

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Ekklesiologie.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl. von *Josef Höfer* und *Karl Rahner*. Bd. 7: Marcellinus bis Paleotti. Gr. 8° (11* und 1368 Sp.) Freiburg i. Br. 1962, Herder. Lw. 88.— DM, Hldr. 98.— DM. — Unter den mannigfachen Funktionen, welche den theologischen Lexika von der Bedeutung des vorliegenden zukommen, scheint mir eine der wichtigsten zu sein, daß sie — wenn man jeweils die früheren Auflagen hinzuzieht — Wandel und Fortschritt im Bereich der theologischen Forschung dartun. Das gilt natürlich vornehmlich von den zentralen Artikeln, bei denen der größere Umfang eine umfassendere Darstellung und Argumentation ermöglicht, sodann auch von Titeln, welche sich auf „heiße Eisen“ beziehen. Der vorliegende 7. Band hat mehrere solcher Artikel: „Maria“ (und die damit zusammenhängenden Themen), „Mensch“, „Messe und Meßopfer“, „Moral“, „Mythos“, „Natur“ mit den zugeordneten Artikeln „Natürliche Theologie“, „Naturrecht“, „Natur und Gnade“. Die auch für die Theologie längst selbstverständliche Differenzierung und Spezialisierung hat dazu geführt, daß für die einzelnen Aspekte innerhalb ein und desselben Themas verschiedene Verfasser zeichnen. So stammt der Beitrag „Maria“ nach seinem biblischen Teil von *J. Michl*; Maria innerhalb der ntl. Theologie bespricht *K. Rahner*; *A. Müller* die dogmatischen und dogmengeschichtlichen Aspekte, während *H. Schauerte* die Stellung M.s innerhalb der religiösen Volkskunde behandelt. Der kontroverstheologisch-ökumenische Aspekt ist im Rahmen von „Marienverehrung“ untergebracht. Überraschend ist, daß nach den Ausführungen von *A. Müller* zur theologischen Systematik des Mariengeheimnisses doch noch ein eigener Artikel „Mariologie“ beigegeben ist (*K. Rahner*). Für den Geist gesunder Mäßigung, wie er auch sonst das LThK auszeichnet, ist gerade dieser Teil des Lexikons typisch: man lese nur das nach, was über Mariens Anteil am Erlösungswerk (30) und über Marienerscheinungen gesagt ist (64 f. [*H. Lais*]). — Eine ähnliche Aufteilung bietet „Mensch“, wo der anthropologische Teil von *P. Overhage*, der philosophische von *A. Halder*, der biblische von *J. Schmid* und der theologische von *K. Rahner* übernommen ist. — Von den exegetischen und bibeltheologischen Artikeln sei hingewiesen auf „Markusevangelium“ (*J. Blinzler*), „Matthäusevangelium“ (*J. Schmid*), „Menschensohn“ (*A. Vögtle*), „Messias“ (*J. Obersteiner* und *H. Gross*), „Mitte des Evangeliums“ (*F. Mußner*), „Naherwartung“ (*R. Schnackenburg*). Den Kirchengeschichtler werden interessieren: „Martyrer“ (*A. P. Freitag*), „Modernismus“ (*R. Scherer*), „Mönchtum“ (*G. Lanczkowski*; *I. Auf der Maur*, *F. Dölger*), „Nationalsozialismus und Kirchenkampf“ (*B. Stasiewski*), „Nepotismus“ (*G. Schwaiger*). Aus der Vielzahl der biographischen Artikel sei verwiesen auf „Maria Stuart“ (*H. O. Evennett*), „Maria Theresia“ (*F. Maas*), „Marsilius von Padua“ (*P. Mikat*), „Martin von Tours“ (*J. Fontaine*). Wir haben in früheren Besprechungen schon darauf hingewiesen, daß das LThK sich bemüht, die an die Theologie angrenzenden Gebiete so weit wie möglich mit einzubeziehen; so wundert man sich nicht, Titel wie „Markt, ökonomisch und sozialetisch“ (*W. Weber*), „K. Marx“ (*W. Weber*), „Motiv“ (*H. Heckhausen*, *V. Warnach*) zu finden. Aber aus welchem Gebiet die Beiträge im einzelnen auch stammen mögen, allen gemeinsam ist das Bemühen um zuverlässige Information, kritische Distanz und objektive Darbietung, die sich von jener apologetischen Eilfertigkeit fernhält, welche man früher bisweilen in solchen katholischen Lexika finden konnte. H. Bacht, S. J.

La Collégialité Épiscopale. Histoire et Théologie. Introduction de *Yves M.-J. Congar*, O. P. (Unam sanctam, 52). 8° (393 S.) Paris 1965, du Cerf. — Die hier zusammengefaßten Arbeiten haben einen verschiedenen Ursprung. Die einen geben die Vorträge wieder, die 1963 im Kloster Chevetogne (Belgien) gehalten wurden: *Jacques Dupont*, O. S. B., Saint Paul, Témoin de la

collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre (11—39); *H. Marot, O. S. B.*, La collégialité et le vocabulaire épiscopal du V^e au VII^e siècle (59—98); *G. Dejaifve*, Peut-on concilier le collége épiscopal et la primauté? (289—303); *D. W. Allen et A. M. Allchin*, Primauté et collégialité, un point de vue anglican (371 bis 390); *Pierre L'Huillier*, Collégialité et primauté. Réflexions d'un Orthodoxe sur les problèmes historiques (331—344). Eine zweite Gruppe geht auf die Konferenz von Konstanz im Jahre 1964 zurück: *Joseph Lécuyer C. S. Sp.*, Collégialité épiscopale selon les papes du V^e siècle (41—57); *Charles Moeller*, La collégialité au Concile de Constance (131—149); *Joseph Hajjar*, Synode permanent et collégialité épiscopale dans l'Église byzantine au premier millénaire (151—156); *M.-J. Guillou, O. P.*, L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes (167—181); *Giuseppe Alberigo*, La collégialité épiscopale selon quelques théologiens de la papauté (183—221); *Teodoro Ign. Jiménez-Urresti*, L'autorité du Pontife romain sur le collége épiscopal, et, par son intermédiaire, sur l'Église universelle. La collégialité épiscopale d'après les titres décernés au pape par les conciles œcuméniques (223—287); *S. Dockx, O. P.*, Essai sur l'exercice collégial du pouvoir par les membres du corps épiscopal (305—329). Neu hinzugefügt sind dann zwei weitere Untersuchungen: *Yves M.-J. Congar, O. P.*, Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age, VII^e—XVI^e siècles (99—129); *Alexandre Ganoczy*, La structure collégiale de l'Église chez Calvin et au II^e Concile du Vatican (345—369). Gegen alles Erwarten ist so zustande gekommen, daß das Ganze einen geschlossenen Eindruck hinterläßt und daß irgendwie auch die Gesamtheit der historischen Probleme zur Sprache kommt. Zu dem letzten Ergebnis hat wohl vor allem der Beitrag von Congar verholfen. Es versteht sich von selber, daß trotzdem noch manche Einzelfrage offenbleibt, wobei zu berücksichtigen ist, daß eben nicht jede Epoche der geschichtlichen Entwicklung die Zeugnisse in gleicher Anzahl und Intensität bietet. Lécuyer z. B. hat es sehr leicht, weil die von ihm behandelte Periode, das 5. Jahrhundert, eine Fülle von Stoff an die Hand gibt (Cölestin I., Sixtus III., Leo der Große, Simplicius, Felix II., Gelasius I.). Auf der anderen Seite muß Congar eingestehen, daß die positiven Gegebenheiten für eine Kollegialität der Bischöfe im Mittelalter der Westkirche „ziemlich mager“ sind (127). Derartige Zugeständnisse dienen der Sache besser als die Übertreibungen, die man gelegentlich beobachten kann, so wenn Alberigo behauptet: „Das Echo, das Bolgeni mit seinem System in der nachfolgenden Lehre und ihrer überaus großen Sicherheit und Autorität (Cappellari, Muzarelli, Phillips, Maupied und viele andere) fand, bestätigt nur seine Übereinstimmung mit der Tradition“ (220); denn das läßt vergessen, daß es sich dabei um einige Einzelgänger und Außenseiter handelt, die zudem auch auf Widerstand gestoßen sind. Die von Marot durchgeführte Untersuchung über die Titulaturen für die Bischöfe vom 5. zum 7. Jahrhundert ist zwar in sich recht wertvoll (sedes apostolica, apostolicus, apostolatus, summus pontifex), aber sie hat höchstens indirekt etwas für die bischöfliche Kollegialität zu bedeuten. Nicht zu verschweigen sind endlich die theologischen Schwierigkeiten, die auch durch die Arbeiten von Dejaifve und Dockx noch keine vollgültige Lösung gefunden haben. Immerhin verdient der aufgewandte Fleiß samt dem dadurch gewonnenen Überblick alle Anerkennung. J. Beumer, S. J.

Plate, Manfred, Weltereignis Konzil. Darstellung — Sinn — Ergebnis. 2. Aufl. Gr. 8^o (352 S. mit 78 Abbildungen) Freiburg—Basel—Wien 1966, Herder. 19.80 DM. — „Dieses Buch ist von einem Journalisten verfaßt worden: es will also weder Konzilsgeschichte noch theologische Wissenschaft bieten, sondern eine Einführung in das Konzilsgeschehen selbst.“ Mit diesen Worten umreißt Verf. die Aufgabe, die er sich in seinem Buche gestellt hat. Man darf den Wurf als gelungen bezeichnen, wenn man von dieser Selbstbestimmung des Werkes ausgeht. Mit gutem Griff sind in dem umfangreichen ersten Kapitel: „Schauspiel vor den Augen der Welt“ (13—88) die Hauptereignisse des Konzils mit Datum und kurzer Kennzeichnung erfaßt. Man hat so etwas wie einen Konzilskalender, der die Wendungen im Verlauf des Vaticanum II deutlich erkennen läßt. Auch die Geschichte der einzelnen Schemata bis zu ihrer Verabschiedung läßt sich verfolgen. Im zweiten Kapitel: „Wenn die Bischöfe versammelt sind“ (90—118) wird das Vaticanum II

als konziliares „Ereignis“ von seinen Voraussetzungen her, in seiner Zielsetzung, in seinen konkreten Möglichkeiten, in seinen Impulsen für die Zukunft gewürdigt. Das dritte Kapitel: „Seit wir im Gespräch sind“ (120—141) sucht die Rolle der „Freiheit“ im Konzilsgeschehen zu erfassen, dies vor allem auf dem Hintergrund der Einstellung der römischen Kurie. Stark tritt hier der Kampf zwischen Konzil und der theologischen Kommission hervor, wo freilich doch wohl Aktionen, Haltungen und Äußerungen der sogenannten Minorität einfachhin mit der Position der theologischen Kommission gleichgesetzt werden. Hier wird die Geschichte wohl ein weitgehend anderes Bild entwerfen, als es Verf. unter journalistischer Sicht gezeichnet hat. Es könnte klar nachgewiesen werden, wie die theologische Kommission selbst in ganz bedeutenden Phasen des Konzils um ihre Freiheit gerungen und sich auch durchgesetzt hat. Auch die Person Kardinal Ottaviani, selbst von manchen Journalisten, wie Mario v. Galli und Helbling, schon viel positiver als von P. gewürdigt, haben die an der Kommissionsarbeit beteiligten vielfach ganz anders erlebt, als sie hier geschildert ist. Jedenfalls muß einmal die Geschichtsschreibung Einstellung, Absichten, Vorgehen und den tatsächlichen Einfluß Ottaviani im Rahmen der Kommission, sein Verhältnis zur Minorität und Majorität des Konzils, zum Papst und zu den Kurialen sorgfältig bestimmen, um journalistischen Verzeichnungen seines Bildes das echte Porträt dieses Kardinals gegenüberzustellen. P. ist wohl vielfach gut über Einzelvorgänge orientiert, aber hier sieht man eben die Grenzen der journalistischen Information, die zum Teil auch von Indiskretionen lebte und leben mußte und damit einzelnen Vorgängen oder Personen ein zu großes Gewicht, anderen ein zu geringes gibt, anderes auch übersehen mußte. Mit Recht aber hebt Verf. im vierten Kapitel: „Schreibt, schreibt . . .“ (143—163) die Bedeutung wie auch die Grenzen, die Behinderung und schrittweise Befreiung der Konzilsberichterstattung hervor. Vor allem geht es ihm um die Bedeutung der „öffentlichen Meinung“ als solcher, die er gut von den Gesamt Tendenzen des Konzils her und auch als Äußerung des „Glaubenssinns“ des Volkes Gottes kennzeichnet. — In den weiteren sechs Kapiteln werden mit großem Geschick und theologisch-pastoraler Einfühlungsgabe die einzelnen Dokumente des Konzils analysiert. Das fünfte Kapitel: „Das Jahrhundert der Kirche“ (166—202) behandelt die Konstitution über die Kirche. Im sechsten Kapitel: „Preisest, Lippen, das Geheimnis“ (203—228) kommt die Liturgiekonstitution zur Sprache; im siebten: „Wort Gottes“ (229—250) die Konstitution über die Offenbarung; im achten: „Daß alle eins seien“ (251—278) das Dekret über den Ökumenismus; Im neunten Kapitel: „Konkret müssen wir werden“ (279—302) sind die „Reformdekrete des Konzils“ zusammengefaßt. Was hier „Reform“ bedeutet, ist in ein paar Grundlinien so umschrieben, daß unter diese Thematik auch die vorher besprochenen Dokumente miteinzubegreifen sind (281). Hier stehen aber die Dokumente mit praktischen Reformen zur Sprache, wengleich einzelne von ihnen recht ausführliche theologische Begründungen enthalten (so das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, über das Laienapostolat, über Dienst und Leben der Priester). Tatsächlich ist die Konstitution über die Kirche mehr und mehr als der tragende Grund sichtbar geworden, auf dem das Reformwerk des Vaticanum II aufgebaut wurde und noch weiter errichtet werden muß. Hier ist das Neue gekommen, das — mit Ausnahme der Liturgiekonstitution — in den vorbereiteten Schemata nicht grundgelegt war, wie Verf. in den ersten Kapiteln gut aufgezeigt hat. Wiederum kann er hier viele interessante Dinge zur Entstehungsgeschichte der Dokumente anführen. Er stellt diese auch in den weiteren Rahmen der Geschichte der „Reform“ hinein und läßt die Fülle der geplanten „Reformen“ sichtbar werden. Jetzt, da es an die Ausführung geht, wird erst fühlbar, wie wenig „konkret“ die Dekrete oder Erklärungen manchmal sind. Es wird noch lange dauern, bis wir das Vaticanum II so recht „konkret“ gemacht haben werden. — Das zehnte Kapitel: „Der Christ des 21. Jahrhunderts“ (303—349) läßt schon im Wortlaut erkennen, was Verf. von der Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ und den damit verbundenen Konzilsbeschlüssen erwartet. Er gibt einen temperamentvoll geschriebenen Überblick über die Geschichte der Behinderung des Dialogs mit der Welt (304—309), um dann die neuen Möglichkeiten und Themen, die das Konzil nun gibt, aufzuzeigen. Er spricht von „epochemachenden Konzilsworten“, die den letzten Rest einer mittelalterlichen und unbiblischen Weltverachtung beseitigen sollen, „die den

Katholiken gehindert hat, am Werden der Menschheit seit dem Ausgang des Mittelalters teilzunehmen“ (328). Hier wird ohne Zweifel zu schwarz gesehen, wenn auch leider viele Fehler zuzugeben sind. Es wäre auf das ungeheuerere Missionswerk hinzuweisen, das seit dem Zeitalter der Entdeckungen aufgebaut worden ist und sich heute — trotz mancher Fehlorientierungen, die das Konzil offen aufgedeckt hat — als große Hilfe an der Menschheit erweist. Auch im europäischen Raum hat die Kirche auf dem Gebiete des Unterrichts, der Kunst, der Theologie, der Geschichtsforschung anerkannte Leistungen hervorgebracht, die ihr zum guten Teil in der Französischen Revolution zerschlagen worden sind. Der Protestant W. Maurer sieht angesichts der großen Auflösungserscheinungen der Aufklärungszeit mit ihrer selbstzerstörerischen Kritik am Christentum die Leistung der katholischen Kirche gerade darin, daß sie die Substanz des Christentums in das 19. Jahrhundert hinübergerettet hat (Hellenisierung — Germanisierung — Romanisierung. Bemerkungen zu den Perioden der Kirchengeschichte, in: H. D. Wendland [Hrsg.], *Kosmos und Ekklesia* [Kassel 1953] 68, 72). Die Pastoralkonstitution über die Kirche, die mit aller Besinnung auf die Geschichte geschrieben worden ist, läßt das Bewußtsein der Kirche erkennen, daß auch schon das Durchhalten ihrer Existenz in der Welt bei allen Mängeln ein Dienst an der Menschheit ist — eine Quelle von Freude und Hoffnung, weil sie eben das Zeichen des Heils in der Welt bleibt. — Das Buch, das zur Sprache steht, kann viel dazu beitragen, daß diese Sendung der Kirche, aus den Antrieben des Vaticanum II heraus in einer neuen Weise Freude und Hoffnung unter der Menschheit zu verbreiten, besser als bisher erfüllt wird. Es ist aus einer guten Einsicht in das Gesamtgeschehen des Konzils heraus geschrieben und vor allem aus einem echten Glauben an die Kirche, der die Kritik einzuordnen und die vielen positiven Anregungen der Jahre 1962—1965 aufzunehmen versteht. Es kann für viele eine Hilfe zum Studium der Dokumente selber bieten, wozu auch das „Konzilswörterbuch“ im Anhang einen guten Beitrag leistet. Mit den vorzüglichen Bildbeigaben zusammen ist das Werk zu einer sehr lebendigen Darstellung des Weltereignisses Konzil geworden.

A. Grillmeier, S. J.

Helbling, Hanno, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Bericht* (Begegnung, 10). 8^o (235 S.) Basel 1966, Reinhardt. 12.80 Fr./DM. — Der Verf. hat die vielbeachteten Konzilsberichte in der Neuen Zürcher Zeitung geschrieben und weilte während der Sitzungen des Konzils in Rom. Er berichtet also aus nächster Nähe, als Augenzeuge, der auch um die Unterströmungen und Hintergründe der Debatten weiß, aber zugleich als Historiker, der ein vollständiges und zuverlässiges Bild des Geschehens zu entwerfen vermag. Sein Buch bietet mehr als ein Tagebuch eines Journalisten. Geradezu erstaunlich ist es, daß ein Nichtkatholik ein so großes Verständnis, ja wirkliches Wohlwollen für die Ereignisse auf dem Konzil und für alle Fragen des innerkatholischen Lebens aufbringt. Die Kapitelüberschriften offenbaren schon etwas von dem reichen Inhalt: Vorbereitung (Ein ökumenisches Konzil, Vaticanum II), Erste Session (Spectaculum facti sumus, Auftakt zur Liturgiereform, Erste theologische Debatten), Übergang (Koordinierung, Wechsel im Pontifikat), Zweite Session (Neue Leitidee, Auseinandersetzung um das Kirchenschema, Bischofsamt und Ökumenismus, Die Konstitution über die Heilige Liturgie, Abschluß — und Jerusalem), Dritte Session (Vorarbeit, Das Hauptthema, Fortschritt und Rückstand, Schema 13, Enttäuschungen — Leistungen), Vierte Session (Wandlungen, Religionsfreiheit, Text um Text, Kirche und Welt, Ausgang), Lehren. Auf die grundlegende Frage: „Was hat das Konzil der Welt als ganzer gezeigt?“, antwortet der Verf. zum Schluß überzeugend: „Eine Kirche im Wandel, in der Selbstbefragung, in der Krise. Der Wandel bezog sich auf den Stand in der Zeit ... beginnende Neuorientierung ist hier das wesentlichste Ergebnis. Die Selbstbefragung ist zu einem Kirchenbild vorgestoßen, das im Volk Gottes gründet und im Bischofskollegium seinen stärksten Halt gewinnt ... Die Krise endlich liegt im Aufbruch zu den Völkern ... Sie gehört zu der Reinigung, welche die Kirche immer wieder gesucht hat ... Sie gehört mit allen ihren Gefahren zum Wesen der *Ecclesia semper reformanda*, zu ihrem Erdenleben im Dienst der christlichen Botschaft“ (234 f.). Die „Skandale“ und andere unliebsame Zwischenfälle sind nicht überbetont, und auch der katholische Leser wird überall die besten Informationen vorfinden, ohne

sich niemals gestoßen zu fühlen; für die Texte selber muß man sich freilich nach anderen Quellen umsehen. — Wenn man etwas an dem Buch aussetzen wollte, wäre es am ehesten der Umstand, daß zwar nicht allzu häufig, aber doch einige Male lateinische Worte oder gar Zitate im Text erscheinen; meistens sind sie aus dem Zusammenhang verständlich, aber der des Lateinischen unkundige Leser würde eine Hilfe dankbar annehmen. Vielleicht könnte auch die pastorale Zielsetzung des Konzils noch stärker hervorgehoben sein.

J. Beumer, S. J.

2. Geschichte der Theologie.

Völker, Walther, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. 80 (506 S.) Wiesbaden 1964, Steiner. 80.—DM. — W. Völker hat in einer Reihe von tieferschürfenden Untersuchungen die „Spiritualität“, wie man heute sagen würde, der großen christlichen Denker der Väterzeit dargestellt, ihre Auffassung vom christlichen Vollkommenheitsideal, vom betrachtenden Leben als der höchsten Form des gottgemäßen Lebenswandels, von der Aszese als der Loslösung vom Irdischen und dem Weg zur mystischen Gottesschau und von dem Wesen christlicher Tugenden. Mit Philon beginnend, der in vieler Hinsicht schon innerhalb der vorchristlich-jüdischen Tradition das Denken der christlichen Väter vorbereitet, über Clemens Alexandrinus, Origenes, Gregor von Nyssa bis zu Pseudo-Dionysius Areopagita hat V. die Lehre von den Höhen christlichen Lebens und von den Wegen der Reinigung und Erleuchtung, die zu ihm führen, in umfangreichen Monographien analysiert und ist mit dem gegenwärtigen Bande bis zu Maximus Confessor gelangt. „Bei keinem der Väter“, sagt Völker in der Einleitung (20), „ist es so notwendig, der Quellenfrage nachzugehen, wie bei Maximus ... aber die Aufgabe ... kann beim heutigen Stand der Forschung kaum zufriedenstellend gelöst werden ... Ich wäre daher zufrieden, wenn es mir gelingen sollte, ein vollständiges Bild vom ‚geistlichen Leben‘ des Maximus zu zeichnen, und wenn meine langjährigen Arbeiten über die östlichen Mystiker mich hier und da Verbindungsfäden sehen ließen, die bisher noch nicht recht beachtet sind.“ Trotz dieser sehr bescheidenen Umschreibung seiner Zielsetzung leistet das Buch von V. viel mehr, als es hier verspricht. Denn die bloße Tatsache, daß es am Ende einer so umfassenden und gründlichen Durchforschung der Vorgeschichte aller Probleme und Gedankenmotive steht, die bei Maximus, dem Erben dieser reichen Tradition, eine Rolle spielen, ermöglicht eine Behandlung, die jedes einzelne dieser Motive bei Maximus aus der terminologischen und denkerischen Vorgeschichte entwickelt und seine Lösung mit denen seiner Vorgänger konfrontiert. So werden sowohl für die Konzeption des Ganzen als für die Klarstellung bestimmter Lehrpunkte im einzelnen überaus fruchtbare und lichtvolle Analysen durchgeführt, die das Ineinander von pseudodionysischen und euagrianischen Elementen, die „Heilung“ origenistischer Motive (des Gedankens des ewigen Kreislaufs) durch die nyssenische und pseudodionysische Dynamik des „endlosen Strebens“ und durch den Gedanken der Idee als „Präexistenz“ veranschaulichen, wobei gerade durch die sorgfältige Analyse der Elemente die Originalität der von Maximus gezogenen Synthese um so klarer hervortritt. So ist dieses Werk, im einzelnen, wohl die gründlichste Behandlung des ganzen Ideen- und Motivenkreises, der dann unter dem weitreichenden Einfluß des Maximus in der ostkirchlichen Aszese und Spiritualität fortlebt. — Lehrpunkt für Lehrpunkt wird behandelt: Gotteslehre, Ontologie, theologische Anthropologie, das Wesen der Sünde (ein wichtiger Abschnitt über die Erbsündenlehre bei Maximus), die Taufe als Ausgangspunkt des Vollkommenheitsstrebens, das Wesen der $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ (mit der ganzen, reichentfalteten und differenzierten Psychologie des Maximus) und die Bedeutung der „Welt“, die Tugenden und der Glaube, die Erhebung vom Glauben zur „Gnosis“ und zur Mystik und die Ausstrahlung der Gnosis, die ja doch nur die volle Entfaltung der Agape ist, auf das tätige Leben sowie die entscheidende Rolle, die darin die Tugenden der Demut und des Gehorsams spielen, die ja schon am Anfang des Aufstiegs stehen, so wie sie seine Vollendung begleiten müssen. Es liegt aber im Wesen der Fragestellung des Werkes (das ja Maximus als Meister der Aszese, nicht Maximus, den spekulativen

Theologen, vorstellen will [vgl. 20]) und auch des Aufrisses, dem man folgen muß, wenn man die Lehre des Maximus vom Vollkommenheitsstreben der seiner Vorgänger gegenüberstellen will, daß man diesen Aufstieg als Stufengang von einem seiner Grundelemente zum anderen betrachtet und Gottesfurcht, Buße, Reinigung, Tugend, Erkenntnis, Gnosis, Gottesliebe, Nächstenliebe und die aus ihr erfließende Tätigkeit als einzelne Stufen nacheinander und getrennt behandelt, während das eigentliche Anliegen des Maximus, so wie er auch die Traditionen von origenistischer, euagrianischer, nyssenischer und pseudodionysischer Seite versöhnend in eins zu sehen und durcheinander zu ergänzen versteht, auch hier die Einsicht ist, daß sich diese Gesichtspunkte nicht trennen lassen und gerade das Prinzip des „eins im anderen“ (ohne völlige Gleichsetzung!) die wahre Bedeutung und die eigentliche Funktion dieser Elemente erst wirklich begreifen läßt. Das weiß V. auch ganz genau, und er hat an entscheidenden Stellen des Buches auch darauf hingewiesen (z. B. 232—235, 427—429), aber die Ökonomie des Buches verlangt doch eine Trennung, die das Ineinanderwirken und Miteinanderwirken dieser Elemente verschleiern könnte, wenn V. nicht immer wieder auf diese Gefahr hinwies. — So erhalten wir ein Gesamtbild nicht nur von der Lehre des Maximus, sondern von dem ganzen, von ihm verwalteten und in eine mächtige Synthese gefaßten Erbe der griechisch-östlichen Spiritualität, der ostkirchlichen Aszese und Mystik und damit auch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis ostkirchlicher Geisteshaltung, wie sie auch heute noch im religiösen Leben der Orthodoxie wirksam ist.

E. v. I v á n k a

Schneyer, Johannes Bapt., Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 1). Gr. 8^o (XXV u. 587 S.) München 1965, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Kommission bei C. H. Beck. 76.— DM. — „Ein Repertorium der lateinischen Predigten des Mittelalters zu schaffen, ist ein drängendes Desiderat der mittelalterlichen Geistesgeschichte, insbesondere der Historiker der scholastischen Theologie und Philosophie. Sind doch neben den Bibel- und Sentenzenkommentaren des Mittelalters . . . die Sermones in solch überwältigender Fülle auf uns gekommen, daß schon die in den großen Bibliotheken nach hunderten und tausenden zählenden, meist anonymen Handschriften eine Sichtung fordern.“ Diese Worte zum Eingang der „Vorbemerkungen“ (XI) sind nur allzu wahr. Sch. hat hier in dankenswerter Weise einen trefflichen Anfang gemacht. Der zeitliche Umfang dieses Initienverzeichnisses erstreckt sich auf die ganze Dauer der scholastischen Predigt, also vom 12. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Weil das zu erschließende Predigtmaterial nach vier Gruppen gegliedert werden kann (Sonntagspredigten oder de tempore, Predigten zu bestimmten Heiligenfesten, allgemeine Heiligen- und Gelegenheitspredigten, Fastenpredigten), sind die Sermones (Themen und Initien), die gewöhnlich am Anfang dieser vier Gruppen stehen, zu einem Wegweiser in die ganze Literatur zusammengefaßt, also die ersten Adventspredigten als Wegweiser in die De-tempore-Gruppe usw. Die beigefügten Handschriften- bzw. Editionsangaben beschränken sich auf die Nennung der einen oder anderen wichtigen Handschrift oder Edition. Folio oder Seite sind genau angegeben, es sei denn, daß in der betreffenden Handschrift eine durchlaufende Zählung fehlt. Zu dem Initienverzeichnis, dem Hauptteil der Arbeit, kommt hinzu ein Verzeichnis der schon vorhandenen Initienlisten (547—555); sowie eine Wiedergabe der bei den Autoren gebräuchlichen Formeln für Einleitung und Schluß der Predigt (556 bis 576) und endlich noch ein Autorenverzeichnis (577—587). Die Anordnung ist immer die alphabetische, was allerdings gerade bei dem Initienverzeichnis nicht immer leicht zu erreichen war, weil die Initien oft ein wenig differieren; die Verweise leisten dann nützliche Dienste (z. B. bei „Continuo relictis retibus“ ist verwiesen auf „Relictis retibus“). Bevor man das Werk benutzt, empfiehlt es sich, zuerst die praktischen Vorbemerkungen zu studieren (XI—XXV); wäre es nicht angebracht gewesen, diese auch in einem fremdsprachigen Summarium (englisch, französisch, evtl. lateinisch) zu bringen? Bescheiden sagt der Verf.: „Jeder Kenner weiß, daß ein Initienverzeichnis . . . nicht vollständig sein kann . . . Wir haben uns

deshalb von Kardinal Ehrles weiser Direktive leiten lassen, vorzüglich die Sermonesbestände der wichtigsten Bibliotheken aufzunehmen . . . Wenn das Ziel erreicht ist, kann man die Wegweiser entbehren. Wenn einmal ein Repertorium der gesamten lateinischen Sermonesliteratur des Mittelalters erstellt ist, wird diese Arbeit überholt sein“ (XVII f.). Man sollte meinen, auch die vorliegende Leistung ist nicht nur ein Zeugnis ungeheuren Fleißes, sondern ebenso ein überaus brauchbares Ergebnis.

J. Beumer, S. J.

Faust, Ulrich, O. S. B., Gottfried von Admont. Ein monastischer Autor des 12. Jahrhunderts, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 75 (1964) 272—359. — Die vorliegende Arbeit stellt einen Teildruck der theologischen Dissertation dar, die am Päpstlichen Athenäum S. Anselmo zu Rom eingereicht wurde. Folgende Einzelheiten werden behandelt: Der geschichtliche Hintergrund (Die Reform von St. Georgen, Gottfrieds Wirken als Abt von Admont), Literarische Fragen (Die Admonter Bibliothekskataloge, Die Handschriften, Die Ausgabe Pez und der erweiterte Abdruck bei Migne, Gottfried als Prediger, Form und Stil seiner Predigten), Das monastische Leben, Heilige Schrift, Theologische Fragen (Der Begriff der monastischen Theologie, Gottfried als Theologe, Erbsünde, Sünde, Beichte, Mariologie und ihre Quellen, Gnade, Kirche). Von Bedeutung sind sicher die genauen Angaben über die Admonter Bibliothek, ihre Kataloge und ihre die Predigten Gottfrieds enthaltenden Manuskripte (281—285). In dem Begriff einer monastischen Theologie folgt F. seinem Lehrer, J. Leclercq, O. S. B., macht aber darauf aufmerksam, daß der Begriff nicht umfassend genug sei, indes wegen seiner Verbreitung kaum geändert werden könne (329). Bei dem Thema „Mariologie“ ist der Erforschung ihrer Quellen viel Fleiß gewidmet. Die Homilien des Origenes zum Lukasevangelium (nach der Übersetzung des Hieronymus) kämen in Frage, aber der Admonter Bibliothekskatalog von 1376 und 1380 erwähnt sie nicht. Dazu meint der Verf.: „Das ist aber noch kein Grund, um es (das Werk) als Gottfrieds Quelle auszuschließen. Sind doch die fünf Handschriften mit Gottfrieds Homilien ebenfalls nicht in dem frühesten Katalog der Admonter Bibliothek verzeichnet. Vielleicht lagen diese Bücher zur Zeit der Bestandsaufnahme auf der Zelle irgendeines Mönches und sind damit der Katalogisierung entgangen“ (343). Sollte man unter diesen Umständen nicht eher zu der zweiten (auch vom Verf. angedeuteten) Möglichkeit greifen und nur eine indirekte Abhängigkeit von Origenes, auf dem Wege über Ambrosius und Beda, annehmen? Jedenfalls hat der Verf. gerade für die Mariologie seines Autors eine sorgfältige Analyse vorgelegt, die das glücklich weiterführt, was meine bescheidene Studie (Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont, in: Schol 35 [1960] 40—56) begonnen hat. — Ein kleiner Schönheitsfehler ist es, wenn eine Definition der Erbsünde mit Berufung auf die Summa Sententiarum dem Hugo von St. Viktor zugeschrieben wird (330), wobei dann erst die Anmerkung auf die strittige Autorenfrage hinweist.

J. Beumer, S. J.

Oury, Guy, Le „De clastro animae“ de Jean Prieur de Saint-Jean-Des-Vignes: RevAscMyst 40 (1964) 427—442. — Zunächst gibt uns der Verf. aufschlußreiche Einzelheiten über den Autor (Anfang des 13. Jahrhunderts), das Kanonikerstift, dem er angehörte (bei Soissons, schon für das Jahr 1076 in Urkunden erwähnt), und besonders über die literarische Gattung des *Clastrum animae*, die auf Hugo de Fouilloi (gest. vor 1174) zurückgeht und mehrere Male (z. B. bei Helinand von Froidmont und Wilhelm von Auvergne) in eigenen Schriften hervorgetreten ist; mit vollem Recht werden auch die seit Beda Venerabilis beliebten allegorischen Deutungen des Tempels zum Vergleich herangezogen. Der „Magister et egregius praedicator Iohannes“ (so lautet der Name in der Titelangabe) ist offensichtlich direkt abhängig von Hugo de Fouilloi. Sein kleines Werk hat sich in etlichen Manuskripten erhalten, die der beigefügten Ausgabe des Verf. (437—442) zugrunde liegen, hauptsächlich das von Tours (399, früher Saint-Martin 126). Der Titel „*Clastrum animae*“ findet eine ungewundene Erklärung aus dem Inhalt: Dem Leser, wahrscheinlich dem Novizen, werden die Räumlichkeiten des Stiftes, des „*Clastrum*“, symbolisch und aszetisch gedeutet (*lavatorium*, *capitulum*, *oratorium*, *refectorium* und *infirmaria*), der so in einer Art von mnemotechnischer

Methode anschaulich in die Stufen und Aufgaben des geistlichen Lebens eingeführt werden soll. So heißt es z. B. vom lavatorium: *Set juxta columnas claustrii debet ad ablutionem manuum lavatorium collocari; per ipsum videtur compunctio significari. Aquae sunt compunctionis lacrimae . . .* (438). Es ist sicher nicht abwegig, wenn der Verf. die trotz aller Differenzen bestehende nahe Verwandtschaft zwischen der Spiritualität der Regularkanoniker und der monastischen herausstellt.

J. Beumer, S. J.

M a d r e, A l o i s, Nikolaus von Dinkelsbühl, Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte (BeitrGPhThMA, 40/4), 8^o (XVI u. 430 S.) Münster 1965, Aschendorff. 56.— DM. — Nikolaus von Dinkelsbühl ist zwar für die Geschichte der Spätscholastik nicht gerade ein Unbekannter, aber die Angaben über ihn finden sich nur sporadisch, sind zudem nicht in allem zuverlässig und werden seiner Bedeutung keinesfalls ganz gerecht. Hier setzt nun die überaus fleißige Arbeit des Verf. ein. Ohne die theologische Würdigung schon zu beginnen, bringt sie deren notwendige Grundlage, eine sozusagen lückenlose Darstellung des Lebens und der Tätigkeit des Autors. Dazu sind zum ersten Male die Quellen herangezogen (Akten der Wiener Universität und deren Theologischen sowie Artistischen Fakultät, Handschriftenkataloge der Bibliotheken und Klöster u. dgl. m.). Der 1. Teil (7—43) behandelt das Leben. Dem ist zu entnehmen: Nikolaus von Dinkelsbühl (eigentlich: Nikolaus Pruntzlin von Dinkelspuhel) wurde 1360 in der schwäbischen Reichsstadt Dinkelsbühl geboren, kam 1385 zum Studium an die Wiener Universität (1389 *magister artium*, 1409 *magister theologiae*) und begann dort anschließend seine akademische Lehrtätigkeit, die er, unterbrochen oder begleitet von seinem Wirken auf dem Konstanzer Konzil und für die Melker Reformbewegung, bis zu seinem Tode im Jahre 1433 fortsetzte. Der 2. Teil bespricht dann ausführlich das reichhaltige Schrifttum (49—337); immer wird dabei auch die Bezeugung durch die Manuskripte angegeben. An Werken über die heiligen Bücher hat Nikolaus einen Psalmenkommentar, eine eingehende Erklärung zum Matthäusevangelium (mit Quästionen) und zum 2. Korintherbrief, zum Galater- und Epheserbrief hinterlassen. Systematischer Art sind die Vorlesungen über den Sentenzenmeister (*Quaestiones communes*, *Quaestiones magistrales*, ein Traktat *De sacramentis* und die *Lectura Mellicensis*). Von Predigten sind erstaunlich viele erhalten: *Postilla cum sermonibus dominicalibus*, Deutsche Jahrespredigten, *Tractatus octo*, *De quinque sensibus*, Lateinische Predigten zu Hochfesten des Herrn, Marienpredigten, Heiligenpredigten. Es folgen kleinere Schriften (Gutachten zu religiösen Zeitfragen, Äußerungen zur Klosterreform und nochmals Reden, Predigten und Briefe zu besonderen Gelegenheiten). Schließlich werden die *Opera Dubia* und die *Opera Spuria* mit derselben Gründlichkeit rezensiert. Mehrere Hilfsmittel erleichtern die Benutzung des Gesamtwerkes, u. a. eine Standortkarte zu Dinkelsbühl-Manuskripten (nach S. 340) und Verzeichnisse der Handschriften (342—401), der Initien (402—416). — Wenn man bedenkt, daß der Verf. etwa 1300 Handschriften aus über 60 Bibliotheken ausgewertet hat, kann die Wissenschaft für diese Bereicherung der theologischen Literaturgeschichte nur dankbar sein, und der Wunsch wird verständlich, auch für andere Scholastiker eine ähnlich vollständige und ergiebige Zusammenstellung des Quellenmaterials zu besitzen. Höchstens ließe sich das eine kritisch vermerken: Nikolaus von Dinkelsbühl ist zwar eine der markantesten Gestalten aus der Frühzeit der Wiener Universität, aber trotz seiner umfangreichen Tätigkeit auf literarischem und kirchenpolitischem Gebiet doch kein Stern erster Größe. Der Verf. will das auch nicht behaupten, aber der Eindruck beim Leser könnte leicht in diese Richtung führen.

J. Beumer, S. J.

H ä r i n g, N i k o l a u s M., S.A.C., *Life and Works of Clarembald of Arras a Twelfth-Century Master of the School of Chartres*. 8^o (XIII u. 276 S.) Toronto 1965, Pontifical Institute of Medieval Studies. — Unsere Kenntnisse der früh-scholastischen Literatur werden wieder sehr bereichert durch diese kritische Edition sämtlicher Schriften des Clarembaldus von Arras wie auch durch die vorzügliche Einleitung, die der Hrsg. dazu voranschickt. Die Schriften sind folgende: *Super librum Boetii de Trinitate*, *Super librum Boetii de hebdomadibus*, *Tractatus super*

librum Genesis cum epistola ad Dominam. Der Lebenslauf des Clarenbaldus wird geschildert (Geburtsjahr scheint unbekannt zu sein, als Todesjahr vermutet H. 1187). Hugo von St. Viktor und Wilhelm von St. Thierry waren seine Lehrer. Seine Kritik richtete sich gegen Abaelard und, weniger scharf, gegen Gilbert von Poitiers. Der von ihm ausgehende Einfluß erstreckte sich bis auf Nikolaus von Kues und Meister Eckhart, aber ohne daß seine Lehre als „platonischer Realismus“ oder gar „le panthéisme chartreïn“ bezeichnet werden dürfte. Die benutzten Manuskripte sind: Paris B. N. lat. 3584 (Epistola ad Dominam und Tractatulus), Oxford Balliol Coll, 296 (De Trinitate), Cambrai Bibl. mun. 339 (Epistola ad Dominam und Tractatulus), Saint-Omer 42 (Epostola ad Odonem, De Trinitate, De hebdomadibus), Valenciennes Bibl. publ. 193 (De Trinitate). Gewiß bringen die hiermit gemachten Feststellungen und viele weitere Einzelheiten nicht alle absolut Neues, aber sie sind immer äußerst exakt belegt. Dann folgt die Textedition (63—249), die allen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht. Den Schluß bilden die Register: Biblical quotations, Other authors and names mentioned by Clarenbald, Authors etc. mentioned in this edition, Glossary (253—276). Die Ausgabe von Wilhelm Jansen (Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate [Breslauer Studien zur historischen Theologie 8, Breslau, 1926]) ist also nunmehr überholt. Sicher verdient besonders der Kommentar zu Boethius, De Trinitate, ein intensives Studium, z. B. für die Wissenschaftslehre, aber auch die Einflußsphären müßten noch genauer bestimmt werden. Dazu hat H. mit seiner Edition den Grund gelegt und durch seine Einführung schon mancherlei Anregungen geboten.

J. Beumer, S. J.

Huning, Hildebert Alois, O.F.M., Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie: FranzStudn 46 (1964), 193—286; 47 (1965) 1—43. — Der hier behandelte Autor ist in der Theologiegeschichte zwar längst kein Unbekannter mehr, aber die Einzelheiten aus seinem Leben, seiner literarischen Tätigkeit und der von ihm verfolgten Denkrichtung sind doch noch sehr gefragt. H. berichtet zunächst über Entwicklung und Stand der Forschung in bezug auf Petrus de Trabibus; danach ist er Franziskaner, nicht mit Petrus Johannes Olivi identisch, seine Werke gehören den beiden letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts an und umfassen außer dem großen Sentenzenkommentar mehrere Schriften, die anonym im Codex D. 6. 359 der Florenzer Nationalbibliothek erhalten sind (Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch, Kommentar zum dritten Sentenzenbuch, Neun Quaestiones disputatae, Zwei Quodlibeta); in seiner Theologie und Philosophie zeigt er sich bei vielen Fragen selbständig, obschon er die Abhängigkeit von Bonaventura und Olivi nicht verleugnet. Der II. Teil bringt die Textedition, nämlich den Prologus secundus in primum librum Sententiarum (nach Ms. 154 der Kommunalbibliothek von Assisi fol. 2^{ra}—9^{va}), in sorgfältiger Bearbeitung. Dann erst kommt das eigentliche Thema des Verf. zu seinem Recht: Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie, und das Ergebnis lautet: „Petrus erweist sich wahrhaft als erfahrener Lehrer, der in weisem Abwägen den goldenen Weg zwischen den Extremen sucht und findet . . . Man kann in Petrus mit Recht einen Vorläufer des Duns Scotus sehen, der zwar bekanntlich vieles der augustinisch orientierten Tradition und zumal der Olivi-Schule verdankt, der aber wesentlich freier und sachlicher als die Reaktion des ausgehenden 13. Jahrhunderts den Leistungen des Aristotelismus und seiner christlichen Interpretation gegenübersteht“ (136 f.). Nebenbei findet sich ein guter Überblick der Lehrentwicklung im 13. Jahrhundert (Thomas von Aquin, Siger von Brabant, Bonaventura, Petrus Johannes Olivi, Walter von Brügge); u. a. wird Bonaventura gegen den von J. Ratzinger erhobenen Vorwurf des „Antiphilosophismus“ mit Recht in Schutz genommen. Allen Resultaten wird man zustimmen können, vorausgesetzt daß die Bemerkung des Verf. aufrechterhalten bleibt: „Es ist wichtig, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß es sich hierbei (bei dem Prolog des Autors) um die Einleitung zu einem theologischen Werk handelt, und daß die Fragen dementsprechend immer im Blick auf die Theologie behandelt werden. Er ist ein Theologe, der sich hier über Wesen, Wert und Platz der Philosophie äußert — immer vom Gesichtspunkt des theologischen Werkes aus, zu dem er die Einführung schreibt“ (1). — In dem Sonderdruck sind dankenswerterweise noch ein Literatur-

verzeichnis (Manuskripte, Gedruckte Quellen, Literatur zu Petrus de Trabibus und zum Thema der Studie), ein Register (Schriftzitate und Namen in der Textedition) und eine Inhaltsübersicht beigefügt. J. Beumer, S. J.

Klößner, Siegfried Erich, O. F. M., Die Lehre vom ewigen Gesetz bei Bartholomäus Mastrius von Meldola. Die Prinzipien der *lex aeterna* (Franziskanische Forschungen, 18). 80 (148 S.) Werl 1964, Coelde. — Die hier angezeigte Untersuchung (theologische Dissertation an der Universität Mainz) verdient unter zweifacher Rücksicht die Aufmerksamkeit der Wissenschaft, einmal wegen des sachlichen Problems, das nach der Begründung des Naturgesetzes im ewigen Gesetz fragt, dann aber auch wegen des zugrunde gelegten Autors, der wenigstens im deutschen Sprachgebiet neu zur Geltung kommen muß. Das 1. Kapitel (17—23) unterrichtet kurz über Leben und Werk des Bartholomäus Mastrius von Meldola, O. F. M. Conv. (1602—1673), der eine führende Stellung im Skotismus des 17. Jahrhunderts einnimmt. Im 2. Kapitel wird dann eine gute Übersicht der Lehre vom ewigen Gesetz nach bedeutenden Franziskanertheologen der Vorzeit geboten (24 bis 47); nacheinander kommen zu Wort Johannes von Rupella und Alexander von Hales, Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, Quästionen unbekannter Franziskanerautoren und endlich Duns Scotus; aus der Zusammenfassung sei hervorgehoben: „Die Summa Halesiana bietet also wie der Traktat des Matthäus ab Aquasparta die ausführlichste Darstellung. Primäres Kennzeichen beider Traktate ist der augenfällige Augustinismus... Das Merkmal der Ewigkeit der *lex aeterna* wird als Problem empfunden... Matthäus schränkt die *lex aeterna* auf die vernunftbegabten Wesen ein und schließt kosmische, physikalische und biologische Gesichtspunkte aus... (Er) zählt mit Bonaventura zu den Theologen, die noch nicht den genauen begrifflichen Unterschied zwischen der *lex aeterna* und *providentia divina* herausgearbeitet haben... Neu wird die Problemstellung bei Duns Scotus. Indem er die platonisch-augustinische Richtung verläßt, steht er dem Problem der Ordnung des Guten und der Hinordnung der Guten auf das Letztgute gegenüber. Er muß, weil er auch vom absolut freien göttlichen Willen für die Zeit und in der Zeit überzeugt ist, ein vor der Zeit existentes, notwendiges ewiges Gesetz ablehnen. Das macht wiederum eine Rückführung der *lex naturalis* auf die *lex aeterna* illusorisch. Außerdem läßt sich vom skotischen Gesetzesbegriff her kein ewiges Gesetz rechtfertigen, da das formal wesentliche Moment, die Verpflichtung der Untergebenen, fehlt“ (46 f.). Dann erst folgt die eigentliche Darstellung der Lehre des Mastrius, und zwar zunächst „Das ewige Gesetz und die göttlichen Ideen“ (48—61), darauf „Das ewige Gesetz und das Gesetz der Natur“ (62—97) und endlich „Das ewige Gesetz und der göttliche Wille“ (98—141). In sorgfältiger Kleinarbeit wird herausgestellt, daß Mastrius in der Auffassung vom ewigen Gesetz den gängigen Ansichten der Theologen folgen und dennoch den Prinzipien des Scotus treu bleiben will. So bildet für ihn insbesondere das Gesetz der Natur den Übergang von der Vernunftordnung zur verpflichtenden Sollensordnung, aber die innere Struktur des Seins wird erst zum Gesetz, „wenn der wählende Wille Gottes frei entscheidet, daß dieser *ordo*... die vernünftigen und willensfreien Geschöpfe frei verpflichten soll“ (145 f.). Das zusammenfassende Urteil kommt nicht unerwartet: „Wenn Mastrius auf skotische Weise das ewige Gesetz in seiner Existenz und formalen Begründung darstellt, dann verfällt er dabei weder einem einseitigen und falschen Voluntarismus, noch übernimmt er einfachhin die Position anderer Theologen. Diese Alternative war ihm nicht gegeben. Seine Leistung liegt in der versuchten Synthese, die dem göttlichen Intellekt zuteilt, was er nur leisten kann, und die dem göttlichen Willen seine ureigenen Funktionen beläßt“ (146). Vom theologisch-geschichtlichen Standpunkt aus möchte man nur gern eine ausführlichere Antwort auf die Frage erhalten, durch welche Faktoren diese Synthese zustande gekommen ist. War es etwa der Rückgriff auf die ältere Franziskanerschule (vor Scotus)? Oder eher ein gewisser Einfluß des hl. Thomas? Und wenn letzteres zutreffen sollte, ist es eine direkte oder vermittelte Abhängigkeit? Die gelegentlich vom Verf. beigebrachten Parallelen entscheiden diese Fragen noch nicht. J. Beumer, S. J.

Scheele, Paul-Werner, Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung.

80 (VIII u. 352 S.) München—Paderborn—Wien 1964, Schöningh. 26.— DM. — „Einheit und Glaube — damit sind Mächte genannt, die unsere Welt weithin bestimmen ... damit lassen sich zentrale Gegebenheiten der christlichen Offenbarung umschreiben ... damit sind schließlich Zentralmotive gekennzeichnet, die das theologische Forschen und Lehren Möhlers bewegten“, so sagt der Verf. im Vorwort (VIII). Der Untertitel gibt die Rücksicht an, unter der die Begegnung mit dem Glaubensmysterium der Einheit im Sinne Möhlers gesucht werden soll. Der I. Teil bietet die geschichtliche Entwicklung der Lehre des Tübinger Theologen von der Einheit der Kirche (13—79), und zwar so, daß zunächst der geistesgeschichtliche Zusammenhang hergestellt und dann Möhlers Leben und Werk im Hinblick auf seine Anschauung von der Einheit der Kirche dargelegt wird. Durchaus zutreffend ist hier das „in aller Vielfalt einheitliche Ganze der Theologie Möhlers“ herausgearbeitet: „Die verschiedenen Konzeptionen sind nicht zusammenhanglose Konstruktionen ... sie sind wechselnde Reflexe eines wachsenden Sichhineinlebens in das Mysterium der Kirche. Sie bezeugen aber auch das Finden und das Gefundene und sind insofern von bleibender Bedeutung“ (75). Was man allenfalls vermissen könnte, wäre ein ausführlicheres Eingehen auf die Beziehungen, die Möhler mit der französischen Theologie seiner Zeit und auch mit der aus den früheren Jahrzehnten verbinden. Gerade für seine Ekklesiologie wäre das Ergebnis nicht belanglos. Im II. Teil kommen Inhalt und Wesen der Lehre Möhlers von der Einheit der Kirche zur Sprache (81—125). Die Überschriften der einzelnen Kapitel lauten: 1. Möhlers Lehre von Schöpfung, Erhöhung und Sündenfall im Hinblick auf seine Theologie der Einheit der Kirche; 2. Möhlers Lehre von der Erlösung durch Christus im Heiligen Geiste im Hinblick auf seine Theologie der Einheit der Kirche; 3. Möhlers Lehre von der Kirche als der einen hierarchischen Christus-Gemeinschaft der Gläubigen im Heiligen Geiste (der göttliche Lebensgrund der Kirche; ihre Lebensfunktionen in Wort, Sakrament und Liebeswerk; ihre Lebensstruktur als vielgliederter Leib Christi im Miteinander der Glieder, wie Papst, Bischöfe, Priester und Laien; ihre Lebensentfaltung im Nacheinander ihrer Glieder). Alle Aussagen sind hier reich mit Zitaten aus sämtlichen Schriften Möhlers belegt, und ganz besonders befriedigt die Art und Weise, wie die Entwicklungslinie aufgezeigt wird, die von der „Einheit“ über „Athanasius“ und „Anselm“ zur „Symbolik“ führt. Überaus selbständig scheint die Darstellung zu sein, die Sch. in einem kurzen Abschnitt (117—120) der Stellung der Laien in der Kirche widmet; denn sie richtet sich nicht nur gegen die von Anton Günther schon 1829 vorgebrachte Kritik, sondern auch in etwa gegen die von J. R. Geiselman. Damit ist die Grundlage für den III. Teil gelegt, der das eigentliche Thema behandelt: Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche in ihrer Bedeutung für die Glaubensbegründung (127—332). Den Beginn der weitgespannten Ausführungen macht ein einführendes Kapitel: „Glaube und Glaubensbegründung in katholischer Sicht.“ Dann folgen die wichtigsten Kapitel: „Die Bedeutung der Einheit der Kirche für den Weg zum Glauben“ und „Die Bedeutung der Einheit der Kirche für den Vollzug des Glaubens“. Aus beiden seien einige Abschnitte eigens hervorgehoben: die Einheit der Kirche als Zeugnis für die Tatsache der Offenbarung, als Hinweis auf den Inhalt der Offenbarung, als Glaubwürdigkeitsmotiv, als Mittlerin des Glaubensgutes, als Mittlerin der Glaubensgnade; der trinitarische Lebensgrund der Kirche und der Glaube als persönliche Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, die Einheit der Kirche in der Wahrheit und der Glaube als Erkenntnisakt, die Einheit der Kirche im sakramentalen Leben und der Glaube als sakramental bestimmtes Geschehen, die Einheit in der Liebe und der Glaube, der in der Liebe wirksam ist, die Einheit in der Hierarchie und der Glaube als sozialer Akt, die Einheit in der Geschichte und der Glaube als geschichtlicher Akt. — Das ist ohne Zweifel eine geradezu erstaunliche Fülle des Stoffes und der Probleme. Aber zugleich erscheint hier in der Darbietung eine Eigenart des Verf., die wohl verschieden beurteilt werden kann. Er verbindet nämlich, besonders in diesem III. Teil, beständig die Wiedergabe der Gedanken Möhlers mit den sachlichen und modernen Fragestellungen, wie schon die an Zahl beinahe überwiegenden Verweise auf die neuere und neueste Literatur dartun. Das hat seine unverkennbaren Vorzüge, aber andererseits auch einen nicht geringen Nachteil. Gut ist, daß so die aktuelle Bedeutsamkeit Möhlers und seiner Ekklesiologie hervortritt und daß Sch. sich nicht auf eine bloß historisch referierende

rende Untersuchung zurückzieht. Hingegen befriedigt die angewandte Methode weniger, wenn der systematische Standpunkt gewahrt bleiben soll. Dafür wäre eine Scheidung in getrennte Kapitel oder wenigstens Abschnitte empfehlenswerter gewesen. Immerhin beherrscht der Verf. die Materie nach beiden Seiten hin, ob er nun die aufgeworfenen Themen von Möhler her oder von der Sache aus anpackt. — Gegenüber den vielen Werten verlieren einige kleinere Ausstellungen ihr Gewicht. So wird z. B. von Möhler und vielleicht auch vom Verf. die Kirche etwas zu stark idealisiert und das an ihr mögliche Ärgernis nicht ernst genug genommen (Die Einheit der Kirche als *complexio oppositorum*: 188—196). Wenn zudem Möhler den Glaubenssinn des Volkes mit idealisierenden Worten wie „ein eigentümlicher christlicher Takt“ oder „ein tiefes, sicher führendes Gefühl, das, wie es in der Wahrheit steht, auch aller Wahrheit entgegenleitet“, und „ein Grundgefühl, das sich durch die erste Erziehung der Christen in der Kirche gebildet hat“ (221 f.), umschreibt, so wäre sicher ein kritisches Wort dazu angebracht gewesen. Schließlich kann Möhler zwar als Zeuge für das lebendige Ineinander von Schrift und Tradition angeführt werden, aber nicht ebenso als Zeuge für die materielle Suffizienz der Schrift, was gegen J. R. Geiselman und P. Lengsfeld nachdrücklicher hätte herausgestellt werden müssen (229 f.).

J. Beumer, S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift.

von Soden, Wolfram, Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benützung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868—1947) bearbeitet. Lfg. 5 u. 6. 4^o (369—565) Wiesbaden 1963 u. 1965, Harrassowitz. Subskr. 18.—DM und 20.—DM. — Entgegen der Angabe in unserer ersten, ausführlichen Besprechung (Schol 34 [1959] 576 f.), auf die für Anlage und Art des Werkes verwiesen sei, wird das AHw nicht in einem, sondern in zwei Bänden erscheinen. Mit der hier besprochenen 6. Lieferung ist der 1. Bd. abgeschlossen. Lieferung 5 (*ikkillu, killu I* „Geschrei, Wehklage“ — *katāmu* „bedecken“) und Lieferung 6 (*katappātu* ein Teil der Brust beim Tier? — *lu'û II* „beschmutzen“) stehen den früheren Lieferungen an Gründlichkeit und Nützlichkeit auch für den Bibelwissenschaftler in nichts nach.

N. Lohfink, S. J.

Eißfeldt, Otto, Kleine Schriften, 3. Bd. Hrsg. von R. Sellheim u. F. Maass. 8^o (VIII u. 529 S., XII Tafeln) Tübingen 1966, Mohr. Br. 65.—DM; Lw. 70.—DM. — Zu den beiden ersten Bänden vgl. Schol 38 (1963) 607 f.; 39 (1964) 297 f. Da die Produktivität von E. nicht abnimmt, war es nicht möglich, wie ursprünglich geplant, alle Aufsätze seit 1945 in diesem dritten Band zu vereinen. Er enthält nur die Arbeiten aus den Jahren 1945—1960 (abzüglich der ugaritischen Berichte, die schon im 2. Bd. stehen). Die Arbeiten aus den Jahren 1961—1965 werden in einem 4. Bd. erscheinen, der dann auch Bibliographie und Register enthalten soll. Vom vorliegenden dritten Band gilt alles wieder, was von den beiden ersten Bänden zu sagen war. Man kann bei E. in die Schule gehen, indem man alles durcharbeitet; und worüber man auch immer im Bereich des AT arbeitet, man sollte diese Bände griffbereit in der Nähe stehen haben.

N. Lohfink, S. J.

Schedl, Claus, Geschichte des Alten Testaments. V. Bd.: Die Fülle der Zeiten. 8^o (XX u. 395 S.) Innsbruck 1964, Tyrolia. 27.—DM. — Mit diesem Band, der mitten im Babylonischen Exil ansetzt und die Geschichte Israels und der alttestamentlichen Literatur weiterführt bis zur Eroberung Jerusalems durch Pompeius im Jahre 63 v. Chr., liegt Schedls Werk nun vollständig vor. Daß die fünf Bände in weniger als zehn Jahren erscheinen konnten (Bd. I kam 1956 heraus), ist bei der Fülle und Verschiedenheit des zu bewältigenden Materials eine respektable Arbeitsleistung des Autors. Das Besondere des Werkes liegt ja darin, daß es anschauliche Geschichtsdarstellung, literarische Einführung in die einzelnen Bücher, Erläuterung wichtiger Perikopen und exegetischer Probleme und Erhebung des theologischen Gehalts organisch zu kombinieren sucht. Dadurch bleibt es eigentlich

immer sehr nahe am biblischen Text und bietet im raschen Wechsel der Thematik eine ebenso allseitige wie unterhaltsame und lesende Hilfe zu dessen Verständnis. Gewiß ist mit dieser stofflichen Vielseitigkeit und der damit geforderten Kürze gegeben, daß kaum je eine Frage wirklich gründlich behandelt werden kann. Neue Forschungsbeiträge sind nicht Sache eines solchen Leitfadens, sondern das gute und umsichtige Referat. Dieses allerdings hat bei Schedl im Laufe der Zeit erheblich an Profil gewonnen. Die Darstellung war in den beiden ersten Bänden noch recht farblos. Die beiden folgenden zeigen sehr viel mehr persönliche Prägung und Eigenständigkeit, die bei dem letzten, jetzt vorliegenden schon manchmal in Eigenwilligkeit übergeht, wenn Schedl „neue Lösungen“ offeriert, die trotz des Nachdrucks, mit dem sie vorgetragen werden, wenig überzeugen können. Es handelt sich dabei vor allem um die Geschichtlichkeit der Bücher Daniel und Judith. Beide werden in die von Machtkämpfen durchtobten ersten beiden Jahre des Darius (522—521) datiert, über die uns die Behistuninschrift genauere Kunde gibt. Daniel „ist eine wirkliche Prophetenschrift aus den Sturmjahren 522—520 v. Chr., die in der Makkabäerzeit neu aktualisiert wurde“ (54). Auch im Buch Judith „haben die turbulenten Ereignisse bei der Machtergreifung des Darius ihren Niederschlag gefunden“ (93). Der Hauptanreiz zu dieser fixen Datierung liegt darin, daß unter den von Darius 522/521 überwundenen und getöteten Rivalen sich zwei befinden, die sich Nebukadnezar/Nabuchodonosor nannten, allerdings nur jeweils 2 bzw. 3 Monate die Macht in Babylon hatten. Die Gleichsetzung des einen von ihnen mit dem Nabuchodonosor des Buches Judith hat schon G. Brunner 1959 versucht, ohne damit viel Anklang zu finden. Welche schier unüberwindlichen Schwierigkeiten sich Schedl „historischer“ Einordnung des Buches Daniel entgegenstellen, hat E. Vogt in *Biblica* 47 (1966) 124—129 gezeigt und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Gewiß ist an sich nichts gegen solche neuen Interpretationsversuche einzuwenden, aber in einer ersten Einführung in das AT, wie das vorliegende Werk sie darstellt, ist für sie kaum der rechte Platz. — Abgesehen von diesem Historisierungsseifer des Autors, der sich in etwa auch bei den Büchern Esther und Tobit kundtut, reiht sich dieser letzte Band durchaus gleichwertig an die beiden vorangehenden.

J. Haspecker, S. J.

Loretz, Oswald, *Galilei und der Irrtum der Inquisition. Naturwissenschaft - Wahrheit der Bibel - Kirche*. Kl. 8^o (219 S.) Kevelaer 1966, Butzon & Bercker. Br. 14.80 DM; Lw. 16.80 DM. — Das Buch des durch seine Koheletforschungen und viele philologische Forschungsbeiträge wohlbekanntesten Alttestamentlers enthält in bunter Folge zwei Serien von Kapiteln. Die erste bespricht die Implikationen des Falls Galilei für die theologische Lehre von der Heiligen Schrift. Ihr Hauptergebnis ist, daß weder Galilei noch seine Gegner bei der Inquisition von den richtigen Voraussetzungen ausgingen, denn sie standen beide noch auf dem Boden einer falschen „Sine ullo errore“-Theorie. Die andere Kapitelserie entwickelt und verteidigt noch einmal die Thesen eines früheren Buches des Verfassers, die offenbar nicht von jedermann akzeptiert worden waren (Die Wahrheit der Bibel, Freiburg 1964; vgl. *diese* Zeitschrift 41 [1966] 115—118). Am Schluß des Buches wird dargelegt, daß die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils den Standpunkt des Verfassers bestätigen. Die „Sine ullo errore“-Theorie muß begraben werden. Durch lange Zitate im Text und insgesamt 513 Fußnoten ist die Gedankenführung des Buches in Gelehrsamkeit gebettet. Der Rezensent ist zwar nicht mit allen, wohl aber mit vielen Thesen des Buches einverstanden. Dem Verfasser liegt vor allem daran, daß man bei der Behandlung des biblischen Wahrheitsproblems nicht fremde Begriffe an die Bibel heranträgt, sondern sich an die biblischen Begriffe selbst hält. Hätte er auch seine wirklichen oder vermeintlichen Gegner nach diesem Grundsatz behandelt, dann hätte er vielleicht etwas weniger Hiebe nach allen Seiten austeilen müssen und unter Umständen sogar für die „Sine ullo errore“-Theorie wenigstens noch einige liebe Worte am Grab gefunden.

N. Lohfink, S. J.

Jeremias, Jörg, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT, 10). Gr. 8^o (182 S.) Neukirchen 1965, Neukirchener Verlag. 18.—DM. — „Theophanie“ wird hier in einem ziemlich engen Sinn definiert als

jene Erscheinungen Jahwes, die nur an den Begleitumständen seines Kommens (Art und Weise des Kommens und Folgen, die es mit sich bringt) erkannt werden, ohne daß seine Gestalt und sein Aussehen beschrieben werden (1). Schilderungen solcher Theophanien finden sich vor allem in hymnischen und prophetischen Texten. Sie heben sich meist deutlich vom Kontext ab und arbeiten mit ganz spezifischem Vorstellungsmaterial, lassen also eine eigene Gattung vermuten, deren Nachweis und Aufhellung hier erstmalig umfassend versucht wird. Damit ist der Gang der Untersuchung festgelegt: Es wird zuerst nach der ursprünglichen Form solcher Theophanieschilderungen gefragt und nach der Entwicklung dieser Form (7—72), sodann nach der Herkunft des im Laufe der Entwicklung aufgenommenen und die Grundform vielfach verändernden Vorstellungsmaterials (73—117), schließlich nach dem Sitz im Leben, durch dessen Nachweis solche Schilderungen erst als echte eigene Gattung gesichert werden (118—164). Über die gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Frage hinausgehende theologische Probleme der Theophanie werden nicht behandelt. Als ursprüngliche Form wird vor allem anhand von Ri 5, 4—5; Ps 68, 8—9; Am 1, 2; Mich 1, 3—4 eine zweigliedrige Aussage ermittelt, die — jeweils in poetischer Doppelung — in ihrem ersten Glied vom Kommen Jahwes von einem bestimmten Ort, in ihrem zweiten vom Aufruhr der Natur bei seinem Nahen spricht. Damit ist eine Norm gesetzt, an der alle anderen Texte, die für die Gattung in Anspruch genommen und mit den notwendigen Erläuterungen in ihrem Wortlaut vorgeführt werden, gemessen und je nach ihrem Verhältnis zur Grundform in die Entwicklung der Gattung eingeordnet werden. Dabei ist wie üblich eine vielfältige Auflockerung der Grundform durch Abbau oder Erweiterung einzelner Teile, durch Aufnahme neuer Motive und Vorstellungen festzustellen. Letztere stammen teils aus der Umwelt Israels, teils aus innerisraelitischen Traditionen (Sinai, Lade, Tag Jahwes, Jahwe-König usw.). Als ursprünglicher Sitz im Leben der hier behandelten Theophanietexte wird der Jerusalemer Festkult mit Recht abgelehnt. Auch in der prophetischen Unheils- und Heilsverkündigung sind sie nicht original verwurzelt. Ihr eigentlicher Platz ist vielmehr in Jahwehymnen, und zwar in solchen, die bei Siegesfeiern des altisraelitischen Heerbanns nach glücklich beendeten „Jahwe-Kriegen“ gesungen wurden. So könnte der älteste Theophanietext dieser Art, Ri 5, 4—5, für den ursprünglichen Ort dieser Gattung als Modell dienen. Die Aussage der Theophanie hätte ihren Platz in der Einleitung des Siegesliedes gehabt, dessen Hauptteil Jahwes Hilfe in der Schlacht pries (148). Der Sitz im Leben war danach schon ein „kultischer“, aber es handelt sich im Unterschied zur These von der Jerusalemer Kultfeier nicht um eine regelmäßige Begehung, sondern um eine einmalige Kultfeier aus aktuellem Anlaß. Von dieser ursprünglichen Aussage über Jahwes Kommen zum Kampf ist die Übernahme der Gattung in die prophetische Gerichtsansage, die Aufnahme von Elementen der Ladetradition, des „Tags Jahwes“, des Chaoskampfes usw. leicht verständlich. Wird schließlich noch nach dem Ursprung der beiden Grundelemente der Gattung, des Kommens Jahwes von einem bestimmten Ort (am ursprünglichsten wohl vom Sinai) und des Bebens der Natur beim Kommen der Gottheit, gefragt, so zeigt das zweite eine so enge Verwandtschaft mit den umliegenden Religionen, daß es von dort übernommen erscheint bzw. in die vorjahwistische Zeit Israels zurückreicht, während das erste wohl der Sinaierfahrung seinen Ursprung verdankt. — Alle diese Ergebnisse der klar und übersichtlich durchgeführten, aber manchmal in wichtigen Fragen etwas kursorischen Untersuchung sind recht einleuchtend, wenn man bestimmte Grundsätze, die ohne eindringende Diskussion ihrer Berechtigung gemacht werden, akzeptiert. Vor allem dies: Wird die Grundform der Gattung richtig bestimmt? Gehört zur ihr notwendig das Kommen Jahwes „von einem bestimmten Ort“ und das Erschrecken der „Natur“? Oder sind diese speziellen Züge individuelle Ausfaltungen der Gattung, neben denen das Hören seiner „Stimme“ (Ps 29; Am 1, 2 u. a.) als Zeichen der aktiven Präsenz Jahwes oder das Erschrecken von „Menschen“ vor seiner Gegenwart ebenso original sind? Dann wäre die Grundform der Gattung in der etwas weiter gefaßten Doppelaussage zu fassen: das in bestimmten äußeren Phänomenen erfahrene Kommen bzw. Gegenwartigsein Jahwes und das Erschrecken der Kreatur (der lebenden wie der leblosen) vor ihm. Darüber läßt sich nur durch eine genaue Prüfung des ganzen Materials eine Entscheidung treffen. Aber es wäre gut, wenn diese Fragen ausdrücklicher ge-

stellt wären. Die überzeugende Abgrenzung einer Gattung ist oft das Schwierigste bei ihrer Erforschung.

J. Haspecker, S. J.

Knierim, Rolf, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament. 80 (280 S.) Gütersloh 1965, Mohn. 48.—DM. — Es handelt sich um die Heidelberger Dissertation und Habilitationsschrift von K., die er in diesem Buch zusammengefaßt und überarbeitet vorlegt. Behandelt werden A. das Verb *h̄t'* und seine Derivata (19—112), B. der Begriff *pš' / pšš'* (113—184) und C. der Begriff *'awon* (185—256). Am Ende des Buches finden sich D. Tabellen der formelhaften Wendungen und Wortverbindungen (257—261), Abkürzungsverzeichnis (263 f), Literaturverzeichnis (265—271) und Verzeichnis der Bibelstellen (272—280). Nicht aufgenommen ist der Teil der Dissertation, der den Begriff *h̄ms* behandelt. Gegenüber den üblichen Begriffsuntersuchungen und auch der Methode des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament macht sich der Einfluß der Gattungs- und Traditionsgeschichte sowie der Kritik von James Barr am Theologischen Wörterbuch bemerkbar. Das zeigt sich äußerlich schon daran, daß bei jeder Begriffsuntersuchung der „inhaltlichen Bestimmung“ eine „traditionsgeschichtliche Untersuchung“ vorausgeschickt wird. Sie enthält eine Analyse der formelhaften Verwendung der betreffenden Worte und versucht, deren Sitze im Leben und in der Geschichte festzustellen. Der Effekt ist, daß diese Arbeit um vieles konkreter wirkt als die üblichen Begriffsuntersuchungen und daß der fatale Eindruck etymologischer Spekulation, den man bei derartigen Arbeiten manchmal gewinnt, ausbleibt. Außerdem gelangt die Arbeit zum Teil zu neuen Ergebnissen. Das gilt vor allem für *pšš'*. In außerordentlich gründlicher und meisterhaft gegliederter Argumentation, vor allem in einer Exegese des Schlüsseltextes Ex 22, 8, wird Ludwig Köblers Bestimmung der Grundbedeutung als „Bestreitung, Eigentumsanfechtung, Empörung“ widerlegt und als Grundbedeutung „Verbrechen“ herausgestellt, wobei vor allem Eigentumsdelikte und im völkerrechtlich-politischen Bereich „Abfall“ ins Bewußtsein treten (143—184). Es handelt sich von Haus aus um einen Rechtsterminus, während die Wurzel *h̄t'* und der Begriff *'awon* eher der Umgangssprache entstammen (182). Für *h̄t'* wird „fehlgehen, verfehlen, sich vergehen; Vergehen, Verfehlung“ als Normalübersetzung vorgeschlagen (67). Für das dynamistisch-ganzheitliche *'awon*, das Vergehen, Schuld und Strafe als Einheit meint, resigniert K. bei der Suche nach einer treffenden deutschen Wiedergabe. Doch fordert er, daß ein Lexikon auf die „ganzheitliche Geschehensvorstellung“ reflex aufmerksam machen müßte (253). Ferner betont er für die theologische Verwendung den metaphorischen Charakter des Begriffs: die ursprüngliche Bildaussage der „Beugung, Krümmung, Verdrehung, Verkehrung“ sollte bei der Übersetzung durchkommen (254). Vor allem bei der Behandlung von *h̄t'* wird eingehend über die Struktur der hebräischen Sündenbegriffe in bezug auf unsere Unterscheidungen „objektiv—subjektiv“, „Tat—Tatfolge“, „Individuum—Gesamtheit“ gesprochen (67—111). Dieser Abschnitt ist wirklich lesenswert. In einer Auseinandersetzung vor allem mit Klaus Koch und Friedrich Horst kommt K. zu einer sehr treffenden phänomenologischen Beschreibung der besonderen Sichtweise Israels. Die gängige bibeltheologische Darstellung der alttestamentlichen Hamartologie muß sich das Buch hindurch manche Kritik gefallen lassen und wird, wenn man genau zusieht, in einem kleinen Abschnitt gegen Ende des Buches eigentlich aus den Angeln gehoben (245—251). Das wird man sagen können: wer bibeltheologisch etwas über „Sünde“ sagen will, wird dieses Buch durcharbeiten müssen, und außerdem kann jeder, der eine biblische Begriffsuntersuchung unternimmt, hier methodisch einiges lernen.

N. Lohfink, S. J.

Wahl, Otto, Die Prophetenzitate der Sacra Parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta-Textüberlieferung. 2 Bde. (StANT, 13). Gr. 8° (1162 S.) München 1965, Kösel. 120.—DM. — Das nur in verkürzten und überarbeiteten Teilschriften und Kompendien erhaltene und meist dem Johannes Damascenus zugeschriebene umfangreichste aller aszetischen Florilegien des christlichen Altertums, das in einer Kombination des ursprünglichen Gesamttitels (*ta iera*) und der Überschrift seines dritten Teils (*ta parallela*, scil. Gegenüberstellungen von Tugenden und Lastern) gewöhnlich *Sacra Parallela* genannt wird, zitiert im ganzen 1531 Verse des atl. Prophetenkanons (meist mehrfach). Hier liegt also ein zwar relativ spätes,

aber recht umfangreiches und beachtliches Material zur Textgeschichte der Propheten-Septuaginta, das in die von J. Ziegler erstellten Bände der großen Göttinger LXX-Ausgabe noch nicht eingearbeitet ist. Es wird in dieser von einem Schüler J. Zieglers verfaßten umfangreichen Dissertation (Würzburg 1964) erstmalig vollständig erfaßt, mit allen einzelnen Varianten vorgelegt und sein Platz in der Gesamtüberlieferung des LXX-Textes genau bestimmt. Der Autor gliedert seine Arbeit in drei Teile. Der erste Teil (29—129) bietet ein ausführliches Referat über die bisherige Sacra-Parallela-Forschung, die ursprüngliche Gestalt des Werkes und seine noch erreichbaren Textzeugen, die nach verschiedenen Rezensionen gruppiert werden. Der zweite Teil (130—717) legt das gesamte Textmaterial zu den Prophetenzitaten vor, indem er den Text nach der Grundform der Göttinger LXX Vers für Vers anführt und dazu jeweils die Fundstellen in den Sacra-Parallela-Manuskripten sowie die dabei vorkommenden Varianten genau notiert (die als Anhang beigegebene Korrekturliste zu Stellenangaben der Prophetenzitate bei Migne PG 95; 96; 136 wird vielen Benützern von Migne gute Dienste leisten). Danach übernimmt der dritte Teil (718—1162 = Band II) die eigentliche Aufgabe, das gesamte Variantenmaterial systematisch zu ordnen (mit anderen LXX-Zeugen übereinstimmende Varianten; Sonderlesarten; Orthographica und Grammatica; Übereinstimmungen mit jüngeren griechischen Übersetzungen, mit TM oder NT usw.) und sein Verhältnis zur sonstigen LXX-Textüberlieferung zu klären. Im ganzen handelt es sich um über 7500 Varianten, die durchweg mehrfach belegt sind. Läßt man die rein orthographischen und grammatischen Abweichungen unbeachtet, so sind die vorkommenden Sonderlesarten fast ebenso zahlreich wie die mit anderen LXX-Textzeugen übereinstimmenden Varianten. Letztere lassen sich zu etwa 80 Prozent der lukianischen Rezension einordnen, etwa 16 Prozent entsprechen der Catenen-Gruppe, 4 Prozent der hexaplarischen Rezension (Gruppierungen nach Ziegler). Da sehr viele der Sonderlesarten sekundären Ursprungs sind und deshalb für die Charakterisierung des benützten LXX-Textes weniger abwerfen, sind nach diesem Verwandtschaftsverhältnis der Varianten die Prophetenzitate der Sacra Parallela im wesentlichen als Zeuge der lukianischen Rezension des LXX-Textes anzusehen. Die überaus mühevollere Untersuchung, die allein zur Feststellung der Varianten und ihrer Häufigkeit fast 25 000 Belegstellen zu verarbeiten hatte, ist sehr sauber und übersichtlich durchgeführt und liefert einen soliden Beitrag zur Geschichte des LXX-Textes. Da alle Prophetenzitate mit ihren Varianten in der Reihenfolge der Kapitel und Verse der Prophetenbücher der LXX aufgeführt sind, kann das neue Material sehr bequem als zusätzliche Information neben dem Apparat der Göttinger LXX benützt werden. Tatsächlich stellt das Werk eine Art Ergänzungsband zu den Prophetenbänden dieser LXX-Ausgabe dar, der bei Fragen der griechischen Textüberlieferung stets heranzuziehen sein wird. Daneben ist es eine bedeutsame Vorarbeit für die noch ausstehende kritische Edition der Sacra Parallela, die im Rahmen einer Gesamtausgabe der Werke des Johannes Damascenus von den Benediktinerabteien Scheyern und Ettal geplant und vorbereitet wird.

J. Haspecker, S. J.

Wolff, Hans Walter, Dodekapropheten, I: Hosea. 2. Aufl. (Biblicher Kommentar AT, XIV, 1). Gr. 8^o (XXXII und 322 S.) Neukircher 1965, Neukircher Verlag. 40.80 DM. — Es ist erfreulich, daß dieser wertvolle Kommentar so angesprochen hat, daß er schon 4 Jahre nach der ersten Auflage (vgl. die ausführliche Besprechung in Schol 38 [1963] 588—590) in „zweiter, verbesserter und ergänzter Auflage“ erscheinen konnte. Eine Nachprüfung ergab, daß W. keine der tragenden Thesen des Kommentars geändert, wohl aber im Kleinen fast auf jeder Seite in den Text eingegriffen hat. Er hat neue Literatur nachgetragen und sie dann auch wirklich im einzelnen berücksichtigt.

N. Lohfink, S. J.

Füglister, Notker, Das Psalmengebet. 8^o (168 S.) München 1965, Kösel. 9.80 DM. — Es geht um die alte Frage: Wie können die alttestamentlichen Psalmen, als fixe Formeln und als vor- und unterchristliche Texte, unser christliches Gebet werden? Lassen sie sich in einer sowohl ihrem eigenen Wesen wie dem heutigen Christen entsprechenden Weise aktualisieren, daß sie ohne unvertretbare geistige Klimmzüge für den Christen eine echte Form seiner persönlichen Aussprache mit

seinem Gott werden? Die Antwort ist ebenso einfach wie originell: Das ist möglich, weil die Psalmen Gedichte sind. Gedichte haben einen Vollsinn, der so reich und tief ist, daß sie auch jenseits des vom Autor bewußt intendierten Gehalts zugleich vielen und sehr verschieden gearteten Ansprüchen genügen können. Die dichterische Sprache ist eine offene, verdichtete, angereicherte und (dadurch zugleich) evokatorische Sprache. Das Gedicht, als Einheit von Inhalt und Form, hat anders als die prosaische Sachinformation eine die Person des Aufnehmenden direkt treffende dreifache „poetische Wirkung“, die in der ganzheitlichen Ansprache bzw. im Angesprochenwerden („Kommunikation“), in einer wechselseitigen „Identifikation“ des dichterischen und des eigenen Ich und in der „Evokation“, im Wecken und Ins-Wort-Heben dessen, was im Aufnehmenden bereits an Gefühlen, Haltungen, Sehnsüchten usw. ruht, also im Anstoß zu einer aktuellen geistigen Selbstverwirklichung, besteht. Durch diese „poetische Wirkung“, die als Gedichten auch den Psalmen eignet, werden die an sich vor- und unterchristlichen Texte „von selbst christliches Geber“ (53). Denn die Aktualisation vollzieht sich darin als ein spontaner Vorgang, ohne daß ein bewußter geistiger Transpositionsmechanismus eingeschaltet werden muß (130). Die Transponierung zum christlichen Gebet ist also dem Psalm als Gedicht etwas Konnaturales, ihr Vollzug daher etwas Gesundes und Legitimes, das durch den „Vollsinn“ des inspirierten und zugleich inspirierenden Gotteswortes, auch theologisch gesehen, intendiert und legitimiert ist. Freilich muß man sich dieser dichterischen und inspirierenden Kraft der Psalmen offen aussetzen, sie (auch als Gedichte) bejahen, sich für sie disponieren und das Psalmengebet entsprechend den Normen der rechten menschlichen Begegnung mit dem Dichterischen gestalten, sowohl im Umfang wie in der Art der Rezitation. — Mit diesen Überlegungen hat F. sicher einen bemerkenswerten Beitrag zum Problem des Psalmengebetes geleistet. Es werden hier keine besonderen neuen Techniken erdacht und exerziert, um die Psalmen in den christlichen Bereich einzuholen, sondern es wird nur ins Bewußtsein gehoben und wissenschaftlich zu rechtfertigen versucht, was sich im unbelasteten Psalmbeten spontan vollzieht, um dadurch zugleich eine Reihe wertvoller Normen für das rechte Psalmbeten abzuleiten. Daß die Ausführungen öfters reichlich optimistisch und enthusiastisch klingen, wird man dem Jünger des heiligen Benedikt gern zugute halten. Ohne Zweifel hat man bei der Lektüre des Buches öfters das Gefühl, für solches Psalmbeten brauche es schon die beschauliche Muße und Rezitation des benediktinischen Mönches. Tatsächlich sind die hier abgedruckten sieben Vorträge ursprünglich für die eigenen Ordensmitbrüder in S. Anselmo, Rom, gehalten. Außerdem läßt sich nicht übersehen, daß die dichterische Qualität nicht weniger Psalmen — und davon hängt ihre „poetische Wirkung“ ja nun ab — recht bescheiden ist, daß sie durch die meisten Übersetzungen noch bescheidener wird und daß gerade dort, wo das „Unterchristliche“ in ihnen eklatant und das Psalmbeten konkret zum Problem wird, ihre „evokatorische Kraft“ am ehesten versagt. Trotz alledem kann das Buch viele gute Anregungen geben. J. Haspecker, S. J.

Einleitung in die Heilige Schrift. Hrsg. von A. Robert und A. Feuillet. Bd. II: Neues Testament. Gr. 8° (XXII und 840 S.; 8 Seiten Karten als Beilage) Wien—Freiburg—Basel 1964, Herder. — Die hier vorliegende Einleitung in das Neue Testament — es handelt sich mehr um eine Einführung im weiteren Sinn — ist eine autorisierte Übersetzung des französischen Originalwerkes *Introduction à la Bible. Tome II: Nouveau Testament*. Der deutschen Übertragung lag die zweite französische Auflage zugrunde, die sich von der ersten aber nur durch kleinere Verbesserungen und einige bibliographische Ergänzungen unterscheidet. In der Übertragung sind die Bibliographien durch wertvolle neuere Erscheinungen ergänzt; manche Anmerkungen wurden durch neuere Literatur und erklärende Bemerkungen bereichert. Was der Übersetzer ergänzend beifügte, ist vom übersetzten Text nicht abgehoben. — Eine ausführliche Besprechung des französischen Werkes findet sich in Schol 36 (1961) 576—579. — Die Publikation dieser Übertragung ist erfreulich, auch wenn in Einzelfragen eine heute nicht mehr voll befriedigende Erklärung gegeben ist: weil durch sie eine klare, ziemlich umfassende und im allgemeinen ausgewogene Einführung in das Neue Testament einem größeren Leserkreis auf deutsch zugänglich gemacht ist. In der Einführung ist „Die Welt des Neuen Testaments“ umschrieben; in Teil I—IV sind die einzelnen Schriften des

Neuen Testaments erörtert; der Anhang bezieht sich auf die neutestamentlichen Apokryphen. Als Abschluß sind einige Hauptthemen des Neuen Testaments im Lichte alttestamentlicher Theologie entfaltet. R. L a c h e n s c h m i d , S. J.

L ü h r m a n n , D i e t e r , Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 16). 8^o (183 S.) Neukirchen-Vluyn 1965, Neukirchener Verlag. Br. 15.80 DM, Ln. 18.80 DM. — Das Ergebnis dieser eingehenden Untersuchung eines protestantischen Exegeten lautet zum Schluß: „Ein Heilshandeln Gottes am Menschen, das gegenüber dem vergangenen Heilsgeschehen in Christus neu einsetzt, aber als Auslegung darauf bezogen ist und durch die Verkündigung zur Möglichkeit für den Menschen wird, ist also Offenbarung bei Paulus, und als vom Menschen durch den Glauben ergriffene Möglichkeit wird sie je in seiner Geschichtlichkeit Wirklichkeit“ (164). Damit ist unverkennbar der Ansatz von R. Bultmann, nach dem Offenbarung „ein je gegenwärtiges Heilshandeln am Menschen“ ist, aufgenommen, wenn auch die weitere Ausführung in mancher Hinsicht anders als bei Bultmann verläuft. Weder das Schema einer Scheidung zwischen *revelatio generalis* und *revelatio specialis* (so die altprotestantische Auffassung, in etwa noch bei Paul Feine) noch das heilsgeschichtliche Schema im Sinne von Albrecht Oepke könne den paulinischen Offenbarungsbegriff verdeutlichen, und „ebenfalls kann der Gedanke des einst verborgenen, jetzt aber offenbaren Geheimnisses nicht dazu dienen, das paulinische Offenbarungsverständnis zu bestimmen, wie Max Meinertz (Theologie des Neuen Testaments) und Hannelies Schulte (Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament) meinen, denn wir haben gesehen, wie Paulus in 1 Kor 2, 6 ff. gerade dieses Schema durchbricht“ (155). In der letzten Behauptung liegt auch der Gegensatz zu der katholischen Ansicht schlechthin. Aber L. polemisiert nicht, sondern bemüht sich um eine Einzelexegeese aller einschlägigen Stellen bei Paulus, wobei das Thema sehr weit gefaßt erscheint (Offenbarung und Charisma, Offenbarung und Verkündigung, Offenbarung und Gesetz, Offenbarung und Altes Testament, Offenbarung — Kerygma — Apostel, Die eschatologische Offenbarung, Offenbarung und Geheimnis, Die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit). Hier kann der katholische Exeget (und der katholische Theologe überhaupt) ungewöhnlich viel lernen. Bemerkenswert ist u. a., daß L. aufgrund von Röm 1, 19 ff. eine natürliche Offenbarung ohne jedes Bedenken anerkennt: „Paulus setzt eine Gotteserkenntnis bei allen Menschen voraus, die sich ableitet aus der Offenbarung dessen, was von Gott erkennbar ist in der Schöpfung. Diese Tatsache sollte unbestritten bleiben, so sehr Paulus im Folgenden auch ... voraussetzt, daß die Menschen die natürliche Offenbarung nicht angenommen haben. Aber erst dadurch, daß Paulus von einer faktisch vorhandenen natürlichen Offenbarung her argumentiert, gewinnt die folgende Anklage ihre Schärfe“ (26, und Anm. 1). Freilich wird der katholische Theologe des öfteren Anstoß nehmen, so wenn z. B. die Unechtheit des 2. Thessalonicherbriefes einfach unterstellt wird (109—112), oder noch mehr, wenn sehr häufig ein unbequemer Paulustext als apokryphes Zitat (z. B. 1 Kor 4, 5: 106) bzw. als eine Aussage im Sinne der Gegner (z. B. 2 Kor. 3, 18; 47 f.) gewertet ist; so etwas dürfte für einen gewissenhaften Exegeten doch nur die allerletzte Möglichkeit sein, wenn sämtliche Auslegungen anderer Art fehlgeschlagen sind. J. B e u m e r , S. J.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik.

M ü h l e n , H e r i b e r t , Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen. Gr. 8^o (XVI u. 378 S.) München—Paderborn—Wien 1964, Schöningh. — Das vorliegende Werk des Paderborner Dogmatikers und Pneumatologen — so kann man ihn von seinem Lieblingsthema her kennzeichnen — bekundet ein erstaunliches Gleichmaß von spekulativer Tiefgründigkeit und positiver Gewissenhaftigkeit. Das Anliegen des Buches ist, anstelle einer Wesensdefinition der Kirche, deren Schwierigkeit, ja Vergeblichkeit im einleitenden Teil aufgewiesen wird, mit Hilfe einer „ekklesiologischen Grundformel“, ähnlich der trinitarischen (ein Gott

in drei Personen) und der christologischen (eine Person in zwei Naturen) Grundformel, zu bestimmen, was die Kirche ist. Das erste, große Kapitel zeichnet nach, wie die traditionelle Formel von der Kirche als einer mystischen Person, deren Vorhandensein in der Tradition und vor allem in der Enzyklika „Mystici Corporis“ dargestellt wird, die Frage nach einer ekklesiologischen Grundformel weckt. Eine solche glaubt M. — wohl zu Recht — in der Aussage von der einen Person in vielen Personen gefunden zu haben. Mit der „einen Person“ ist die des Heiligen Geistes gemeint, der in den vielen Personen, nämlich der Christi und der in der Kirche geeinten Christen, identisch ist. Das zweite Kapitel bietet in eingehenden Untersuchungen der wichtigsten einschlägigen Stellen die biblischen Grundlagen dieser Formel. Natürlich kann M. nicht behaupten, daß es die Formel „Eine Person in vielen Personen“ in der Schrift gebe, ebensowenig wie die trinitarische oder die christologische Grundformel. Aber die Vorstellung vom Groß-Ich sowohl im Alten wie im Neuen Testament weiß M. als sachliche Grundlage für die von ihm vorgeschlagene ekklesiologische Grundformel zu erweisen. In der dogmatischen Erschließung dieser Formel, die das dritte Kapitel bietet, geht es dem Verf. zunächst um eine Absteckung der Grenzen für die Berechtigung der Vorstellung von der Kirche als Fortsetzung der Inkarnation. Mit Recht stellt er den Unterschied von Inkarnation und Kirche heraus, ohne den echten Zusammenhang zu bestreiten. An die Stelle dieser Vorstellung stellt er lieber die der Kirche als Fortsetzung der Salbung Jesu durch den Heiligen Geist in der Heilsgeschichte — wie es eben die Formel „Eine Person in vielen Personen“ nahelegt. Als wichtig sind noch die Ausführungen des letzten Paragraphen hervorzuheben, in denen die Teilnahme an der Salbung Christi vor einer Gefährdung des personalen Selbstandes des Christen bewahrt und als personales Verhältnis zwischen Christus und den Christen in der Kirche dargestellt wird. — Das Studium des Buches verlangt einige Mühe. Die Art der Spekulation des Verf. ist nicht die allgemein gewohnte. Der einfache Fluß der Darlegungen ist einigermaßen belastet durch Einzeluntersuchungen, deren Nutzen nicht bestritten werden soll, die außerdem eine große Arbeitskraft des Verf. bezeugen, aber die Lesung ein wenig schwierig machen.

O. Semmelroth, S. J.

Durrwell, F. X., Gelebtes Pascha. 8^o (254 S.) Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main 1965, Kaffke. 22.80 DM. — In diesem Werk — es handelt sich um eine Übersetzung von „Dans le Christ Redempteur“ — entfaltet der durch sein Buch „Die Auferstehung Jesu als Heilmysterium“ bekannte Verf. die Stellung des Paschamysteriums in unserem Leben. Dabei geht er von Tod und Auferstehung Jesu in sich aus und weist auf die Fortdauer dieses Mysteriums im Jetzt seiner Erhöhung hin (11 f.). Von Christus geht er dann auf die Kirche über, die in das Paschamysterium hineingenommen (145), d. h. mit Christus gestorben und auferstanden ist (146—148). Der Verf. stellt in Weiterführung dar, daß unser Heil in Tod und Auferstehung Christi begründet ist. „All unser Tun und Handeln wird nur christlich und heilsam in unserer Teilnahme am Tode Christi, der zum Leben führt“ (115). Deshalb muß nach ihm jede Besinnung über geistliches Leben ausgehen von der Erlösung in Christus und aufgebaut sein auf Christus und seinem Heilswerk. „Nur die Einswerdung mit Christus in seinem Tod, mit seinem Gestorbensein für die Welt gibt auch Anteil an Gottes Macht und Heiligkeit“ (123). Es ist darauf hingewiesen, daß wir in der Taufe mit Christus auferweckt werden (148), denn „sie führt den Gläubigen der heiligen Menschheit Christi zu, um mit ihm nur einen Leib zu bilden. Die Taufe taucht uns in Tod und Auferstehung Christi ein, so daß wir mit ihm gemeinsam sterben und auferstehen“ (150). Aber nicht nur die Taufe, sondern alle Sakramente tauchen den Gläubigen in den Christusleib ein (153) und machen ihn mit dem heiligen Leib des Gekreuzigt-Auferstandenen eins (160 f.) — vor allem auch die Eucharistie (54 f.). Außerdem wird die Heilige Schrift als Heilsgegenwart Christi verstanden — hin auf die Christusgemeinschaft (37—50); es wird gezeigt, daß das Gebet „in Christus“, dem neuen Tempel, verrichtet wird (129); es wird verlangt, daß wir „in die Armut Christi eingehen“ (124). Nach dem Verständnis des Verf. läßt die Jungfräulichkeit „das Ostermysterium in Erscheinung treten“ (157) und gleicht der Gehorsam an den gestorbenen und auferstandenen Christus an, der sich im Gehorsam Gott ganz

hingegen hat (140—143). Glaube erscheint als Mitvollzug des Heilsgeschehens (87) — als Teilnahme an Tod und Auferstehung Christi (88—90). „Alle Demut ist Christ-lich“ (203). Der Verf. weist auch auf das Paschamysterium in Maria hin (V. Teil. Osterliche Vision: Maria, 227—246); er erklärt Weihnachten als Pascha und Parusiefeyer (216—225); er sieht die Kirche in ihrer Pilgerschaft und in ihrer Vollendung durch das Paschamysterium bestimmt (z. B. 193—196). M. a. W.: nach dem Verf. ist im christlichen Leben in verschiedener Weise das Paschamysterium aktualisiert. „Der Herr wohnt für immer im aktualisierten Heilsgeschehen“ (191). — „Die Kirche ist der in seinem Heilsvollzug aktualisierte Opferleib Christi“ (110). — Unser ganzes Leben muß immer wieder „in die Esse dieses Todes und dieser Auferstehung“ eintauchen (92). „Jedes Inchristussein zieht die Teilnahme an seinem Heilsmysterium mit sich. Der Christus, in dem wir leben, ist der auf der Höhe seines Heilsgeschehens auf immer festgehaltene, im Durchgang vom Tod zur Herrlichkeit aktualisierte Christus. Und so ist jeder, der in Christus ist, in diese Heilsbewegung mitgerissen“ (131 f.). — Der zentrale Gedanke, der die Einheit des Buches begründet, ist „Paschamysterium“. Der Aufbau des Buches ist aber nicht ganz durchsichtig. Einzelne Themen tauchen wiederholt auf, so Eucharistie; Glaube und Erkennen; Gebet; Demut. Inhaltlich sind Probleme verborgen, so z. B., daß im II. Teil (Osterliche Zeichen: Sakramente) drei Themen behandelt werden: Das Sakrament der Heiligen Schrift — Die heilige Messe, unser Pascha — Eine zweite Taufe. Warum ist hier nicht auch von den anderen Sakramenten die Rede, vor allem von der Taufe, die doch sicherlich ein österliches Sakrament ist? Problematisch ist bei dieser Darstellung, daß die Heilige Schrift unter die Sakramente eingereiht wird — trotz der Einschränkung: „Auch die Heilige Schrift ist gewissermaßen ein Sakrament, ein überzähliges, gewiß, aber den übrigen sieben nicht unähnlich, da es wie sie alle unsere Begegnung mit dem in Christus geschenkten Heilswort herstellen will“ (37), denn diese Einreihung ist irreführend. Manche Formulierungen sind (wenigstens in der deutschen Übersetzung) nicht gelungen, z. B.: „Jungfräulichkeit ... das christliche Mysterium in Reinkultur“ (154). Einzelaussagen sind vielleicht nicht ganz richtig oder können falsch verstanden werden, so: daß im dramatischen Denken des Apostels Sünde, Tod und Gesetz „Menschengestalt“ annahmen (8). Damit ist wohl gemeint, daß sie „personifiziert“ sind! — „Die fünf Wunden ... sind Todeswunden, von denen er nie genesen wird“ (11). — Nach S. 17, Anm. 2, hat Christus „durch Tod und Auferstehung diese Welt verlassen und alle menschlichen Beziehungen zu ihr abgebrochen“. Wie ist dies zu verstehen? — Nach S. 31 betet der Priester am Fuß des Altares: „Schaffe mir Recht, o Gott.“ Jetzt nicht mehr! — „Unsere guten Werke sind nicht unser Verdienst, und wenn er sie belohnt, so krönt er nur sein eigenes Werk“ (121). — Die Demut überläßt „der Alleinwirksamkeit Gottes in uns das Feld“ (125). Soll das „Allwirksamkeit“ heißen? Zu S. 157 ist zu fragen: Steht fest, daß Maria vor der Menschwerdung auf irdische Mutterschaft verzichtet hatte? — Das Werk ist für einen breiteren Kreis geschrieben. Die Ausführungen sind vor allem aus der Heiligen Schrift gut belegt. Bisweilen vermißt man einen weiterführenden oder begründenden Literaturhinweis. Die vortragenden Gedanken sind tief, anregend, aber nicht immer leicht zu vollziehen. Es ist zu wünschen, daß viele durch dieses Buch zu lebendiger Christusverbundenheit kommen.

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

Ritter, Adolf-Martin, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 15). Gr. 8^o (316 S.) Göttingen 1965, Vandenhoeck. — Das vorliegende Werk ist eine Dissertation aus der Schule von Hans Frhr. von Campenhausen, Heidelberg, und verdankt auch viel den Anregungen von Hermann Dörries, dem bekannten Erforscher der mit dem Konzil von Konstantinopel zusammenhängenden theologischen Fragen. Die Studie gliedert sich in zwei Hauptteile: I. Die Vorgeschichte und Geschichte des Konzils (19—131); II. Das Symbol von Konstantinopel (132—220). Im Anhang folgen verschiedene Exkurse: I. Theodosius und das Konstantinopler Konzil von 381 (221—239); II. Der Tomos von Konstantinopel 381 und die arabischen Kanones im Nomokanon Michaels von Damiette (239—253); III. Zur Interpretation von Gregor. Naz. Carm. Hist XI ... (253—270); IV. Zum Homousios von Konstantinopel (270—293);

V. Zur Pneumatologie von Konstantinopel (293—307). Es folgt ein kurzes Personen- und Sachregister (308—316). Mit Recht spricht Verf. von der Fülle der Probleme, die mit der Geschichte und Theologie dieses Konzils verbunden sind, dies vor allem auch wegen des Fehlens der eigentlichen Quellen. Verf. kann kein neues Material beibringen, sieht aber seine Aufgabe vor allem darin, an eine umfassende Aufarbeitung des zur Verfügung stehenden Materials zu gehen. Dies ist auch in einer Weise gelungen, daß seine Studie heute als die beste Arbeit über das II. Ökumenische Konzil angesehen werden darf. Nur eine Frage ist nicht angegangen: die des Textes des Symbols von Konstantinopel (C) bzw. die Aufgabe einer kritischen Ausgabe. Natürlich kommen wichtige Lesarten zur Sprache, so bei der Behandlung des für den Verf. im Vordergrund stehenden Problems der Echtheit von C und seines Verhältnisses zum Symbol von Nicaea (325) (N) und zu anderen Symbolen. Die Gesamtfrage der textlichen Überlieferung ist inzwischen in einer Dissertation der Universität von Bologna aufgegriffen: *Giuseppe Dossetti*, „Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica“ (1964), die dem Rez. in einer Photokopie zugänglich gemacht worden ist. Damit ergänzen sich beide Arbeiten. Die Studie von G. Dossetti ist für den II. Hauptteil des Werkes von R. heranzuziehen, da D. vollständiger als R. die Quellen der Überlieferung von C angibt. Der Abschnitt S. 133—135 könnte durch D., S. 118—154, ergänzt werden, auch wenn es R. nicht in erster Linie um die textlichen Fragen geht. Immerhin sind diese von Bedeutung angesichts der Verwirrung, die um den Text von C in einer Ausgabe von Denzingers „Enchiridion Symbolorum“, hergestellt von Umberg, und in einem Artikel von A. D'Alès über die Symbole N und C (RechScRel 26 [1936] 85—92) entstanden war. J. Lebon hat den Irrtum sofort richtiggestellt, worauf er aus dem Denzinger verschwand; von D'Alès wurde er zurückgenommen, aber leider wieder in der Ausgabe der „Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Editio Centro di Documentazione“ (Bologna 1962) (20) erneuert. In der Frage der Echtheit oder Unechtheit von C referiert R. ausführlich über die Bestreitung der Echtheit von C durch Hort und Harnack (135—141) und deren Verteidigung durch E. Schwartz (141—147). Er setzt sich mit den beiden Thesen auseinander (147—182) und gibt dann (als Versuch) seine eigene Lösung (182—208). R. nimmt an, „daß das Konzil von 381 C wirklich aufgestellt hat, daß es jedoch nicht dem ‚Glauben von Nikaia‘ damit etwas Neues an die Seite zu stellen meinte, geschweige daß es etwa im Sinne gehabt hätte, durch sein Symbol das Nicaenum zu ersetzen. Vielmehr dürfte seine Absicht allein die gewesen sein, den nikänischen Glauben gegenüber seinen ‚arianischen‘ und ‚semiarianischen‘ Bestreitern zu erneuern“ (183). Diese Lösung wird in neuerer Zeit vorgeschlagen von J. N. D. Kelly, war aber schon 1936 von J. Lebon als „Möglichkeit“ erwogen und sogar schon von J. Kunze, 1898, angedeutet worden. R. geht diesem Weg von neuem nach, mit wichtigen Korrekturen zu den Auffassungen Kellys und W. Telfers (186). Vor allem sucht R. die Stelle zu ermitteln, „die die Aufstellung von C im Rahmen der Konzilsverhandlungen von Konstantinopel eingenommen hat“ (188). Er hebt dabei die besondere Bedeutung des Berichts von Gregor v. Nazianz hervor, dem zufolge C „zu der Zeit aufgestellt wurde, als der Nazianzener selbst nach dem Tode des Meletios dem Konzil präsiidierte“, wie sich auch ergibt, daß ein Motiv der Aufstellung von C die vom Kaiser gewünschten und geförderten Einigungsverhandlungen mit den sog. Makedonianern waren. C wäre dabei die „von Kaiser und Konzil präsentierte Verhandlungsgrundlage“ gewesen (190). R. zeigt u. E. gut das Verhältnis des gegenüber den Makedonianern vermittelnden C zu dem nachher abgefaßten strengeren Tomos, wie er auch der Rolle von C auf dem Konzil selbst und in der Zeit von 381 bis 451 in gründlicher Untersuchung nachgeht (197—208). Dossetti und R. ergänzen sich dabei gegenseitig. Zur Klärung der Stellung von N in den Glaubensstreitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts wäre noch auf zwei Dinge hinzuweisen: 1. Nicaea hatte in dem Bewußtsein der damaligen Kirche einen besonderen Vorrang, der durch die Idee von der Inspiration der 318 Väter unterstrichen wurde (vgl. A. Michel in: Chalkedon II, 503 f.; vgl. auch ebd. I, 413, Anm. 66, für die Stellung der ersten Konzilien bei den verschiedenen Parteien). 2. Die fides Nicaena bekam in den christologischen Kämpfen ihre Bedeutung wegen der darin ausgeprägten Grundstruktur des Inkarnationsdogmas: daß es nämlich ein und derselbe dem Vater wesensgleiche Sohn ist, der auch aus Maria Fleisch angenommen hat. Es geht

um die Subjekteinheit im Geschehen der Inkarnation. Diese drücken aber sowohl N wie C aus. So gegenüber Nestorius. Apollinarius gegenüber war dieselbe Aussage der Erweis der Wahrheit der Fleischwerdung. Bezüglich des Begriffes der „fides Nicaena“ könnte man doch auf die differenzierte Formel bei Leo M. hinweisen: „fidem Nicaenae definitionis exponens“ (ep. 69; ed. C. Silva Tarouca, Romae 1934, p. 52, nr. 18), wo also die *fides* N. von der *definitio* N. unterschieden wird, was im Sinne der Deutung von Lebon-Kelly-Ritter ausgewertet werden kann. Zu den S. 290, Anm. 3, erwähnten Schwierigkeiten, Klarheit über die kappodokische Terminologie zu gewinnen, sei verwiesen auf A. Grillmeier (Christ in Christian Tradition, London 1965, 284—291), wo auf neuere Untersuchungen zur Echtheitsfrage für die Basilius-Briefe und die Klärung der Terminologie Bezug genommen wird. Für Athanasius wäre in dem übrigen vorzüglichen Exkurs IV über das Homousios noch zu verweisen auf Ch. Hauret, Comment le „Defenseur de Nicée“ a-t-il compris le dogme de Nicée? (Brügge 1936); für Ossius aus V. C. de Clercq, Ossius of Cordova (Washington 1954); für Tertullian (zu S. 277) auf K. Wölfl, Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian (Analecta Gregoriana 112 [Rom 1960]), vor allem S. 68—106, wo mehr zu holen ist als in der von R., S. 277, Anm. 2, angegebenen Literatur. Im übrigen ist die Literaturverwertung in der Studie von R. ebenso zu loben wie die Sachlichkeit des Urteils, so daß dieses Werk für die Geschichte von Konstantinopel 381 nicht mehr übergangen werden kann.

A. Grillmeier, S. J.

de Vooght, Paul, O. S. B., Les pouvoirs du Concile et l'autorité du Pape au Concile de Constance. Le décret „Haec Sancta Synodus“ du 6 avril 1415 (Unam sanctam, 56). 8^o (198 S.) Paris 1965, du Cerf. 14.70 F. — Die vorliegende historische Untersuchung will den Beweis erbringen, daß dem bekannten Dekret des Konzils von Konstanz „Haec Sancta Synodus“ nicht nur wegen der wiederholten Bestätigungen durch die Päpste Martin V. und Eugen IV. der Wert eines ökumenischen Konzilsdekretes zukommt, sondern auch daß es gar nicht anders sein kann, weil sonst die beiden Päpste, die eben durch das Dekret ihre Autorität für die Gesamtkirche erlangt haben, keine Legitimität besessen hätten. Damit wendet sich der Verf. gegen die bisher traditionelle Auffassung, die kurz vorher noch von H. Jedin vertreten worden ist (Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel [Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, 2], Basel - Stuttgart 1963). Es ist äußerst schwer, die Streitfrage entscheiden zu wollen, und man wird wohl die Reaktion Jedins, der in dieser Sache unbedingt Kompetenz besitzt, abwarten müssen. Nur so viel sei einstweilen kritisch angemerkt, daß die Legitimität eines Papstes nicht allein von einer Wahl durch legitime Kardinäle, sondern auch von einer De-facto-Anerkennung seitens der Gesamtkirche herrühren kann. Unabhängig von der Lösung der Streitfrage muß positiv bewertet werden, wie der Verf. die geschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge zur Darstellung bringt und über die Hauptvertreter der Konzilskontroverse (Kardinal Cesarini, Turrecremata, Nikolaus von Kues, Andreas von Escobar und Nikolaus Tudeschi) unterrichtet. Nebenbei sei noch erwähnt, daß an keine unfehlbare Bestätigung des Konzilsdekretes durch die beiden Päpste gedacht ist (187, Anm. 2). — Wenn man die aufgeworfene Frage nicht historisch, sondern rein dogmatisch betrachten und entscheiden will, könnten die Thesen des Verf. schon eher Billigung finden. Ein gemäßigter Konziliarismus ist sicher nicht von vorneherein unhaltbar. Folgende Behauptungen lassen sich zum mindesten ernsthaft diskutieren: 1. Das Recht auf die Papstwahl liegt „radicaliter“ bei den Bischöfen, obschon es tatsächlich bisher zuerst vom römischen Stadtklerus und danach von den Kardinälen ausgeübt worden ist; es wäre aber im Bereich der Möglichkeit, daß dieses Recht wieder an das Bischofskollegium zurückfiele (z. B. wenn es infolge eines Unglücks keine Kardinäle mehr gäbe oder wenn sie gewaltsam gehindert würden oder durch ihre Uneinigkeit versagten). 2. Ebenso steht es den Bischöfen zu, die Tatsache festzustellen, daß ein Papst sein Amt verloren hat (durch Häresie oder Schisma oder auch durch Geisteskrankheit), wiederum als Ersatz für die an und für sich dazu bestimmten Kardinäle. 3. Vielleicht könnte noch die Vorsorge für das Wohl der Gesamtkirche dem Bischofskollegium zugewiesen werden, sobald ein Schisma auf andere Weise nicht zu beseitigen ist. In

allen diesen Fällen würde sich das Bischofskollegium zu einem ökumenischen Konzil konstituieren und so die Sache in die Hand nehmen, und dieses wäre ohne Papst rechtsgültig, aber nur soweit die oben angeführten Angelegenheiten in Frage kommen; es gäbe somit, um den Ausdruck der Herausgeber des vorliegenden Buches zu gebrauchen, „non une supériorité, mais une antériorité du concile sur le pape“ (11).

J. Beumer, S. J.

de la Brosse, Olivier, O. P., *Le Pape et le Concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme* (Unam sanctam, 58). 8^o (350 S.) Paris 1965, du Cerf. 26.10 F. — Diese ungemein gründliche Untersuchung befaßt sich mit einem durchaus aktuellen Thema, das dem Verhältnis von päpstlicher und episkopaler oder konziliarer Gewalt gewidmet ist, und versucht eine Lösung vorzubereiten, die vor allem auf die gallikanischen Meinungen gestützt wird, die am Vorabend der Reformation, also zu Beginn des 16. Jahrhunderts, im Umlauf waren. Die gallikanischen Versammlungen von Lyon und Tours (beide im Jahre 1510) und das sogenannte Conciliabulum von Pisa (während der Jahre 1511 und 1512) kommen zur Darstellung, nebenbei auch die Theorien der Konziliaristen von Konstanz und Basel, endlich ganz besonders die ekklesiologischen Anschauungen bei Gerson, Cajetan und Jacques Almain, einem Doktor der Sorbonne (1480 bis 1515). Einen breiten Raum nimmt die Wiedergabe der literarischen Kontroverse zwischen Cajetan und Almain ein (185—315). Nicht alle historischen Einzelheiten werden den deutschen Leser in gleichem Maße interessieren, wichtiger sind jedenfalls die aus ihnen gezogenen Schlußfolgerungen, die eine wesentlich positive Beurteilung des frühen Gallikanismus enthalten und nach der Überzeugung des Verf. zur Bewältigung der heute vordringlichen Probleme beitragen können. Gerson und Almain gelten als die Kronzeugen. Drei Punkte werden so namhaft gemacht: 1. die organische Verbindung zwischen Konzil und Papst; 2. die Eigenart der päpstlichen Gewalt als eines Dienstes gegenüber der Gesamtkirche; 3. die Anfänge einer Theologie der bischöflichen Kollegialität (331—335). Die auffallenden Parallelen sind zugleich herangezogen, die sich während der Verhandlungen des Ersten Vatikanischen Konzils gezeigt haben: Kardinal Guidi (Mansi 52, 747 A und C), Bischof Zinelli (Mansi 52, 1109 C und 1110 A) und Joseph Kleutgen S. J. (Mansi 53, 321 B—322 B). Der Verf. sieht alle diese Bemühungen, nachdem sie einen Klärungsprozeß durchgemacht haben, in den dogmatischen Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, zumal in „Lumen gentium“, gekrönt. Sämtliche Angaben sind ausführlich mit Texten belegt. Aber vielleicht sind die Ergebnisse zu neu und ungewohnt, als daß man sie ohne weiteres restlos bejahen könnte; so ist der Name Almain bislang kaum in der theologischen Literatur aufgetaucht, und auch für andere Einzelheiten brauchte ein sachgemäßes Urteil einer eingehenden Kenntnis der historischen Zusammenhänge. Auf jeden Fall werden von dem Buch zahlreiche Anregungen für die weitere Forschung ausgehen. Ein besonderes Lob verdient die Aufmachung: Vorausgeschickt ist ein ausführliches Literaturverzeichnis (10—20), am Schlusse folgen mehrere Indices (Index des noms de personnes, Index des noms de lieux, Index des citations d'Écriture sainte, Index des textes canoniques, Index des actes conciliaires, Table des matières). Darin könnte das Buch für ähnliche Veröffentlichungen ein Vorbild sein.

J. Beumer, S. J.

Schulz, Hans-Joachim, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia, 5). Kl. 8^o (226 S.) Freiburg i. Br. 1964, Lambertus. 24.80 DM. — Daß mit dem Vaticanum II (Dekret über die katholischen Ostkirchen, Dekret über den Ökumenismus) eine Phase neuer Begegnung mit dem Osten eingesetzt hat, ist erfreuliche Tatsache. Sie verliert nicht durch die Feststellung, daß die östliche Theologie eigentlich immer schon in den Westen hinein wirksam gewesen ist. Das gilt nicht nur auch, das gilt besonders von ihrer Liturgie, in Praxis und Reflexion. Um nur einen Namen aus unserer Zeit zu nennen: Casel und seine Mysterientheologie — und so vermittelt die liturgische Erneuerung letzter Zeit überhaupt — verdanken ihr entscheidende Anstöße. Wenn man die Bedeutsamkeit der vorliegenden Arbeit würdigen will, wird man um einen kleinen Offenbarungseid nicht ganz herumkommen: die Situation wird ja nicht schon dadurch hinreichend gekennzeichnet, daß man mehr und unabdingbarer als anderswo auf

die vermittelnden „Spezialisten“ angewiesen ist. Auch nachdem diese gelehrten Männer (de Meester, O. S. B., Hanssens, S. J., seien stellvertretend genannt, weil diese Studie vielfach in den Ertrag ihrer mühsamen Forschungen eintritt) über das Wann und Wo von Handlungen und Texten informiert hatten, blieb viele Hilfslosigkeit. Die um so freigebiger erteilten großartigen Epitheta (geheimnisvoll und tief sinnig — numinos — mystische Glut und Innigkeit usw.) können die Verlegenheit nicht verbergen. — Die Ansage, die bisher noch kaum angegangenen theologiegeschichtlichen Hintergründe aus der Breite byzantinischer Geistesgeschichte (bis hin zur Architektur und Ikonographie, der ja schließlich ein verpflichtender Kanon von liturgiedienlichen Aussagen verbindlich auferlegt worden ist) aufhellen zu wollen, kommt also einer sehr elementaren Bedürftigkeit entgegen. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten rechtfertigen eine hohe Anerkennung für die gelungene Leistung. Wenn man sich nämlich unterfängt, die byzantinische Eucharistieforschung von der Väterzeit bis zur Fixierung im 14. Jahrhundert zu zeichnen, dann sind nicht nur die Vielzahl von „Schichten“, von Verzweigungen und Anbauten, von wesentlicher und ausmalender Symbolik usw. durchsichtig zu machen; das war J. A. Jungmann für sein „Missarum Sollemnia“ — Genetische Erklärung der römischen Messe — in gleicher Weise aufgegeben. Zusätzlich aber und dem Osten eigen ist eine stete Interdependenz von Deutung und Ritus: der Kommentar (geschrieben in je neuer Situation von Dogmen- und Frömmigkeitgeschichte, von profaner und kirchlicher Politik) ist für den konkreten Ritus in einer Weise schöpferisch und konstitutiv, für die es im Westen kein ähnlich gewichtiges Äquivalent gibt (die Einschränkung ist notwendig, weil die Allegorese — Stichwort etwa „Amalar“ — auch hier nicht ohne jeden Einfluß geblieben ist, etwa wenn sich übersetzt der Ruf des Hauptmanns in das laut gesprochene Nobis quoque, die fünf Wunden in die fünf Kreuzzeichen usw.). Platonische Denkschemata haben sich ungleich gestaltungsmächtiger erwiesen: der Ausbau der Proskomidie, des Kleinen Einzugs mit dem Heiligen Buch, des Großen Einzugs mit den Opfergaben versteht sich von der steten Einstrahlung endgültiger himmlischer Wirklichkeit als ihre hiesige Vorschattung; sosehr (der areopagitische Binar „himmlische-irdische Liturgie“ braucht nur genannt zu werden, um als entscheidend einflußreich erkannt zu werden), daß eine die ganze Breite des liturgischen Vollzugs deckende Synchronisation mit dem Leben Jesu lange Zeit von nachgeordnetem Interesse war: Theodor von Mopsuestia beispielsweise ist mit dem Großen Einzugs schon bis zur Grablegung gelangt, Maximus der Bekenner hat sich sogar schon beim Kleinen Einzugs bis zur Himmelfahrt verausgabt. Erst seit der Jahrtausendwende (Theodor von Andida) wird auch für die Anaphora eigenrümliches Leben-Jesu-Geschehen als Deutungsreservoir vorbehalten. Das sind die beiden großen Bezugssysteme der Deutung, deren sublimen Interferenz herauszuarbeiten war. Daß dabei am Rande auch für viele Einzeldinge neues oder doch zusätzliches Licht abfällt, versteht sich; zu erwähnen wäre hier etwa der Ritus des „Zeon“, der Befügung von warmem Wasser zum konsekrierten Kelch: Ausdruck der Wärme des Heiligen Geistes, der in der Epiklese herabgerufen wird und das heilige Blut lebenspendend macht (eine Sinnggebung also, die die frühere Kommunionepiklese nicht ganz verloren sein läßt). Es kann nicht Ambition einer Besprechung sein, die gedrängte Fülle des schmalen Bändchens aufzeigen zu wollen. Es sei nur eben noch der Gang der Untersuchung anhand der Kapitel angedeutet. (I) untersucht den Ursprung der beiden byzantinischen Meßformulare, wobei für das unter Chrysostomus' Namen laufende Formular antiochenische Herkunft und Übernahme in Konstantinopel vor 431 wahrscheinlich gemacht werden. Dazu wird auf den Niederschlag der dogmatischen Auseinandersetzungen in Christologie und Geistlehre eingegangen. (II) steht unter dem Stichwort „Monophysitismus“ und hat als großen Namen Dionysius Areopagita. (III) handelt von der Liturgie der Zeit Justinians und ihrer Deutung durch Maximus den Bekenner. (IV) entwickelt anläßlich des Ikonoklasmus Theologie und Verkündigungscharakter des Bildes, (V) die vollständige Abbildung des Christusmysteriums in der Liturgie der Kommenenzeit. (VI) bringt die schließliche Fixierung und Reflexion (Symeon von Thessalonike, Nikolaos Kabasilas) im Zeitalter der Palaiologen. — Die Aufnahme in die Sammlung „Sophia“ macht dieses gute Buch zwar nicht zu leichterer Kost, trägt es aber hoffentlich an weitere Kreise heran.

A. Stenzel, S. J.

Z 66/1016

f