis ist kein Naturgeschehen. Exegese und Theologie müssen das Metahistorische in der biblischen Geschichte aufdecken und verkündigen. Allmählich zeigt sich aber, daß man in dieser Reaktion auf die objektivistische Methode ins andere Extrem zu kommen droht. Barth sowohl als Bultmann können dem Subjektivismus nicht entgehen, meint Cullmann. Das Wesentliche der Offenbarung liegt nicht außerhalb der Geschichte, auch nicht im jeweiligen geschichtlichen Ereignis, sondern im linearen Lauf der Heilsgeschichte. Weil aber die Heilsgeschichte interpretiert werden muß, braucht man einen objektiven Maßstab. Cullmann meint diese objektive *regula fidei* gefunden zu haben in den ersten kurzgefaßten Glaubensbekenntnissen, die schon in der apostolischen Zeit entstanden. Frisque zeigt, welche hohe Bedeutung den Studien Cullmanns über die Glaubensbekenntnisse gerade hinsichtlich seiner exegetischen Methode beigelegt werden müssen.

Im zweiten Teil dieser Arbeit wird die fast rücksichtslose Konsequenz, mit der Cullmann seine methodischen Prinzipien anwendet, dargelegt. Nur im dritten Teil kommt Frisque selber zu Worte. Schon in der Einleitung hat er seine Verwunderung darüber ausgesprochen, daß manche katholischen Theologen so leicht eine große Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Cullmanns annehmen. Er befürchtet, daß sich unter der Oberfläche tiefe Divergenzen verstecken. Die Kritik an Cullmann ist aber nicht so klar wie die Darlegung seiner Methodik. Dem Basler Exegeten wird eine Art «Positivismus» vorgeworfen. Der Glaube hat seinen Anfang in der Heilsgeschichte, darin geht Frisque mit Cullmann einig. Cullmann sei aber auch der Meinung, daß das Glaubensobjekt unlöslich in der Geschichte eingeklemmt liegt, so daß er die Transzendenz aus dem Auge verliert. Wenn wir diese Kritik richtig verstehen, würde das besagen, daß Cullmann doch wieder in die Nähe der liberalen Theologieauffassung angelangt sei. Er wäre der Ansicht, daß Heilsgeschichte und historische Realität identisch sind. Tatsächlich sagt Cullmann

in seiner Christologie des Neuen Testaments: es gibt *nur* funktionelle Christologie. So sagt er auch, daß alles bloße Spekulieren über die *Naturen* Christi ein Unding sei. Es gibt auch Stellen, wo er behauptet, daß das Neue Testament keine Auskunft geben kann und will über ein Sein Gottes jenseits des Offenbarungsgeschehens. Frisque hat also einen besonders kritischen Punkt in Cullmanns Theologie aufgedeckt. Dennoch muß doch auch festgestellt werden, daß eine Transzendenz *in* der Heilsgeschichte, durch welche die Heilsgeschichte eben *Heils*geschichte ist, von Cullmann selbstverständlich nicht geleugnet wird. Es scheint uns, daß die weiteren Fragen, die nachher entstehen, so vielumfassend sind, daß sie nicht nebenbei in einem relativ kurzen Schlußkapitel abgehandelt werden können, wie Frisque es versucht. Das Buch ist aber wegen seiner klaren Durchsicht durch Cullmanns theologische Methodik besonders wertvoll und empfehlenswert. B. A. WILLEMS OP

Gaechter, Paul: Das Matthäus-Evangelium. – Tyrolia, Innsbruck 1963. 978 S. (geb. 65 Fr.)

Der bekannte Innsbrucker Neutestamentler bietet hier in einem eindrucksmächtigen Band die Zusammenfassung seiner vieljährigen Studien über das erste Evangelium.

In der Einleitung, die nicht im exegetischen Sinne technisch, sondern eher methodisch ist, betont der Verfasser den Eigenwert des Matthäus-Textes, dessen rhythmische Form und Einteilung besonders hervorgehoben wird. Sehr persönlich und wohl ohne viele Anhänger steht der Verfasser zur synoptischen Frage. Schon in seiner Summa Introductionis (1938) verteidigte er gegenüber schriftlichen Quellen eine nur mündliche Tradition und hält an dieser Auffassung auf Grund des Rhythmus auch hier fest. Allerdings muß er dann die griechischen Übersetzer für alles verantwortlich machen, was er als aus dem Rhythmus gefallen betrachtet. Daß eine solche Auffassung weiterhin problematisch ist und die entsprechenden Korrekturversuche hypothetisch bleiben, liegt auf der Hand. Ein anderes Bemühen des Verfassers geht dahin, den Vergleich mit den anderen Evangelisten aufbauend zu gestalten. Auch will er die Psychologie stark zu Worte kommen lassen, die ohne Zweifel eine Seite der Erklärung darstellt, aber kaum ohne subjektiven Einschlag einbezogen werden kann. Ein letztes positives Wort gilt der Geschichtlichkeit des Evangeliums.

Der Aufbau des Kommentars umfaßt, nach Abschnitten geordnet, kurze einleitende Bemerkungen, den griechischen Text nach Merk, die Eigenübersetzung, kritische und literarische Anmerkungen und endlich, Vers für Vers, die Erklärung des Textes.

Der griechische Text ist in sehr guter Schrift nachgedruckt. Es sind sehr wenige Druckfehler zu korrigieren. Da der kritische Teil des Kommentars auf Varianten und Konjekturen zurückkommt, ist es ohne große Bedeutung, welcher Text zugrunde liegt. Nach dem, was der Verfasser einleitend über die Übersetzung des Evangeliums gesagt hat, gestattet er sich manche Freiheiten, die wohl nicht allgemeine Gutheißung finden werden.

Die Eigenübersetzung ist im allgemeinen wörtlich, vermeidet aber die Übertragung der hebräischen Pleonasmen, so daß ein flüssiger Text entsteht.

Der Kommentar ist sehr reichhaltig und bemüht sich, den Gehalt der Texte wirklich dem Leser nahe zu bringen. Die Tendenz, übernatürliche Eingriffe, wie Träume und Engelserscheinungen, nur als Darstellungsmittel für natürliche Kenntnisse abzuwerten, scheint da und dort etwas weit zu gehen. Die sprachlichen, historischen und literarischen Möglichkeiten werden erschöpfend ausgewertet, und dann wird zum theologischen Wert vorgestoßen. Der analytische Geist herrscht vor. Oft und oft ist die Lösung, wenn auch vielfach begründet, doch etwas eigenartig. Das viele traditionelle Gut wird dadurch angenehm durchsetzt, auch wenn der prüfende Leser seine Vorbehalte anbringt. Man bemerkt im allgemeinen eine etwas abwehrende Haltung gegen die Eschatologie von Jeremias. Die heutige Tendenz, mehr von der alten Kirche her die Unterschiede zwischen dem historischen und kerygmatischen Christus aufzuzeigen, ist weniger stark in den Vordergrund getreten.

Dem Kommentar ist eine Liste der zitierten Literatur in Auswahl angegeben. Es mag auffallen, daß das Evangelium von Lagrange nicht erwähnt ist. Ohne Zweifel hätte auch zu Mt 2, 23 die Auffassung erwähnt werden dürfen, daß die Prophezeiung über den Nazoräer sich auf Joseph beziehen könnte. Das Datum des Abendmahls nach Jaubert, das von Ruckstuhl verteidigt wird, hätte Erwähnung finden sollen, wenn auch nur negativ.

Alles in allem aber wird das Werk von Gaechter ein gutes Mittel zum Studium des ersten Evangeliums bleiben, das sich durch seine Information, durch seine Fülle und auch seine anregende – wenn hie und da auch zum Widerspruch – Originalität auszeichnet. B. Steiert OSB

Gallus, Tibor: Die Mutter Jesu im Johannes-Evangelium. Ein bibeltheologischer Lösungsversuch zu Jo 2,4 und 19,25-27. – Verlag Carinthia, Klagenfurt 1963. 90 S.

Der Autor unternimmt, wie er selbst im Vorworte sagt, den kühnen Versuch, die Worte Jesu an seine Mutter, die durch unzählige und einander widersprechende Auslegungen bisher in ein «Kellerloch gestellt» waren, «auf den Leuchter» zu heben. Er will aber nicht zu den bisherigen, fast unabsehbaren Lösungsversuchen einen grundsätzlich neuen hinzufügen, sondern eine schon vorhandene Auslegungsmethode der biblischen Eigenart der zwei johanneischen Berichte anpassen und sie konsequent weiterführen. Trotz der Kürze des Büchleins ist es dem Autor gelungen, seinen Lösungsversuch so klar, logisch, übersichtlich und eindringlich zu formulieren, daß man fast vergißt, daß es ein Lösungsversuch ist.

Kapitel I versucht, die eucharistische Vorbedeutung des Jo 2,4 festzustellen. Die Stunde, die zur Zeit der Hochzeit zu Kana noch nicht gekommen ist, werde durch das Weinwunder in einem symbolischen Realismus vorausgenommen. Kapitel II erhärtet die messianische Interpretation der Worte Jesu am Kreuze. Sie zielen auf die übernatürliche Mutterschaft Mariens hin. So werde es verständlich, daß Jesus seine Mutter als «Frau», d. h. als das Weib des Protoevangeliums anredet. Kapitel III kehrt wieder zu Jo 2,4 zurück, diesmal um die mariologische Vorbedeutung des Textes herauszustellen.

An dieser müsse man festhalten, wie es auch immer um die eucharistische Vorbedeutung stehe. Die Bitte Mariens sei als ein Mitwirkenwollen in der messianischen Tätigkeit ihres Sohnes aufzufassen. Die Antwort Jesu weise die vorweggenommene Mitwirkung Mariens ab, enthalte aber zugleich auch eine Zusicherung derselben, wenn einmal die Stunde des Erlöserleidens gekommen sein werde. Kapitel IV widerlegt die Haupteinwände, die gegen die mariologische Vorbedeutung von 2,4 angeführt werden können. In diesem Kapitel können wir nicht nur das gediegene exegetische Wissen, sondern auch die präzisen, knappen und treffenden systematisch-theologischen Ausführungen des Autors bewundern. Kapitel V weist auf die mariologische Eigenart des Johannes-Evangeliums hin. Schon Kapitel II sprach von einer «mariologischen Einrahmung» des vierten Evangeliums. Hier sieht Gallus die mariologische Eigenart im Parallelismus zwischen christologischer und mariologischer Linienführung, in der Auswahl der zwei erwähnten Texte und in der Umschreibung des Namen Mariens mit «Mutter Jesu», womit Johannes Mariens besondere Rolle im Christusgeheimnis, nämlich jene der Mutter, andeuten wolle. Das Schlußwort verweist auf Irenäus, der als erster der Kirchenväter die Vorwegnahme des Mitwirkens Mariens erkannt hat. Es wird auch nochmals betont, daß Johannes das Mitwirken Mariens nicht mit abstrakten Begriffen, sondern mit konkreten Tatsachen, anschaulichen Bildern und Symbolen zum Ausdruck gebracht habe.

Dieses vorzügliche und nützliche Büchlein wird ohne Zweifel die Anerkennung aller jener gewinnen, die schon selber um den wahren Sinn der Worte Jesu an Maria gerungen haben. Damit ist noch nicht gesagt, daß man die These des Autors als endgültige Lösung betrachten müsse. Da Gallus die einzelnen Texte mit Hilfe einer ganzheitlichen bibel-theologischen Methode deutet – gerade diese ganzheitliche Sicht verdient unser Lob – kann er zwar jeden Einwand widerlegen, aber nicht die Berechtigung ausschließen, die einzelnen Texte für sich genommen zu interpretieren und damit auch die Möglichkeit, sie anders auszulegen. Allerdings, die Tatsache allein, daß die Interpretation des Autors sich so leicht in den ganzen Gedankengang des Evangeliums einfügen und so viele gekünstelte Lösungsversuche vermeiden läßt, bildet eine gewisse Präsumption für ihre Richtigkeit. Wir glauben aber, daß Gallus zu weit geht, wenn er sagt: «Einer Schriftauslegung, die eine biblisch so solid begründete Einsicht mit anderem Bibeltext bekämpft und die für den biblischen Vollinhalt der Messiasmutterschaft Mariens blind bleibt, kann nur mit den Worten Jesu entgegengetreten werden: 'Seid denn auch ihr noch immer verständnislos?' (Mt 15,16)». Und weiter unten: «Nimmt jemand die mariologische Vorbedeutung nur deshalb nicht an, weil sie alle Schwierigkeiten löst, so wird er in der 'Finsternis' bleibender Schwierigkeiten umsonst nach einem 'Lösungslicht' suchen, denn 'die Finsternis hat es nicht ergriffen' (Jo 1,5)» (S. 81-82). Niemand wird eine These nur deshalb nicht annehmen, weil sie alle Schwierigkeiten zu lösen imstande ist, aber es ist gut möglich, daß jemand eine These ablehnt, weil er sie nicht als erwiesen betrachtet, obwohl sie alle Schwierigkeiten zu lösen scheint. Es stimmt wohl, daß dem so auffallend symbolvollen Johannes-Evangelium eine symbolhafte Vorwegnahme des Künftigen – wie der Verf. Jo 2,4 versteht – durch-

aus entsprechen kann, aber der Evangelist gibt uns weder die Versicherung, daß es in diesem Falle so gemeint sei, noch gibt er uns den Schlüssel zu dieser Deutung. Wird man in dem vorliegenden Fall, wo man eben nur zwei knappe Texte zur Verfügung hat, mehr tun können, als nur sinnvolle Hypothesen aufstellen? Gerade der stark symbolhafte Charakter des vierten Evangeliums, der uns berechtigt, den Weg symbolhafter Auslegungen zu beschreiten, verbietet uns, den Pluralismus der Deutungen einfach auszuschließen. Dennoch müssen wir dem Autor zu großem Dank verpflichtet sein, daß er uns eine so sinnvolle, überzeugende, ganzheitliche, vom Realismus des Glaubens getragene Interpretation der Worte Jesu an seine Mutter bietet.

Th. Mehrle OP

Hamman, A., OFM.: La Prière. II. Les trois premiers siècles. (Bibliothèque de Théologie.) – Desclée, Tournai 1963. 383 p. (200 FB)

Unter dem Titel «La Prière, Le NT» hat der Verfasser bereits 1959 eine Studie veröffentlicht, in der er den Ursprung des christlichen Betens zur Darstellung brachte. Im vorliegenden Bande führt er seine Untersuchungen bis ins dritte Jahrhundert weiter. Es geht ihm dabei weiterhin darum, den theologischen Gehalt des Gebetes im umfassenden Sinne herauszuarbeiten. Beide Bände ergänzen und vertiefen übrigens drei Sammlungen von altchristlichen Gebeten und Erklärungen zum Vater Unser, die H. ebenfalls in den letzten Jahren herausgegeben hat.

Nach einer kurzen Einleitung behandelt H. im ersten Kapitel das Beten der judenchristlichen Kirche (Didache, Oden Salomos, Barnabas-Brief, Hirt des Hermas). Er widmet das zweite Kapitel dem Gebet in der Kirche der Heidenmission (Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Justin und Irenäus). Weiter verbreitet er sich über das Gebet, wie es uns in der Hagiographie des zweiten und dritten Jahrhunderts entgegentritt. Ein besonderes Augenmerk schenkt er dann dem Gebet in den Apokryphen. Das fünfte Kapitel, dessen Schwerpunkt auf der Kirchenordnung Hippolyts liegt, faßt die wichtigsten Ergebnisse der Liturgieforschung zusammen und hebt die Hauptideen der frühchristlichen Liturgie heraus. Im letzten Kapitel schließlich kommen die ersten theologischen Versuche über das Gebet zur Darstellung. Neben Tertullian, Cyprian und Klemens von Alexandrien erfährt natürlich Origenes eine besonders ausführliche und liebevolle Behandlung. Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse hebt vor allem hervor, wie sehr in der alten Kirche das Gebet Ausdruck des Glaubens war, wie damals persönliches und liturgisches Beten aufeinander abgestimmt waren und wie das ganze christliche Leben mit dem Beten zusammenhing. Einige Register (Schriftstellen, Zitationen der altchristl. Literatur, moderne Autoren, griechische Termini und Sachindex) beschließen die Arbeit.

Es versteht sich, daß eine so weit ausholende Darstellung weitgehend aus zweiter Hand geschöpft ist. Grundlage bildete dabei eine Auswahl von neuesten Untersuchungen über die fraglichen Texte. So kam eine solide und sehr nützliche Arbeit zustande, die die wesentlichen Eigenheiten der behandelten Dokumente immer gut berücksichtigt und einen schönen Einblick in die Geschichte des altchristlichen Betens gewährt. Da und dort wünschte

man freilich eine tiefer schürfende Darstellung. Doch dazu fehlten dem Verfasser die nötigen Vorarbeiten (z. B. für die Anthropologie des Irenäus, S. 120 ff.). Auch hatte eine vielleicht etwas rasche Abfassung der Arbeit einige störende Wiederholungen zur Folge, die sich hätten vermeiden lassen (vgl. z. B. S. 329, Anm. 1 und Text). B. STUDER OSB

Hanke, Wilhelm, CSSR: Kunst und Geist. Das philosophische und theologische Gedankengut der Schrift «De Diversis Artibus» des Priesters und Mönches Theophilus Rugerus. (Diss. theol.) – Hofbauer-Verlag, Bonn/Rh. 1962. XVI-192 S. (br. 18 DM)

Diese römische theologische Dissertation ist der Schrift «De Diversis Artibus» des Theophilus Rugerus (vom Verf. mit guten Gründen in die Jahre 1060-1090 datiert) gewidmet. Der kunsthistorische Ertrag einer solchen Untersuchung ist hier nicht zu würdigen, das muß der Fachwelt vorbehalten bleiben; doch ist ihre philosophisch-theologische Zielsetzung nicht minder bedeutsam. So gelingt etwa der Nachweis, wie stark seine Kunsttheorien durch die Lektüre der Hl. Schrift, vorab des Alten Testamentes, beeinflußt worden sind. Er deutet sie, im Gegensatz zu vielen zeitgenössischen Autoren, im Literalsinn, da nur dieser seiner Kunstauffassung entsprach. Bei seiner Arbeit ist er stark kerygmatisch orientiert, d. h. er möchte die Bibel dem Betrachter anschaulich machen. Mit großem Interesse liest man die Ausführungen des Verf. über die Gotteslehre und Anthropologie des Th. R.; sie sind ein guter Kommentar zu den Werken frühmittelalterlicher Kunst. Bezeichnend für ihn und seine Umwelt ist die starke Hervorhebung von Gott Vater, während Christus nur gelegentlich genannt wird. Die dritte trinitarische Person, Gabe des Vaters an uns, erfreut sich einer besonderen Wertschätzung. In seiner Kunsttheorie trägt sie zur inneren Überwindung der mit dem Bilderstreit aufgegebenen Problematik, wie das unsichtbar Übernatürliche einen sinnenfälligen Ausdruck finden kann und darf, entscheidend bei. Auch wenn Th. R. nie direkt auf diese Kontroverse anspielt (sie war im Abendland auch längst erledigt), so glaubt der Verf. doch, daß durch folgende Gedanken zu ihr Stellung genommen wird: Die kultische Kunst ist berechtigt, weil Gott durch sie erfreut wird, da er selbst im Wort des Propheten David zum Schmuck seines Hauses aufruft. Und: durch die Gaben des Heiligen Geistes ist Gott bei ihrer Ausübung unmittelbar beteiligt. Die Is. 11,2-3 genannten Gaben werden allesamt auf den Künstler selbst angewandt, wobei bemerkenswert ist, daß sich seine Argumente und Schriftzitate in Widerspruch zu den «Libri Carolini» befinden. Es ist also tatsächlich nicht ausgeschlossen, daß durch die Berufung auf den Heiligen Geist der Bilderfeindlichkeit das Fundament entzogen werden soll. Selbst wenn dies eine bloße Vermutung sein sollte, wofür der große zeitliche Abstand spräche, dürfte doch sicher sein, daß der Heilige Geist in Anspruch genommen wird, um die materielle Darstellung des Übernatürlichen zu rechtfertigen; denn er hat es auch ermöglicht, daß die biblischen Autoren unter seiner Inspiration befähigt wurden, dieselben Mysterien in Worte zu fassen. – Gemessen an den großen Denkern des folgenden Jahrhunderts ist die theologische Leistung des Th. R. naturgemäß nicht sehr groß; sie bewegt sich, das zeigen

die vielen Parallelen, auf die dankenswerterweise in jedem Abschnitt verwiesen wird, in den Bahnen der traditionellen monastischen Theologie. Was seinen Traktat aber dennoch so reizvoll macht, ist der Umstand, daß sich hier ein Künstler in der Theorie über seine Arbeit äußert, die man sonst nur an seinen Werken ablesen müßte.

Der Verf. beschließt seine Untersuchung mit der Erörterung von biographischen und chronologischen Fragen zur Person seines Autors. Ob es ihm gelungen ist, die Rätsel der bisherigen Forschung zu lösen, wird die Diskussion zeigen. – Jeder Liebhaber mittelalterlicher Kunst wird an der umsichtigen Arbeit seine Freude haben; sie wird nicht wesentlich dadurch geschmälert, daß man sich manchmal eine größere sachliche und stilistische Konzentration gewünscht hätte. U. Horst OP

Heilige Schrift und Maria: Herausgegeben von der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. – Hans Driewer-Verlag, Essen 1963. 271 S.

Dem ersten Band der mariologischen Studien «*Schrift und Tradition*» – Ergebnisse der Aachener Arbeitstagung im Jahre 1960 – schließt sich würdig der zweite Band an «*Heilige Schrift und Maria*», in dem die Vorträge der 7. Tagung vom 21.-24. August 1962 in Goslar zusammengefaßt sind. Es geht darin, wie das Vorwort sagt, um Fragen nach Raum, Rolle und Bedeutung der Bibel für den mariologischen Schriftbeweis. Eine kurze Erwähnung und Würdigung der einzelnen Themen und Referenten wird den besten Einblick in den Inhalt des an sich sehr weiten Buchtitels geben.

In einem ersten Abschnitt (S. 7-26) befaßt sich der Beuroner Alttestamentler *Johannes Schildenberger* mit der Rolle des dogmatischen Schriftbeweises aus dem AT. Er betont darin Eigenart und geschichtliches Wachstum der atl. Offenbarung und weist positiv und doch mit der nötigen Vorsicht auf die Funktion des typischen und Vollsinns im Bereich der Dogmatik hin. – *Herman H. Schwedt* referiert über den Schriftgebrauch in der Mariologie gallischer und italischer Väter des 5. Jahrhunderts (S. 27-52). Dieser sehr klar gefaßte patrologische Beitrag zeigt, wie die Mariologie quellenmäßig nicht anders begründet wird als die übrigen theologischen Fragen dieser Zeit, und damit sind wir von selber auf die Beziehungen zwischen Väter- und Schriftbeweis und überhaupt auf die damalige Schriftdeutung verwiesen. Patristische Aussagen wie z. B. die Schrift sei ein Meer, ein abyssus, eine immensa profunditas (S. 41/42) machen die reiche, ja bisweilen überschwängliche allegorische Ausdeutung verständlicher, weisen aber andererseits für eine gesunde Schriftinterpretation auf die Notwendigkeit einer Rückorientierung an die Kirche hin. – Da Albertus Magnus vor mehr als 700 Jahren selber in Goslar weilte (cf. seine Schrift: De mineralibus), ist es naheliegend, sich in einem Referat mit der Schriftverwertung und Erklärung in der Mariologie dieses Meisters zu befassen. *A. Fries* (S. 53-79) leuchtet gut hinein in die präzise Arbeitsweise Alberts, der in seiner innigen Verehrung der Herrlichkeiten der Mutter Gottes doch immer um die nötige Distanz gegenüber Christus besorgt ist. Das damalige, zumindest in der Theorie sehr redliche, in der Praxis leider behinderte Ringen um eine solide Literalexegese dürfte

nicht jeder Aktualität in der heutigen Bibelarbeit entbehren. – Durch klare, einfache Darlegung zeichnet sich der Beitrag *M. D. Kosters* OP in seinem Thema «Das Schriftzeugnis in der Mariologie des Thomas von Aquin» (S. 80-94) aus. Es handelt sich dabei um das Schriftzeugnis (nicht so sehr: Schriftbeweis) für Maria in Hinordnung auf Christus und in Hinordnung auf die Menschen. Wenn auch Thomas – so urteilt der Autor am Schluß – kurz und klar die Zeugnisse für die Mariologie herausgearbeitet hat, so fehlen bei ihm doch die Belege für die Unbefleckte Empfängnis und die leibliche Aufnahme Mariens, und zugleich wären einige Ergänzungen nach dem Wunsche des heutigen Exegeten, Dogmatikers und katholischen Ökumenikers anzubringen. – Von *K. Schwerdt* SCJ folgen zwei Referate, die sich mit lehramtlichen Äußerungen der Päpste befassen, nämlich 1. «Der Schriftbeweis in den mariologischen Lehrschreiben der Päpste seit Pius IX» (S. 95-141) und 2. «Die Stellung des Schriftargumentes in den mariologischen Lehrschreiben der Päpste» (S. 142-148). An den vier Hauptthemen der Mariologie (Unbefleckte Empfängnis, leibliche Aufnahme, königliche Würde und Gnadenmittlerschaft Mariens) wird die Methode, der Valor und die Verbindlichkeit der päpstlichen Schriftbeweise untersucht. Ein fruchtbares, wenn auch, durch die heikle Themawahl verständlich, ein etwas schwieriges Unternehmen, da vor allem für das zweite Referat die noch offene Diskussion über Schrift und Tradition eine fertige Lösung verbietet. – Im Beitrag «Die Verwendung der Heiligen Schrift in der Mariologie bei M. J. Scheeben» (S. 149-165), bearbeitet von *K. Wittkemper* MSC, sehen wir, wie Scheebens Dogmatik zutiefst vom Worte Gottes lebt und folglich dem Schriftbeweis besondere Beachtung und Sorgfalt geschenkt wird, ohne daß deswegen die heutige Theologie nicht da und dort ihre Bedenken anzumelden hätte. – Interessant und vor allem ökumenisch gesehen sehr wertvoll ist die gründliche Untersuchung *M. H. Kösters* SAC «Die Rolle der Bibel im Marienverständnis des neueren deutschen Protestantismus» (S. 166-244). Der Umfang verbietet es, genauer auf diesen sehr lehrreichen Überblick einzugehen. An drei Grundtypen mit je ca. 10 Vertretern (1. Religions- und formgeschichtliche Skepsis, 2. Konservative Orthodoxe, 3. Positive Neubesinnung) wird die Stellung zur Hl. Schrift und von dorther zum Bild Mariens herausgearbeitet. Daß dieses Bild recht verschieden ausschaut, läßt sich leicht denken; es sind alle Varianten von scharfer Polemik bis zu erfreulicher Annäherung an unser Marienbild festzustellen. Vor allem die Dogmatisierung der Assumptio Mariae hat viele Schriften veranlaßt. Wie Martin Luther selbst sich zur «Mutter Gottes» (so der Reformator cf. S. 240 n. 360) stellte, wird kurz auf S. 231 f. berührt. Jedenfalls das gut zusammengefaßte Ergebnis (S. 242-44) schließt wohl etwas nüchtern, aber realistisch mit dem Worte: «grandis nobis restat via». – Nachdem zuhinterst im Anhang *J. A. de Aldama* (S. 261-270) kurz den Beweisgang im Laterankonzil von 649 zugunsten der virginitas in partu vertieft, schließt das Buch mit reichlichen, auch katholischen, bibliographischen Notizen (S. 245-54) und außerdem, was sicher angenehm begrüßt wird, mit einigen biographischen Angaben zu den verschiedenen Autoren (S. 254-60).

Einige kleine Schönheitsfehler in dem sehr genau und gründlich gearbeiteten Werk: S. 30, 4: Eigentlich, so meint Kassian, ist ...; S. 64, 25: wohl

ana*g*ogisch, nicht analogisch; S. 153, 11: statt einer rein philosophischen Exegese doch wohl philologisch zu lesen; S. 160, 31: statt haalma 'almah; S. 161, 3: mn*e*steutheisa; Z. 20: *Cha*ritomene; S. 248: Künneth, ... Ben. Monatssch. 26 (1950) *233-246*; S. 253: Ebneter, ... Orientierung 20 (1956) *77-80; 85-87*; S. 263, 16: eine ziemlich arge Verschreibung im Augustinuszitat: ... virginitatem, ... permansisse *dum pareret* (nicht: post partum).

B. Egli OSB

Hödl, Ludwig: Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt. 1. Teil: Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie d. Mittelalters, Bd. XXXVIII, Heft 4.) – Aschendorff, Münster 1960. xxvii-398 S.

H. hat sich an eine große Aufgabe gemacht: die literarischen Zeugnisse der scholastischen Theologie der Schlüsselgewalt zu sammeln und zu ordnen, um von dieser gesicherten Grundlage aus die Problementwicklung darzustellen. Die vorliegende Habilitationsschrift des jetzigen Bonner Dogmatikprofessors bildet den ersten Teil des ersten Bandes. Der zweite Teil wird die Untersuchung bis Thomas von Aquin weiterführen. Ein zweiter Band wird sich mit der Literatur und Theologie der Schlüsselgewalt in Auseinandersetzung zwischen dem Welt- und Ordensklerus um die Bußprivilegien befassen.

Das biblische Bildwort von der Schlüsselgewalt (Mt 16,18-19), das die heutige kanonistische Literatur durch den Begriff der Kirchengewalt ersetzt, während es die dogmatische Literatur bestenfalls am Rande erwähnt, war für die in enger Fühlung mit der Schrift stehende Scholastik des Mittelalters der «Ort», über Ursprung, Übertragung, Träger, Funktionen und Geltungsbereich der Kirchengewalt zu handeln. Durch den Übergang von der öffentlichen zur privaten Buße befand sich die frühscholastische Theologie in einer ernsthaften Aporie. Die Vätersentenzen über die Binde- und Lösegewalt konnten nicht mehr einfach von der Exkommunikation und Rekonziliation, den beiden Konstituenten der öffentlichen Buße, verstanden werden. Die Zweizahl der Schlüssel wird dadurch gewahrt, daß der eine Schlüssel im Anschluß an Beda auf das Unterscheidungswissen gedeutet wurde (vgl. Lk 11,52). Diese Deutung hat sich gegen eine Reihe von Vernunft-Einwänden behauptet. Den Hauptschlüssel stellt die Binde- und Lösegewalt dar, die im großen und ganzen im Lichte von Joh 20,23 als Gewalt der Sündenvergebung verstanden wird. Hierbei wird eine dreifache Funktion, jedenfalls seit Lombardus, unterschieden:

a) die eigentliche Vergebung von Schuld und Strafe. In diesem Punkt ist die frühscholastische Theologie bekanntlich sehr enttäuschend; erkennen doch die wenigsten Autoren dem Priester eine ministerielle Kausalität an der Vergebung zu. Zu den wenigen, die mittels einer Aufteilungstheorie einen tatsächlichen Einfluß des Priesters auf die Sündenvergebung wahren, gehören die Viktoriner, Radulfus Ardens, Präpositinus. Die überwiegende Mehrzahl gesteht ihm lediglich das Anzeigen der von Gott allein bewirkten Vergebung zu. Das schwer zu erreichende Gleichgewicht zwischen Sakrament

und Reueakt, das im Attritionismus der modernen Zeit durch die Überbewertung des sakramentalen Zeichens gestört wurde, kam im 12. Jh. wegen der Überbetonung der Reue nicht zustande. Die allegorische Exegese mit ihrer Vernachlässigung des Literalsinnes hat dabei übel mitgespielt. Hinzu kam die noch allgemein herrschende Unklarheit über Wesen und Wirksamkeit der Sakramente im allgemeinen und über grundlegende Begriffe der Bußtheologie im besondern.

b) Die Hauptfunktion der Schlüsselgewalt bestand in der Auferlegung der Buße. In diesem Zusammenhang entstehen auch die ersten Ausführungen über Natur, Grundlage, Bedingungen und Reichweite der Ablaßgewalt, die schließlich mit der fürbittenden Macht der Kirche in Zusammenhang gebracht wird. In Robert von Courson tritt schon vor 1210 ein strenger Richter gegen die Mißbräuche im Ablaßwesen auf, der nicht weniger scharf als Luther, aber in kirchentreuer Gesinnung Abwehrmaßnahmen fordert, die dann auch vom 4. Laterankonzil getroffen werden.

c) Die ursprüngliche Hauptfunktion der claves, die Exkommunikation, stellt sich im Verlauf der Frühscholastik mehr und mehr als Funktion der Jurisdiktion heraus. Bei Wilhelm von Auxerre wird sie als *iurisdictio contentiosa* gesehen. Damit verliert sie den Zusammenhang mit den claves und dem ordo. Dies bedeutet den Anfang der «Verweltlichung der Kirchengewalt».

Es ist unmöglich, in wenigen Sätzen die reiche Stoffülle des Werkes auch nur anzudeuten. Der Autor selber bietet eine gute Zusammenfassung der Entwicklungslinien der einzelnen Probleme wie auch der Hauptdaten der wichtigen Begriffsunterscheidungen (376-391).

Die Lehrmeinungen der einzelnen Autoren werden vorsichtig und mit einem wachen Sinn für Nuancen ausgelegt und bewertet. Einzig eine Glosse im Rückblick scheint uns fragwürdig zu sein. Um zu erklären, daß eine ungerecht verhängte Exkommunikation dem Betroffenen nicht zum ewigen Verhängnis wird, unterschied ein anonymer Autor das forum sacerdotis vom forum caelestis curiae (Text S. 332, 109-121). Weit über die anschließend gegebene Texterklärung hinausgehend, meint H. im Rückblick: «Mit dem Auseinandertreten der beiden fora verloren die Reue und die Sündenvergebung ihren ekklesiologischen Aspekt und die Genugtuung und Buße ihre rechtfertigende Kraft» (377). Ist das nicht übers Ziel geschossen? Und soll die angefügte Bemerkung: «Die scholastische Bußtheologie hat sich vergebens bemüht, diesen Verlust auszugleichen» von der ganzen scholastischen Bußtheologie gelten? Das werden wir im zweiten Teil erfahren, wenn die Rede auf Thomas, z. B. III 86,6, kommen wird.

In diesem ersten Teil überschneidet sich H.s Werk natürlich weitgehend mit der ebenfalls wertvollen Monographie von P. Anciaux, La théologie du Sacrement de Pénitence au XIIe s. (Louvain 1949), insofern eben die Schlüsselgewalt ein integrierender Faktor der Bußgewalt ist. Doch erschöpft sie sich nicht in der Bußgewalt, sondern greift über sie hinaus. Auch zieht jedes der beiden Werke nebst der Großzahl der gemeinsam befragten Autoren seine eigenen Quellwerke heran. Der Hauptunterschied aber liegt in der Methode. Anciaux schrieb eine Problemgeschichte, Hödl eine Literaturgeschichte. Und er schrieb sie als gewiegter Fachmann. Zu jedem Autor wird der Stand der

Forschung vermerkt, und in vielen Fällen gelingt es, dank Fleiß, Gründlichkeit und guter Methode in Fragen der Datierung, des Abhängigkeitsverhältnisses, der Authentizität, der Schulzugehörigkeit neue, gut fundierte Ergebnisse vorzulegen. Am Falle der Summa Sententiarum zeigt sich ganz allgemein, wie wichtig die Beachtung der genera litterarum auch in diesen Fragen ist. Würde man aufgrund bloßer Textvergleichung mit Hugos De sacramentis dem Viktoriner eine gewisse Vaterschaft gegenüber der Sentenzensumme zusprechen, so erscheint dies völlig unmöglich aufgrund des thematischen Vergleichs.

Die Schwierigkeit, daß das untersuchte Thema weder bei den einzelnen Autoren, noch innerhalb der gleichen Schule seinen festen Platz hat, ja daß es oft auf verschiedene Traktate verteilt wird, weiß H. stets zu meistern. Er weiß auch, welche Druckausgaben einen Rückgriff auf Hss. erfordern.

Eine ganze Reihe ausgedehnter Texte werden aus Hss., über deren Qualität der Verf. sich vorerst Rechenschaft ablegte, publiziert. Wir gestatten uns, auf einige Fehler oder Stellen, die einer Verbesserung bedurft hätten, aufmerksam zu machen. Der Kürze halber geben wir nach der Seitenzahl die Zeile des Textes, auch wo H. die Zeilen nicht numerierte, und lassen der Lesung Hödls unsern Verbesserungsvorschlag, durch: getrennt, folgen. 10,11 imprudentia: impudentia; 11,83 vero: vere; 24,160 concepereat: conceperat; 33 (c. 102, Z. 4 von unten) aque: aqua; 49,33 Produit: Prodivit; 61b, 4 peccator: peccato (od. peccatis); 70a, 11 quidam: quidam dicunt; 111,20 causa: tam; 111,29 opera: opere; 131,5a Deo: adeo; 133,2 est: cum; 146,27 (zu nr. 8) vi: si; 202,20 ipsos: ipso; 248,40 erris: erroris; 284, nota 21 discere: discernere (?); 289,1 peccatorum: peccatorem; ibid. Quia: quia; 300,7 ex: et. Auf S. 258a, 10 ist wohl etwas ausgefallen, oder aber die Bamberger Summe weicht im entscheidenden Punkt von Petrus von Poitiers ab. Obskur bleibt der Text 331, 69-72, der auf ein damals bekanntes Argument anspielen mag.

Sehr zu schätzen sind die Inhaltsangaben verschiedenster Hss. und gar die Mitteilung von ganzen Quaestionenverzeichnissen. Diese betreffen die Gilbertschule (Clm 18918), Odo von Ourscamp (Clm 2624), die Warschauer Sentenzen (Warschau Nat. Bibl. O. vell. 1. 16, im 2. Weltkrieg zerstörte Hs., erhalten in Photographien Prof. Stegmüllers), den Bußtraktat der Summa *Breves dies hominis* (Bamberg Patr. 136), den Einflußbereich Stephan Langtons und des Lombarden (Clm 9546), die Schule des Robert von Courson (Erlangen Univ. lat. 260).

Wir beglückwünschen den Verfasser zu dieser Leistung und erwarten mit Spannung die Fortsetzung. P. Künzle OP

van der Horst, Fidelis, OFMCap.: Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. VII.) – Verlag Bonifaciusdruckerei, Paderborn 1963. 348 S.

Aus politischen Gründen mußte das I. Vatikanische Konzil nach Verabschiedung der Konstitution «Pastor Aeternus», welche den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes zum Gegenstand hatte, seine Arbeit unterbrechen.

Zu einer Diskussion über das Wesen der Kirche, die als notwendige Ergänzung gedacht war, kam es nicht mehr, erhalten aber ist der Entwurf zu dieser Konstitution, das «Schema de Ecclesia». Wenn ihm auch keine dogmatische Bedeutung zugemessen werden kann, so ist er doch als Zusammenfassung der ekklesiologischen Ansichten bedeutender Theologen des 19. Jh. interessant, zumal uns auch die Voten vieler Bischöfe positiver oder negativer Art überliefert sind. Merkwürdigerweise ist dieses Schema noch nie systematisch untersucht worden, so daß die Münchener Dissertation des Verf., die sich ein solches Ziel stellt, der Beachtung gewiß sein darf.

Zunächst werden die ekklesiologischen Themen in den verschiedenen Konzilsgutachten dargestellt, sie sollen zeigen, welche Fragen damals vor allem an der Kurie als besonders dringlich empfunden wurden. Dabei fällt auf, einen wie geringen Raum die eigentlichen dogmatischen Probleme einnahmen, es ging meist um das Verhältnis von Kirche und Staat und die weltliche Herrschaft des römischen Bischofs. Die Gutachten verraten die schwierige Situation der Kirche in einer modernen Welt, aber auch zugleich, daß die Anpassung an die gesellschaftliche Entwicklung noch nicht klar als Aufgabe erkannt wurde. Das zweite Kapitel gibt interessante Einblicke in die Vorgeschichte des Schemas und den Anteil der verschiedenen Theologen, die mit seiner Ausarbeitung betraut waren. Von großer Aktualität hinsichtlich der Beratungen des II. Vaticanums ist der Abschnitt «Das Wesen der Kirche» (S. 65-112), sie wird als mystischer Leib und als eine Gesellschaft umschrieben. Die Idee vom mystischen Leib nimmt im Schema eine wichtige Rolle ein, sie dient zur Begründung der Sichtbarkeit der Kirche, ihrer Einheit, Heilsnotwendigkeit und Unvergänglichkeit, ist aber nicht sein Hauptbegriff, dieser ist vielmehr in der Vorstellung der Kirche als einer Gesellschaft zu sehen. (Die Umschreibung der Kirche als corpus Christi mysticum geht nach Ansicht des Verf. auf den Einfluß Schraders zurück, inwieweit die römischen Jesuitentheologen dabei von Möhler inspiriert waren, muß vorläufig noch ungeklärt bleiben.) Diese Konzeption fand jedoch nicht die Billigung aller Väter, weil sie als Metapher ungeeignet sei, das Wesen der Kirche darzustellen. Eine starke Gruppe von deutschsprachigen Vätern wollte mehr die heilsgeschichtlichen Aspekte betont wissen, während eine beachtliche Minorität eine Umschreibung der Kirche als «Reich Gottes» befürwortete. Ziehe man, so meint Verf., aus dieser Kritik die Bilanz, so müsse man sagen, daß die Zahl der Gegner des Schemas überwog.

Für die Methode der vorliegenden Untersuchung sehr bezeichnend sind die Erörterungen über die Kirche als vollkommene und übernatürliche Gesellschaft; hier werden nicht nur Texte interpretiert, sondern ihre Verbundenheit mit den zeitgeschichtlichen Strömungen aufgewiesen. Die Herkunft der verschiedenen Vorstellungen aus der prot. und kathol. Sozial- und Staatsphilosophie wird überzeugend herausgearbeitet. Dabei ergibt sich, daß Schraders Entwurf stark polemisch orientiert war, indem er weniger von theologischen Gesichtspunkten her argumentiert als von der Auseinandersetzung mit dem protestantischen Staatskirchentum, so daß schließlich die juridischen Elemente die Oberhand gewinnen. Die Väter haben denn auch zumeist hier ihre Kritik angesetzt. Dem Verf. gebührt Anerkennung dafür,

auf die Zeitgebundenheit dieser Konzeptionen so eindringlich hingewiesen zu haben.

Die Ausführungen über Sichtbarkeit und Einheit der Kirche zeigen, wie die Theologen bestrebt waren, den seit der Reformation aufgetretenen Irrlehren über diesen Gegenstand eine zeitgemäße Antwort zu geben, die u. a. auch die anglikanischen Kirchentheorien berücksichtigte. Von nicht geringerem Interesse sind die Fragen bezüglich der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Hier hätte ein klares Wort des Konzils viele falsche Vorstellungen beseitigen können, denn die Meinung, bei den Katholiken sei die Verdammung der Heiden sichere Lehre, hat unermeßlichen Schaden angerichtet. Ob allerdings, wie Verf. S. 211 meint, dadurch der Abfall weiter Volkskreise, zumal in Frankreich, hervorgerufen wurde, ist doch fraglich.

Im Hinblick auf die gegenwärtigen Diskussionen liest man die Thesen des Schemas über das kirchliche Amt mit besonderem Interesse. Es zeigt sich mit aller wünschenswerten Klarheit, daß ein erheblicher theologischer Fortschritt stattgefunden hat: die Stellung der Bischöfe und Laien innerhalb der Kirche wird nicht gewürdigt, der päpstliche Primat wird zu selbständig behandelt und verliert somit in gewissem Sinn seinen Zusammenhang mit der Gesamtkirche.

Man spürt allenthalben, wie die Abkehr von der Polemik und die Hinwendung zu den Quellen der Offenbarung der modernen Ekklesiologie einen guten Dienst erwiesen haben.

Wir sind dem Verf. zu Dank verpflichtet, daß er uns eine systematische Darstellung des Schemas de Ecclesia geboten hat; durch die zahlreichen Verweise auf die damalige Theologie und ihre Grundlagen entsteht sogar ein ziemlich umfassendes Bild von der ekklesiologischen Situation jener Jahre. Man sieht aber auch, daß damals der Zeitpunkt für eine wirkliche Lehre von der Kirche noch nicht gekommen war. – Obwohl der Verf. in seiner Arbeit ständig auf die gegenwärtige Literatur Bezug nimmt, ist, das sei als Anmerkung gesagt, doch nicht ein wirkliches Gespräch im Sinne einer Konfrontation zustandegekommen. U. Horst OP

Jedin, Hubert: Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel. (Vorträge der Aeneas Silvius Stiftung an der Universität Basel II.) – Helbing und Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1963. 38 S. (kart. 5.50 Fr.)

In seiner gründlichen und klaren Art analysiert H. Jedin den Konziliarismus des Konstanzer und Basler Konzils als eine bestimmte Sicht der Kirche aus seiner historischen Funktion zur Wiederherstellung der Kircheneinheit, um dann seine Bedeutung für die Kirchenreform und für die Typologie der Konzilien zu skizzieren. Gewöhnlich wird der Konziliarismus nur rein historisch als eine Episode in der Geschichte der Konzilien gesehen und behandelt, der damals aus dem Chaos des Schismas geboren (obwohl die Wurzeln tiefer liegen: vgl. S. 7), dieses überwand, aber damit nicht aus der Welt geschafft war, sondern noch weiter durch die Staatskanzleien des 15. Jahrhunderts geisterte. Jedin stößt zu einer neuen und tieferen Sicht vor

und meint, wenn der Konziliarismus in der Konziliengeschichte auch nur eine Episode war, so brauchte und sollte er dies aber nicht unter ekklesiologischem Aspekt sein. Wenn nämlich – so argumentiert der Verfasser – der Konziliarismus von seinem zeitgeschichtlichen Einschlag befreit wird, wenn man die Verzerrungen beseitigt, die durch den kirchlichen Notstand des Schismas und die immer wieder verschobene Kirchenreform verursacht und durch sie erklärbar sind, so bleibt ein Kern übrig, der der Besinnung wert sei. Denn schon die erste Aussage Haec sancta des Konstanzer und Basler Konzils: «Das Konzil setzt die katholische Kirche gegenwärtig» besagt ja nichts anderes, als daß die Träger des apostolischen Amtes, das Kollegium der Bischöfe mit ihrer Spitze, also Haupt und Glieder des Leibes Christi, auf ihm versammelt sind. Damit ist eine Frage aufgeworfen, die sicher weitere Überlegung und Erforschung verdient, besonders im Hinblick auf das von Papst Paul VI. geplante Bischofskollegium. G. GIERATHS OP

Klein, Laurentius, OSB: Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Band V. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut.) – Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1962. 269 S. (geb. 17.50 DM)

Wenn man diese gründliche und interessante Arbeit, die die dogmengeschichtliche Entwicklung der evangelischen Beichtlehre sowie die Geschichte der evangelischen Beichtpraxis in einer Gesamtschau behandelt, gelesen hat, ist man über das Ergebnis verblüfft. Man nimmt nämlich von vorneherein ohne weiteres an, wenn von einer Neubesinnung und Neubelebung der Beichte im evangelischen Raum die Rede ist, daß man dabei auf Luther und die Bekenntnisschriften zurückgreifen müsse. Nicht nur diese Ansicht wird revidiert, sondern ebenso die Auffassung, daß man sich etwa an der 400jährigen Tradition orientieren könne, die es gar nicht gibt. Es wird aufgezeigt, daß nur *eine* klare und eindeutige Tradition besteht, die seit Luther nicht unterbrochen wurde: das ständige Nein zur katholischen Beichtlehre, meistens fundiert auf Mißverständnissen und Fehlinterpretationen der katholischen Lehre. Auf Grund dieser Tatsachen weist der Verfasser der evangelischen Theologie von heute die Aufgabe zu, ihre Beichtlehre durch eine völlige Ausrichtung am Worte Gottes zu sichern, unabhängig davon, wie Luther und die folgenden Zeiten die einschlägigen Stellen gedeutet haben. Als Prüfstein müsse bei einer solchen Neuorientierung stets die Christologie berücksichtigt werden. Darüber hinaus wird gesagt, daß eine echte Neubesinnung nicht ohne Beschäftigung mit der katholischen Lehre und Praxis zustande kommen könne, wie man es schon im vorigen Jahrhundert auf evangelischer Seite erkannt habe. Von katholischer Seite wird eine Vertiefung der Beichte in Verkündigung und Praxis gefordert. Dem umfangreichen Literaturverzeichnis, das eine Fülle von Material über die evangelische Beichte bietet, ist um so mehr Aufmerksamkeit zu schenken, als hier auch die Arbeiten der jeweils zeitgenössischen katholischen Auffassung angegeben sind. G. GIERATHS OP

Lagarde, Georges de: La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge V: Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales. – Editions Nauwelaerts-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963. XII-345 S. (br. 330 FB)

Der Einfluß, den Ockhams Lehren auf die Folgezeit ausgestrahlt haben, ist heute mehr als in früheren Jahrhunderten erkannt worden. Durch intensive Beschäftigung mit seinem Gedankengut ist man von bisherigen Globalurteilen abgerückt und zu Einsichten gekommen, die dem objektiven Tatbestand der Schriften mehr entsprechen. Auf die Bedeutung der vorliegenden Studie über Ockhams Kritik an den Strukturen der Kirche braucht in unserm ekklesiologischen Zeitalter nicht hingewiesen zu werden. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, die allgemein bekannten Dinge über Ockhams diesbezügliche Lehre nochmals, allerdings in systematischer Form, darzulegen; er deckt gleichzeitig den zeitgeschichtlichen Hintergrund auf (vor allem wird immer wieder Ockhams Stellung zu Marsilius von Padua beleuchtet) und weist nach, wie die verschiedenen Thesen nicht beziehungslos nebeneinanderstehen, sondern von einer Grundkonzeption getragen sind. Es würde den Rahmen einer Besprechung überschreiten, wollte man ausführlich die Ekklesiologie Ockhams, wie sie der Verfasser kritisch und im Verhältnis zu den bereits damals bestehenden Strömungen aufzeigt, auseinanderlegen. Es seien nur einige der wichtigsten Gedanken angeführt.

Das allgemeine Konzil ist nicht unbedingt auf den Episkopat beschränkt, sondern höchste Vertretung der Gesamtkirche, nach der im Dialog entwickelten Notstandstheorie können auch Laien daran teilnehmen. Sofern das Konzil die Vertretung der Gesamtkirche darstellt und deren Meinung ausdrückt, ist es irrtumsfrei. Die Lehrautorität der Kirche wird eingeschränkt, allerdings nicht ausschließlich auf die Heilige Schrift; dem würde ja die Irrtumsfreiheit der Gesamtkirche widersprechen. Ockham unterscheidet verschiedene Autoritätsgrade, angefangen von der apostolischen Tradition bis zu den Lehrmeinungen der Theologen. Unbedingte Gültigkeit können nur die Heilige Schrift und der Glaube der Gesamtkirche beanspruchen. Das Urteil der Fachtheologen hat einen besonders hohen Autoritätsgrad; der einzelne Christ wird auf seine persönliche Gewissensentscheidung auf Grund der unbedingten Lehrgültigkeit von Schrift und Gesamtkirche angesprochen. Der Papst ist das von Christus bestellte Oberhaupt der Gesamtkirche, besitzt aber nur eine beschränkte geistliche Vollgewalt. In den weltlichen Bereich kann er nur unter bestimmten Voraussetzungen eingreifen. Er hat keine unfehlbare Lehrautorität, kann abgesetzt werden, gegebenenfalls untersteht er sogar, wenn die geistlichen Instanzen versagen, dem weltlichen Gericht.

Geistlicher und weltlicher Bereich sind sowohl nach Wesen und Ursprung wie auch funktionell, organisatorisch und final getrennt, stehen aber doch auch wieder in einem engen Verhältnis gegenseitiger Subsidiarität. Papst und kirchliche Organe können im Auftrag der weltlichen Gewalt zeitliche Aufgaben übernehmen, diese auch im Notfall, etwa bei Versagen der weltlichen Organe, ersetzen bzw. geregelte Verhältnisse wiederherstellen. Umgekehrt bietet sich dem Kaiser als dem weltlichen Haupt der Gläubigen bei gewissen Anlässen Gelegenheit, in kirchliche Dinge einzugreifen, vor allem

wenn der Glaube in Gefahr ist oder schwere Mängel in der Führung der Kirche auftreten. Ockhams Erörterungen über die Absetzung des Papstes zeigen diese Rolle am deutlichsten. Jedoch hält Ockham nicht die Iudex-ordinarius-Theorie im Sinne des Marsilius von Padua; die Mitwirkung des weltlichen Herrschers und der Laien bleibt Notstandsrecht. Spiritualer und temporaler Ordo in ihrer Vielgestalt formen sich als Ganzes in der Kirche und in der menschlichen Gesellschaft. Die Kirche ist ihm immer die universitas fidelium. Ohne die hierarchische Organisation abstreiten zu wollen, ist jedoch bei Ockham beherrschendes Anliegen, das Bild der Kirche primär als die allumfassende, irrtumsfreie, von Christus mit allem Erforderlichen versehene Gesamtheit der Erlösten zur Geltung zu bringen.

Das sind nur, kurz zusammengefaßt, einige der Thesen, die Ockham vertrat und die vom Verfasser ausführlich und reichlich belegt dargestellt sind. Abschließend werden dann noch Ockhams politisches Programm und seine Philosophie in ihren Auswirkungen gezeigt.

Die neuen Lehren Ockhams wurden mehrfach verurteilt (1340; 1474 durch Edikt Ludwigs IX., das 1481 widerrufen wurde), haben sich aber trotzdem in der Theologie der Spätscholastik durchgesetzt und entfaltet. Da es sich hier um grundlegende Strukturprobleme der Kirche handelt, die auch heute auf nichtkatholischer Seite noch nicht völlig überwunden sind, muß man dieser Studie von Lagarde eine besondere Zeitnähe zusprechen.

G. Gieraths OP

Lohse, Bernhard: Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Band 12.) – Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1963. 379 S. (br. 34 DM)

Es wird heute allgemein anerkannt und zugegeben, daß es Luther in erster Linie nicht um eine Sittenreform innerhalb der damaligen Kirche ging, sondern daß das eigentlichste Anliegen des Wittenberger Reformators dogmatischer Natur war. Seine Vorstellung von der All- und Alleinwirksamkeit Gottes, von der gänzlichen Ohnmacht des Menschen zum Guten, die wiederum mit seiner Vorstellung von der Erbsünde als einer totalen und in der bösen Begierlichkeit immer präsenten Verderbnis des gefallenen Menschen zusammenhing, hatte ihn sich flüchten lassen zum Vertrauen auf die Zurechnung der Erlösungsgnade Christi als zum einzigen von Gott gewollten Akt der Religion, d. h. in seiner Fassung des Begriffes: zum Glauben. Was nun in der Lehre der Kirche, in ihrem Kult, in ihren Frömmigkeitsformen und ihrer Verfassung dieser seiner Vorstellung vom richtigen Verhältnis des Menschen zu Gott widersprach, war für ihn nicht gottgewollt, sondern durch das Papsttum in die Kirche eingeführt worden. Dazu gehört für Luther auch das Vertrauen auf den Wert guter Werke, besonders auf den Wert der Ordensgelübde und damit des Mönchtums überhaupt.

Um die Entwicklung von Luthers Stellung zum Mönchtum ins rechte Licht zu rücken und verständlich zu machen, geht der Verfasser – nach einer Einleitung über das asketische und monastische Ideal in der alten Kirche – aus vom Mönchsideal des Mittelalters, wobei (neben anderen) vor allem be-

handelt werden Hieronymus, Augustin, Cassian, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin, Johann Paltz, John Wyclif und Johann Huß. Im II. Hauptteil wird dann Luthers Stellung zum Mönchtum aufgezeigt an Hand seiner Werke bis zum Jahre 1521. Zu diesem Zeitpunkt ist seine definitive Stellungnahme ausgesprochen in den beiden Schriften «Themata de votis» und «De votis monasticis».

Überblickt man die Entwicklung, die Luther in diesem Punkte durchschritten hat, so kommt man zu folgendem Ergebnis: Theologisch endgültig überwunden hat Luther das Mönchsideal erst 1521, in gewissem Sinne schon 1520, sofern er da bereits einen unüberwindlichen Gegensatz zwischen den Gelübden und der christlichen Freiheit sah. Bis 1519 einschließlich hat Luther mehr oder weniger am monastischen Ideal festgehalten. Es war nicht eigentlich ein Reformmönchtum, das ihm vorschwebte. Bis 1519 hat Luther keine Reformmaßnahmen für das Mönchtum vorgeschlagen. Neu war vielmehr das Verständnis des Mönchtums und der Sinn, in dem die Gelübde legitim geleistet werden können. Das Mönchtum ist demnach die letzte große Einrichtung der katholischen Kirche, die Luther überwunden hat.

Dennoch ist zu beachten, daß seit der ersten Psalmenvorlesung die Hauptlinie seines neuen Verständnisses des mönchischen Ideals, nämlich die Verbindung zwischen Taufe und Gelübde, sich gleichsam ohne Unterbrechung durch alle Wandlungen bis zu der Schrift «De votis monasticis» hindurchzieht. Im Grunde genommen ist die Basis für die endgültige Ablehnung des Mönchtums im Jahre 1521 schon in der ersten Psalmenvorlesung vorhanden. Was noch fehlt, sind manche Konsequenzen sowie eine schärfere Durchdringung verschiedener mit dem Mönchtum verbundener Probleme. Allerdings ist die Kontinuität des Grundgedankens von Luthers Stellung zum Mönchtum das eigentlich Erstaunliche. Ebenso erstaunlich ist, wie Lohse nachweist, daß Luther zu keiner Zeit das traditionelle Mönchtum in seinem vollen Umfang vertreten hat. Wenn sich auch in manchen anderen Punkten bei dem Luther der Frühzeit noch diese oder jene mittelalterliche Anschauung findet, so ist doch bemerkenswert, daß Luther von Anfang an in einem ganz neuen Sinn von der Schrift her Theologie treibt und sich in Vielem von der Tradition frei macht.

Das alles ist vom Verfasser mit unzähligen Details, mit vielen Texten und in einer guten, objektiven Interpretation auch der katholischen Lehre vom Mönchtum aufgezeigt. Da Luthers Stellung zum Mönchtum bisher noch keine Gesamtdarstellung gefunden hat (eine Übersicht über den Stand der Forschung wird S. 201-212 geboten), erhält diese klar und sicher durchgeführte Studie einen besonderen Wert. Sie bietet zugleich eine dankenswerte, gediegene Vorarbeit für eine Geschichte des monastischen Ideals, besonders im Mittelalter (I. Hauptteil), die immer noch aussteht. Außerdem hat der Verfasser einen wertvollen weiteren Beitrag geliefert zur Erforschung der Theologie des jungen Luther sowie die heute mehr und mehr sich durchsetzende These erhärtet, daß Luthers reformatorischer Durchbruch doch wohl erst um das Jahr 1519 angesetzt werden muß. G. Gieraths OP

Marcus, Wolfgang: Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen 'Theologie' und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe *Oikonomia* und *Theologia*. – M. Hueber, München 1963. 183 S. (kart. 18 DM)

In der frühen Dogmengeschichte ist der Frage des Subordinatianismus ohne Zweifel ein wichtiger Platz einzuräumen. Diese ersten Spekulationen über die Trinität haben in neuerer Zeit eine doppelte Beurteilung erfahren. Eine liberale Deutung sah im Subordinatianismus ein Durchgangsstadium einer rein natürlich verstandenen Dogmenentwicklung oder genauer, das Musterbeispiel der Hellenisierung des Christentums. Im Gegensatz dazu erblickte eine konservativ-orthodoxe Deutung in dieser frühchristlichen Trinitätstheologie einen fehlgeschlagenen Versuch, den zwar unversehrt bewahrten Glauben an die Dreieinigkeit zu deuten. Diese zweite Erklärung hat mit der ersten gemein, daß sie die subordin. Spekulationen im Vergleich zu den spätern orthodoxen auch als ganz anders betrachtet, daß sie diese Andersartigkeit ebenfalls auf die Einflüsse des Hellenismus zurückführt und gleichfalls behauptet, der Logossohn werde vom Subordinatianismus dem Wesen nach als depotenzierter Gott aufgefaßt. Anderseits braucht jedoch diese zweite Deutung auf Grund ihrer Unterscheidung von Lehrtradition und Spekulation die These von einer Hellenisierung des christlichen Glaubens nicht anzunehmen. Der Verfasser der vorliegenden Studie will sich nun weder mit der einen noch mit der andern Erklärung zufrieden geben. Die Unterscheidung von Lehrtradition und Spekulation im besondern entspricht nach seiner Auffassung nicht den geschichtlichen Gegebenheiten. Der Subordinatianismus ist nach ihm vielmehr in seinem Anliegen, seiner Tendenz und seinem Inhalt nach als orthodox zu beurteilen; denn er lehre «keine Wesens- sondern eine prozessionale oder ökonomische Subordination des Sohnes und des Geistes unter den Vater» (S. 35).

Nachdem M. im ersten Teil auf die skizzierte Weise die Frage aufgeworfen und seine Lösung angekündigt hat, sucht er im zweiten Teil seine Auffassung in einem ersten Beweisgang zu begründen. Er stellt dazu, in Anlehnung an Dempf A., *Selbstkritik der Philosophie*, den Subordinatianismus vorerst in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang und gewinnt daraus als Ergebnis, daß der vorarianische Subordinatianismus nicht als Vorstufe des Arianismus einzuschätzen sei. Eine Übersicht über die Geschichte der beiden grundlegenden Begriffe Oikonomia und Theologia soll weiter erhärten, daß um die Wende vom dritten zum vierten Jahrhundert ein Wandel der geistigen Aspekte und des spekulativen Interesses stattfand und darum die Subordination der vornizänischen Theologen nicht gleich verstanden werden darf wie jene der Arianer. In der gleichen Linie weist das dritte Kapitel nach, daß in der subordinatianischen Spekulation der Begriff Theologia sowie wichtige trinitarische Termini der späteren Theologie noch unbestimmt waren und wenig Bedeutung hatten, während der Begriff Oikonomia und der verwandte Begriff Monarchia im Gegensatz zu später eigentlich als termini technici ersten Ranges in Gebrauch standen. Eine Übersicht über die wichtigsten von den Subordinatianern gebrauchten Schrifttexte

zeigt ferner, daß die Idee der Subordination nicht durch Einflüsse des Hellenismus zu erklären ist, sondern ein genuin christliches Anliegen darstellt. Im fünften Kapitel erscheint, wie der Subordinatianismus sich nicht bloß gegen den Monarchianismus, sondern auch gegen die Marcioniten stellt, mit denen er jedoch das heilsgeschichtlich-kosmologische Interesse teilt und sich damit vom ontologisch-theologisch ausgerichteten Arianismus klar unterscheidet. Im weitern wird der direkte Nachweis erbracht, daß «der Arianismus in inhaltlicher und in formaler Beziehung dem (vorarianischen) Subordinatianismus nicht nur nicht ähnlich, sondern geradezu entgegengesetzt ist» (S. 112); denn er baue nicht wie dieser auf der analogia entis creati et increati auf und lege kein Gewicht auf eine enge heilsgeschichtliche Verknüpfung von Gott und Welt. Das letzte Kapitel schließlich unterstreicht, daß «die nizänischen und nachnizänischen Väter den Subordinatianismus in den wesentlichen Anliegen und in typischen Spekulationen übernommen und die subordin. Spekulationen damit und in weiteren Zeugnissen als orthodox angesprochen haben» (S. 121).

Mit diesen grundsätzlichen Erwägungen ist der Weg für die Interpretation der wichtigsten subordin. Texte bereitet, die im dritten Teil zur Darstellung kommt. Es geht dabei um gegen neunzig Ausschnitte aus Werken der Apologeten sowie von Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Klemens, Origenes und Dionysius von Alexandrien. Immer treten die gleichen Grundlinien auf. Dazu erweisen sich diese Texte nicht einfach als Zeugnisse des kirchlichen Glaubens, sondern tragen den Charakter theologischer Aussagen. Anderseits drängt es sich auf, in den bezeichnend subordin. Gedankengängen nicht einfach hellenistische Spekulationen zu sehen, sondern sie als Weiterführung echt christlicher Lehre, der Verbindung des wesenhaft trinitarischen Gottes und der Schöpfung aus dem Nichts zu betrachten. Somit ist ausgeschlossen, daß die subordin. Spekulationen als Ergebnis einer sukzessiven Hellenisierung der christlichen Botschaft verstanden werden können.

Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß es M. hoch anzurechnen ist, die äußerst komplexe Frage des Subordinatianismus zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht zu haben. Dieses Problem verdient es sicher, eingehend studiert zu werden. Die bisherigen dogmengeschichtlichen Darstellungen können einen tatsächlich nicht befriedigen. Wie richtig übrigens die Interpretation der beiden Haupttendenzen ist, die uns der Verfasser gibt, läßt sich selbst aus neuesten Studien leicht ersehen. Vgl. z. B. die Artikel über die Trinität von Kettler F. H., RGG 6 (1962) 1025-1032 und Schmaus M., Handbuch theologischer Grundbegriffe 2 (1963) 707 f. Auch die Dogmatik kann aus der noch wenig entwickelten Dreifaltigkeitslehre des Subordinatianismus nur lernen. Zeigt sich doch in diesen Spekulationen, die noch wenig zwischen der ökonomischen und ontologischen Trinität unterscheiden, wie sehr die trinitarisch aufgebaute Heilsgeschichte ihr Vorbild im ewigen Zueinander der göttlichen Personen besitzt. Vgl. dazu Aeby G., *Les missions divines de S. Justin à Origène* (Fribourg 1958), 184 s. Schließlich ist das Studium des Subordinatianismus in der Zeit des ökumenischen Gesprächs von besonderer Wichtigkeit. Wie nämlich M. gut hervorhebt, steht der Subordinatianismus der östlichen Trinitätslehre näher als der westlichen. So

kann die Kenntnis seiner wahren Anliegen helfen, auch jene des heutigen Ostens besser zu verstehen. – Es darf auch betont werden, daß M. zur Untersuchung des Subordinatianismus einen gangbaren Weg gewählt hat. Er bietet eine klare Fragestellung, steckt zuerst die Grenzen der Lösung ab und kommentiert dann die einschlägigen Aussagen der subordin. Theologie. – Ebenso dürfte selbst die knappe Übersicht über die Arbeit aufgezeigt haben, daß sich in ihr sehr wertvolle Beobachtungen finden. Es ist sicher richtig, den Subordinatianismus aus der heilsgeschichtlichen Perspektive seiner Zeit heraus verstehen zu wollen. Die Begriffsgeschichte von Oikonomia und Theologia bestätigen diesen Ansatz eindeutig. Auch die Ablehnung der Unterscheidung von Lehrtradition und Spekulationen, wie sie oft zu unbedacht gehandhabt wird, muß anerkannt werden. Endlich wirkt der Hinweis auf den biblischen Ansatz des Subordinatianismus sowie auf die Stellungnahme der nizänischen und postnizänischen Theologen recht überzeugend.

Es sollen aber gewisse Bedenken gegen die Art, wie M. zum Teil vorgegangen ist, wie auch gegen gewisse Ergebnisse seiner Untersuchung nicht verschwiegen werden. Wenn eine Arbeit 1963 erscheint, muß es auffallen, daß darin fast keine Literatur zitiert wird, die nach 1954 herausgekommen ist. Dabei wären doch Studien zur Verfügung gestanden, die ins Thema selbst einschlagen. M. beklagt sich, daß über den Begriff der Oikonomia keine Arbeiten publiziert worden seien. Dabei berücksichtigt er die These von Lillge O., *Das patristische Wort Oikonomia, seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes*, Erlangen 1955, nicht (vgl. ThLZ 80 (1955) 239 f.). Daß er Braun R., *Deus Christianorum* (Paris 1962), 158-164, nicht heranziehen konnte, versteht sich. Er hätte aber wohl Verhoeven T., *Studien over Tertullianus' Adv. Praxean* (Amsterdam 1948); Otto St., *«Natura» und «Dispositio»* (München 1960), sowie das oben angeführte Werk von G. Aeby benützen können, um nur diese Arbeiten zu nennen. Ebenso hätte er seine Darlegungen über Hypostase und Person nicht allein auf Erdin abstellen dürfen, sondern es wären auch die Arbeiten von M. Richard, M. Nédoncelle, H. Dörrie und C. Andresen zu konsultieren gewesen (vgl. dazu Grillmeier A., *Person:* LThK 8 (1962) 292, und Braun R., *Deus Christianorum*, 207-242). Die neuern Artikel von Barbel wären gleichfalls einzusehen gewesen. – Auf den SS. 69 f. ist von Termini die Rede, die «in unserer Zeit überhaupt noch nicht anzutreffen, bzw. äußerst selten sind». Die angeführten Beispiele sind jedoch nur den Apologeten entlehnt. Die fraglichen Termini können also bereits lange vor dem Arianismus einen technischen Gebrauch erlangt haben. Es scheint hier eine Lücke in der Beweisführung vorzuliegen. Zum mindesten ist das «in unserer Zeit», gemeint ist die Zeit des vornizänischen Subordinatianismus, nicht am Platze. – Es kann nicht erwartet werden, daß M. die neueste Literatur über den Arianismus – ich denke besonders an die Aufsätze von M. Simonetti und P. Nautin – auch berücksichtigte, die die Stellung des Arius und seiner Anhänger bedeutend nuanciert. Aber man muß sich dennoch die Frage stellen, ob er sich in der Darstellung des Verhältnisses zwischen dem vorarianischen und arianischen Subordinatianismus nicht von einer gewissen Voreingenommenheit leiten ließ. Ist das Denken der Arianer wirklich so viel theologischer als das der Subordinatianer? Vgl. Liébaert J., *Arianismus:* LThK

1 (1957) 846, wo betont wird, daß die arianische Logostheologie von vornherein unter einem kosmologischen Gesichtswinkel gedacht ist. Wenn in der Tat ein so scharfer Einschnitt in der Geschichte der trinitarischen Spekulationen zu machen ist, scheinen mir die Angaben von M. nicht stichhaltig zu beweisen, daß dies um die Wende vom dritten auf das vierte Jahrhundert zu geschehen hat.

Mit diesen Aussetzungen soll das Grundanliegen von M. keineswegs in Frage gestellt werden. Seine Auffassung, daß eine mehr heilsgeschichtlich-kosmologische Trinitätslehre nicht nach den Maßstäben einer spätern, mehr ontologisch orientierten Theologie beurteilt werden darf, besteht sicher zu Recht. Ebenso ist es klar, daß bei einer solchen gerechtern Beurteilung der Subordinatianismus nicht mehr so schlecht wegkommt wie in den bisherigen Dogmengeschichten. Aber da und dort müßten die Beweisgänge des Verfassers solider verankert sein.

B. Studer OSB

Mater et Magistra: lateinisch, deutsch, italienisch. Hrsg. von Johannes Hirschmann SJ. – Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. 143 S.

Für die wissenschaftliche Arbeit ist der lateinische Text der Enzyklika unentbehrlich, da er der allein authentische ist. Die deutsche Übersetzung, die hier geboten wird, hält sich an den lateinischen Text und ist im großen und ganzen übereinstimmend mit der Ausgabe der Herder-Bücherei 110. Hirschmann hat übrigens selbst an jener Übersetzung mitgearbeitet. Die Vorgeschichte des Textes der Enzyklika ist, wie Hirschmann sagt, noch nicht allseitig aufgeklärt. Eines aber wissen wir, daß die lateinische Ausgabe nicht die ursprüngliche war. Allerdings ist auch der italienische Text, wie er heute vorliegt, nicht einfach als der «Urtext» anzusprechen. Die Vorlagen der endgültigen Fassung waren offenbar vielsprachig. Immerhin aber kommt der italienischen Fassung eine besondere Bedeutung zu. Sie ist nicht einfach den sogenannten nicht amtlichen Übersetzungen ins Französische, Englische, Spanische und Deutsche gleichzustellen. Manche lateinische Ausdrücke sind nur verständlich, wenn man den italienischen Text zu Rate zieht. Der italienische Text, der hier abgedruckt wird, ist jener, der zugleich mit dem lateinischen im Osservatore Romano veröffentlicht wurde. Es ist zu hoffen, daß der gründliche Kenner dieser Enzyklika, nämlich J. W. Hirschmann, recht bald eine eingehende Geschichte des Textes vorlegen werde.

A. F. Utz OP

Miele, Michele, O. P.: La Riforma Domenicana a Napoli nel periodo post-Tridentio (1583-1725). (Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae: Dissertationes Historicae Fasciculus XVI.) – Istituto storico Domenicano Santa Sabina, Roma 1963. 406 p. (500 L)

Es wird immer wieder behauptet, daß eine erschöpfende Geschichte des Dominikanerordens noch nicht geschrieben werden könne, weil noch zu viele Vorarbeiten geleistet werden müßten. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß mit dieser Studie wieder einmal ein Beitrag geliefert worden ist. Und zwar umfaßt dieser Beitrag das für die gesamte Ordens-, aber auch Kirchengeschichte wichtige nachtridentinische Zeitalter, wo es darum ging, mit allen

Mitteln das Werk der Reform in die Tat umzusetzen. Was diese Reform innerhalb des Ordens, die schon in der Mitte des 15. Jahrhunderts (nach einem ersten Anlauf durch Raimund von Capua, vor allem weiter- und durchgeführt durch die Ordensmeister B. Texier und M. Auribelli) einsetzte, eigentlich bezweckte, wird ausführlich geschildert (S. 23-151) und ist durch die Art der Darstellung, durch die gegebenen Perspektiven und das abgewogene Urteil allein schon von großer Bedeutung. Man griff auf den alten Gedanken der Observanzkonvente zurück: in jeder Provinz sollte das eine oder andere Observanzkloster errichtet werden. Einigen war das noch nicht genug, sie übten Selbsthilfe. Auf diese Weise entstanden Observanzkongregationen wie die von S. Maria Sanitatis in Neapel, die 1583 ordensrechtlich durch den General S. Fabri konstituiert wurde. Die Anfänge waren nicht leicht, aber dank der Unterstützung durch Päpste und Ordensmeister und von echtem Reformeifer der Mitglieder getragen, war das begonnene Werk bald von Erfolg begleitet. Ordensgeist und Studien blühten auf. Was diesen Reformbestrebungen so große Stoßkraft verlieh, war das bei allem Eifer gemäßigte Vorgehen. Natürlich fehlte es auch nicht an Opposition, die sich der Reform verschloß und der es später sogar gelang, die Überhand zu gewinnen, so daß Papst Benedikt XIII. die Kongregation 1725 aufhob. Menschlichkeiten haben hier wie so oft weitgehend mitgespielt. Aber das hindert nicht, denen Anerkennung zu zollen, die als Pioniere für die Reform sich eingesetzt haben. – Die Studie als Ganzes ist vorbildlich gearbeitet und reiht sich in Wissenschaftlichkeit und Form den bisherigen Veröffentlichungen der «Dissertationes Historicae» des historischen Ordensinstituts in Rom würdig an.

G. Gieraths OP

Mühlen, Heribert: Der Heilige Geist als Person. (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. v. H. Volk, Heft 26.) – Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1963. 322 S. (geb. 44 DM)

Im Untertitel gibt der Verfasser sein Anliegen und die drei Hauptteile seines Buches an: ausgehend von der dem Heiligen Geist eigentümlichen Funktion in der Trinität, kommt der Verfasser über die Funktion des Heiligen Geistes bei der Inkarnation zur Hauptthese: der Heilige Geist hat als göttliche Person ein unmittelbares und direktes Verhältnis zur begnadeten menschlichen Person (S. 24).

Das vorherrschende Analogat zur Herausstellung der Funktion des Heiligen Geistes in der Trinität ist für Mühlen das Verhältnis: Vater-Mutter-Kind. Wie das Kind das gemeinsame «Wir» der Liebe und Liebeshingabe zwischen Vater und Mutter, so ist der Heilige Geist – und das ist der personale Namen für Ihn – das gemeinsame «Wir» zwischen Vater und Sohn. Die spiratio activa ist ein «Wir-Akt» zwischen Vater und Sohn, die spiratio passiva ist der subsistierende Wir-Akt in der Gottheit, der Wir-Akt in Person. «In ähnlicher Weise wie man sagt, der Sohn sei der subsistierende Erkenntnis-Akt des Vaters (welcher die Liebe einschließt), kann man auch sagen, der Heilige Geist sei der subsistierende Wir-Akt zwischen Vater und Sohn, sei das «Wir» in Person bzw. die innertrinitarische Wir-Relation» (S. 157).

In der Christologie nun sieht Mühlen die «unctio Christi» nicht als Wir-

kung der gratia unionis, sondern als Salbung im Heiligen Geiste. So hat der Heilige Geist schon in Christus, nicht bloß eine appropriierte, sondern eine personale Funktion, die aber dennoch nicht hypostatische Union wird (S. 180 ff.). Diese personale Funktion des Heiligen Geistes in Christus kann sich nun auch auf die Christen, die Glieder Christi und die Kirche ausdehnen: «Es ist eine Eigentümlichkeit des Sohnes, *eine* menschliche *Natur* personhaft zu machen. Die Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes dagegen ist es, *viele Personen* mit Christus und untereinander zu verbinden» (S. 196). Die zentrale Frage ist hiebei: wie verhält sich der Heilige Geist zur geschaffenen Gnade? Mühlen ist der Ansicht, daß die jeweils gesandte göttliche Person mit dem jeweiligen geschaffenen terminus ad quem dieser Sendung eine jeweils einzigartige Union eingeht (S. 205). Terminus ad quem für die Sendung des Sohnes ist die eine Menschennatur Christi, terminus ad quem für die Sendung des Heiligen Geistes ist die gratia creata (S. 202). In diesen Deduktionen liegt nun m. E. die eigentliche «Nahtstelle», um vom Heiligen Geist eine inhabitatio propria im begnadeten Menschen aussagen zu können. Das donum creatum ist ein donum notionale des Heiligen Geistes. «Der Heilige Geist hat innertrinitarisch keine auctoritas principii einer anderen Person gegenüber wie der Vater und der Sohn, er hat aber heilsökonomisch eine ihm eigentümliche auctoritas principii dem donum creatum gegenüber! Indem der Heilige Geist sich selbst gibt, gibt er zugleich das donum creatum» (S. 223). Diese Ansicht ist nur die konsequente Anwendung der Lehre über die processiones und missiones der göttlichen Personen.

Es gibt also eine hypostatische (notionale) Funktion des Heiligen Geistes nach außen, ohne daß sie zur hypostatischen Union wird. Wahr und gewahrt bleibt dabei, daß auch die Hervorbringung der geschaffenen Gnade den drei göttlichen Personen gemeinsam ist in genere causae efficientis. Auch der Vater und der Sohn üben also eine ihnen eigene hypostatische Funktion aus als Wirkursachen (S. 261). Diese, den drei Personen gemeinsame Wirkursächlichkeit, reicht aber nicht aus, um von einer inhabitatio propria einer der Personen zu reden. In genere causae formalis ist nur der Sohn mit der Menschennatur verbunden. Um nun die inhabitatio propria des Heiligen Geistes herauszustellen, führt Mühlen eine neue Kausalitätsbezeichnung ein: die causalitas (efficiens) moralis personalis (personale Kausalität), die der personalen Selbstmitteilung des Heiligen Geistes an den zu begnadenden Menschen mittels der geschaffenen Gnade reserviert bleibt (S. 278). Trotzdem wohnen uns auch der Vater und der Sohn ein, entsprechend der den göttlichen Personen je eigenen personalen Eigentümlichkeit. Wir haben aber Anteil an der göttlichen Natur wie sie in der dritten göttlichen Person, dem «Wir» von Vater und Sohn, gegeben ist.

Die Lösung Mühlens läuft eigentlich auf die Ansichten Scheebens hinaus, ist aber theologisch besser begründet. Die logisch strenge und systematische Entwicklung Mühlens zwingt fast zur Zustimmung, obwohl, wie mir scheint, in dem, was ich oben die Nahtstelle nannte, noch eine schwache Stelle liegt, die aber sicher noch gefestigt werden kann.

Etwas störend in der Gestaltung des Buches ist, daß die vielen Zitate im Text selber und nicht in Fußnoten angebracht sind. Th. Kreider OSB

Newman, John Henry: Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen. (Übersetzt von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner vom Weingarten) **Predigten XI.** – Schwabenverlag, Stuttgart 1964. 428 S. (24 DM)

Diese «Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen» weisen wie das gesamte Werk Newmans ob ihrer existenziellen Offenheit in die Zukunft, als ob sie auch für unser Jahrhundert geschrieben wurden.

Newman geht es nicht um die Geheimnisse der Natur oder gar um die Welträtsel. Sein Kosmos ist die Menschenseele; denn aus ihr oder aus der Stimme des Gewissens geht eine vom materiellen Kosmos unterschiedene, aber noch größere Welt hervor, deren dynamische Struktur Gott und die Seele bilden. Themen wie Heiligkeit, Glaube, Gnade, Menschwerdung und die Eigenschaften Gottes, die in diesem Band behandelt werden, beschäftigen Newman insofern, als es die notwendigen, hilfreichen Zwischenglieder sind in diesem wichtigsten aller schicksalhaften Zusammenhänge zwischen dem persönlichen Seelenheil und Gott.

Aus jeder Predigt spricht die Kraft einer gelebten Überzeugung. Sie spricht «vom Herz zum Herzen». Die meisterhafte Klarheit und Schönheit der Sprache verbindet sich mit der Tiefe theologischer Einsicht.

Wegen ihrer Vollständigkeit und Genauigkeit gilt diese Übersetzung der Predigten Newmans mit Recht als die beste. A. EGGENSPIELER

Obrist, Franz: Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von Max Meinertz, XXI. Band, 3./4. Heft.) – Verlag Aschendorff, Münster 1961 XVI-203 S.

Das Petrusbuch des Basler Exegeten Oscar Cullmann hat den Verfasser dazu angeregt, die Primatsfrage in der protestantischen Theologie zu untersuchen. Das Ergebnis ist die vorliegende Arbeit, die von der theologischen Fakultät der Gregoriana als Doktoratsthese angenommen wurde. Damit man die neue Situation in der protestantischen Ekklesiologie richtig beurteilen könne, bietet Obrist zunächst einen klaren Überblick über alles, was seit 1930 um die Echtheit im literarkritischen Sinne und um die Geschichtlichkeit der Verheißungsworte Mt 16, 18 f. diskutiert wurde. Nach einem kurzen philologischen Teil untersucht er dann ausführlich die verschiedenen Deutungen der Bilder im Petruswort, vor allem des Felsenbildes. Immer mehr setzt sich auch in der protestantischen Exegese die Ansicht durch, daß «Fels» im Matthäus-Logion nicht Stein unter anderen Steinen, sondern, wie Ringger betont, «bleibend tragender Grund für den Bau der Kirche» besagt. In einem weiteren Kapitel wird gezeigt, daß die protestantische Exegese heute im Schlüsselbild eine wirkliche Vollmacht für das Himmelreich ausgedrückt sieht. Die Meinungen gehen jedoch auseinander, wenn man bestimmen will, worin die Vollmacht besteht. Das Schlußkapitel ist der verheißenen Vormachtstellung des Petrus im Lichte ihrer geschichtlichen Erfüllung gewidmet. Bekanntlich hat Cullmann hier die Stellung des Jakobus in den Vordergrund gerückt. Der Verfasser ist mit Recht der Ansicht, daß Cullmann den judenchristlichen Pseudoclementinen in seiner Beweisführung zu viel Wert

beilegt. Auch die Formgeschichte bietet ein Argument gegen die zeitliche Beschränkung des Primats. Die Überlieferung einer Tradition setzt eine gewisse aktuelle Bedeutung der überlieferten Erzählung voraus. Deshalb ist es wahrscheinlich, daß Petrus zu jener Zeit, als das Matthäus-Evangelium entstand, als der führende Mann in der Kirche galt. Die aufschlußreiche Untersuchung gibt zwischendurch auch manche kritischen Bemerkungen. So wird die mangelnde Berücksichtigung von Jo 21, 15-17 in der protestantischen Primatsexegese beanstandet. Das historische Problem des Aufenthalts Petri in Rom ist aus dieser gut informierten Untersuchung bewußt ausgeklammert. B. A. WILLEMS OP

Pfister, Willibald: OP, Das Leben im Geist nach Paulus. Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens. (Studia Friburgensia NF 34.) – Universitätsverlag, Fribourg Schw. 1963 XIV-91 S. (12 Fr. - DM)

«Gott hat uns einen Geist gegeben, damit wir wissen, was er uns in Gnaden geschenkt hat. Diesen Gnadenreichtum Gottes im 'Leben des Geistes' darzustellen, war Inhalt und Ziel unserer Arbeit» – das sind die Worte, mit denen der A. seine bibeltheologische Studie abschließt. Dieses Ziel auf relativ wenig, dafür aber umso gewichtigeren Seiten vortrefflich erreicht zu haben, dazu darf man den Verfasser uneingeschränkt beglückwünschen. In vier Kapiteln (Geist und Heiligung – Geist und Leben – Wandel im Geiste – Geist und Sohnschaft), die sich sachgerecht aus der Untersuchung von selbst in dieser logischen Verknüpfung ergeben, wird gründliche exegetische Arbeit geleistet, wobei sich der A. der reichhaltigen, auch der neuesten Literatur gut zu bedienen versteht, dabei aber doch den Mut hat, in einer sprachlich einfachen und gedanklich klaren Darlegung (heute durchaus keine Selbstverständlichkeit) sich persönlich für eine präzis gefaßte Deutung zu entscheiden (z. B. S. 11 n. 4; S. 12 n. 3; S. 25 n. 1; S. 80 n. 3). Die eingehender analysierten Texte sind 1 Thess 4, 1-8; 1 Kor 6, 11-20; Röm 8, 1-17 und Gal 5, 13-6, 10. Diese wenigen Aussagen werden jedoch aus dem Gesamt der paulinischen Geisteswelt, ja auf dem Hintergrund der ganzen Hl. Schrift erläutert, wobei besonders die Linien zum AT sorgfältig und wertvoll gezogen sind (ua z. B. S. 53/54 oder S. 60/61). Jedenfalls ersteht so vor dem Leser diese bei Paulus so charakteristische und für jeden Christen ontisch und ethisch grundlegende Idee des «Lebens im Geist», das besonders in seiner Beziehung zu Christus aufgewiesen wird, in einer feinen Gesamtschau, so daß die einstige Mahnung an die Epheser neu und eindringlicher auch den heutigen Christen trifft: «Betrübt nicht Gottes Heiligen Geist, mit dem ihr versiegelt worden seid für den Tag der Erlösung» (4, 30).

Zu den im allgemeinen klug gewählten und genau wiedergegebenen *Zitationen* könnte noch folgendes beigefügt werden: Auf S. 53, 18 «Ich bin der allmächtige Gott...» dürfte wohl Gen 17,1 nicht überflüssig sein und ebenso auf S. 83, 1. 2 Röm 5, 8. Ferner ist auf S. 58, 11. 17 das zweimalige Hs ein Hinweis auf die Schriften des Hermas? Wenn ja, was für ein Werk?

Zu verbessernde *Druckfehler:* S. 47, 25 Röm 8, 11: e*i* d*e* – S. 53 n. 3 peripateo hebr.: *h*lk – S. 57 n. 3 fortgeri*ss*en, hing*e-z*ogen – S. 59, 19 V. 21 (nicht V. 12) – S. 64, 15 Gal *5*, 25-6, 10 – S. 79, 19 Röm 8, *23*. B. EGLI OSB

Platzeck, Erhard-Wolfram, OFM.: Das Leben des seligen Raimund Lull Heilige der ungeteilten Christenheit. Herausgegeben von Walter Nigg und Wilhelm Schamoni.) – Patmos, Düsseldorf 1964. 180 S.

Die beiden Herausgeber dieser neuen Reihe von Heiligen-Darstellungen bürgen von vornherein für historische Zuverlässigkeit und besondere Bedeutung der einzelnen Beschreibungen für unsere Gegenwart. Raimundus Lullus (kein kanonisierter Heiliger!) hat in P. Platzeck einen Biographen gefunden, der nicht bloß mit kühlem, kritischem Verstand allen Spuren seines Lebens nachgegangen ist, sondern mit liebendem Herzen. Darum ist es ihm gelungen, diesen in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie wohl bekannten, aber auch vielfach verkannten großen Menschen des 13./14. Jahrhunderts in seiner tiefen Menschlichkeit, aber auch in seiner geistigen Größe uns so recht nahe zu bringen.

Nach einem kurzen Vorwort und einer Einführung in das Leben und Schaffen Lulls wird zuerst die nach einem mündlichen Bericht niedergeschriebene «vita coetanea» in guter Übersetzung geboten. In einem zweiten Teil werden «ausgewählte Texte aus einigen Werken und Zeitdokumenten» geboten, durch welche die «vita coetanea» ergänzt wird. Im Anhang wird der lateinische Text dieser «vita» zusammen mit vielen historischen Anmerkungen und einem Abkürzungsverzeichnis der wichtigsten Werke Lulls gebracht.

Dem auch äußerlich sehr schön gestalteten Büchlein darf die beste Empfehlung mitgegeben werden. Wir lernen hier Lull kennen als einen ritterlichen Menschen, begabten Denker, einen christlichen Philosophen, hellwachen Einsiedler auf Europas und Afrikas Wegen, als Anwalt der Mohammedaner, ja als den größten Mohammedanermissionar des Mittelalters, der seine Liebe und seinen Missionseifer bis in den (leider nicht ganz geklärten) Tod unter Beweis gestellt hat. Um der christlichen Sache willen hat er wie später ein Nikolaus von der Flüe seine Familie verlassen, seine Güter andern geschenkt und mit all seinem Wissen und seinen erstaunlich vielen Schriften nur dem unendlichen Gott gedient. A. Hufnagel

van de Pol, W. H.: Das Zeugnis der Reformation. Aus dem Niederländischen übertragen von Bernhard und Gisela Rosenmöller. – Ludgerus-Verlag, Hubert Wingen KG, Essen 1963. 291 S. (geb. 20.80 DM)

Bei allen ökumenischen Gesprächen und Bestrebungen kommt es vor allem darauf an, den Standpunkt der anderen zu verstehen und nicht eigene Auffassungen in die Lehren anderer christlicher Gemeinschaften hineinzuprojizieren. Der ökumenischen Sache ist in keiner Weise gedient, wenn man die tiefgehenden Unterschiede umgeht, verwischt oder verschleiert, die in Theologie, Liturgie und Frömmigkeit dem Zwiespalt zugrunde liegen. Dem richtigen Verständnis des reformatorischen Christentums dient dieses Buch van de Pols, dessen Lebensweg vom Kalvinismus zunächst zur anglikanischen und von dort zur katholischen Kirche führte und der daher ganz besonders geeignet ist, die kontroverstheologischen Schwierigkeiten und Probleme von der Wurzel her aufzugreifen. Absicht des Verfassers ist, den

positiven Gehalt der Reformation so sorgfältig wie möglich zu interpretieren: als Zeugnis von der Botschaft Jesu, der Botschaft vom Frieden und der Versöhnung, die Jesus Christus gewirkt hat. Daher werden eine Fülle von Beispielen aus den Bekenntnisschriften, soweit diese heute noch als verbindlich angesehen werden, aus Kirchenliedern und Agenden angeführt. Dieses «Zeugnis der Reformation» soll in erster Linie nicht theologischen Auseinandersetzungen dienen, sondern die Haltung aufzeigen, von der das theologische Denken und Sprechen geprägt ist. Es hat keinen Zweck, wie der Verfasser richtig betont (S. 19), gegenseitig verfrühte Bedingungen und Forderungen zu stellen. Der Weg ist noch weit; denn «es ist für Katholiken viel leichter, die reformatorische Theologie zu begreifen, als wirklich zu verstehen, was mit dem Zeugnis der Reformation gemeint ist. Hier vor allem liegt eine der Hauptursachen für die schmerzliche Erfahrung, die katholische und evangelische Theologen immer wieder machen. Wenn sie nämlich glauben, einander theologisch verstanden zu haben und sogar einander nähergekommen zu sein, haben sie doch aneinander vorbeigeredet und einander nicht wirklich überzeugen, dem andern nicht wahrhaft begegnen können» (S. 27). Diesem Aneinandervorbeireden möchte der Verfasser abhelfen. Dafür muß man ihm dankbar sein; denn es ist ihm gelungen, das «Zeugnis der Reformation» klar, sachlich und durchaus verständlich dem katholischen Christen näherzubringen. Deutsche Leser werden es bestimmt begrüßen, daß vor allem der Kalvinismus eingehend behandelt wird, der sonst im deutschen Schrifttum zurücktritt. G. GIERATHS OP

Przybylski, Bernard, OP: Gratia Plena. Theologische Studien über die Gottesmutter. – Ksiegarnia św. Woyciecha, Poznań 1965.

Hinsichtlich der Bestimmungen des 2. Vatikankonzils und der Entwicklung der ökumenischen Bewegung ist das Buch von P. Przybylski eine besonders zeitgemäße Erscheinung. Der moderne Mensch empfindet nämlich mehr denn je das Bedürfnis, sein Leben auf echten und konkreten Tatsachen aufzubauen. Darum bedarf er einer klar dargestellten Wahrheit und will direkt auf sie zugehen, ohne sich allzu lange bei untergeordneten Gesichtspunkten und Ansichten aufzuhalten. In der Theologie kommt dieses Bestreben zum Ausdruck in der sog. Rückkehr zu den Quellen, d. h. zu der Heiligen Schrift und der Tradition. Diese Wendung hat sich bereits in einer Reihe wertvoller Werke fruchtsam erwiesen – Werke, in denen moderne Theologen die Mysterien Christi und der Kirche in einer weit verständlicheren und besseren Weise als bisher erklärt und ausgelegt haben. Alle gegenwärtigen Darstellungen weisen nämlich sehr stark auf den tiefen inneren Zusammenhang dieser Mysterien untereinander hin in Bezug auf das ganze Erlösungswerk.

Pater Przybylski hat sich die Aufgabe gestellt, zusammen mit einer Gruppe hervorragender Theologen seines Landes, die Rolle Mariens im Spiegel der Quelle unseres Glaubens aufzuzeigen und damit auch auf ihre Bestimmung und Rolle in Gottes Erlösungsplan hinzuweisen. Indem nämlich unser Vater im Himmel Maria berief, die Mutter Christi zu werden, hat er sie auf ganz besondere Weise mit der ganzen Christenheit verbunden. Es ist äußerst wichtig, sich der Stellung und der Rolle der Gottesmutter innerhalb

des Erlösungsplanes bewußt zu sein, um einen echten und vernünftigen Marienkult gestalten zu können. Auf diese Weise werden Übertreibungen vermieden, die auf Andersgläubige abstoßend wirken.

Dem Verfasser des Werkes ist es gelungen, dieser Aufgabe gerecht zu werden. In 17 großen Abschnitten (das ganze Buch umfaßt über 600 Seiten in Großformat) untersucht er die Geheimnisse Mariens – die alle ihren Ursprung von der göttlichen Erwählung zur Mutter des fleischgewordenen Wortes herleiten – und prüft diese Geheimnisse sowohl mit Hilfe der einzelnen theologischen Fachwissenschaften wie auch vom Gesichtspunkt der Kunst und Poesie.

Je weiter man in das Werk vordringt, desto deutlicher tritt die Rolle und Stellung Mariens im göttlichen Erlösungsplan hervor. Mit der Betrachtung ihrer Person als Gottesmutter beginnend, wird der Leser langsam dazu geführt, sie auch als Mutter der Kirche und der Menschheit zu sehen und anzuerkennen, was in der letzten Konzilssession des Vatikanum II vom vorigen Jahre festgelegt wurde.

Im übrigen ist das Buch von P. Przybylski ein reichhaltiges Nachschlagewerk für den Mariologen. Namen- und Sachregister sind wertvolle Hilfsmittel für jeden, der die einzelnen Aspekte und Probleme im Leben Mariens vertiefen bzw. erforschen will. Zweifelsohne ist das besprochene Werk ein wertvoller theologischer Beitrag.

Pieszczoch, Ks. Szczepan: Patrologie. – Ksiegarnia św. Woiciecha, Poznań 1964.

Das Werk an sich besteht aus drei Teilen sowie mehreren Beiträgen in der Anlage. Der erste Teil bringt außer der Einleitung einige wichtige dogmatische Fragen, die mit der Patrologie und der Traditionsproblematik zusammenhängen.

Der zusammenfassende «Entwurf über die Patrologie» (Teil II) ist hauptsächlich zum Gebrauch für Studenten der Theologie bearbeitet. Dieser Abschnitt enthält nämlich eine Zusammenstellung über die wichtigsten Tatsachen aus dem Leben der Kirchenväter, über ihre Werke, sowie über die bedeutsamsten theologischen Gedanken und Meinungen, die jeder von ihnen vertritt. Zum Abschluß dieses Teiles wird eine Zusammenstellung von theologischen Begriffen und Ideenrichtungen gegeben, die einen Zeitraum vom frühen Mittelalter bis zur posttridentinischen Epoche umspannt.

Der 3. Teil des Buches besteht im wesentlichen aus einem patristischen Biographie-Register, das auch den neusten Stellungen auf diesem Bereiche Rechnung trägt. Dieses Verzeichnis wird zu einem wertvollen Wegweiser, sogar für den mehr fortgeschrittenen Theologen, denn es enthält neben diesbezüglichen katholischen Arbeiten auch die Werke protestantischer, anglikanischer und orthodoxer Patrologen. Damit erhält das ganze Buch einen ökumenischen Ausklang.

Szymusiak, J. M., SJ., Gowa, S., SJ: Breviarium Fidei. Ksiegarnia św. Woyciecha, Poznań 1964.

Eine Zusammenstellung in polnischer Sprache der dogmatischen Aussagen der katholischen Kirche.

Riedlinger, Helmut: Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXXVIII, Heft 3.) – Aschendorff, Münster 1958. XXVII-415 S.

Wo findet sich die Kirche, die ohne Flecken oder Runzeln, heilig und ohne Makel ist (Eph. 5,27)? Ist es eine Idealkirche oder die wirklich existierende? Ist es die konkrete Kirche, gilt dann das Wort von der Makellosigkeit von einer mehr oder weniger sichtbaren Elitegruppe oder von der Gesamtkirche? Falls von der Gesamtkirche, die ja doch evident befleckt ist, was ist dann mit der Makellosigkeit gemeint? Etwa die Freiheit von Todsünden? Gehören dann die schweren Sünder nicht zur Kirche?

Diese gerade heute wieder diskutierten Fragen haben auch die Theologen des Mittelalters beschäftigt. *Ein* Ort, an dem darüber gehandelt wurde, sind die Hoheliedkommentare (4,7). Nach dem Repertorium Biblicum von F. Stegmüller sind aus der Zeit von 700 (Beda) bis 1500 (Dionys d. Kartäuser) bis jetzt 203 solcher Kommentare bekannt, sofern man auch die unvollständigen, wenigstens zwei Kapitel fortlaufend erklärenden Werke mitrechnet. Die hervorragende Dissertation Riedlingers, eines Schülers von F. Stegmüller, hat von diesen Kommentaren 88, nebst 5 andern Werken, darunter das frühmittelhochdeutsche St. Trudperter Hohelied, gründlich untersucht. 52 Quellen waren nur in Hss. zugänglich. Daraus wird manches in Anmerkungen, oft aber auch in längeren Auszügen im Text wiedergegeben (Altmannus von St. Florian, Wilhelm von Newbury [unterdessen ediert von J. C. Gorman S. M. im Spicilegium Friburgense, 6, 1960], Wilhelm von Auvergne, Odo von Cheriton, Wilhelm von Middleton, Anonymus OP des Cod. Basel B IX 5, Alexander Neckam, Leonard Giffono).

Der erste Teil (11-68) handelt von den Quellen der von den mittelalterlichen Hl-Kommentatoren vertretenen Ansichten über die Makellosigkeit der Kirche: Hl. Schrift und Väter. Hippolyt von Rom hat den ersten Hl-Kommentar verfaßt. Über Ambrosius sind einige Fragmente in die mittelalterlichen Florilegien eingegangen. Der Bischof von Mailand sieht die Brautkirche in den reinen Menschenseelen verwirklicht, am vollkommensten in der neuen Eva. Damit hat er eine mariologische Erklärung des Hl überhaupt ermöglicht. Ihre bestimmenden Grundzüge erhält aber die mittelalterliche Hl-Erklärung vom Kommentar des Origenes. Schon der große Alexandriner fand die Brautkirche konkretisiert in den Vollkommenen, die es seit Abel immer wieder gegeben hat. Was ihn davor bewahrt, die Sünder der Kirchengliedschaft verlustig zu erklären, ist die platonische Unterscheidung zwischen der äußerlich wahrnehmbaren Erscheinung und dem nur geistig erkennbaren Sein. Somit ist die Identität von empirischer und pneumatischer Kirche gewahrt. Die Braut des Hl ist ihm nicht nur Bild des wahren, innern Seins der Kirche, sondern auch der vollkommenen Einzelseele. Beide Betrachtungen verlaufen nicht nur parallel, sondern gehen ineinander über und vereinen sich zu einer Deutung, in der gewöhnlich die Einzelseele im Vordergrund steht.

Beda, der erste mittelalterliche Hl-Kommentator, fügt im Anschluß an Augustin diesem Bild «die göttliche Gnade und Vorherbestimmung, die Sün-

digkeit aller, auch der vollkommensten Asketen und die Bedeutung der Sakramente deutlicher ein». Diese Synthese bleibt dann für das Kirchenbild der nächsten vier Jahrhunderte wegweisend und wird durch die Aufnahme in die Glossa praktisch kanonisiert. Das 12. Jh. schöpft neue Gattungen. Neben den ekklesiologisch-moralisch orientierten Kommentar tritt der mariologische (Rupert von Deutz) und der moralisch-mystische (Bernhard von Clairvaux). Diese letztere Gattung hat im 13. Jh. nur noch zwei Vertreter, Thomas von Vercelli und P. J. Olivi, die mariologische wird von Alexander Neckam und Joh. Halgrinus von Abbeville fortgesetzt. Vorherrschend ist die ekklesiologisch-moralische Interpretation, der es auf möglichst konkret vorstellbare Idealtypen ankommt. Wilhelm von Auvergne übt die schonungsloseste Kritik an den Mißständen der Kirche, während Hugo von St. Cher das Wesentlichste der monastischen Hl-Literatur zusammenträgt und den Predigern gut verwertbare Texte in die Hand gibt. Im 14. und 15. Jh. werden die vollständigen Kommentare immer seltener. Nikolaus von Lyra versucht eine historische Deutung des Hl. Er will aus dessen Versen die einzelnen Zeiten identifizieren, in welchen die Ecclesia universalis, die beide Testamente umfaßt, dem Bräutigam gefiel oder mißfiel. Sonst bewegen sich alle Kommentatoren dieser Zeit in den überkommenen Bahnen.

Das Werk ist klar aufgebaut. Innerhalb der größeren Einteilung in Jahrhunderte werden die einzelnen Autoren zu Gruppen zusammengefaßt, die eine der genannten Gattungen vertreten. Jeder Gruppe wird eine allgemeine Charakteristik vorangestellt. Sie erklärt die Blickrichtung der Gruppe aus der religiösen Situation der Zeit und den besondern Interessen des Milieus oder der Schule der betreffenden Autoren. Bei jedem Autor werden, soweit möglich, seine besondere Eigenart, sein persönlicher Beitrag, seine Quellen und in etwa sein Einfluß hervorgehoben. Besonders erwähnt sei, auch als Beispiel der diese Dissertation auszeichnenden Akribie, die Ermittlung der langen Liste von Origenes-Zitaten in der Glossa ordinaria (p. 126 Anm. 8).

Die moralisch-mystisch und die mariologisch orientierten Kommentare kommen freilich, wenn überhaupt, bloß indirekt auf das Problem der Makellosigkeit der Kirche zu sprechen. Bei den mariologischen Deutungen wird das Väterthema Maria-Ecclesia wieder aufgenommen, Maria als die Verwirklichung des Urbildes der Kirche betont. Die unbefleckte Empfängnis wird, entsprechend der Theologie der Zeit, von vielen ausdrücklich verneint. Schwer zu vereinen wäre eine solche Auffassung mit den Aussagen eines Alanus von Lille oder des St. Trudperter Hoheliedes, aber ein ausdrückliches, bisher unbekanntes Zeugnis für das Privileg kommt aus den Kommentaren des 12. und 13. Jh. nicht zutage.

R. verdient für die mustergültige, umfangreiche Arbeit alles Lob. Dank dem Repertorium Biblicum von Stegmüller, das er in einigen Punkten berichtigen und ergänzen kann, bereichert er die Theologiegeschichte durch die Lebensdaten einer Reihe von Autoren, die durch keine systematischen Werke bekannt sind. Dadurch werden dem problemgeschichtlichen Studium neue Möglichkeiten eröffnet. Vor allem aber hat R. mit einem wertvollen Schatz mittelalterlicher Ekklesiologie bekannt gemacht. Sehr treffend bemerkt der

Autor am Schluß: «Es wird der mittelalterlichen Theologie zweifellos Unrecht getan, wenn man einerseits die gesamte Patristik und anderseits nur systematische Werke des Mittelalters zu einem Vergleich heranzieht, um dann den Untergang des alten Kirchenbegriffs oder den Rückgang der Lehre vom mystischen Leib Christi im Mittelalter zu beklagen. Dabei wartet noch ein gewaltiger Reichtum an spiritueller Ekklesiologie in den Bibelkommentaren auf seine Erschließung. Die moderne Theologie, in der man vergebens nach einer ähnlich frommen und intensiven Betrachtung der Kirche der Heiligen sucht, könnte daraus gewiß reichsten Nutzen ziehen.» P. Künzle OP

Seckler, Max: Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. – Kösel, München 1964. 268 S.

Was S. in der Einleitung zu diesem echtes Neuland erschließenden Buch sagt, dürfte von besonderem Interesse sein: «Ursprünglich war für diese Untersuchung vorgesehen, dem Problem der Heilsgeschichte der neueren Theologie, insbesondere der protestantischen, nachzugehen. Zu diesem Zweck wurde die geschichtsphilosophische und -theologische Literatur der Gegenwart durchgearbeitet. Diese Vorarbeiten waren umfangreicher, als es Text und Apparat dieser Untersuchung anzeigen. Ein beiläufiger Blick in das Werk des Aquinaten, der eher dazu dienen sollte, im sog. 'ungeschichtlichen' Denken dieses mittelalterlichen Theologen ein Kontrastmittel zum modernen Geschichtsdenken zu finden, erweckte zunächst in einigen Details die Aufmerksamkeit und führte dann zu derart überraschenden Ergebnissen, daß der ursprüngliche Plan aufgegeben und das Hauptinteresse auf Thomas konzentriert wurde». So liefert denn auch dieses neue Werk des Verf. wie sein erstes über «Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin» einen Beweis dafür, daß die Darstellung der thomanischen Theologie, wie sie die Neuscholastik geboten hat, dringend der Ergänzung bedarf. Darum muß S. im ersten Kapitel zuerst einige Vorfragen über Thomas und die Geschichte klären. Wie steht das Mittelalter überhaupt zum 'geschichtlichen' Denken? Welches ist die 'Geschichtsformel' des Aquinaten? Da Thomas darüber keine eigene Abhandlung geschrieben, wird seine Ansicht erhoben u. a. aus der Anordnung des Stoffes seiner großen theologischen Summe: Die Ordnung des Denkens folgt der Ordnung des Seins; die Heilsordnung strukturiert darum auch die Theologie. «Das Egreß-Regreß-Schema aber, der Bauplan der theologischen Summe, spiegelt das fundamentalste Gesetz alles Seins wider, das auch für das trinitarische Leben Gottes gilt: Auskehr und vermittelte Rückkehr» (46). – Das zweite Kapitel ist der von Thomas angenommenen 'geschichtlichen' Bewegung als einer zyklischen gewidmet. Die Problematik, die mit dem Kreis und der Kreisbewegung gegeben ist, wird durchaus nicht 'vereinfacht', sondern in ihrer ganzen Schwierigkeit gesehen. Beim Aufsuchen der geschichtlichen Quellen dieser thomanischen Lehre findet S., daß Thomas wohl dem Neuplatonismus verpflichtet ist, aber doch auch kritisch dazu Stellung nimmt. – Die folgenden Kapitel behandeln die positive Geschichtstheologie des Aquinaten: die Welt ein Abbild des Schöpfers, auch oder noch besser gerade in ihrer Bewegtheit. Aber geht nicht alle Bewegung geradlinig

vorwärts? Wie soll sich die lineare Bewegung mit der zyklischen verbinden? Dies beantwortet S. mit der Ursachenlehre des Thomas. Der zyklischen Bewegungen sind es zwei: die ewige und zeitliche. Was aber bedeutet 'Zeit'? Sie ist für ihn nicht bloß 'mensura durationis', sondern immer 'Heilszeit'; von hier aus gesehen wird der Sohn zum 'Urbild von Zeitlichkeit und Zeit'. – Was begründet die Geschichte und was ist ihr Sinn? Diese beiden Fragen sind Gegenstand des 5. Kapitels. Das Ringen des Menschen mit der Stofflichkeit, die soziale Individualität des Menschen und die in der Zeit sich vollziehende Selbstverwirklichung begründen die Geschichte. Der Sinn der Geschichte ist wohl zunächst der Mensch, aber der Sinn des Menschen ist nicht der Mensch selbst, sondern Gott. – «Die Zeit und das Heil» sind das Thema des 6. Kapitels. Im Anschluß an moderne Literatur vor allem werden Formen des Geschichts- und Wirklichkeitsverständnisses herausgestellt, im besonderen der sog. archaische, der griechische und der gnostische Typ. Der christliche Typus aus der Sicht des Thomas, so schließt das Kapitel, «verkündet nicht eine Erlösung *von* der Geschichte, sondern eine Erlösung *zur* Geschichte; sie verkündet nicht ein Heil jenseits der Geschichte, sondern ein Heil in der Geschichte» (179). Damit kommt eine durchaus positive Bewertung des zeitlichen Geschehens durch die Theologie zum Durchbruch: das geschichtliche Geschehen wird zum Träger der Heilsoffenbarung, wird als «vestigium, imago oder imitatio anerkannt» (182). Diese Geschichtstheologie ist von Thomas erarbeitet im «Gegenentwurf» gegen die damalige, vor allem von Joachim von Fiore beherrschte Anschauung. Für Thomas ist mit dem Erscheinen Christi die letzte Geschichtszeit schon eröffnet. Das absolute Ereignis der Geschichte liegt also in der Vergangenheit. Gewiß gibt es noch einen geschichtlichen Fortschritt (drei Stufen, die aber nur der Glaube feststellen kann: status veteris legis, status novae legis und status gloriae). Christus aber ist und bleibt das zentrale Ereignis. Die Vollendung der Geschichte ist freilich kein innergeschichtliches Ereignis; auch das im N. B. Gegebene ist nur 'figura' der letzten Vollendung. – Im 8. und letzten Kapitel wird die thomanische Ekklesiologie dargestellt in einer geistigen Weite und Offenheit, wie sie in bisherigen Studien höchstens grundgelegt wurde. Der Kirche hat Thomas keinen eigenen Traktat gewidmet, aber sie doch nicht vergessen. Es gibt keine eigene Zeit der Kirche, so daß sie eine eigene Darstellung verlangte. Die Kirche als congregatio fidelium ist 'ultima aetas', als Beginn der letzten Zeit, die ihre Vollendung jenseits der Geschichte findet. Christus als der Einheits- und Mittelpunkt der Kirche ist zugleich das 'universale concretum'. In dieser Formulierung findet S. die Lösung jenes schwierigen Problems bei Thomas, sofern dieser zunächst im Wesen, d. i. im universale das Wertvollere gegenüber dem Individuellen sieht, anderseits aber doch im Menschen das Individuelle, die Person gegenüber der 'species' das Wertvollere ist. Darum ist Sinn der Kirche, die Vollzahl der einzelnen Erwählten herbeizuführen; die Erlösung aber ist keine Erlösung von der Geschichte, sondern eine Erlösung der Geschichte zum vollendeten Aufbau des Leibes Christi.

Vorstehendes kann und will nichts anderes sein als ein schlichter Hinweis auf die Fülle der historischen und systematischen Gedanken, die S. in

diesem Buche zur Geschichtstheologie bietet. Das Buch ist überaus anregend und erregend geschrieben: das geschichtstheologische Denken erhält daraus neue, sicherlich sehr wichtige Impulse; die vielfach neue und manchesmal geradezu kühn erscheinende Thomas-Interpretation wird ein echtes Thomas-Studium zweifellos fördern; denn diese Interpretation bleibt nicht in längst ausgefahrenen Gleisen stecken, versteigt sich aber nicht in «Spekulationen», die einen Satz aus Thomas herauslösen, ihn von «allen Seiten» betrachten und dann daraus, ohne Rücksicht auf den geschichtlichen Zusammenhang, die kühnsten Folgerungen ziehen. Natürlich ist es nicht möglich, daß in einem solchen erstmaligen kurzen Aufriß der thomanischen Geschichtstheologie alle Gedanken auch in ihrer geschichtlichen Verwurzelung restlos zur Darstellung kommen (z. B. die geschichtsphilosophischen Gedanken Alkindis). Das wird, so hoffen wir gerne, S. uns sicher ein andermal noch nachreichen, vielleicht im Zusammenhang mit einer Diskussion um die heute neu erwachten ekklesiologischen Probleme. Und eine echte Auseinandersetzung mit all den vielen wichtigen Fragen dieses Buches wird erst das Neue und den besonderen Wert dieser ausgezeichneten wissenschaftlichen Arbeit ganz zur Kenntnis bringen.

Der Verlag gab dem Buch eine entsprechend gute Ausstattung; Druckfehler konnten, wie mir scheint, bis auf einen (S. 75) alle vermieden werden.

A. Hufnagel

Siegmund, Georg: Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes. – Paulinus-Verlag, Trier 1961. 211 S. (geb. 14.80 DM)

Der Verf., der bereits vor Erscheinen dieses Werkes in *Theologie und Glaube* 51 (1961) 194-215 eine Kostprobe davon geboten hatte, breitet hier seine Gedanken sowohl tatsachenmäßig als auch philosophisch weiter aus. Vor allem bespricht er außer Goethe und Camus (davon bereits im erwähnten Artikel) weiter Tolstois Neurose, exemplifiziert die lebenszerstörende Macht des Nihilismus an dem jungen jüdischen Intellektuellen Alfred Seidel, schließt mit Kierkegaard («Die Krankheit zum Tode»). Daneben kommen außer geschichtlichen Rückblicken und den Thesen der christlichen Ethik Aufschlüsse aus der Statistik und der Psychiatrie. Gegen die landläufige Meinung, daß nur «Anormale» im allgemeinen Selbstmord verüben könnten, zitiert S. den bekannten Psychiater Laubenthal, der nur ein Fünftel der Selbstmörder für geisteskrank hält. Freilich versteht Laubenthal hier unter Geisteskrankheiten nur eigentliche Psychosen (manisch-depressives Irresein, Schizophrenie), und insofern mag er recht haben. Am Ende der interessanten Lektüre kann man sich jedoch der Einsicht nicht verschließen, daß auch nicht psychotisch bedingte Selbsttötung nur möglich ist auf der Basis geistiger Desorientierung. Christlich gesehen heißt dies, so betont der Verf., daß «der Glaube allein jene Macht ist, welche die Welt mit der Versuchung ihrer Grenzsituation zu überwinden vermag» (S. 125). – Das soziologische Moment scheint etwas zu kurz zu kommen, wenngleich es in den statistischen Betrachtungen eingeschlossen ist. Sicher spielt hierbei die Vereinsamung des Menschen in der modernen Massengesellschaft («Urbanismus») eine entscheidende Rolle. Als Faustregel läßt sich aufstellen: je mehr religiös verankert und je

mehr sozial verbunden, umso weniger Versuchung zum Selbstmord. Aufschlußreiche Belege für diesen Satz bieten z. B. die Lebensmüdenbetreuungsstellen. Nach einer Aufstellung einer solchen Stelle in Berlin fallen 34 % der Selbstmordwilligen auf Einsame (der Großstadt), 25-30 % auf ehelich Gescheiterte. Ehe-, Liebes- und Familienkonflikte (also jeweils gestörte oder zerstörte Sozialgefüge) machen zusammen ungefähr 60 % aller Fälle aus. Das gleiche Bild ergibt sich nach der «Evangelischen Welt», s. *Neue Ordnung* 16 (1962) 240: auf einen verheirateten Selbstmörder kommen zwei ledige, drei verwitwete, sechs geschiedene; Katholiken haben den geringsten Anteil vor Protestanten und Atheisten. Fast noch eindringlicher, weil unreflektierter, erscheint das Motiv der gestörten Sozialbeziehungen bei Kinderselbstmorden und -selbstmordversuchen. – Ein lesenswertes Buch, das nicht wenig zum Nachdenken, aber auch zum pastoralen Handeln auffordert.

J. F. Groner OP

Stelzenberger, Johannes: Syneidesis bei Origenes. Studie zur Geschichte der Moraltheologie. (Abhandlungen zur Moraltheologie, hrsg. v. Joh. Stelzenberger, IV.) – Schöningh, Paderborn 1963. 71 S. (br. 7.80 DM)

Im Zuge der Vorarbeiten zur Geschichte des Gewissensbegriffes, von der eben die Rede war, hat St. u. a. auch die Stellung des Origenes eingehend untersucht und ihr eine eigene Studie gewidmet. Er kommt darin zum Ergebnis, daß der Alexandriner sich grundsätzlich an die syneidesis-Auffassung des heiligen Paulus anschließt. Für Origenes bedeuten syneidesis und syneidos (von Philon übernommen) das Innere oder Herz des Menschen als Zentralorgan der geistig-religiös-sittlichen Funktionen. In der syneidesis sind der Glaube und die Denkart des Menschen verankert. Hier weiß sich der Christ mit Gott versöhnt, hier fühlt er sich aber auch zu einem entsprechenden Leben verpflichtet. Im Herzen erkennt er sich auch als sündiger Mensch. Es ist indes zu beachten, daß bei Origenes, abgesehen von relativ wenigen Stellen, syneidesis nicht das funktionelle Gewissen bezeichnet. Die Grundbedeutung des Wortes liegt vielmehr im «Innern» (S. 56). In diesem Sinne wird es auch in jenen bedeutenden Texten gebraucht, wo es um Rückbesinnung und Selbstreflexion geht. Damit erweist sich auch, daß Origenes im Gebrauch des Wortes syneidesis in etwa zwischen dem Osten und Westen steht. Er ist sicher zu den östlichen Schriftstellern zu rechnen, die unter syneidesis mehr den objektiven Befund des Innern, die Gesinnung und Verfassung, angeben als das subjektive Gewissenserlebnis. Anderseits hat er doch oft dem Wort einen moralischen Sinn gegeben, so vor allem im Zusammenhang mit der Rückschau, und auf diese Weise der mehr praktisch ausgerichteten Theologie des Westens den Weg angebahnt. – Die interessante und klar geschriebene Einzelstudie verdient es sicher, beachtet zu werden. Vielleicht hätte sie noch gewonnen, wenn in ihr die neuste französische Literatur über Origenes mehr herangezogen worden wäre. Harl M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris 1958, sowie Crouzel H., *Origène et la connaissance mystique*, Paris 1961, werden nicht einmal erwähnt.

B. Studer OSB