

neuer Existenzboden, ein neues Lebensfundament gelegt ist, daß Rechtfertigung ein personalistisches Gepräge trägt und christologisch strukturiert ist (177—179). Aber diese christologische Struktur ist nicht genügend erfaßt, weil nämlich nicht erkannt ist, daß der Mensch durch und in Christus wirklich gerecht *wird*. Rechtfertigung ist verstanden als „die gnädige Zusage, welche den Sünder „um Christi willen“ gerecht erklärt (synthetisch, forensisch, *iustitia imputativa*)“ (178).

K.s Darstellung der Auferstehung Jesu ist die dem Neuen Testament entsprechende, denn nach den neutestamentlichen Aussagen wird die Auferstehung Jesu nur dann richtig verstanden, wenn sie angenommen wird als historisches Faktum aufgrund der Osterereignisse und zugleich als transzendente Wirklichkeit.

R. Lachenschmid, S. J.

Sauser, Ekkart, *Frühchristliche Kunst, Sinnbild und Glaubensaussage*. 8^o (563 S.) Innsbruck 1966, Tyrolia. 48.— DM/sFr., 290.— öS.

Dieses gründlich gearbeitete, mit ausführlichem Literaturverzeichnis und sieben Registern versehene Werk ist nicht das von vielen erwartete Handbuch der frühchristlichen Kunst im Sinn von Oskar Wulff, obwohl darin, abgesehen vom Kapitel über die Basilika, die bedeutendsten Denkmäler genannt und gewürdigt werden. Es ist keine Stilgeschichte, sondern eine Ideengeschichte mit allen Stärken und einigen Schwächen, die die Formbeschreiber seit Dvořák „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte“ solchen Büchern nachzuweisen pflegen. Die besten Fachgelehrten haben in den letzten Jahrzehnten die einzelnen Ideen der frühchristlichen Kunst erforscht und darin den Schlüssel zum Verständnis der Werke gesehen. S. unternahm es, diese Forschungen zusammenzufassen und zu vertiefen.

Das 1. Kap. schildert klarer und präziser, als es bisher geschehen ist, wie die Antike und wie die Heilige Schrift zu Bild und Symbol standen, wie sich das christliche Bild im Anschluß an antike Vorstellungen zum wirklichkeitserfüllten Bild entwickeln konnte, das im Bildstreit seine Definition, seine Eingrenzung erfuhr. Ein Abschnitt dieses Kapitels handelt vom Beginn der christlichen Kunst. Hier ist eine kritische Anmerkung nötig. Der Verf. übernimmt allzu bereitwillig die These von *Th. Klauser*, nach der die christliche Kunst erst im 3. Jh. beginnt. Klauser überschätzt die Beweiskraft der immer wieder zitierten Stelle aus dem 3. Buch des Erziehers, wo Klemens von Alexandrien den Christen sagt: Ihr braucht wie die Heiden für eure Rechtsgeschäfte einen Siegelring. Welche Motive könnt ihr einprägen lassen? Keine Götterfiguren, keine Kriegszeichen, keine Trinkfiguren . . . sondern Taube, Fisch, Schiff, Leier, Anker . . . Aus der Tatsache, daß Hirt, Orante und ähnliche Themen nicht genannt werden, schließt Klauser, daß diese Bilder noch unbekannt oder ungebrauchlich waren. Aber dieses Argument teilt die Schwäche jedes *argumentum ex silentio*. Es verlangt den zusätzlichen Beweis, daß Klemens von Alexandrien diese christlichen Themen hätte erwähnen müssen. Er konnte aber gute Gründe zum Verschweigen haben. Für profane Geschäfte paßten neutrale Themen besser. Warum sollte man einen Viehkauf durch das Bild einer Orante bekräftigen? Umgekehrt unterschätzt Klauser die Stelle bei Tertullian, wo von Guthirtenbildern auf Trinkgefäßen die Rede ist. S. gibt ihr in einem späteren Zusammenhang ihr volles Gewicht.

Das 2. Kap. bildet den Hauptteil des Buches. Wie die Widmung an P. Jungmann sagt, ist darin das Bild des österlichen Christus bei den Vätern und in der frühen Kunst neu gesehen. Dieses Kapitel ist von hoher Aktualität. Wir haben mit einigen Schwierigkeiten gelernt, daß das Neue Testament nicht Geschichtsschreibung im Sinn des 19. Jh. ist, sondern Verkündigung des Auferstandenen durch österliche Menschen; wir spüren, daß wir Christus heute nicht so sehr als historische Gestalt, sondern als den jetzt Existierenden und Entscheidenden verkünden müssen; wir sehen die Kirche als Lebensgemeinschaft mit Christus. Wie beglückend ist es, all diese sogenannten neuen Erkenntnisse als lebendiges Wissen der Urkirche aus den Schriften und Denkmälern abzulesen. Aufbauend auf den Forschungen von J. A. Jungmann, Hugo Rahner und vor allem Odo Casel, hat S. für jedes Thema der Katakombenkunst mit einer Fülle von Zitaten die Beziehung auf Christus, den Retter und Lebensspender, aufgezeigt. Es ist sehr verlockend, viele Phänomene aus einem Grundgedanken zu erklären, als Strahlen der Zentralsonne, des österlichen Christus,

wie Odo Casel es tut. Hier hätte S. gelegentlich mehr differenzieren müssen, um den Kunsthistorikern ihre berühmte Frage nach dem „Transmissionsriemen“ zwischen Idee und Werk abzuschneiden. Gewiß sehen die Väter in Noe, in Moses, in Daniel schon Christus, den Retter. Dennoch dürften diese alttestamentlichen Gestalten an den Wänden der Grabkammern im Bewußtsein der Christen mehr ein Bild der aus der Not des Irdischen geretteten Seele gewesen sein. Ähnliches gilt auch für die Orante. S. kennt die vielfache Bedeutung dieser Gestalt, glaubt aber, einen Hauptsinn finden zu können. Sie ist für ihn, wenigstens in der älteren Malerei des 3. Jh., „Typ der Erlösung und deshalb Christi, was sich auch in der immer wiederkehrenden Zuordnung zur Gestalt des Guten Hirten zeigt“ (201). Gerade diese Zuordnung beweist aber eher, daß sie eine ergänzende Kontrastfigur ist, „Hirt der Geretteten und Bräutigam der Kirche“, wie Irenäus sagt. Einleuchtend bleibt aber der tiefe und von S. gut belegte Gedanke, daß der mit ausgebreiteten Armen betende Christ ein Bild des gekreuzigten Christus ist, der durch ihn und mit ihm zum Vater betet.

Kreuz und Kruzifix des 5.—7. Jh. sieht der Verf., mehr als es bisher geschehen ist, als Bilder des in Herrlichkeit erscheinenden Menschensohnes. Schmerzlich wird einem bewußt, wie sehr das mittelalterliche Dies irae diese lichte Vision überschattet und die christliche Hoffnung geschwächt hat. Bei den Mosaiken von S. Pudenziana und San Apollinare wird aber wohl der Parusiegedanke etwas zu ausschließlich betont. Auch die geschichtliche, in der Messe gegenwärtig gesetzte Heilstat soll sichtbar werden: in Rom durch den realistisch gestalteten Kalvarienberg, auf dem das Gemmenkreuz steht, in Ravenna durch die biblisch gemeinte Inschrift *Salus mundi* und durch die Taborszene, in der Moses und Elias mit dem Herrn über sein Leiden sprechen. Das schwebende Gemmenkreuz bedeutet zugleich Passion, Herrlichkeit und glorreiche Wiederkunft Christi.

Der eschatologische Gedanke hat nach Meinung des Verf. auch die Bilder Christi, des Hirten, des Lehrers und Imperators, wesentlich mitbestimmt: „Der erhöhte, österliche Herr seiner Kirche, der zur endgültigen Vereinigung mit seiner Braut, der Ekklesia, kommt, verbindet alle besonderen Einzelaussagen und läßt, wie schon früher ausgeführt, von einem einheitlichen Christmysterium der frühen Kunst sprechen, das von bereits geschehener Erlösung spricht und diese vollendet sieht im *Secundus Adventus*“ (269). Die Ideenfülle, mit der die Urkirche diese drei Bildthemen entwickelt hat, wird von S. eindrucksvoll gezeigt. Eine Frage wäre noch der Untersuchung wert gewesen, nämlich, ob der Christus der Herrlichkeit in der von Byzanz beeinflussten Kunst nicht zum Teil vom Monophysitismus statt vom Parusiegedanken her zu erklären ist. Die realistischen Kruzifixe der Nestorianer, von denen gelegentlich berichtet wird, zwingen zu diesem Gedanken.

Das 3. Kap. ist überschrieben: „Das Geheimnis vom ‚Ganzen Christus‘ und seine Ausprägung im christlichen Kultgebäude.“ Es gibt nichts Besseres zum Thema als diese 55 Seiten, eine wichtige Lektüre auch für jene, die mit dem modernen Kirchenbau zu tun haben. Was katholische Theologen heute den Architekten und den Gläubigen über den Sinn des Kultraumes sagen, verrät eine bedenkliche Verkümmern des Symbolsinns und des geschichtlichen Verständnisses. Sie verkünden unermüdetlich, die versammelte Gemeinde sei das einzige Heiligtum, die Kirche sei nicht Haus Gottes im herkömmlichen Sinn. Man zitiert nur die Schriftsteller der Verfolgungszeit, die selbstverständlich den Heiden sagen: Zerstört nur unsere Bethäuser, der unzerstörbare Tempel Gottes sind wir selbst. S. schildert, wie sich diese Einstellung nach 313 änderte: „An die Stelle einer gewissen Uninteressiertheit an der besonderen Ausgestaltung und symbolgeladenen Ausformung des Kultraumes trat seit der konstantinischen Periode das langsame Entstehen der eigentlichen Monumentalkunst in den Basiliken Roms und im Heiligen Lande, in denen nun auch sichtbar das zutage trat, was das Volk Gottes von sich als dem königlichen Reich und Priestertum dachte. Nicht nur die lebendige Versammlung im Gotteshaus, sondern auch das aus toten Steinen aufbaute Gebäude kündeten vom Geheimnis der Kirche und Christi, so daß gleichsam der Bau das Abbild des geistigen Baues, der Gläubigen wurde“ (465). Die Kirche wird Thronsaal des erscheinenden Christus-Basileus, Haus Gottes in einem wörtlichen Sinn, Abbild der Kirche als *Corpus Christi*. Kein moderner Theologe hat entschiedener als

Augustinus die geistige Kirche betont und die allzu vordergründige Vorstellung vom „Haus Gottes“ bekämpft, aber auch er weiß, daß die materielle Kirche ein schon vollendetes Abbild jener herrlichen Kirche ist, die sich Christus aus lebendigen Steinen als himmlisches Jerusalem erbaut. In den Kreuzkirchen, die sich von Kleinasien her im Abendland ausbreiten, sieht der Verf. „Sinnbilder des Weges, auf dem Christus mit seinem Leib im Opfer immer wieder von neuem zum Thron voranschreitet, um sich mit der Kirche zur Rechten des Vaters zu setzen“ (516). Für die heutige Kirche, die gegen alles Frühere so kritisch und bei der Suche nach Neuem so ideenarm ist, bedeutet dieses Buch eine willkommene Anregung.

E. Syndicus, S. J.

Kohls, Ernst-Wilhelm, *Die Theologie des Erasmus*. I: Textband. II: Anmerkungen und Register (Theologische Zeitschrift, Sonderband I, 1 u. 2). Gr. 8^o (XVI/230 u. 214 S.) Basel 1966, Reinhardt. Zus. 34.—DM/Fr.

Der Titel des vorliegenden Werkes verspricht allem Anschein nach etwas zu viel. Denn bei der Fülle des literarischen Materials und bei den manchmal tiefgreifenden Wandlungen in den theologischen Ansichten des Erasmus würde eine Gesamtwiedergabe einen weit größeren Raum in Anspruch nehmen. Tatsächlich begnügt sich der Verf. (Privatdozent für Historische Theologie an der Universität Erlangen) auch damit, die entscheidenden Punkte hervorzuheben, die den Weg zu einem umfassenden Bild der Theologie des Erasmus bahnen. Die Literaturangaben verhelpen aber gut zur Ergänzung.

Im einzelnen werden folgende Sonderthemen behandelt: „Zum Forschungsstand der Theologie des Erasmus innerhalb der Erasmusliteratur“ (I, 1—18), eine wirklich instruktive, übersichtliche Einführung; dann „Die Epistola de contemptu mundi“ (19—34), „Die Antibarbari“ (35—68) und schließlich „Die Entfaltung der erasmischen Theologie im Enchiridion militis christiani“ (69—198). Dieser letzte Abschnitt ist am ausführlichsten gehalten und bringt mehrere Unterteile: Überblick über die Hauptelemente in der Entwicklung, Der engere Rahmen des Bildes der Militia spiritualis, Die Gottesanschauung, Die Schriftauffassung, Die Gesetzesauffassung, Die Sündenauauffassung, Ekklesiologie und Staatsauffassung. Einige Exkurse bilden den Abschluß des ersten Bandes: I. Die „Oratio de pace et discordia contra factiosos“ und die „Oratio funebris in funere Bertae de Heyen“ (199—203). II. Zur Frage der Realität des Adressaten der Epistola de contemptu mundi (203—205). III. Die Widmung der „Antibarbari“ und ihr Sitz im Leben (206—210). IV. Der erasmische Gedanke von der Bedeutung literarischer Quellen in seiner Ausprägung, Auswirkung und Vorgeschichte (210—222). V. Zur Methode und zum inhaltlichen Aufbau des Enchiridions (223—230). Der zweite Band fügt nur noch die Anmerkungen (7—136), ein sorgfältig gearbeitetes Literaturverzeichnis (137—174) sowie die verschiedenen Register (175—214) hinzu.

Ohne weiteres muß der Kritiker zugestehen, daß hier Gewichtiges und wohl auch Neues zur Theologie des Rotterdammers zusammengetragen worden ist. In diesem oder jenem Punkte von untergeordneter Bedeutung, wird begreiflicherweise noch eine abweichende Meinung möglich sein. So ist die getroffene Aufteilung des Stoffes in zwei getrennte Bände, von denen der letzte allein das wissenschaftliche Beiwerk enthält, zwar vorteilhaft für die Drucklegung, jedoch keineswegs für die Lektüre und das Studium. Als Lücke, die sich am stärksten geltend macht, erscheint vielleicht die durch das Fehlen von Ausführungen über die Sakramentenlehre des Erasmus, besonders über die Eucharistielehre; hier könnte indes eine andere Arbeit aus jüngster Zeit (*K. H. Oelrich*, *Der späte Erasmus und die Reformation* [Münster 1961]) willkommener Ersatz bieten. Der Beitrag, den Erasmus auf seine Weise für das ökumenische Gespräch geleistet hat, wird allzu kurz abgemacht, wie denn überhaupt, um eine etwas übertriebene Redewendung von Friedrich Heer zu gebrauchen, dessen Stellung als der „dritten Kraft zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters“ wenig besprochen wird; das allerneueste Werk hierüber von *J. Coppens* (Erasmus' laatste bijdragen tot de Hereniging der Christenen [Bruxelles 1966]) lag dem Verf. noch nicht vor. Kaum hinreichend begründet dürfte die Aussage sein: „In vieler Hinsicht wirkten hier auf beiden Seiten (bei Protestanten und Katholiken, z. B. L. von Ranke und J. Janssen) die großen Verdikte nach, wie sie