

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 8 (1952)
Heft: 6

Buchbesprechung: Rezensionen

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: 05.01.2026

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

Zusammenfassung. In seinen Karpokratianer-Nachrichten hat Klemens einen nicht als gnostisch erweisbaren Mondkult, eine gnostische Schrift nichtkarpokratianischen Ursprungs und die üblichen Vorwürfe der antignostischen Polemik kombiniert; seine biographischen Angaben sind wertlos. Die Harpokratianer-Schilderung des Kelsos deckt sich mit der des Irenäus. Dadurch ist bewiesen, daß die Karpokratianer nicht nach einem Häresiarchen Karpokrates, sondern nach der gleichnamigen Offenbarungsgottheit heidnischer Gnosis benannt wurden.

Heidelberg.

Heinz Kraft.

Rezensionen.

Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1951, XI u. 810 S., geb. Fr. 38.50.

Mit größter Spannung war gerade dieser Band der «Kirchlichen Dogmatik», der den 3. Teilband der «Lehre von der Schöpfung» enthält, erwartet. Man wußte, daß Karl Barth hier sich eingehend mit konkreten ethischen Fragen beschäftigen würde. Was würde daraus werden? Würden diejenigen recht behalten, die, wie etwa Hans Urs von Balthasar («Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie», 1951, S. 112), behaupteten: «Barths Ethik war immer und wird bis zum Ende eine ausgesprochene ‚Situationsethik‘ bleiben»? Wäre das die notwendige Weiterführung des etwa in II/2, S. 737—791 Dargebotenen? Und wenn nicht, wie würde dann B. zu den konkreten Weisungen einer speziellen Ethik kommen? Eine «Ethik der Schöpfungsordnungen» mußte ja von vornherein ausgeschlossen sein. Würde er dann aber, wie man etwa auf Grund seiner in III/2 gegebenen Anthropologie, aber auch der Schöpfungslehre (III/1), vermuten konnte, auf dem Weg weiterfahren, den er mit dem Heftchen «Christengemeinde und Bürgergemeinde» (1946) eingeschlagen hatte? Würde dem Leser eine Reihe von «Gleichnissen», «Entsprechungen», «Analoga» zu den im herkömmlichen Sinne «dogmatischen» Lehrsätzen vorgelegt werden?

Eine «ausgesprochene Situationsethik» finden wir nun wahrhaftig nicht, wenn natürlich auch keine Kasuistik. B.

wendet sich (S. 15) direkt gegen die «situationsethische» Auf-fassung sowohl in einer christlichen als in einer nichtchristlichen Färbung. In seiner Weise sagt er, wie man doch wohl hätte wissen können, zu dieser Frage ungefähr dasselbe wie etwa Emil Brunner, Alfred de Quervain oder Dietrich Bonhoeffer.

Viel interessanter ist dann aber der zweite Fragenkomplex: Wie kommt B. zu einer Erkenntnis der konkreten Füllung des Gebotes des Schöpfers in dem Sinne, in welchem eine evangelische Ethik eine solche Erkenntnis zu erzielen versuchen muß? Das scheint mir die eigentliche Prinzipienfrage an dieses in den konkreten Ausführungen erstaunlich reiche Werk. Und so wichtig es auch wäre, auf die reiche Fülle dieser Erörterungen ein klein wenig in concreto hinzuweisen, und so gerne ich das als einen kleinen Beweis der Dankbarkeit täte, muß ich mich hier hauptsächlich auf diese Hauptfrage beschränken.

Ganz leicht scheint mir die Beantwortung nicht. Zwar wird die Frage direkt erörtert in dem einleitenden § 52 «Ethik als Aufgabe der Lehre von der Schöpfung». Völlig geklärt scheint mir aber hier das Problem nicht zu werden. Ich möchte deshalb eher den Anfang damit machen, zu untersuchen, wie es nun B. in den zu erörternden Gebieten der «speziellen» Ethik tatsächlich gemacht hat, und stelle nur anfangsweise fest, ohne die Begründung des Verfassers zu diskutieren, daß dieser Band erstens die «Freiheit vor Gott» (den Feiertag, das Bekenntnis, das Gebet), zweitens die «Freiheit in der Gemeinschaft» (Mann und Frau, Eltern und Kinder, die Nahen und die Fernen, d. h. das eigene Volk und die Menschheit), drittens die «Freiheit zum Leben» (die Ehrfurcht vor dem Leben, den Schutz des Lebens, das tätige Leben) und viertens die «Freiheit in der Beschränkung» (die einmalige Gelegenheit, den Beruf, die Ehre) als die Sphären angibt, welche innerhalb der christlichen Lehre von der Schöpfung behandelt werden müssen.

Und nun einige Beispiele. Zunächst dasjenige, wo ich wohl am meisten zögernd stehenbleibe: Der Abschnitt vom «tätigen Leben» (S. 538—648). Wirklich nicht, daß B. diesen Abschnitt so behandelt, daß er uns erstens in die «Mitte» der von den Menschen geforderten Tätigkeit, d. h. in den Dienst der christlichen Gemeinde als Gottes Bundesgenossen, als Zeugen

seines Versöhnungswerkes, hineinführt, um nun eben von dort aus auf den «Umkreis» der menschlichen Tätigkeit, d. h. die «Kulturarbeit» zu kommen. Im Gegenteil, hier gehe ich freudig mit und stelle mit Befriedigung fest, daß B. dies fertiggebracht hat, trotzdem er hier «eine große Antizipation aus dem Bereich des zweiten und dritten Glaubensartikels» hat auf sich nehmen müssen (S. 591). Dem ersten Teil des Abschnittes gegenüber möchte ich auch nur eine kleine Frage anmelden: Kommt hier hinreichend klar zum Ausdruck, daß der Dienst der Gemeinde für die Welt am Bunde des Schöpfers und Erlösers ein Weitergehen des Kampfes Jesu Christi gegen die Herrschaft des Teufels bedeutet? In Dogmatik III/3, S. 419 ff. bekommt man den Eindruck, als könne von einem solchen Weitergehen keine Rede sein, weil der Teufel mit dem Siege Christi auf Golgatha endgültig und in jederlei Hinsicht als Widersacher Gottes ausgeschaltet wäre, was, sofern ich sehe, nicht nt.lich ist. Die von B. gegebene Begründung für unser Berufensein zum Dienenmüssen als Bundesgenossen Gottes scheint mir hauptsächlich die zu sein, daß wir von Gott dem Schöpfer ins tätige Leben hineingeschaffen worden sind, daß dieses unser Sein sich nur in Beziehung zu Anderen verwirklicht (S. 547) und daß uns der eigentliche Inhalt und Sinn unseres Dienstes dadurch klar wurde, daß uns das göttliche Tun in Jesus Christus, dem König Israels, vor Augen gestellt wurde, so daß wir uns gerade hier als dienstverpflichtet erkennen (S. 544). Hätten der zweite und der dritte Glaubensartikel wirklich hier alles bestimmt, müßte doch wohl der Gedanke etwa von Matth. 28, 19 f. und 2. Kor. 5, 20 sich stärker geltend gemacht haben.*

Nun aber der zweite Teil des Abschnittes, die «Kulturarbeit». Die eigentliche Begründung der Notwendigkeit dieser Arbeit ist, wenn ich richtig sehe, die, daß das Arbeiten «die Erfüllung des Gesetzes der menschlichen Natur» (S. 596), ein Bejahen des besonderen Daseins gerade des Menschen sei. Weiter lernen wir, daß wir eben in der menschlichen Arbeit die hierarchisch geordnete Einheit von Leib und Seele bejahen und vollziehen (S. 594). So ist die Arbeit «das typisch irdische Geschehen» und hat eben darin «ihre Würde» (S. 597). Oder B. sagt, daß dieses Arbeiten das der göttlichen Fürsicht und Fürsorge entsprechende Tun (S. 592), «eine Anordnung der göttlichen Vorsehung» sei (S. 600). Wie wir durch das Wort der frohen Botschaft in «die Mitte» der göttlichen Tätigkeit berufen werden, so sind wir schon mit der Schöpfung in den «Umkreis» des Handelns Gottes hineingesetzt. Auch dieses «Parergon» des göttlichen Wirkens haben wir tätig zu bejahen, wie wir als Kinder des Bundes für das eigentliche «Ergon» Gottes bereit sein müssen (man erinnert sich etwa an II/2, S. 640 f.).

* Was ich hier nicht hinreichend klar ausgeführt finde, kommt etwa in Gustaf Wingren: Predikan, 1949, sehr eindringlich zum Vorschein. Es ist aber wirklich nicht richtig, wenn Wingren (S. 124, Anm. 11) behauptet, bei B. sei «die leere Incarnation» die eigentliche Hauptsache. «Das Zentrum in diesem Zentrum» ist bei B. schon in «Credo» (S. 75) und seitdem immer wieder der Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Und da muß man doch mit B. gehen.

Läßt sich wirklich das so machen? Wird hier nicht in bedenklichster Weise von der Art der geschaffenen Menschennatur und nun gar von der geordneten Einheit von Leib und Seele her argumentiert? Ich übersehe nicht, daß B. behauptet, daß man eigentlich nur als Christ, nur als um den Zusammenhang zwischen Schöpfung und Bund wissend, den Sinn der Arbeit verstehen und den ernsthaften Ruf zur Arbeit hören kann (S. 600). Von einer «natürlichen Theologie» im herkömmlichen Sinne kann selbstverständlich auch hier keine Rede sein. Kann man aber wirklich davon reden, daß auch der Mensch, der noch kein Christ ist, sein Menschsein bejahend an der Arbeit ist und somit in den gottgewollten Dienst hineingenommen ist? Weiß wirklich der Nicht-Christ, daß sein Menschsein ein Arbeitenmüssen ist und worin diese Arbeit zu bestehen hat, ob er auch den eigentlichen Sinn dieser Arbeit nicht versteht?

Ist das nicht eine höchst problematische Folge der von B. in III/1 und III/2 gegebenen Lehre von der Gleichnishaftigkeit des Menschseins, der analogia relationis zum göttlichen Sein? Kann man in diesem Sinne das tätige Leben des Menschen «von seiner jenseitigen Komponente her» verstehen (S. 543)? Ist nicht die Begründung des menschlichen Arbeitenmüssens und der Art der Arbeit ganz einfach Gottes Ruf zur Nächstenliebe? Wie es ja B. eigentlich auch will (S. 575 ff. usw.). Hätte das aber nicht in viel einfacherer Weise ausgeführt werden können, so daß wir in diese wirklich eigenartige Nähe einer Begründung aus dem schöpfungsmäßig gegebenen Dasein des Menschen nicht hineinkämen?

Sehr bedeutungsvoll scheint mir folgendes: Darf man mit B. (S. 650) sagen, daß der Mensch von Gott als seinem Schöpfer und Herrn geradezu dazu disponiert, gerade darauf ausgerichtet ist, sich sein Gebot gefallen zu lassen, ihm gehorsam zu werden? Ist es richtig zu behaupten, «daß der Mensch gerade sein eigenes Sein und Dransein in seiner Entsprechung zu Gottes Gebot erkennen muß»? Ist Gottes Gebot «im Modus des Imperativs die authentische Interpretation des menschlichen Seins und Dranseins durch seinen Schöpfer und Herrn» (S. 652)? Es ist mir freilich nicht schwer zu begreifen, daß man so sagen kann. Aber erstens ist ja doch die einfache Tatsache die, daß das «natürliche» Sein des Menschen und auch des Christenmenschen «Fleisch» ist, weshalb er immer wieder das Gebot Gottes als widernatürlich empfindet. Und zweitens, was in unserem Zusammenhang viel wichtiger ist, ist doch wohl das Gebot Gottes, das in Jesus Christus an den begnadeten homo peccator kommt, nicht einfach mit dem menschlichen Sein und Dransein ante lapsum identisch. Hier stehen wir freilich vor sehr großen Problemen, die ja B. in den vorhergehenden Teilbänden der Lehre von der Schöpfung behandelt hat. Mir scheint aber eines klar: Der göttliche Wille, das göttliche Gebot geht nun einmal tatsächlich an den sündhaften Menschen, der in einer sündhaften Welt zu leben und zu dienen hat. Inwiefern dieses Gebot nun trotzdem einfach «die authentische Interpretation» des eigentlichen Menschseins ist, können wir doch eben nie erkennen. Ein Zurückgreifen auf das geschaffene Sein des Menschen hilft uns deshalb nicht weiter.

Bei der Lehre von «Mann und Frau» (S. 127—269) ist der gegebene

Ausgangspunkt selbstverständlich die in III/1 gebotene Lehre von der Gottesebenbildlichkeit. Auch derjenige, der hier nicht direkt mitmachen kann, wird doch wohl so weit Folge leisten, daß er mit B. das gottgewollte eheliche Verhältnis zwischen Mann und Frau im Lichte des Verhältnisses zwischen Jesus Christus und seiner Gemeinde zu verstehen versucht. Hier ist sehr vieles bei B. zu lernen und zu bejahen, z. B. sein Protest gegen P. Althaus, wenn er der Ehelosigkeit nur als Ausnahmefall einen engen Platz am Rande der christlichen Ethik läßt (S. 157 f.), oder auch wenn B. (S. 230) klipp und klar sagt, daß es die Erscheinung des Menschenohnes und die Herrschaft seines Geistes ist, die jetzt die aktliche Freigabe der Ehescheidung unmöglich macht. Und doch muß ich auch hier grundsätzliche Bedenken anmelden. Weiß B. doch nicht aus seiner Exegese von Gen. 1 und 2 in Verbindung mit Eph. 5 zu viel davon, was das heißt, daß Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen hat? Und weiß er nicht aus seiner Lehre von der Ehe als dem Urbild der Gnadenwahl und Bundesstiftung entsprechend zu genau Bescheid über das Wesen der Ehe (etwa S. 241 f.)? Kann man in biblisch legitimer Weise hier mehr wissen, als was Eph. 5 sagt oder doch andeutet? Gleiten wir nicht hier wieder in eine Ausnutzung der Lehre von der Gleichnishaftigkeit des menschlichen Seins zu der «unvergleichlichen Geschichte» des Gnadenbundes hinein? Haben wir wirklich hier «das sichere theologische Wissen» im Gegensatz zu den mehr oder weniger anregenden und interessanten, schließlich aber doch problematischen sonstigen Ansichten (S. 167 f.)? Von B.s ganzer Lehre von der Schöpfung her war wohl nur dieser Weg möglich. Kann man aber wirklich von der Schöpfung oder einem mit dieser gegebenen göttlichen Gebot her etwa wissen, daß ein sich selber genügendes Männerleben «klarer Ungehorsam» sein muß (S. 181 ff.) oder daß der Unterschied von Mann und Frau auch für die Ewigkeit gelte (S. 175, vgl. III/2, S. 355 ff.)? Und es ist schließlich doch wohl nicht, weil Schleiermacher gerade ein Mann und keine Frau war, daß er die Religion nicht als das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit hat definieren dürfen, sondern weil diese Definition falsch ist. Auch in dem Mund einer Frau (vgl. II/2, S. 614 f.).

Jetzt aber Beispiele einer Begründung der gegebenen Ausführungen, wo ich sehr weit mitgehen kann. Vor allem möchte ich auf die letzte Hälfte des Abschnittes über Eltern und Kinder (S. 272—320) hinweisen. Hier wird in eindeutiger Weise immer wieder auf das nt.lich, das christlich verstandene fünfte Gebot hingewiesen. Durch die nt.liche Botschaft, wo eine Geschichte wie die in Luk. 2, 41—51 und Worte wie etwa Luk. 14, 26 möglich sind, werden wir «auf einen Horizont verwiesen, von dem her wir daran erinnert sind, daß zwischen Kindern und Eltern noch etwas ganz anderes hineintreten kann als die menschliche Sünde» (S. 289). Oder es wird (S. 301) verbis expressis festgestellt, daß die Fortpflanzung des Menschengeschlechts «post Christum natum aufgehört hat, ein unbedingtes Gebot zu sein». Oder es heißt (S. 317), «daß das Werk und die Offenbarung Jesu Christi» «eine grundsätzliche Wende auch in der Geschichte der Pädagogik bedeuten mußte». Hier wird somit in klarster Weise der Rahmen einer «Ethik der Schöpfungslehre» überschritten. Und die Analogielehre, die «Christen-

gemeinde und Bürgermeinde» prägte und von der Anthropologie (III/2) drohte und etwa in der Lehre von der Ehe sich stark auswirkte, spielt hier keineswegs eine entscheidende Rolle (trotz des Ansatzes S. 274 ff.).

Am interessantesten sind wohl aber in prinzipieller Hinsicht die Erörterungen über das Problem «Volk». Hier wird festgestellt, daß das Nebeneinander der Völker mit der göttlichen Vorsehung, nicht aber mit der Schöpfung zusammenhängt. Und nun wird, sofern ich sehe, aus rein menschlichen Quellen diese «bewegliche und veränderliche Bestimmtheit des menschlichen Daseins» (S. 345) womöglichst erhellt, nicht, gerade nicht, um nun aus diesen Gegebenheiten, sondern vom Evangelium her Weisungen für unser Leben, das Gebot des Schöpfers und Erlösers auch für diesen Bereich unseres Daseins, zu erfahren.

Nun stellt zwar B. ausdrücklich fest, daß die Sachlage hier gerade eine eigenartige ist. Hier gibt es kein besonderes göttliches Gebot wie etwa im Bereich von Mann und Frau oder von Eltern und Kindern. Ist aber wirklich der Unterschied so groß? Wir kennen doch nur das Sexualleben, die Ehe und die Elternschaft in der sündhaften Welt und müssen uns von der Christusoffenbarung darüber belehren lassen, nicht wie das ideale Sexualleben usw. aussieht, sondern wie wir uns in unserer *jetzigen* Lage nach Gottes Willen zu verhalten haben. In Beziehung auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau und zwischen Eltern und Kindern ist zwar die biblische Belehrung reichhaltiger. Das ist ein Unterschied, aber doch wohl kein prinzipieller.

Und hiermit kommen wir endlich auf die einleitenden Erörterungen grundsätzlicher Art in diesem Teilband zurück. B. stellt fest, daß es sich nicht nur um die Frage nach der Vertikalen, dem göttlichen Gebot, sondern auch um die Frage nach der Horizontalen, nach den verschiedenen Bereichen, wo wir Gottes Gebot zu hören und zu verwirklichen haben, handelt. Die Frage muß, so behauptet B., die sein: «ob wir von dieser Horizontalen eine zugleich zuverlässige und legitime Kunde haben». Und B. fährt fort: «Zuverlässige und legitime Kunde über jene Horizontale haben wir entweder durch Gottes Wort oder wir haben sie gar nicht» (S. 19). B. meint, daß wir ohne diese durch Gottes Wort gegebene Kunde über die Horizontale entweder in eine illegitime Ethik der «Schöpfungsordnungen», wie es die Deutschen Christen machten, oder in eine «punktuelle» Ethik ohne Kontinuität und Konstanz hineinstürzen müssen.

Wenn ich B. hier richtig verstanden habe, kann ich nicht mitgehen. Die Bereiche, wo wir zu leben haben, kennen wir doch durch eigene Erfahrung und durch die uns zugänglichen

menschlichen Erfahrungen überhaupt. Als Christen wissen wir, daß diese «Horizontale» ein Gemisch von Schöpfung, Vorsehung, aber auch Sünde ist; und wir können wirklich nicht dieses Gemisch entwirren. Gott und Teufel sind hier beide tätig. Und wir vermögen nicht festzustellen, wie eigentlich die uns von Gott angewiesenen Bereiche ohne des Teufels Tätigkeit aussehen würden. Die Bereiche, wo wir Gottes Wort zu hören haben, nehmen wir auf keinen Fall aus Gottes Schöpfershend; die «Stelle», wo wir zu stehen und zu wirken haben, kommt zu uns aus einer furchtbar gemischten Geschichte der sündhaften Welt, die doch Gottes Welt bleibt. Ihr ureigentliches «Wesen» kennen wir auch als Christen nicht.

B. sagt öfters (z. B. S. 142, 146, 333), daß die Verhältnisse, in denen wir stehen, das, was uns «natürlich» gegeben ist, durch Gottes Gebot geheiligt wird. Wenn *Karl Barth* es sagt, ist das richtig. Denn er weiß von dem Verhältnis zwischen Evangelium und Gesetz, Gnade und Gebot. Wäre es aber doch nicht klarer, zu sagen, daß wir dieses unentwirrbare Gemisch von Sünde und Schöpfung, diese ganze «Horizontale» als geheiligt durch die *sündenvergebende* Gnade Gottes empfangen? Nicht aus Gottes des Schöpfers Hand, sondern aus Gottes des Erlösers Hand, wenn ich so in vielleicht mißverständlicher Weise sagen darf. Eben deshalb wird es uns gewährt, freudig und dankbar, ja unbekümmert hier zu stehen, um Gottes Willen zu erkennen und zu gehorchen.

Muß das nun in eine «punktuelle» Ethik führen? Wenn so, dann müßte doch wohl auch das, was B. etwa über das Volksstum oder über das Verhältnis der Kinder zu den Eltern post Christum natum sagt, eine punktuelle Ethik werden. Das ist aber nicht der Fall. Denn die Botschaft von der in Christus geoffenbarten Agape gibt uns zwar nicht zu erkennen, wie das alles nun schöpfungsmäßig, am Anfang aller Dinge, geregelt und gewollt war, was somit das eigentliche «Wesen» dieser Bereiche ist; sie erzählt uns aber wirklich, wie Gott der Schöpfer und Erlöser in der jetzigen Zwischenzeit zwischen Sündenfall und Wiederkunft Christi seinen Kindern Weisung gibt, sich in diesen «Bereichen» ihres Daseins in Agape zu leben und doch auch einigermaßen diese Bereiche dienstbar für die Agape zu machen.

Eine nähere Ausführung dieser Andeutungen müßte notwendigerweise zu der ganzen Schöpfungslehre Karl Barths Stellung nehmen. Das würde aber hier zu weit führen.

Nur eine andeutende Zusammenfassung: Was ich Emil Brunner gegenüber beanstante, ist folgendes: Er kommt zwar vom zweiten und dritten Glaubensartikel zur Erkenntnis des ersten Artikels; dann aber verselbständigt er diese Erkenntnis, so daß er viel mehr von den «Schöpfungsordnungen» und dem Gebot des Schöpfers weiß, als die Bibel, sofern ich richtig sehe, legitimiert; und dies Wissen schöpft er aus unreinster Quelle. B. kommt auch, und zwar in der eindeutigsten Weise, von der Erkenntnis des Gnadenbundes zur Erkenntnis des Sinnes und somit auch des eigentlichen Wesens der Schöpfung. Er versucht energisch und entschlossen, alles aus der Tatsache, daß die Welt in Christus und auf Christus hin erschaffen wurde, zu verstehen. Hier ist ein entscheidender Unterschied nicht nur von Brunner, sondern von der ganzen bisherigen theologischen Tradition. Hier muß man wirklich dankbar Ja sagen. Aber — B. verselbständigt auch dies sein Wissen um «den Bund als inneren Grund der Schöpfung», so daß auch er, wie es mir scheint, von diesem (das muß man immer hinzufügen) echt biblischen Ausgangspunkt aus, sich einer «Spekulation», einem Seine-Erkenntnis-ausnützen-Wollen, hingibt, und auch er doch schließlich über Gottes Gebot mehr weiß, als was die Bibel lehrt.

Und dann noch eines: Falls ich hier richtig sehe, ist doch wohl eine Verteilung des «materialethischen» Stoffes auf Schöpfung, Versöhnung und Erlösung mindestens eine zweifelhafte Sache. In allen Gebieten unseres Lebens haben wir es mit der Schöpfung und der Weltregierung Gottes, der menschlichen Sünde und der Gewalt des Teufels, aber auch mit der sündenvergebenden und deshalb heiligenden Gnade Gottes zu tun. Und überall hören wir als Christen *nur das eine* Gebot der Liebe in seinen mancherlei Gestaltungen. Nur dies. Das genügt aber auch.

Oberflächlich gesehen ist das hier Ausgeführte hauptsächlich Zögern und Bedenken geworden. Es kommt aber von dem Hintergrund einer tiefgreifenden Zustimmung und Dankbarkeit. Und nun zuletzt ganz schlicht: Mit Staunen und Verwun-

derung stellt man fest, daß derjenige Theologe, der mit seiner nach gewöhnlichem Sprachgebrauch dogmatischen Arbeit wahrhaftig Epoche gemacht hat, derjenige, der auch eine geistesgeschichtliche Leistung wie «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» hat fertigbringen können, um von seinem Einsatz in die ganz aktuellen Tagesprobleme zu schweigen, nun noch dazu mit «materialethischen» Problemen sich in einer solchen Weise hat beschäftigen können, daß der hier besprochene Band eine überreiche Fülle von fruchtbaren neuen Gesichtspunkten und Anregungen und eine Reihe von Spezialstudien demjenigen darbietet, der lesen und lernen kann und will.

Kopenhagen.

N. H. Søe.

Sabatino Moscati, L'epigrafia ebraica antica 1935—1950, Biblica et Orientalia Nr. 15, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1951, XIX, 123 S., 34 Tafeln.

Th. C. Vriezen and J. H. Hespers, Palestine Inscriptions, Textus Minores Vol. XVII, Leiden, E. J. Brill, 1951, 40 S., Fr. 2.25.

Als Fortsetzung zu den «Iscrizioni antico-ebraiche palestinesi» von David Diringer (1934) stellt Moscati in seinem handlichen und erschöpfenden Repertorium die seitherigen Ergebnisse der Epigraphik der vorisraelitischen Zeit zusammen, das neue Material wie auch die Fortschritte im Verständnis des älteren. Er behandelt so den Gezerkalender, die Ostraca von Samaria, die Siegel, Krugstempel und Gewichte, die Elfenbeinfunde von Samaria und ein paar neue Inschriften. Die Tafeln bieten außer den wichtigeren Texten eine Uebersichtskarte aller Grabungsstätten, Pläne zu einzelnen Grabungen und eine Schrifttafel. Ausgeschlossen wurden einzig die Lakisbriefe, deren Neuausgabe im III. Band der Ausgrabungsberichte vorgesehen ist. Sensationelle Funde waren nicht zu verzeichnen; aber bei den Namen wie bei den Siegeldarstellungen z. B. findet man doch allerhand Interessantes. Reiche bibliographische Angaben und Register erhöhen die Brauchbarkeit. Man hat so allen Grund, dem Verfasser für seine entsagungsvolle Sammelerarbeit dankbar zu sein.

Elementarer gehalten, aber darum nicht weniger zu begrüßen ist die vom Alttestamentler und vom Semitisten der Universität Groningen gemeinsam herausgegebene Textsammlung. Von den in Mark Lidzbarskis «Kanaanäischen Inschriften» (1907) kehren hier nur Mesa und Siloah wieder. Alles andere ist erst seitdem bekannt geworden: 5 Inschriften aus Byblos, der Gezerkalender, 20 samaritanische Ostraca und 4 Lakisbriefe, dazu neuere Siegelinschriften und zwei jüngere aramäische Texte in Quadratschrift. Die gute Auswahl, praktische Anlage und die Sorgfalt in der Darbietung — auch ein paar neue Lesungen fehlen nicht — sichern dem Heft seine Brauchbarkeit; die Anmerkungen und Literaturverweise machen es aber auch für das Selbststudium geeignet.

Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstage gewidmet von Kollegen, Freunden und Schülern, dargeboten von Hubert Junker und Joh. Botterweck. Bonn, Hanstein 1950, 292 S.

Die wohlverdiente Ehrung des Alttestamentlers an der katholischen Fakultät der Universität Bonn, der gleichermaßen durch vorzügliche alttestamentliche wie assyriologische Arbeiten bekannt ist, vereinigt 24 Beiträge, darunter auch mehrere von Nichtkatholiken. Von den orientalistischen nenne ich: *Botterweck* (die Boghazköttexte zur Schlacht bei Qadesch), *Hænerbach* (die arabische Jesaialegende), *Schmidtke* (die Urgeschichte der Welt im sumerischen Mythus) und *Spies* (der Freitag als Gottesdienstag im Islam). *Allgeier* will den Begriff der «Biblischen Einleitung» dadurch beleben, daß sie sich auf das besondere biblische Denken besinnt und die Hermeneutik wieder aufnimmt. *Alt* zeigt an Hand der assyrischen Reliefbilder, daß das hebräische Zelt ein Spitzzelt war und die «Hütte» (*sukkā*) aus Mattenwerk, das Hüttenfest eine Nachahmung des Feldlagers. *Christian* macht das Purimfest als ursprüngliches babylonisches Neujahrsfest wahrscheinlich. Nach *Coppens* hat Hosea die Gomer nur metonymisch, als Glied des Nordreiches, als Dirne bezeichnet. Für *Fischer* hat bei Gen. 6, 1—4 die Deutung auf Engel am meisten für sich, während der Redaktor allerdings an Keniten und Sethiten dachte.

Aehnlich unterscheidet *Kolping* bei Gen. 2 f. zwischen dem inspirierten Autor des Pentateuch und der von ihm benützten Erzählung, die ins Gewand ihrer Zeit gekleidet ist und sich der damaligen Sprache bedient. *Junker* liest in Ex. 4, 24—26 «man sprach» ('āmērū oder 'āmar); mit «Blutbräutigam» gebraucht Zippora eine alte rituelle Formel: durch die stellvertretende Beschneidung des Sohnes ist mit der Uebertragung des Beschneidungsblutes Mose entsühnt. *Ziegler* erklärt die Hilfe Gottes «am Morgen». *Noth*, Ueberlieferungsgeschichtliches in Jos. 13—24, setzt sich mit Mowinckel auseinander. *Eising* behandelt die Gottesoffenbarung bei Daniel, *Hamp* Zukunft und Jenseits bei Jesus Sirach; *Schildenberger* glaubt die Annahme eines Deuterojesaia mit Sir. 48, 24 f. durch Berufung auf Israels «ganzheitliches» Denken vereinen zu können. *Driver*, *Stummer* und *Tournay* befassen sich mit textlich schwierigen Stellen und Wörtern. Zwei Aufsätze gelten den Höhlentexten: *Kahle* widerlegt Engnells Versuch, aus ihnen den masoretischen Text als damals im wesentlichen schon fixiert zu erweisen; *Schubert* vertritt im Anschluß an Teicher ihre Herkunft aus jüdenchristlichen Kreisen — aber gibt es auch nur eine Stelle, die bloß von einem Christen und nicht auch von einem Juden herrühren kann? — Gerade der überwiegend katholische Charakter der Festschrift macht sie für uns interessant, indem sie gute katholische Forschung in der Arbeit am AT und in Auseinandersetzung mit seinen besonderen Problemen und Schwierigkeiten zeigt.

Basel.

Walter Baumgartner.

Edouard Mauris, Le travail de l'homme et son œuvre ; Herrade Mehl-Kæhnlein, L'homme selon l'apôtre Paul ; J.-J. von Allmen, Maris et femmes d'après saint Paul ; Georges Crespy, La guérison par la foi ; Philippe-H. Menoud, La vie de l'Eglise naissante. Cahiers théologiques Nos 27-31, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1950-1952.

Wenn wir die vorliegenden fünf Hefte gesamthaft zu besprechen suchen, so gewährt uns *Menoud* mit dem Titel, den er seiner genauen Exegese von Act. 2, 42 mit den vier urchristlichen Beharrlichkeiten gibt, den Angelpunkt, um den alle fünf Ver-

fasser sachlich kreisen. Denn das «Leben der Urgemeinde» ist der Ursprung, aus dem die verschiedenen Erörterungen fließen.

Hat schon *Menoud* zur Illustration des Lebens der Urgemeinde den Apostel Paulus beigezogen, sei es, daß er dessen Kollektenwerk oder dessen Beten erwähnte, so widmen *von Allmen* und *Mehl-Kæhnlein* ihre Arbeiten ganz Paulus, jener der paulinischen Eheethik, diese der paulinischen Anthropologie. Paulus gehört ganz zur Urgemeinde (*Menoud*, p. 28. 29). Die geistliche Einheit, die einen besonderen Aspekt der urchristlichen Koinonia darstellt neben der Gemeinschaft mit den Aposteln und der materiellen Gemeinschaft (*Menoud*, p. 26), spezifiziert sich im Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe, die nach *von Allmen* neben der Ehelosigkeit und den «geistlichen Ehen» als besonderer Dienst in der eschatologischen Situation verstanden werden muß (p. 11—17). Auf der andern Seite weiß *Mehl-Kæhnlein*, daß eine paulinische Anthropologie nur in Verbindung mit einer paulinischen Ekklesiologie möglich ist (p. 44), kennt doch Paulus rechtens kein von der Kirche losgetrenntes Individuum, sondern den durch das Pneuma geleiteten, d. h. in die wahre Verbindung zu Christus gesetzten, so frei gemachten und in den hoffnungsvollen Kampf zwischen Pneuma und Sarx hineingestellten Menschen, der zur *communio sanctorum* gehört und innerhalb dieser Gemeinschaft sein Sosein als Individuum gerade aufblühen sehen darf, der im Unterschied von jedem immanenten Existentialismus im Reich Gottes seine wahre Zukunft ergreift.

Auch das Thema, das sich *Crespy* stellt, ist vom Leben der Urgemeinde nicht loszutrennen. Denn weder die Krankheit noch die Heilung können als isolierte Phänomene betrachtet werden. Sind die Krankheiten Mittel in der Hand des erwähnten Gottes, dem Menschen dessen Privilegien und dessen Verantwortlichkeiten in Erinnerung zu rufen, sind sie in der Heilszeit zum Verschwinden bestimmte Phänomene, so kommen die Heilungen im Neuen Testament nur in Verbindung mit den andern eschatologischen Heilsgütern in Sicht, die zu bringen Jesus erschienen ist. Sie sind Zeichen der schöpferischen Macht Jesu über das Fleisch, der Ausdruck einer zielgerichteten Aktivität Jesu aus einer ihm übertragenen Kraft heraus. Sie sind in der apostolischen Kirche entweder mit dem Aposto-

lat (Act.), den Charismen (1. Kor.) oder mit dem Presbyterdienst (Jak.) verbunden. Während sie in den Acta missionarische Bedeutung haben, handelt es sich 1. Kor. 12 um die einzelnen Menschen verliehene beruhigend-heiligende Macht in der Gemeinde und Jak. 5 um persönliche Intervention des Herrn, die in der eschatologischen Gemeinde erbeten wird.

Unterscheidet *Mauris* beim Menschen «le travail» und «l'œuvre», so läßt er sich von der eschatologischen Heilslinie bestimmen, die durch die ganze Bibel hindurch zu verfolgen ist: Gott will ein «Werk», indem er die Welt schafft, Israel erwählt, Jesus Christus sendet; er will so zur «Ruhe» kommen, d. h. mit seiner Schöpfung zur Freiheit von all dem gelangen, was seinem schöpfungsmäßigen Willen an Dunklem und Dämonischem entgegensteht. Innerhalb dieser eschatologischen Heilslinie zielen nun die einzelnen «Arbeiten» des Menschen über sich hinaus auf das ihm aufgetragene «Werk», über die einzelnen Momente seines Tuns auf dasjenige Tun, das durch die Gnade und zum Ruhm Gottes geschieht. Die Arbeit wird zum Werk, wenn sie sich einordnen läßt in die eschatologischen Absichten des schöpferischen und erlösenden Gottes. Das erste dieser Werke ist der Glaube an Jesus Christus. So liegt nicht über der Arbeit als solcher, sondern über der Arbeit des Gläubigen die göttliche Verheißung. Sie wird die Gestalt eines dem Nächsten nützlichen und ihn nicht ausnützenden Dienstes annehmen, der in und mit der Initiative des Einzelnen unter Benützung auch technischer Mittel vonstatten gehen darf.

Sind so alle fünf Verfasser an einer biblischen heils geschichtlichen Theologie orientiert, so wissen sie auf die mit ihren Einzelthemen zusammenhängenden Lebensfragen einzugehen: sei es, daß *Mauris* die beiden Gefahren der Arbeitsverachtung und der Arbeitsvergötzung nennt oder *Mehl-Kähnlein*, belehrt durch Bultmann und Kümmel, eine Auseinandersetzung mit dem philosophischen Existentialismus verraten läßt, sei es daß *v. Allmen* konkrete Ehefragen in den Kreis seiner exegetischen Erörterungen aufnimmt oder *Crespy* in einem Anhang auf die Beziehungsfrage von orthodoxer Medizin und allen Spielarten von Heilkünstlern und deren Praktiken eingeht und sich dabei eine befreiende geistliche Unabhängigkeit in der Stellungnahme nach hüben und drüben bewahrt:

immer und überall spürt man, daß die biblische Theologie, die das Denken der fünf Verfasser bestimmt, nicht im luftleeren Raum geschieht, sondern in einer Gegenwart, deren Probleme und Lösungsversuche ihnen allen als Theologen nicht unbekannt sind, die sich aber nicht scheuen, durch alle diese vorletzten Möglichkeiten hindurchzuschreiten, um von der letzten Wirklichkeit der christlichen Offenbarung Kunde zu geben.

Glarus.

Werner Bieder.

Γεργορίου Παπαμιχαήλ, Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων, Athen 1951 (654 Seiten).

Dies ist eine großangelegte Monographie über Maximus Graecus, die bedeutendste griechische Persönlichkeit, die je in Rußland gewirkt und dem russischen Volke die wertvollsten Dienste als Illuminator geleistet hat. Er wurde um das Jahr 1475 in Arta (Epirus) geboren, studierte in Italien und lebte auch lange Zeit dort. Er war ein begeisterter Anhänger Savonarolas in Florenz und wurde Augenzeuge dessen Martyriums. Savonarola beeindruckte ihn so sehr, daß er sogar für kurze Zeit als römisch-katholischer Mönch ins Markuskloster eintrat. Aber bald darauf treffen wir ihn als orthodoxen Mönch im Athoskloster Vatopedi. Nach einem zehnjährigen Aufenthalt auf dem Athos wurde er nach Rußland geschickt. Er sollte dort entsprechend dem Gesuch des Herzogs Basiliij Iwanowitz religiöse Bücher aus dem Griechischen ins Russische übersetzen. Aber seine Tätigkeit blieb nicht auf diese Arbeit beschränkt; er beschäftigte sich auch mit der Verbesserung der liturgischen Bücher und bekämpfte die religiöse und sittliche Verderbtheit des Volkes. Dieser Kampf, der an Savonarola erinnert, brachte aber Widerstand und Verfolgung mit sich. Maximus lag dreißig Jahre lang im Gefängnis. Bald nach seinem Tode aber kam der Triumph. In Rußland wurde er nicht nur als Heiliger verehrt, sondern auch als großer Reformator und geistiger Führer des russischen Volkes anerkannt.

Es ist darum verständlich, daß um ihn eine umfangreiche Literatur (besonders in russischer Sprache) entstanden ist. G. Papamichael (Professor an der Universität Athen), der sich seit seiner Studienzeit in Rußland mit Maximus Graecus

beschäftigt und alles einschlägige Material sorgfältig gesammelt und bearbeitet hat, bietet uns in seinem Buche ein ausgezeichnetes Bild dieses großen Mannes und seines Werkes im Rahmen seiner Zeit (16. Jahrhundert). Nicht nur die Geschichte Rußlands und Griechenlands, sondern auch die Italiens jener Zeit ist berücksichtigt.

Ich hoffe und wünsche, daß diese interessante Veröffentlichung von Prof. Papamichael nicht nur in Griechenland, sondern auch im Ausland die ihr gebührende Würdigung erfahren wird.

Δ. Σ. Μπαλάνον, Οἱ βυζαντινοὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 800 ἕως 1453, Athen 1951 (232 Seiten).

D. S. Balanos (Professor an der Universität Athen), der Verfasser einer großen Patrologie (1930), beschäftigt sich in dieser Veröffentlichung auf Grund der Quellen und unter Berücksichtigung der älteren und neueren Literatur mit den führenden Theologen der byzantinischen Kirche von Photius bis zur Eroberung von Konstantinopel durch die Türken (1453). Das Buch ist für weitere gebildete Kreise bestimmt und ist in die Bibliothek der Apostolike Diakonia aufgenommen worden. Dank der selbständigen Stellungnahme des Forschers zu den großen Persönlichkeiten und zu den wichtigen Fragen der byzantinischen Geschichte überhaupt wird es aber auch für Theologen und Byzantinologen von Nutzen sein.

Π. Ν. Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον. Ἐκδοσις «Ζωῆς», Athen 1950 (531 Seiten).

— *Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Μᾶρκον Εὐαγγέλιον, Athen 1951 (326 Seiten).*

Prof. Trembelas (Universität Athen) gibt uns in diesen Kommentaren zu Matthäus und Markus eine Art moderner Catenen. Er läßt nicht nur die patristische (griechische) und byzantinische Exegese sehr ausführlich zu Worte kommen, sondern berücksichtigt auch die moderne Auslegung. Bei jedem Verse kommt aber auch die Meinung des Verfassers, eines guten Kenners des Neuen Testamentes, zum Ausdruck.

Athen.

P. J. Bratsiotis.

Zur Geschichte der Askese und Mystik.

Eine Sammelbesprechung.

Unter den Büchern, die mir die Schriftleitung vor einigen Monaten zur Besprechung übergeben hat, muß das Werk des gelehrten belgischen Benediktiners *Philibert Schmitz*: «*Geschichte des Benediktinerordens*» an erster Stelle betrachtet werden.¹ Sein Umfang ist auf fünf Bände berechnet, von denen zwei von Ludwig Räber O. S. B., Maria-Einsiedeln, ins Deutsche übertragen sind. Es handelt sich dabei nicht um eine sklavische Uebersetzung des Originals, sondern aus der Feder des Autors stammen eine Reihe von Zusätzen, die speziell deutsche Verhältnisse ins Auge fassen und hier etwas ausführlicher werden (so ist der erste Band um 20, der zweite um 40 S. angewachsen). Auch die Literaturangaben sind in Rücksicht auf deutsche Leser ergänzt, wobei freilich des öfteren französische Uebersetzungen mittelalterlicher Schriften unnötigerweise angeführt werden und sogar deutsche Werke wie I. Herwegens Buch über den hl. Benedikt nach der *französischen* Ausgabe zitiert werden (I S. 18, Anm. 3). Dankenswerterweise sind der deutschen Uebertragung sehr ausführliche Register beigefügt, die eine schnelle Orientierung in der Ueberfülle des gebotenen Stoffes ermöglichen, während mehrere Karten größerer Veranschaulichung dienen. So wird die deutsche Fassung ihren selbständigen Wert neben der französischen behalten.

Die Geschichte der Benediktiner wird in diesen beiden Bänden bis zum Wormser Konkordat geführt. Es werden nacheinander in Längsschnitten behandelt: Die Entstehung und Ausbreitung (I 17—238), die Verfassungsgeschichte (I 241—341), die Wirtschaftsgeschichte (II 13—52), die wissenschaftliche Tätigkeit (II 55—199), das künstlerische Schaffen (II 203 bis 318), die benediktinische Spiritualität (II 321—401).

Ohne Frage haben wir es hier mit einer überragenden Leistung zu tun, die alle bisherigen Geschichten des Ordens an Umfang und Qualität übertrifft. Die Sachkenntnis des Verf.s, der ja ein verdienstvoller und seit langem bestens bekannter

¹ *Philibert Schmitz* O. S. B.: «*Geschichte des Benediktinerordens*», Einsiedeln-Zürich, Verlagsanstalt Benziger & Co. AG., I, 1947, 381 S., II, 1948, 507 S.

Forscher ist, die Weite seines Blickfeldes, die souveräne Beherrschung einer vielschichtigen Literatur sind gleichermaßen bewundernswert.

Aber andererseits darf nicht verschwiegen werden, daß seine Arbeitsweise und die Art der Darstellung für den deutschen Leser zuweilen etwas befremdend wirken. Es handelt sich meist nur um ein mosaikartiges Aneinanderreihen einzelner Tatsachen, aber nicht um ein wirkliches Durchdringen und Verarbeiten der behandelten Materie. So werden z. B. sämtliche Benediktiner in Form eines Kataloges aufgezählt, die über Fragen des «Allgemeinwissens, der Theologie und des Kirchenrechtes» Werke verfaßt haben; in einem späteren Kapitel schließen sich die «geistlichen» Autoren an. Da Vollzähligkeit erstrebt wird, so bleibt jedem meist nur ein recht kurzer und ziemlich nichtssagender Absatz vorbehalten. Selbst Gregors I. Bedeutung wird nicht gebührend gewürdigt; die Ausführungen über dessen Theorie der Beschauung und ihren Einfluß auf die spätere Zeit (etwa auf Anselm) dringen nicht sonderlich tief ein. Besonders bleibt es zu bedauern, daß Verf. den geistlichen Gehalt der Regel so auffallend kurz behandelt (nur etwa 10 S.), wo es sich doch um einen zentralen Punkt der benediktinischen Frömmigkeit handelt.

Ich halte es ferner für einen Mangel der Komposition, daß der geduldige Leser in den vorgeführten Stoffmassen förmlich ertrinkt, daß zwischen den Höhepunkten der geschichtlichen Entwicklung und den vielen Belanglosigkeiten nicht unterschieden, sondern alles gleichmäßig breit behandelt wird. Für das heute so viel diskutierte Problem der *regula magistri* sollte doch ein Werk von fast 900 S. etwas mehr als nur *eine* Seite übrig haben! Wie groß ist doch die Zahl bedeutender und interessanter Persönlichkeiten in diesen frühen Jahrhunderten! Der Verf. versteht es aber nicht, auch nur *ein* wirklich anschauliches Porträt zu zeichnen, selbst Benedictus tritt uns nicht plastisch entgegen, sondern alles wird trocken und unkünstlerisch dargestellt und erweckt daher beim Leser ein Gefühl der Monotonie.

Störend tritt endlich noch eine Eigenart des Autors zutage: statt eigener Urteile oft nur Zitate aus fremden Werken anzuführen. Ueberhaupt hat er, wie es ja an sich auch nicht anders sein kann, seine Geschichte vom Standpunkte des Ordensman-

nes aus geschrieben. Immer sind es die Benediktiner, die alles geleistet haben; immer stehen sie im Mittelpunkt alles Geschehens. Ein Historiker würde vielleicht manches anders beurteilen, bzw. nuancieren, wenn er aus einer Gesamtschau des geschichtlichen Verlaufes das Wirken der Benediktiner als *einen*, allerdings recht bedeutsamen Faktor neben manchen anderen würdigt.

Von befreundeter kunstgeschichtlicher Seite wurde der Abschnitt über das künstlerische Schaffen des Ordens (II S. 201 bis 318) als «eine Aneinanderreihung von Auszügen der einschlägigen Literatur» bezeichnet, während des Verf.s «selbständige Aeußerungen einen Mangel an Kenntnis der kunstgeschichtlichen Voraussetzungen verraten».

Sehr dankenswert ist das Unternehmen *Hans Urs v. Balthasar*, die Gebildeten in den Geist des Mönchtums einzuführen und mit den wichtigsten Regeln bekannt zu machen.² Es werden daher die vier Grundformen katholischen Ordenslebens vorgeführt, denen sich die Konstitutionen des Ignatius anschließen.

Nach einer allgemeinen Einleitung, die das Wesen des Ordensstandes vom NT her zu erfassen sucht (S. 7—26), führt der Herausgeber die «Ausführlichen Regeln» des Basilius vor, die er freilich nur in einer Auswahl und im engen Anschluß an die Uebersetzung in der Kemptener «Bibliothek der Kirchenväter» (1877) bringt. Dabei gruppiert er den reichen Stoff nach leitenden Gesichtspunkten, fügt an passenden Stellen Abschnitte aus den «Kürzeren Regeln» ein und gibt dem Ganzen einen streng systematischen Charakter. Füllt der Text in der Ausgabe von Migne etwa 200 Spalten, so sind es hier nur gegen 60 kleine Buchseiten. Die locker komponierte Vorlage mit der Fülle ihrer Ausblicke, ihrer Fragen und Antworten, ihrer seelsorgerlich klugen Ratschläge ist in ein klares und durchsichtiges Handbuch mönchischen Lebens umgewandelt, wobei sie freilich manches von ihrer ursprünglichen Frische verliert.

Von größerer Bedeutung ist der Abschnitt, der die *Augustiner-Regeln* behandelt. Winfried Hümpfner hat in der Ein-

² Hans Urs v. Balthasar: «Die großen Ordensregeln» (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde VIII), Einsiedeln-Zürich-Köln, Verlagsanstalt Benziger & Co. AG., 1948, 350 S.

leitung (S. 101—112) das Ergebnis seiner langjährigen Studien und Publikationen zusammengefaßt. Er tritt entschieden für die Echtheit ein, deckt die Beziehung zu Augustins Schriften auf, behandelt das ununterbrochene Fortleben der Regel, geht dem Verhältnis der beiden Regeln nach und erörtert schließlich noch das Problem, das sich an Augustins ep. 211 knüpft, die er als ein Schreiben des Fructuosus v. Braga anspricht. Mag diese letztere Vermutung auch stark hypothetischen Charakter tragen, die Tatsache der Echtheit, für die sich früher schon Mandonnet einsetzte, scheint mir doch erwiesen zu sein, eine Feststellung, die für die Ordensgeschichte sehr bedeutsam ist. Anschließend würdigt Adolar Zumkeller den «geistigen Gehalt der Augustinerregel» (S. 113—119) und sucht sie von Augustins monastischem Lebensideal aus zu verstehen, Ausführungen, die von einer neuen Seite aus die Echtheit der Regel verteidigen können. Diese wenigen Seiten sind nur ein kurzer Auszug aus seinem umfassenden Werk über «das Mönchtum des Heiligen Augustinus», das diesen als den großen Asketen zu würdigen versucht. Die beiden sich gegenseitig ergänzenden Einleitungen halte ich für die wissenschaftlich wertvollsten des Sammelbandes.

Die *Benediktiner-Regel* wird vollständig übersetzt (S. 149 bis 216) und von Abt Leodegar Hunkeler, Engelberg, mit einer knappen Einleitung versehen (S. 137—145), die zu kritischen Bemerkungen keinen Anlaß gibt. Von besonderem Interesse ist dagegen die Einführung zu der zweiten und dritten Regel des Franziskus, die Laurentius Casutt verfaßt hat (S. 219—233). Als Kapuziner kommt es ihm vor allem darauf an, den «urfranziskanischen Geist» (S. 233, Anm. 2) von allen späteren Uebermalungen zu befreien und ihn in seiner ganzen Strenge herauszustellen. Mit dieser Tendenz geht er an den Vergleich der beiden Regeln heran und gewährt dabei trotz aller gerechten Würdigung von Regel III doch Regel II den Vortritt. Deren Vorzüge (etwa die soziale Funktion der Arbeit) würden heute erst wieder lebendig (S. 225). Des öfteren begegnen wir dem Hinweis, daß es gerade der Kapuzinerorden gewesen sei, der die ursprünglichen Impulse des Heiligen getreulich bewahrt habe (S. 226: Das Fußwaschen, S. 222, Anm. 1: Das Testament des Franziskus als rechtsverbindliche Urkunde).

Der letzte Abschnitt, der dem *Werke des Ignatius* gewidmet ist (S. 269—348), behauptet deswegen einen bevorzugten Platz, weil er erhebliche Teile der Konstitutionen mit ihren Deklarationen zum ersten Male in deutscher Uebertragung abdrückt, in die das Examen generale hineinverwoben wird. Ihrer Arbeit haben die Herausgeber (Mario Schönenberger und Robert Stalder) das sog. Autograph zugrunde gelegt, d. h. die endgültige Fassung des Ignatius, und sie haben die Auswahl so sorgsam getroffen, «daß der geistige Grundbestand der Satzungen, wie wir glauben, unversehrt und vollständig erhalten ist» (S. 348). Dabei gehen sie philologisch exakt vor, indem sie Abschnitt für Abschnitt einen genauen Quellennachweis beifügen (S. 349 bis 350), was eine mühelose Kontrolle ermöglicht.

So ist als Ergebnis dieser mühsamen Sammelarbeit ein für die Mönchsgeschichte bedeutsames Werk entstanden. Seine Zielsetzung ist zunächst eine rein praktische. Es soll der «Mißachtung und Verkennung» des Ordenslebens, die ihm «von innen» her droht, entgegenwirken (S. 8). Aber darüber hinaus wird es auch für den Forscher wertvoll und anregend sein.

Ein Gleiches läßt sich von einer neuen Uebersetzung der Benediktiner-Regel nicht sagen, die wir dem Dekan des Klosters Maria-Einsiedeln verdanken.³ Er will sich damit vorwiegend an die Mönche wenden, die nach dieser Regel leben, und ihnen deren Verständnis erleichtern. Daneben sollen freilich auch wissenschaftliche Forderungen berücksichtigt werden (S. 9). In ansprechender Weise, aber ohne neue Erkenntnisse, werden in der Einleitung einige Formen benediktinischen Lebens erörtert (S. 9—32). Anmerkungen bringen einen Nachweis der Schriftzitate und erklären schwierige und ungewöhnliche Ausdrücke (S. 131—143). Am wertvollsten ist ein ausführliches *Sachverzeichnis* (S. 145—165), das für alle wichtigen Ausdrücke das gesamte Material in übersichtlicher Gruppierung vorführt. Die *Uebersetzung* selbst stellt sich die Aufgabe: «die heilige Regel wortgetreu, aber vor allem sinngemäß, dem deutschen Sprachempfinden entsprechend und leicht lesbar wiederzugeben» (S. 9). In wie hohem Grade ihr dies gegückt ist, zeigt

³ Eugen Pfiffner: «Die Regel des Heiligen Benedict», Einsiedeln-Zürich, Verlagsanstalt Benziger & Co. AG., 1947, 181 S.

ein Vergleich mit der Regelübertragung im eben besprochenen Sammelband. Hier lesen wir z. B. im Kapitel 5: «Sie folgen mit zum Gehorsam bereitem Fuße dem gegebenen Befehl durch die Tat, so daß in der Schnelligkeit der Furcht des Herrn in einem einzigen Augenblick beides... rasch aufeinander vollzogen wird. So handeln jene, die beseelt sind vom Verlangen nach dem ewigen Leben» (S. 160). Wieviel gewandter ist der Stil im vorliegenden Werke: «... setzen den Willen des Oberen mit so flinken Schritten ins Werk, daß Auftrag und Vollzug sich ohne Pause folgen. Weil sie mit liebender Sehnsucht nach dem ewigen Leben verlangen, drängt sie die Gottesfurcht zu solcher Eile, daß das befehlende Wort des Meisters und die vollbrachte Tat des Jüngers zusammenfallen» (S. 51). Was das handliche Büchlein besonders empfiehlt, ist seine schmucke, fast bibliophile Ausstattung.

Von den beiden mir zur Besprechung übersandten Werken, die ins Gebiet der Mystik fallen, braucht das Buch von *Maria Maresch* über *Katharina von Siena*⁴ nur kurz berücksichtigt zu werden, da es im wesentlichen erbaulich gehalten ist und eine praktische Zielsetzung hat. Katharina soll «als Führerin unserer Zeit unter uns weiterleben» (S. 114). Sie wird daher überschwenglich verherrlicht als die «größte Schöpfung christlicher Persönlichkeitskultur» (S. 99), als die «harmonische Vollendung der Persönlichkeit» (S. 106, cf. S. 103), vertritt sie doch ein Menschenideal, das «dem des aristotelischen Weisen nahesteht» (S. 103)! Zugleich wird sie aber charakterisiert als «eine Faustseele von so gewaltigen Dimensionen...» (S. 99, cf. S. 102: «ihr faustisches Ringen um Gott»). Liest man aber die Darstellung selbst, so gewahrt man das typische Bild einer mittelalterlichen Heiligen mit ihrem ernsten asketischen Ringen und ihren mystischen Begnadigungen, die zugleich wie lange vor ihr bereits Hildegard von Bingen eine politische Mission zu erfüllen hat. Dankenswert sind die beigefügten Briefe (S. 117—234) und die freilich allzu knappen Auszüge aus anderen Werken (S. 235—241).

⁴ Maria Maresch: «Katharina von Siena», Wien, Verlag Herder, 1947, 248 S.

Ungleich wertvoller ist die Neuausgabe von *Hieronymus Jaegen: «Das mystische Gnadenleben»*⁵ (1. Aufl. 1911). Der heiligmäßige Bankdirektor († 1919), der selbst hohe mystische Gnaden erfahren hat, will mit seinem Werke denen, die nach einer «außergewöhnlich innigen Vereinigung» mit Gott (S. XIX) streben, praktische Anleitungen geben in engem Anschluß an die großen theoretischen Mystiker, bes. an Scaramelli. Alles ist klar, knapp und übersichtlich gehalten. Die beiden nächsten Auflagen (1914, Vorwort zur dritten Auflage von 1918, das Buch selbst erschien freilich erst 1934) bringen eine Verschiebung in doppelter Hinsicht: Jaegen betrachtet die mystischen Gnaden jetzt vorwiegend vom Standpunkt Gottes aus und legt allen Nachdruck darauf, daß möglichst viele Seelen, nicht bloß einige Auserwählte, diesen Weg beschreiten (S. XXII f.). Im Jahre 1948 besorgte der Trierer Theologieprofessor Ignaz Backes die vierte Auflage, deren besonderer Wert in den höchst lehrreichen Anmerkungen (S. 121—176) liegt. Sie hellen das Verhältnis Jaegens zu Scaramelli auf, weisen auf Abweichungen hin und können somit die Frage beantworten, wieweit sich jener an das kirchliche Lehrgut hielt, wieweit er eigene Wege ging. Sie erklären ferner schwierige Stellen und machen auf den Wandel seiner Ansichten aufmerksam. Geschrieben mit einer erstaunlichen Beherrschung des einschlägigen Materials, bilden sie einen überaus förderlichen Kommentar zu dem nicht immer sofort verständlichen Werk und machen zugleich die Position kenntlich, die es in der heutigen Kontroverse über mystische Prinzipienfragen einnimmt.

Gewiß bilden die hier besprochenen Bücher nur eine zufällige Auswahl aus einer reichen Literatur, eine Auswahl, die uns immerhin einen erwünschten Einblick in ein reges und erfolgreiches Forschen gewährt. Aber erst wenn man die verzweigte französische Tätigkeit gebührend berücksichtigt, die ihren Niederschlag in einer Reihe von Sammlungen mit bedeutsamen Einzeluntersuchungen erfahren hat (Sources chré-

⁵ Hieronymus Jaegen: «Das mystische Gnadenleben» (4. [v. Verf. überarbeitete 3.] Aufl.), herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Ignaz Backes, Heidelberg, Verlag F. H. Kerle, 1949, XXIV u. 184 S.

tiennes, *Vie intérieure*, *Les maîtres de la spiritualité chrétienne*, *Théologie, Études de théologie et d'histoire de la spiritualité usw.*), wird man eine Uebersicht über die Fülle der erzielten Resultate gewinnen.

Mainz.

Walther Völker.

Miszellen.

Kleine Nachlese zu Isaaks Opferung.

Der Dank, den die dogmenhistorische Forschung David Lerch für seinen hervorragenden Beitrag zur Auslegungsgeschichte¹ schuldet, hat die folgenden kleinen Ergänzungen zum Problemkreis veranlaßt. Es sei auf 6 unbeachtete Texte aus verschiedenen Bereichen der christlichen Tradition hingewiesen:

1. Die Konkordienformel bringt die Geschichte von Isaaks Opferung in der SD VII, 46 f. (Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß 1930, S. 986, 40 ff.). Beachtung verdient zunächst der Zusammenhang, in den sie sie stellt. Es ist der Artikel vom heiligen Abendmahl. Darin liegt eine selbständige Leistung gegenüber der Tradition, insbesondere gegenüber Luthers abschließender Schrift aus der Polemik gegen Zwingli und die Spiritualisten «Vom Abendmahl Christi Bekenntnis» 1528, an die sie sich sonst so stark anlehnt. Es ist ihr darum zu tun, den unbedingten Glaubensgehorsam gegenüber dem Worte Gottes durch das stärkste biblische Beispiel zu verdeutlichen. Der glaubende Mensch nimmt dieses Wort in seiner Eindeutigkeit an, ohne zu disputieren, er «gibt Gott die Ehre der Wahrheit» (SD VII, 46 S. 987, 8). Dieser allgemeine Zusammenhang wird hier konkret auf das Wunder der Realpräsenz angewandt, das die Worte Jesu bei der Einsetzung des Abendmahls aussprechen. Jesu Worte aber sind nicht im gewöhnlichen Sinne historisch, sondern «urgeschichtlich» verstanden, sie sind die Worte des Schöpfers und Erlösers, die Worte Gottes selbst. Daß Abraham als Glaubensvorbild hingestellt wird, entspricht der Hauptlinie der Tradition. Zugleich greift die Konkordienformel den Kerngedanken der reformatorischen Auslegung auf, den Widerspruch zwischen Gebot und Verheißung desselben Gottes. Die Forderung, Isaak zu opfern, schlägt, wie sie sagt, nicht allein dem natürlichen und dem göttlichen Gesetz ins Gesicht, sondern sie hebt auch die zuvor gegebene Verheißung auf. Da aber die Verheißung Christus zum Inhalt hat, bedeutet ihre Aufhebung für Abraham den Ausschluß vom Heil. Mit seinem Gehorsam willigt er in seine Verdammnis. Es ist jedoch bezeichnend, daß diese Konsequenzen nicht verfolgt werden. Ebensowenig wird

¹ David Lerch, Isaaks Opferung, christlich gedeutet (Beiträge zur historischen Theologie 12) 1950 vgl. ThZ 7 1951, 136 ff. (Rezension von Hans Bietenhard).