

# Umschau

## 1. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie. Religionsgeschichte

Bouillard, Henri, *Logik des Glaubens* (Quaestiones disputatae, 29). Deutsche Übers. v. Dr. Walter Scheier. 8<sup>o</sup> (136 S.) Freiburg–Basel–Wien 1966, Herder. 11.80 DM. – Wir haben seinerzeit (vgl. ThPh 41 [1966] 286 f.) auf die französische Ausgabe des vorliegenden Werkes hingewiesen. Die Herausgeber der *Quaestiones disputatae* erweisen dem deutschen Publikum einen wirklichen Dienst, wenn sie das Werk nun in einer (übrigens vorzüglichen) deutschen Übersetzung vorlegen. Gewiß, es gebricht uns zur Zeit nicht an Monographien zum Thema „Glaube“ und den damit verknüpften Problemen. Aber B. bringt als Kenner der französischen „Spiritualität“ eine Sicht der Dinge mit, die eine wesentliche Bereicherung der uns bewegenden Fragen bedeutet. Wir verweisen dafür auf unsere oben genannte Besprechung. Übrigens bietet die deutsche Übersetzung eine wesentlich gekürzte Fassung des Originals. Statt der früheren drei Teile bietet sie nur noch zwei Teile. Die Beiträge über den Glauben bei Kierkegaard, über die Dialektische Theologie wie auch über Bultmanns Entmythologisierung wurden ausgelassen, vermutlich weil es zu diesen Themen genügend deutsche Darstellungen gibt. Dafür ist im ersten Teil eine Studie über „Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie“ (41–53) hinzugekommen. Hier ist das, was die (in Deutschland viel zu wenig ernst genommene) Immanenzapologetik als Eigenes in die Bemühung um die Lösung der fundamentaltheologischen Probleme beigebracht hat, in einer sauberen und kritischen Interpretation dargelegt.

H. Bacht, S. J.

Beumer, Johannes, S. J., *La Tradition orale*. Traduit de l'allemand par P. Roche et P. Maraval (*Histoire des Dogmes*, tome I: Les fondements de la foi, fasc. 4). 8<sup>o</sup> (237 S.) Paris 1967, du Cerf. – Lang ehe die Diskussion über „Schrift und Tradition“ modern wurde, hat Verf. durch eine Reihe von weithin beachteten Beiträgen in dieser Zeitschrift diesem Problemkreis seine Aufmerksamkeit geschenkt. Es sei nur an die beiden Aufsätze über „Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation“ und über „Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität“ erinnert (Schol 16 [1941] 24–52; 25 [1950] 40–72). Als dann zumal durch den bekannten Artikel von J. R. Geiselman in dem von M. Schmaus herausgegebenen Sammelband „Die mündliche Überlieferung“ (München 1957) die innerkatholische Auseinandersetzung über die Deutung der tridentinischen Lehrentscheidung in Sachen Schrift und ungeschriebene Traditionen ausgelöst wurde, schaltete sich B. wiederholt durch seine kenntnisreichen und kritischen Einzeluntersuchungen zum Traditionsverständnis bei Bellarmin, Scheeben, Schell u. a. m. in diese Auseinandersetzungen ein. Die reife Frucht all dieser Vorstudien wurde der umfangreiche Beitrag zum Handbuch der Dogmengeschichte, der unter dem Titel „Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle“ den 4. Faszikel des 1. Bandes bildet (Freiburg i. Br. 1962; vgl. Schol 38 [1963] 591 f.). Ein Jahr später hat B. in seinem Artikel „De statu actuali controversiae circa relationem inter traditionem et Scripturam“ in dem von C. Balié herausgegebenen Band „De Scriptura et traditione“ (Rom 1963) mit überlegener Sachkenntnis die durch das II. Vaticanum notwendig gewordene Umschreibung des heutigen „status quaestionis“ geliefert. Das hier anzuzeigende Werk bietet die französische Übersetzung des eben genannten Faszikels des „Handbuchs“, erweitert durch ein Schlußkapitel, in welchem der Ertrag des Vaticanum II aufgewiesen wird. Die vorhergehenden Kapitel 1–5 sind der dogmengeschichtlichen Betrachtung der mündlichen Überlieferung gewidmet: Die Aussagen der Schrift, die Lehre der Väter, der Beitrag der scholastischen Theologie, Trient und die nachtridentinische Theologie.

Das 6. Kapitel enthält grundsätzliche Erwägungen zur heutigen Problemlage. Wer sich also künftig über die mannigfachen Fragen zumal auch dogmengeschichtlicher Art orientieren will, kann an diesem Werk nicht vorübergehen. Hier ist in stets sachlichen und mit reicher Einzelliteratur untermauerten Analysen all das zur Sprache gebracht, was die katholische Theologie im Lauf der Jahrhunderte aus innerem Impuls oder in Reaktion auf heterodoxe Fehldeutungen zum Thema „Tradition als Glaubensquelle“ vorgetragen hat. Inwieweit die französische Übersetzung von P. Roche und P. Maraval den hier gültigen Ansprüchen gerecht geworden ist, können wir natürlich nicht beurteilen. Wenn wir ein Desiderat anmelden dürfen, dann dies, daß man den zu wünschenden weiteren Auflagen einige Indices beifügen möge.

H. Bacht, S. J.

Holstein, Henri, Die Überlieferung in der Kirche. 8<sup>o</sup> (228 S.) Köln 1967, Bachem. 24.— DM. — Da die französische Originalausgabe unter dem Titel „La Tradition dans l'Eglise“ (Paris 1960) bereits in der „Scholastik“ besprochen worden ist (vgl. Schol 37 [1962] 277 f.), soll hier nur von der vorliegenden deutschen Übersetzung (besorgt von *Leonhard Fratz*) die Rede sein. Der Verlag glaubte, eine Erklärung vorausschicken zu müssen, und behauptet darin: „Was Holstein 1960 geschrieben hat, ist, soweit die Konstitution („Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils) zu den Fragen Stellung nimmt, vom Konzil bestätigt worden“ (13). Das bedeutet kaum etwas anderes als eine Irreführung des Lesers; denn in Wirklichkeit hat das Konzil, wie es auch alle Kommentatoren hervorheben, die betreffenden Fragen bewußt offengelassen, und deshalb ist die Ansicht von H., die sich wesentlich mit der von J. R. Geiselmannt deckt, zwar nicht verurteilt, aber auch nicht bestätigt worden. Etwas anderes kommt noch hinzu: Zwischen 1960 und 1967 sind Untersuchungen zum Traditionsproblem in einer solchen Fülle erschienen, daß es nicht zu verantworten ist, wenn eine Arbeit, die in ihrer Zeit als beachtenswerter Diskussionsbeitrag gewertet werden konnte, in einer Übersetzung herauskommt, die von all dem keine Kenntnis nimmt. Soweit ich sehe, findet sich an einer einzigen Stelle (217, Anm. 1) ein Werk aus dem Jahre 1962 hinzugefügt. In dieser Weise darf eine Übersetzung nicht vorangehen, wenn der Anschluß an die wissenschaftliche Forschung erhalten bleiben soll. Der Tadel, der hier ausgesprochen werden mußte, trifft indes nicht unmittelbar den Übersetzer, der die auf seinem Gebiet liegende Aufgabe nach besten Kräften erfüllt hat, sondern vielmehr den Verlag und letztlich den Verf. selber.

J. Beumer, S. J.

Klees, Hans, Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 43). 8<sup>o</sup> (103 S.) Stuttgart o. J., Kohlhammer, 10.— DM. — Wie der Untertitel dieser Studie zeigt, geht es unmittelbar um einen „Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot“. Wenn der Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren ein Leitmotiv des Gesamtwerkes Herodots ist, dann ist es begreiflich, daß der „Vater der Geschichtsschreibung“ auch seine Schilderung des religiösen Lebens und Brauchtums der mannigfachen Völker unter diesen Aspekt stellt. Da Herodot in diesem Zusammenhang immer wieder auf die jeweils geübten mantischen Praxen zu sprechen kommt, lag es nahe, in sorgsamer Einzelinterpretation deutlich zu machen, was er dabei als typisch „barbarisch“ bzw. „hellenisch“ empfand. Dieser Aufgabe hat sich Verf. mit großem Geschick und unter Beiziehung der gerade in den letzten Jahrzehnten sich mehrenden Fachliteratur unterzogen. Er hat damit nicht nur der Herodotforschung einen großen Dienst erwiesen, sondern auch für die vergleichende Religionswissenschaft und Exegese einen bedeutsamen Beitrag geliefert. Zumal das, was aus Herodot über die Auffassung der Ägypter und Babylonier von der Mantik zu erheben ist, muß den alttestamentlichen Exegeten wichtig sein, wenn auch K. selbst auf die hier sich aufdrängenden Verbindungen zum israelitischen Prophetismus nicht hinweist. Zwei besonders interessante Beispiele sollen hier erwähnt werden: Auf S. 38 f. berichtet K. von der Anfrage des Königs Hor-sà-atef „bei seinem Vater [dem Gott] Amon von Napata: Soll ich meine Armee gehen lassen gegen die Länder von Chedi? und als der Gott antwortete: Lasse sie gehen, da ließ er sie gehen“. Diesem Bericht bi etet sich als

biblische Parallele an: 1 Sam 23,1–12, wo von Davids Kriegszug gegen Keila die Rede ist, ebenso 2 Sam 5,19–25, wo Davids Kriegszug gegen die Philister erzählt wird. Auf S. 44 bringt K. einen Bericht Herodots über die Babylonier: „Ihr werdet die Stadt einnehmen, wenn die Maulesel Junge werfen“ (d. h. niemals). Die sich anbietende biblische Parallele ist (?) 2 Sam 5,6, wo David bei der Belagerung Jerusalems die mysteriöse Spottrede vonseiten der Jebusäer anhören muß: „Non ingredieris huc nisi abstuleris caecos et claudos, dicentes: Non ingredietur David huc.“ Daß diese Stelle den Exegeten seit langem Kopfzerbrechen macht, ist bekannt; vielleicht kann die Heranziehung dieser Herodotstelle etwas Licht bringen. – Was ergibt sich nun aus dem von K. angestellten Vergleich des Umgangs mit der Mantik bei Hellenen und Barbaren als typisch „barbarisch“? Es ist vor allem dies, daß man außerhalb des griechischen Raumes kein Bedenken hat, die Orakel zu „manipulieren“ und die verschiedenen Orakelgötter einem „Experiment“ zu unterwerfen (K. spricht von einer „Peira“: 65 u. ö.). Ebenso erwarten die „Barbaren“, daß die Götter im „Klartext“ sprechen, und sie haben keine Bedenken, bei „Fehlleistungen“ die Götter mit höhnischen Beschuldigungen zu überschütten. Bei den Griechen hingegen ist es eine mit Selbstverständlichkeit hingenommene Regel, daß die Orakel vieldeutig und darum einer Auslegung zu unterwerfen sind. Darum kann der Mensch die Fehlleistungen der Orakel nicht den Göttern anlasten, sondern muß sich selbst letzten Endes die Schuld zuschreiben, weil er das Gotteswort falsch ausgelegt hat. – Zum Literaturverzeichnis, das K. seinem Werk dankenswerterweise beigegeben hat, darf Rez. vielleicht auf seine Studie hinweisen, die zwar eine viel jüngere Periode der griechischen Geschichte behandelt, aber vielleicht doch im Kontext der von K. behandelten Thematik zu beachten wäre: „Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem. Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea“, in: Schol 17 (1942) 50–69.

H. Bacht, S. J.

## 2. Geschichte der Theologie

Bertsch, Ludwig, Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom. Eine materialkerygmatische Untersuchung (Trierer Theol. Studien, 17). 80 (XV u. 154 S.) Trier 1966, Paulinus. 22.— DM.— Die Studie steht im Rahmen jener Bemühungen um die Erneuerung der christlichen Glaubensverkündigung aus dem Geiste der alten Kirche, wie sie durch J. A. Jungmann und F. X. Arnold angeregt worden waren. Verf. war – auf Anregung von J. A. Jungmann und des Rez. – ausgezogen, um die frühchristliche „Osterpredigt“ zu untersuchen, stellte aber bald fest, daß diese von dem Ganzen des Christusereignisses und seiner Verkündigung nicht losgelöst werden konnte. Es war ohne Zweifel ein glücklicher Griff, dies an einem so wichtigen Autor wie Hippolyt zu erweisen. B. mußte hier freilich zuerst zur literarischen Gestalt „Hippolyts“ Stellung nehmen, die in den letzten Jahrzehnten so stark umstritten war (4–6; vgl. die vom Verf. öfter zit. Bibliographie zu dieser Kontroverse in PO 27, 271–272). Er hat eine kluge Entscheidung getroffen: er verlegt das Schwergewicht seiner Untersuchung auf die sicher echten Werke Hippolyts, dies um so leichter, als die *Philosophoumena*, die *Chronik*, die *Ostertabelle* und die *Schrift peri tés tou pantos ouσίας* – also die umstrittenen Schriften – wenig zu seinem Thema beitragen. – Die Untersuchung gliedert sich in zwei Teile: I. Das Geheimnis der Menschwerdung als Geheimnis der Erlösung (7–66); II. Kreuz, Höllenfahrt und Auferstehung Christi als Höhepunkt der Erlösung (67–148). Wenn hier von Menschwerdung die Rede ist, so geht es nicht bloß um Empfängnis und Geburt Christi, um Nazareth und Bethlehem, sondern um die ganze Sendung oder Geschichte Jesu von der Empfängnis in der Jungfrau bis zur Wiederkunft – und dies unter dem Motto der Erlösung. B. hat sich wohl manchmal mit Untersuchungen zu beschäftigen, die mehr in die Dogmengeschichte als in eine „materialkerygmatische“ Studie gehören, wie etwa der Frage, was Hippolyt unter „Sohnwerdung“ versteht (8–24). Aber gerade hier zeigt sich, wie Hippolyt noch nicht in Begriffen oder fachtheologischen Ausdrücken denkt oder redet, sondern noch

in aller Unmittelbarkeit und Fülle einer von der Bibel inspirierten Sprache. Die Kraft der hippolytischen Verkündigung liegt in eben dieser biblischen Sprechweise, die aber unter einem bestimmten scopus abgehört wird, auf Christus hin, und zwar so, daß die Bilder breit ausgewertet werden (vgl. z. B. „Fleisch Christi als Gewand des Logos“ [31–34; 35 ff.]); auch so, daß eine ausgedehnte Typologie entfaltet und von der Allegorese reichlich Gebrauch gemacht wird. Verf. widmet diesem Verhältnis von Typologie und Allegorese einen sehr lesenswerten Abschnitt (51–56), der durch zwei andere ergänzt wird: Typologische Schriftdeutung als Theologie der „recapitulatio“ (56–60) und: Die Geschichte vor Christus als Heilsgeschichte (60–66). In diesem Zusammenhang hätte man – mit Rücksicht auf manche Kontroversen in den letzten Jahren – einen kleinen Exkurs zu dem Begriff der „oikonomia“ gewünscht. Eben diese oikonomia entfaltet sich in den verschiedenen Mysterien des Lebens Jesu, und faßt sie so zu einer Ganzheit zusammen, wie dann im II. Teil dargetan wird (67–139). B. arbeitet eine theologia crucis bei Hippolyt heraus, die ganz von dessen Eigenart geprägt ist (mit großem Reichtum an Bildern und Symbolen, mit ihrer eigenen Typologie). Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang die Ausführungen über die Ekklesiologie (109–121). Bedeutsam ist aber vor allem, daß das Kreuzesgeschehen als Erlösungsgeschehen in seiner heilsgeschichtlichen Ganzheit aufgezeigt wird, in Einheit mit Höllenfahrt, Auferstehung und Wiederkunft. Alles ist reich mit Texten belegt, so daß das frühchristliche Genre dieser biblisch inspirierten Oikonomia-Theologie mit ihrer Mischung aus Typologie, Allegorese und Bildersprache gut erkennbar wird. Mit Recht sagt B., daß Hippolyt, von Irenäus und Justin herkommend, „ein Vertreter der kleinasiatischen-ephesinischen Theologie“ sei, die auf Johannes zurückgeht (103, Anm. 226). In diesem reichen Abschnitt hätte der Dogmatiker gerne den so häufig gebrauchten Begriff „Erlösung“, sprachlich und inhaltlich, zusammengefaßt und erläutert gesehen. Als Literaturhinweis wäre für „Kreuz“ noch angebracht gewesen: E. Dinkler, Zur Geschichte des Kreuzessymbols, in: ZThK 48 (1951) 148–172; ders. in: Nil. Studien für R. Bultmann (Berlin 1954) 110–129 (zur Idee: Kreuz als Tau; D. weist auf die jüdischen Quellen hin). – Mit einer „Zusammenfassung und Auswertung“ (140–148) wird diese materialkerygmatische Studie abgeschlossen. Es geht dem Verf. vor allem um die Strukturelemente der heilsgeschichtlichen Verkündigung, die am „Material“ sichtbar gemacht werden sollen. Ihre Quelle ist die Heilige Schrift, nicht als Mitteilung von „Wahrheiten“ gesehen, sondern als Zeugnis vom Heilshandeln Gottes in Christus, das durch das Wort gedeutet wird. Inhaltlich ist diese Verkündigung durch zwei Dinge gekennzeichnet: 1. Sie ist zentriert um die Inkarnation des Logos als der ersten Tatsache des Heils. „Gerade bei der berechtigten Betonung des Pascha-Mysteriums im Rahmen der heilsgeschichtlichen Verkündigung heute ist der inkarnatorische Akzent in Hippolyts Entwurf eine notwendige Ergänzung.“ (147). 2. Sie ist eine Zusammenfassung des gesamten Christusgeheimnisses, mit starkem Einbau der Verbindung von AT und NT. Hier wird bei Hippolyt schon ein exegetisches Prinzip sichtbar: Christus als den scopus des AT in der Sicht des NT zu betrachten. Gewiß ist die Form der Hippolytischen Verkündigung und Exegese überholt (nur kurz erwähnt Verf. die Möglichkeit einer Erneuerung der typologischen Auslegung in der heutigen Verkündigung). Aber mit Recht sagt B.: „Christliche Verkündigung muß, um ihre Mitte Christus richtig zu sehen, die Offenbarung Gottes und seines Logos im Alten Testament als notwendigen Bestandteil ihrer Aussage sehen und weitergeben. Geschieht dies nicht, so ist die Botschaft von unserem Heil in Christus in der ‚Fülle der Zeit‘ verkürzt“ (148). Auf diesen Erweis der Ganzheit christlicher Heilsv Verkündigung in der alten Kirche hatte Verf. es abgesehen. Er hat damit einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Verkündigung als Orientierung für unsere Zeit erbracht.

A. Grillmeier, S. J.

Tshibangu, Tharcisse, Théologie positive et Théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique (Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, 14). Gr. 8° (XXXIX u. 405 S.) Louvain-Paris 1965, Publications Universitaires de Louvain. – Diese Löwener Dissertation hat sich ein sehr weites Ziel gesteckt: an Hand des bekannten Begriffspaares „Positive

und spekulative Theologie“ zuerst die theoretische Entwicklung und Reflexion der Glaubenswissenschaft innerhalb der Scholastik und dann auch die moderne Problemstellung des Gedankenkomplexes darzulegen. Wenn der so gewonnene Überblick einigermaßen vollständig sein sollte, müßte ebenfalls die Zwischenzeit (vor allem das Erste Vatikanische Konzil mit den damit in Verbindung stehenden Theologen Franzelin, Kleutgen und Scheeben) zur Sprache kommen. Aber auch ohnedem ist der Stoff umfangreich, vielleicht zu groß, als daß sämtliche Einzelstadien ihr volles Recht erhalten können. – Der I. Teil behandelt die Scholastik; nach Aristoteles werden Alexander von Hales (38–47), Bonaventura (48–56), Albert der Große (57–66), Thomas von Aquin (67–96) und Roger Bacon (97–139) ausführlicher und die nachfolgenden Scholastiker mehr summarisch besprochen (140–212). Den Abschluß bildet hier mit Recht Melchior Cano (186–212). Leider geht der Verf. über die Differenzen in der frühen Thomistenschule etwas zu schnell hinweg. So werden z. B. Romanus de Roma, Johannes Quidort von Paris, Jakob von Metz nicht einmal dem Namen nach genannt, und auch die Franziskaner Walter von Brügge und Richard von Mediavilla finden keine Erwähnung. – Der II. Teil (213–387) widmet sich der modernen Problematik. Auch hier mußte eine Auswahl getroffen werden: G. Pouget, I. E. Mignot, M.-Th. Coconnier, A. Lemonnyer, A. Gardeil, E. Le Roy, M.-D. Chenu, L. Charlier, M. Labourdette, H. Bouillard, H. de Lubac, M.-J. Nicolas, G. Rabeau, B. Xiberta, C. Journet, A. Kolping, Y. Congar, R. Latourelle, G. Söhngen, A. Stolz, R. Gagnebet, A. Asveld, M. Dupuy, A. Comte, P. Bergson u. a. m. sind Gegenstand der eingehenden Untersuchung. Hier würde wohl eine noch reichere Fülle von Namen, die z. B. aus dem deutschen Sprachbereich zur Verfügung gestanden hätten, eher verwirrend als klärend gewirkt haben. Jedenfalls sind die Hauptströmungen gut hervorgehoben, obschon gerade das Streben nach einer mehr religiös orientierten Theologie, das nur einen einzigen Vertreter (A. Stolz) aufweist, stärker berücksichtigt sein könnte. Die Schlußfolgerungen (389–392), die einer Anwendung des im modernen Sinne weit gefaßten Wissenschaftsbegriffes auf die Theologie das Wort reden, dürften allgemein Zustimmung finden, wie es ja auch erstaunlich ist, daß der junge kongoleische Gelehrte so verständnisvoll das ihm doch ferner liegende europäische Denken und dessen Darstellungsformen bewältigt hat.

J. Beumer, S. J.

Müller-Goldkühle, Peter, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 10). Gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 222 S.) Essen 1966, Ludgerus. 30.—DM. – In der vorliegenden Studie untersucht der Verf. die Eschatologie von der ausgehenden Spätscholastik bis zur Blütezeit der Neuscholastik, also in der Zeit von der Aufklärung bis etwa zum ersten Vatikanischen Konzil. Er beschränkt sich dabei einmal auf die katholische Eschatologie und zum anderen auf die Dogmatik des deutschsprachigen Raumes, „weil diese infolge der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung eine einheitliche und selbständige Größe innerhalb der Theologiegeschichte dieser Zeit darstellt“ (5). Der Titel des Werkes ist also nicht ganz exakt und muß von diesen Einschränkungen her verstanden werden. – In der Einleitung ist das eschatologische Forschen unserer Zeit kurz umschrieben. Der erste Teil enthält die Eschatologie im Schatten der Aufklärung; im zweiten Teil ist die Eschatologie in der Dogmatik der katholischen Restauration entfaltet: Die semirationalistische Strömung – Die romantische Strömung – Die neuscholastische Strömung. In letzterer ist die Lehre M. J. Scheebens besonders beachtet, weil in ihr „bereits in dem Jahrzehnt vor dem Konzil Früchte der größten Reife im Geist der neuen Theologie entstanden“ sind (179). Die neuscholastische Blütezeit selbst, welche nach dem ersten Vatikanischen Konzil war, ist nicht mehr behandelt. – Die Untersuchung führt zunächst in die verschiedenen Formen der Dogmatik in der genannten Zeitspanne im allgemeinen ein, wobei die verschiedenen Strömungen und Neuansätze aufscheinen. Die eschatologischen Gedanken der bedeutendsten Theologen dieser Zeit sind genannt und zum Teil ausführlich dargestellt. Daß es sich in der Zeit von der ausgehenden Spätscholastik bis zur Blütezeit der Neuscholastik in der Eschatologie um „eine Periode fruchtbarer Arbeit und Entwicklung“ (217) handelt, ist wohl etwas zu positiv gesagt: dies gilt für die

theologischen Neuansätze aus dem Denken der Aufklärung (17–79), für die Eschatologie F. A. Staudenmeiers (148–157) und M. J. Scheebens (200–216), nicht aber für die ganze behandelte Zeitspanne schlechthin, denn einerseits ist es zu keiner durchgehenden Entfaltung der katholischen Eschatologie gekommen und andererseits sind die einzelnen guten Ausführungen in späterer Zeit nicht aufgenommen worden; außerdem sind manche originelle Erklärungen, so z. B. F. Oberthürs Auferstehungstheorie (76–78), nicht annehmbar. – Die Untersuchung ist wertvoll, da sie einen Einblick in die Entfaltung der katholischen Eschatologie in einer noch nicht sehr erschlossenen Zeitspanne der Geschichte der Theologie gibt. Dabei ist das Positive aufgezeigt, aber auch auf das Negative hingewiesen. Als der wesentliche Mangel der ganzen behandelten Zeitperiode wird mit Recht genannt, „daß man die theologische Tradition mißachtete, daß man in jeder neuen Entwicklungsphase immer erst dann mit dem aufbauenden Schaffen begann, nachdem alles Bisherige verdammt war. Von der alten Scholastik zur Aufklärung, von der Aufklärung zur Romantik, von Semirationalismus und Romantik bis zur neuen Scholastik, nirgends findet sich eine bewußt vollzogene positive Übernahme des Alten, meist sogar schroffe Ablehnung. Man glaubte immer von neuem, den Stein der Weisen gefunden zu haben und schränkte so den Blickwinkel bereits ein, noch bevor die eigentliche Suche begonnen hatte“ (217). – Die vorliegende Untersuchung bestätigt für die Dogmatik im allgemeinen und zeigt für die Eschatologie im besonderen, was von der Theologie von der ausgehenden Spätscholastik bis zur Blütezeit der Neuscholastik bekannt ist: es gibt in der Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen innerhalb der Dogmatik Neuansätze und gewisse Höhepunkte, nicht aber eine durchgehende Entfaltung.  
R. Lachenschmid, S. J.

Zeeden; Walter Ernst, Das Zeitalter der Gegenreformation (Herder-Bücherei, 281). Kl. 8<sup>o</sup> (303 S.) Freiburg 1967, Herder. 3.95 DM. – Das Jahrhundert zwischen dem Augsburger und dem Westfälischen Frieden soll hier in einem Überblick als das Zeitalter der Glaubenskämpfe und der konfessionellen Bewegung und vor allem als die Zeit der Gegenreformation geschildert werden. Dabei sind aber die innerkirchlichen Vorgänge keinesfalls isoliert betrachtet und beurteilt, sondern in ihrer Verflechtung mit der allgemeineren politischen und sozialen Geschichte. Fünf große Abschnitte umspannen den gewaltigen Stoff: 1. Blick auf das Zeitalter (Europa im 16. und 17. Jahrhundert, Grundzüge der politischen und der kirchlichen Entwicklung: 21–31). 2. Calvin und die Anfänge des Calvinismus (Johannes Calvin, sein Leben und seine Wirksamkeit in Genf; Der Prophet und Erzieher; Glaubenswahrheit und Gottesverehrung, Calvins kämpferische Auseinandersetzung mit Häretikern, Katholiken und Lutheranern; Die Staatsgewalt im Dienste der Religion, Politische Bemühungen Calvins um die Ausbreitung des Protestantismus: 33–117). 3. Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu (Ignatius von Loyola, sein Lebensgang, Gründung des Jesuitenordens; Innere Gestaltung der Societas Jesu; Geschichtliche Wirksamkeit des Ignatius und des Jesuitenordens: 119–167). 4. Das Konzil von Trient und das nachtridentinische Papsttum; Dessen Stellung zu den großen Mächten und seine reformatorischen Bemühungen: 169–204). 5. Glaubenskämpfe und konfessionelle Bewegung, Ausbreitung und Entfaltung der Konfessionen im Zeichen des Staatskirchentums und der Religionskriege (Konfessionelle Konsolidierung seit der Mitte des 16. Jahrhunderts; Stil und Formen staatlicher Machtpolitik im Zeitalter der Glaubenskämpfe; Die anglikanische Kirche und das Luthertum; Der Calvinismus; Der Katholizismus: 205–287). – Es ist selbstverständlich, daß auf einem derart gedrängten Raum nur die Grundzüge dargeboten sein können. Besonders bedauern muß man das Fehlen eines Bildes von Martin Luther; denn, obschon sein Leben und seine Wirksamkeit vor dem Zeitalter der Gegenreformation liegen, bleibt diese doch auch weiterhin gerade durch das Luthertum bestimmt. Der Verf. gelangt bei den meisten Einzelheiten zu einem ausgewogenen Urteil, und nur gelegentlich möchte man diesem eine größere Prägnanz wünschen. So sagt er einmal: „Zwischen der schweizerischen und der deutschen Reformation stellte sich kein rechtes Einvernehmen ein“ (26); bei Luther ist jedoch von Anfang an eine äußerst scharfe Opposition gegen Zwingli vorhanden. Die Bedeutung des

Jesuitenordens für die innere Erneuerung der Kirche wird mit den allerhöchsten Lobsprüchen gefeiert, und die kleineren katholischen Erneuerungsbewegungen kommen dabei etwas zu kurz; verdienen Suarez und Molina den Ehrentitel der „größten schöpferischen Gestalten“, wie Z. sie nennt (164)? Der Humanismus und auch die Theologie des orthodoxen Luthertums könnten Anspruch auf eine eingehendere Würdigung erheben (vgl. zu dem letzten Thema: *Carl-Heinz Ratschow*, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung I* [Gütersloh 1964]). Aber schließlich ist der gewonnene Überblick recht instruktiv, und die lebendige Darstellung befriedigt immer. J. Beumer, S. J.

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Zimmermann, Heinrich, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*. Gr. 8<sup>o</sup> (281 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 24.80 DM. – Der Verf. legt hier ein Buch vor, das, erwachsen aus Seminarübungen, über die Forschungsweise in der heutigen neutestamentlichen Wissenschaft unterrichtet. Es soll vor allem eine Hilfe sein „für den Studenten der Theologie“, wendet sich aber auch an alle diejenigen, „die sehen und vielleicht auch selbst lernen möchten, wie in der Exegese gearbeitet wird“ (7). Zur Einführung (17–30) sucht Verf. Begriff und Notwendigkeit der hauptsächlichsten Forschungsmethoden (Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte) in einem vorläufigen Überblick zu erläutern und dann die Bedeutung einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung an einem praktisch durchgeführten Beispiel (dem Begriff *λόγος*) darzulegen. Darauf werden in vier Kapiteln die eben genannten Methoden grundsätzlich und in „Übungen“ behandelt. 1. Kap.: Die textkritische Methode (31–82). Nach einem Literaturausweis wird die Geschichte der Überlieferung des Textes und ihrer Erforschung (die sogenannten „Rezensionen“, die aber neuestens sehr problematisch geworden sind) in einem kurzen Überblick geboten und dann die Handhabung der textkritischen Arbeit, die sich die möglichst große Annäherung an den Urtext zum Ziel setzt, nach den „Regeln“ ihrer Arbeitsweise dargestellt; hier bietet Verf. auch eine praktisch gut brauchbare Zusammenstellung der Textzeugen für die nach Gruppen geordneten Schriften des Neuen Testaments, und zwar gesondert die Zeugen des „neutralen“ oder „ägyptischen“ Textes, die des „westlichen“ Textes, anschließend die kleine Gruppe des „cäsareensischen“ Textes, und schließlich die Zeugen des „Koine“-Textes. Es folgen noch „Übungen“ an Hand von Lesarten aus dem Kodex Vaticanus (B), des Kodex Sinaiticus (Ⲙ), des Kodex D (westl. Text), der Minuskel 614, des Papyrus Bodmer II (P<sup>66</sup>). – Im zweiten Kap.: „Die literarische Methode“ (83–127) steht wieder am Kopf die Anzeige der Literatur (Textausgaben, Hilfsmittel, einschlägige Abhandlungen). Es folgen Bemerkungen über die Stellung der Literarkritik zu den anderen Methoden, ihre Zielsetzung, insbesondere ihre Aufgabe als Quellenkritik, namentlich auf dem Gebiet der synoptischen Evangelien. Aus diesem Bereich sind dann auch die „Übungen“ beigegeben: Berufung des Levi und Zöllnermahl (Mt 9,9–13 par.), Streitgespräch über die Ehescheidung (Mt 19,3–12 par.); Nachfolge-Worte (Mt 8,18–22 par.); Das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32) und das Doppelgleichnis vom Senfkorn und Sauerteig (Mt 13,31–33 par.). – Das dritte Kap. befaßt sich mit der „Formgeschichtlichen Methode“ (128–213). Nach der in Frage kommenden wichtigen Literatur folgt ein Überblick über die Geschichte der Methode (ihre ersten Ansätze, ihren Ausbau vor allem durch Dibelius und Bultmann), auch über kritische Stellungnahmen (E. Schick, K. Stendahl, H. Riesefeld, B. Gerhardsson); das Kernstück bildet dann die Darstellung der Methode in ihren Ergebnissen: 1. Die „Gattungen“ (Evangelien, Acta, Briefe, Apokalypse); 2. Die „Formen“ (in den Evangelien die verschiedenen Formen in der Worttradition und in der Geschichtstradition; in den Briefen das liturgische Traditionsgut und das paränetische Traditionsgut); 3. Die „Formeln“ (Homologie, Glaubensformel, Doxologie). Dieses Traditionsgut in seinen verschiedenen größeren oder kleineren Ausformungen hat einen „Sitz im Leben“ (172–175) und ist auch unter veränderten Bedingungen Wandlungen unterworfen (175–176). Die „Übungen“ zu diesem Kapitel befassen sich mit der Berufung des Levi und dem Zöllnermahl (Mk 2,13–17), mit dem Gleichnispaar

vom Leuchter und Maß (Mk 4,21–25), mit einem urchristlichen Bekenntnis (Röm 1,3–4) und einem urchristlichen Hymnus (1 Tim 3,16). – Das vierte Kap.: „Die Redaktionsgeschichtliche Methode“ (214–257) bringt den neuesten Ausläufer der methodischen Forschung. Sie stellt, besonders in der Evangelienforschung, eine notwendige Ergänzung zur formgeschichtlichen Betrachtung dar, in der die Arbeit der einzelnen Evangelisten zu wenig berücksichtigt und gewürdigt worden war. Verf. berichtet, nach einem Verzeichnis der Literatur, über die bisher hier geleistete Arbeit und gibt dann ein gutes Verzeichnis der Gesichtspunkte, unter denen diese Methode die redaktionelle Leistung der Evangelisten zu erfassen und damit ihre literarische und theologische Eigenart zu bestimmen sucht. Zur „Übung“ sind beigegeben: Das Streitgespräch über die Ehescheidung (Mt 19,3–12); die Heilung eines Aussätzigen (Lk 5,12–16); die Sammelberichte der Apostelgeschichte (Apg 2,41–47; 4,32–35; 5,11–16). – Es braucht nach dem gegebenen Überblick über den Inhalt des Buches kaum noch eigens betont zu werden, wie nützlich und willkommen diese von kundiger Hand gebotene gründliche Einführung in die wissenschaftliche Arbeitsweise der modernen Exegese allen denen sein wird, die sich intensiver mit der Hl. Schrift des Neuen Testaments beschäftigen wollen.

K. Wennemer, S. J.

Springhetti, Aemilius, S. J., *Introductio historico-grammatica in graecitatem Novi Testamenti*. 8<sup>o</sup> (277 S.) Romae 1966, Univ. Greg. 3.500 L. – Wenn man der von E. Springhetti, S. J., vorgelegten Bibelgriechischen Grammatik gerecht werden will, ist es wichtig, ihren Zweck im Auge zu behalten. Sie ist, wie der Verf. selber schreibt (Einl., S. 5): „scholae fructus scholaeque destinata“. Man wird in ihr also keine erschöpfende Auskunft über Einzelfragen erwarten dürfen, wie sie für den deutschen und angelsächsischen Sprachraum etwa die Grammatik von Blass-Debrunner bietet. Solche vollständigeren Grammatiken sind vielmehr vom Verf. benutzt worden, um in der gebotenen Auswahl den Leser an die wichtigsten Phänomene des Bibelgriechischen heranzuführen. Am ehesten läßt sich das vorgelegte Buch mit der „Graecitas Biblica“ von M. Zerwick, S. J., vergleichen, die bei der Behandlung mancher Einzelfragen oder sogar ganzer Abschnitte Pate gestanden hat und auf die sich der Verf. ausdrücklich von der Einleitung an beruft. Originell ist bei S. das Vorgehen, von der Geschichte der Erforschung des Bibelgriechischen als sprachgeschichtlich eigenständigen Phänomens her in die verschiedenen Eigentümlichkeiten des Bibelgriechischen einzuführen. Auf diesen historischen Teil, der notwendigerweise stark schematisch vorangehen muß, folgt der eigentlich grammatische, in dem auf historische Darlegung im allgemeinen verzichtet wird. Vielleicht darf hier schon angemerkt werden, daß dabei in der Methode nicht so säuberlich hätte getrennt werden sollen. Viele der im zweiten Teil mehr oder weniger lexikalisch aneinandergereihten Phänomene hätten leichter und mit pädagogischem Gewinn in eine sachliche, und d. h. hier historische Beziehung gesetzt werden können. Vor allem die Beziehungen zur semitischen Sprachwelt, auf die im ersten Teil mit Recht hingewiesen wird, kommen im zweiten Teil zu kurz und hätten das Verständnis manchmal erleichtern können. – Einiges zum Aufbau des Buches im einzelnen: Vorauf geht eine kurze Übersicht über die bibelgriechischen Arbeitsinstrumente. (Der deutsche Leser hätte sich unter den Konkordanzen wohl noch einen Hinweis auf die schon wegen ihres Preises empfehlenswerte Konkordanz von Schmoller gewünscht. Bei einigen Werken hätten neuere Auflagen zitiert werden können.) – Der historische Teil beginnt mit der Feststellung und dem durch zahlreiche Beweise erhärteten Erweis einer Tatsache, die zunächst selbstverständlich erscheinen mag, auf die aber gerade an kath. Lehranstalten bei der ersten Heranführung ans Neue Testament immer wieder hingewiesen werden muß, daß nämlich die lateinische Bibelübersetzung der Vulgata mit zahlreichen Schwächen und Ungenauigkeiten behaftet ist. Wer sich diese Tatsache nicht, wie es hier geschieht, einmal handgreiflich vor Augen geführt hat, wird allzu oft in Versuchung sein, vorschnell vom lateinischen Text aus zu urteilen. Röm 5, 12: „in quo omnes peccaverunt“ (so zu lesen statt „4,12“, S. 18) ist hier nur ein Beispiel unter vielen und zeigt, zu welchen theologiegeschichtlichen Konsequenzen der für sich allein zur Basis der Interpretation genommene lateinische Text führen kann. Am Ende des historischen Teiles steht



der Versuch einer Bestimmung und Abgrenzung des Bibelgriechischen, in der mit Recht nach den einzelnen Büchern oder Buchgruppen des N. T. differenziert wird. (Auf gelegentliche literarkritische Urteile über die Verfasserschaft einzelner Bücher hätte dabei ruhig verzichtet werden können.) Die Übersicht über die wichtigsten im N. T. vorkommenden Semitismen wird etwas erschwert durch die sich nicht genügend voneinander abhebenden Titel (im Inhaltsverzeichnis verbessert): „I Semitismi. . . locutionis. II Locutiones. . . semiticae. III Semitismi elocutionis. . .“, auch wenn das Gemeinte jeweils durch einen zweiten Ausdruck verdeutlicht wird. – Der grammatische Teil beginnt mit einer lexikalischen Übersicht über den neutestamentlichen Wortschatz. Die dabei angeführten Tabellen aus *R. Morgenthaler*, Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes, vermitteln dabei eine erste Übersicht über die Eigentümlichkeiten der einzelnen neutestamentlichen Autoren, auch wenn die Fülle der statistischen Fakten nicht immer genügend ausgewertet wird (vgl. etwa S. 111 f.). Es folgen die charakteristischen Merkmale der bibelgriechischen Orthographie, Phonetik und Morphologie – in der gegebenen Ausführlichkeit durchaus ein Gewinn. Gelegentlich wird hier die Entwicklung bis ins heutige Neugriechisch hinein verfolgt, was mancher interessierte Leser begrüßen wird. – Es folgt die Syntax, beginnend mit den „Fällen und Präpositionen“. Bei den letzteren macht sich m. E. die Zusammenstellung aus verschiedenen Lehrbüchern etwas störend bemerkbar. So etwa im Falle der Präposition *ἀπό*, bei der (n. 107) unvermittelt ein Beispiel mit *παρά* auftaucht (Lk 1, 45; verständlich aus dem Zusammenhang bei *Zerwick*, a. a. O., der n. 90 *ἀπό*, *ὑπό* und *παρά* zusammen behandelt). Von dem bei Mk-Lk-Agg noch vorhandenen Richtungssinn bei den gegebenen Beispielen für *εἰς* wird sich mancher Leser mit dem Rez. nicht ganz haben überzeugen lassen (n. 110). Die Gruppierung (nach Zorell) bei *ἐν* in Kategorien von Beziehungsworten erscheint etwas unglücklich und kompliziert. Eine Deutung der Präposition selbst, vor allem unter Berücksichtigung der Parallelen zum Hebräischen (instrumentaler, „soziativer“ Gebrauch usw.) wäre wohl vorzuziehen gewesen. *Κατά* mit Akk. statt gen. subj. oder poss. (n. 113) wird zweimal behandelt (vgl. n. 102 e). Ein Verweis hätte u. U. genügt, wie auch in anderen Fällen. Das anschließende Kap. trägt die Überschrift: „De Coniunctionibus“. „De Coniunctionibus et Particulis“ wäre vielleicht genauer gewesen, denn tatsächlich ist auch von letzteren die Rede, wie etwa im Falle der Negationspartikel *οὐ* (n. 124) oder zahlreicher Bedeutungen der Partikel *ὅς* (n. 126). – Das Kap. „De Articulo, Adiectivo et Pronomine“ hätte mit einem Hinweis auf den vokativen Gebrauch des Artikels beginnen können. Umgekehrt finden sich in dem Schlußabschnitt über die Numeralien einige Überschneidungen mit anderen Abschnitten des Buches, auf die man sich einen Verweis gewünscht hätte (so auf n. 55: Kardinal- für Ordinalzahlen, und n. 92 e: Wiederholung des Zahlworts zur Angabe des distributiven Gebrauchs: *δύο δύο*). – Die Behandlung des Verbs ist relativ geschlossen und wendet sich auch stärker als die übrigen Abschnitte an das Verständnis des Lesers. Gelegentliche Überschneidungen ergeben sich dadurch, daß vorher schon die Konjunktionen behandelt worden waren. Der betreffende frühere Abschnitt hätte also kürzer behandelt werden können. In der Darstellung der Tempora hat die Zusammenfassung nach Temporalstämmen, wie man sie sonst meist in den Grammatiken findet, vorgängig zu der Behandlung der einzelnen Tempora Vorteile. Überflüssige Wiederholungen werden so erspart und dem Leser das Verständnis erleichtert. Die bei S. gegebenen Notizen über die Temporalstämme sind etwas karg. – Das Buch wird vorgelegt in einem durchaus ansprechenden und sicheren lateinischen Stil. Die Verwendung der lateinischen Sprache wird freilich die Verwendung des Buches über den romanischen Sprachraum hinaus stark einschränken. Ein kritisches Wort muß zur Drucklegung gesagt werden. Die im zweiten Teil („Syntax“) innerhalb des Buches gegebenen Nummernverweise sind größtenteils korrekturbedürftig. Offenbar ist hier eine nachträglich vorgenommene Änderung nicht oder nur unvollkommen berücksichtigt worden. Auch die Schriftzitate, die der Leser nachschlägt, führen nicht immer an die richtige Stelle (vgl. z. B. neben Röm 5, 12, S. 18: Röm 6, 10 – wie es heißen muß – statt 6, 20, S. 148; Lk 2, 25 und 4, 18 vermutlich statt 7, 25; 7, 40, S. 163; Hebr 3, 7s statt 3, 8, S. 173 usw.). Die lateinischen Druckfehler

halten sich in erträglichen Grenzen (sinnstörende fielen uns auf: S. 83, 8. Z. v. u.: lies „perfecti“ statt „perfecto“, S. 102: lies „pellem detrahere – verberare“ statt umgekehrt, und S. 192: lies „oppositionem“ statt „appositionem“). Griechische, vor allem in der Zeichensetzung, finden sich dagegen im grammatischen Teil fast auf jeder Seite. Noch ärger ist der Setzer mit den aus dem Hebräischen zitierten Wörtern verfahren (vgl. vor allem S. 64 ff. und 84, wo außerdem, wie S. 90, die Umschrift korrekturbedürftig ist). Gerade in einem Lehrbuch hätte man sich hier größere Korrektheit gewünscht.

J. Beutler, S. J.

Metzger, Bruce M., Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die neutestamentliche Textkritik. Übertr. aus d. Engl. v. Wolfram Lobse. Gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 272 S.; 16 S. Kunstdrucktafeln) Stuttgart 1966, Kohlhammer. 27.— DM. — Es ist ein Gewinn, daß die Einführung in die neutestamentliche (ntl.) Textkritik, die der Verf. 1964 in England hatte erscheinen lassen, nun auch in deutscher Sprache zugänglich ist. (Vgl. Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* [Oxford 1964]). Der englischen Fassung war bereits eine Reihe von Artikeln des Verf.s zu Fragen der Geschichte der ntl. Textkritik vorausgegangen, die er teilweise in seinem Buch *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (Leiden 1963) veröffentlicht hatte. Daneben gehört der Verf. als einer der führenden Experten der gegenwärtigen ntl. Textkritik zu den vier Herausgebern des „*The Greek New Testament*“, das im Auftrag von fünf protestantischen Bibelgesellschaften 1966 erschien und zu ausgewählten Stellen des ntl. Textes die z. Zt. umfangreichste Dokumentation und das ausgewogenste Urteil bietet. — Wie von den Vorarbeiten des Verf.s her nahelag, führt er an die heutigen Fragen der Textkritik vor allem durch Untersuchungen zur Geschichte der Disziplin heran. Zuvor werden jedoch in einem 1. Teil zunächst einmal „Materialien“ der ntl. Textkritik vorgestellt: Elemente antiker Schreibkunst, die dem Studenten nicht nur von sachlichem Interesse für die Textkritik, sondern auch von kulturgeschichtlichem Interesse sein werden — und dann speziell die Elemente, die bei der Beurteilung und Datierung eines ntl. Manuskripts von Nutzen und Interesse sein können, wie Kapiteleinteilungen, Überschriften, Neumen usw. „Materialien“ im eminenten Sinne sind dann natürlich die wichtigsten ntl. Textzeugen, Papyri wie Codices, selbst, mitsamt ihren Übersetzungen und den Zitaten in den Vätern der alten Kirche. Schon in diesem 1. Teil fällt die umfangreiche und zuverlässige Information auf, die durch wertvolle Literaturhinweise, auch (zu Vergleichszwecken) aus der profanwissenschaftlichen Textkritik, bereichert wird. (Eine kleine Unstimmigkeit fiel auf S. 40 auf: reicht die Lesbarkeit von P<sup>66</sup> im zweiten Abschnitt nur bis Joh. 14,15 oder, wie die Übersicht S. 256 und die Synopse von K. Aland angibt, bis 14,26? — Bei der Familie Ferrar muß es S. 61 statt „364“ natürlich „346“ heißen.) — Der 2. Teil setzt historisch bei dem Erscheinen der ersten Druckausgaben des Neuen Testaments ein und zeigt die Fortschritte und Wechselfälle der Textkritik am Beispiel repräsentativer Ausgaben. Ein beachtliches Material ist hier verarbeitet. Trotzdem wirkt die Darstellung durchaus fesselnd und persönlich, zumal wenn ein Herausgeber dabei ertappt wird, mit Dogmatismus und vorgefaßten Meinungen an seinen Text herangegangen zu sein. Leider findet sich die Vier-Evangelien-Synopse von K. Aland mit ihrem bemerkenswerten Apparat wegen ihres Erscheinens 1964 nur in einer Fußnote (90, Anm. 10) erwähnt. Auch die Überarbeitung und Überprüfung des Neuen Testaments von Merk durch C. M. Martini S. J. in der 9. Aufl. von 1964 wird in der deutschen Ausgabe (144) nur nachgetragen, ohne daß an dem Gesamturteil über diese Druckausgabe etwas geändert würde. — Der 3. Teil, der die „Anwendung der Textkritik auf den ntl. Text“ bietet, greift seinerseits noch einmal historisch zurück auf die „Ursprünge der Textkritik als wissenschaftlicher Disziplin“ (was vielleicht etwas ermüdend wirkt), um dann an Hand der wichtigsten modernen Forscher auf dem Gebiet der Textkritik die verschiedenen Arbeitsmethoden und zu berücksichtigenden Gesichtspunkte darzustellen. Die Prinzipien von Westcott und Hort nehmen dabei eine verdiente Schlüsselstellung ein. Es folgt eine Übersicht über die verschiedenen möglichen „Fehlerquellen in der ntl. Textüberlieferung“. Auch hier ist die Darstellung

ebenso interessant wie vollständig. Allenfalls hätte man sich noch einen Hinweis auf die individuelle Abschreibeweise antiker Schreiber nach Sinnblöcken, Wörtern, Silben oder Buchstaben gewünscht, wie sie bei verschiedenen antiken Manuskripten unterschiedlich zu Tage tritt. Eine Zusammenfassung der textkritischen Prinzipien und eine gutgetroffene Auswahl von Beispielen der Beurteilung von Varianten runden die Darstellung ab. – Die deutsche Ausgabe ist mit Sorgfalt vorbereitet, an die deutsche Zitationsweise angepaßt und mit gelegentlichen Literaturnachträgen versehen worden. (Die Wiedergabe von „Internal Evidence“ durch „gefühlsmäßige Entscheidung“ [130 f.] hat der Übers. wohl selbst als nicht ganz befriedigend empfunden und darum durch den englischen Ausdruck *Horts* verdeutlicht.) Druckfehler begegnen äußerst selten. (Allenfalls in Fremdwörtern: S. 34, Anm. 3 „Laodizea“; S. 42 „Nineve“; S. 58 „Sangallensis“; S. 63 „Bodleiana“; S. 86, Anm. 2 „Wikgren“; S. 228 fehlt ein Wort). Die beigegebenen sechzehn Fototafeln erlauben dem Studenten, sich auch ohne Museumsbesuch einen Überblick über die verschiedenen Arten von ntl. Manuskripten zu verschaffen. Alles in allem bringt die „Einführung“ von M. alle Voraussetzungen mit, um auch in Deutschland mit einem größeren Leserkreis rechnen zu können.

J. Beutler, S. J.

Russel, D. S., *The Method & Message of Jewish Apocalyptic 200 BC – AD 100*. 8<sup>o</sup> (464 S.). Philadelphia 1964, Westminster Press. 7.50 \$. – Zur Kennzeichnung des Werkes geben wir zunächst eine Inhaltsangabe: Kap. I (15–35) behandelt die Umwelt der Apokalypsen: sie sind eng mit der jüdischen Geschichte verbunden (von etwa 200 v. bis 100 n. Chr.), also mit den Kämpfen gegen den Hellenismus (Makkabäer, Chassidim) und Rom. Erst im 2. Jh. n. Chr., als sie von den Christen übernommen wurden, stießen sie bei den Rabbinen auf Ablehnung. – Kap. II (36–69) bietet eine Übersicht über die Apokalypsenliteratur (unter Berücksichtigung auch von Qumran). – Kap. III (73–103) steht unter dem Thema „Prophetie und Apokalypse“. Seit der Festlegung des Prophetenkanons und mit Beginn der Schriftgelehrsamkeit traten die Apokalypsen sozusagen an die Stelle der Prophetie (vgl. 4 Esra 14). – Kap. IV (104–139) kommt Verf. auf die besondere Eigenart der Apokalypsik zu sprechen: in oft phantastischer Bildersprache werden Offenbarungen berühmter Männer tradiert. Die Pseudonymität fußt 1. auf der ‚corporate personality‘, 2. auf einer Vergegenwärtigung der Vergangenheit und 3. auf der Bedeutsamkeit des „Namens“. – Kap. V (140–157; vgl. dazu auch Append. II: 396–405) bietet eine aufschlußreiche Zusammenstellung der Bedeutungen von „Herz, Leber, Seele, Geist usw.“, wie sie sich in den Apokalypsen nachweisen lassen. – Kap. VI ist dem Thema „Inspiration“ gewidmet (158–177). Sie vollzieht sich in Gesichten und Träumen, deren Echtheit nicht immer in Zweifel gezogen werden braucht. Vorbereitet wird sie häufig durch die Praxis des Fastens. – Kap. VII (178–202): hier erläutert Verf. das Anliegen der Apokalypsen: sie befassen sich vor allem mit den noch unerfüllten Weissagungen der Propheten (so knüpft Dan beispielsweise an Is und Ez an). Enthüllungen ihres Sinnes werden als Zeichen gewertet, daß das Ende nahegekommen ist. Zuweilen war es üblich, den ursprünglichen Sinn der prophetischen Aussagen auch zeitgeschichtlich zu interpretieren (z. B. im Hinblick auf die Parther oder auf Rom). – Kap. VIII (205–234) setzt sich sodann mit dem Geschichtsverständnis der Apokalypsen auseinander. Eigentümlich scheint ihnen eine besondere Vorliebe für chronologische Betrachtungsweise zu sein. Während aber im babylonischen Kulturraum die Geschichte zyklisch in Weltzeitaltern von je 36000 Jahren vorgestellert wurde, ist in der Apokalypsik die Anschauung vom Einen Gott und Weltenherrn vorherrschend, der die einzelnen Perioden der Heilsgeschichte bestimmt und lenkt, und zwar zuweilen auch durch das Eingreifen der Engelwelt. – Diesem letztgenannten Thema, den Aussagen der Angelologie in der Apokalypsik, wendet sich Verf. in Kap. IX. (235–262) zu. – In Kap. X (263–284) referiert er dann über die eschatologischen Naherwartungen, wie sie für die apokalyptischen Schriften, in Weiterentwicklung der prophetischen Verkündigung, besonders typisch waren. – Thema des XI. Kap. (285–303) bildet „Das Messiasreich“ (der Ausdruck „Reich Gottes“ kommt nicht vor). Es erscheint als Krönung der nationalen Geschichte, zugleich aber auch zeitlich begrenzt. – Kap.

XII (304–323) untersucht die apokalyptische Messiasidee. R. betont das Zurücktreten des nationalen Charakters des Messianismus in der nachexilischen Epoche. Mit Bezug auf Qumran wird ausgeführt, daß hier die Erwartung eines „gesalbten“ (rechtmäßigen) Hohen-Priesters und eines Fürsten im Vordergrund stand. – Kap. XIII (324–352) behandelt schließlich die schwierige Frage einer Deutung des Ausdrucks „Menschensohn“. Dan 7 scheinete nicht der Messias gemeint zu sein, sondern „ein gerechter Rest“, der allerdings unter Führung eines Hauptes gedacht wird. 1 Henoch enthalte die Motive der Erwählung, der Präexistenz und der Richtervollmacht über Erde und Himmel und über die Engelwelt, 4 Esra auch den Hinweis auf die Transzendenz. Verf. unterstreicht, daß die Jünger den Ausdruck „Menschensohn“ nicht als Hinweis auf den Messias oder den leidenden Gottesknecht verstehen konnten. Eine Ableitung von „Urmensch“ erscheint ihm jedoch fraglich. – Das Schlußkapitel (353–390) befaßt sich noch mit den Vorstellungen der Apokalypsen vom Leben nach dem Tode: die Seelen werden in bewußter Gottesgemeinschaft und schon geschieden vom Bösen gedacht; sehr auseinander gehen dann allerdings die Ansichten bei der Frage einer Auferstehung der Gerechten, in der Vorstellung Gottes und des Messias als Richter und der Art des Gerichts. – Das Werk ist eine ausgezeichnete Gesamtdarstellung dieser uns so fremden, vielfältigen, manchmal bizarren Welt, die aber doch für ihre Zeit „schöpferisch war und ein wertvoller Beitrag zur Religion des Judentums ist“; wie im Gesetz und bei den Propheten werden von den Apokalypsen Wahrheit, Liebe, Geduld und soziale Gerechtigkeit gelehrt; sie sinnen nach über den Ursprung des Bösen und die Leiden der Gerechten und sind an der Beobachtung der Tora ebenso interessiert wie die Pharisäer (100–103). In dunkelsten Zeiten haben sie die Hoffnung auf Gott hochgehalten, der Israel beschützt, und der die wirre Weltgeschichte lenkt und in aller Ungerechtigkeit der Menschen der Gerechte bleibt. Die Apokalypsen haben zwar nicht die Höhe der großen Propheten, aber etwas von deren Geist ist auf sie übergegangen. Nicht so rational wie die Rabbinen, ringen auch sie um die Idee der Gerechtigkeit. R. versteht es, ihre Mannigfaltigkeit aufzuweisen (unser Überblick konnte davon nur einen geringen Eindruck vermitteln); er ist mit Recht vorsichtig in der Annahme fremder Einflüsse und mit allzu schematisierender Darstellung. So werden die Apokalypsen vorgestellt als Zeugnisse des damaligen Reichtums des jüdischen Geisteslebens. S. 406–439 bietet Verf. noch eine Bibliographie von über 700 Titeln.

F. W. Koester, S. J.

Higgins, A. J. B., *Jesus and the Son of Man*. Gr. 8<sup>o</sup> (223 S.) Philadelphia 1964, Fortress Press. 4.25 \$. – In der Einleitung bietet Verf. zunächst eine Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Menschensohn“ sowie eine Zusammenfassung der einzelnen auseinandergehenden neueren Erklärungen. Dann untersucht er der Reihe nach unter drei Gesichtspunkten (Erdenwirken, Leiden, Kommen in Herrlichkeit) die einschlägigen Textstellen: zunächst bei Mk (26–75), hierauf bei Lk (76–96), Mt (97–118), in der Logienquelle Q (119–142), in der Apg, in den Briefen, in der Apk (143–152) und im Jo-Ev. (153–184). Die Seiten 143–184 erschienen inzwischen auch in deutscher Übertragung (Menschensohn-Studien [Stuttgart 1965]). Einen Forschungsbericht gab H. schon im Jahre 1959 in: *New Test. Essays in mem. T. W. Manson* (Manchester) 121 ff. – Verf. kommt zu folgenden Einzelergebnissen: Bei den drei Leidensweissagungen handele es sich, namentlich in ihren Einzelheiten, wohl um Gemeindebildungen (30–36). – Mk 10,45 (ursprünglich wohl ohne „Menschensohn“: „Ich werde mein Leben geben als Lösegeld für die vielen“) sei als echt anzunehmen. Desgleichen die Antwort Jesu an den Hohenpriester (Mk 14,62: „ja, mehr als Messias: Menschensohn“ [62–74]). – Lk 12,8: „Wer mich bekennt. . .“ (aus Q) erscheine der Menschensohn als Zeuge und Fürsprecher (par. Mk 8,38, 57–62) und somit als von Jesus unterschieden. – Zu Lk 17,24.26 (das plötzliche Erscheinen des Menschensohnes): „die Tage“ sind abgeleitet aus „dem Tag des Menschensohnes“ (82–91). – Mt, der am meisten redigiert hat, spricht in der (von ihm geformten) Erklärung des Sämannleichnisses sogar vom „Reich des Menschensohnes“ (13,37 [104 f.]). – Aus Q hat außer Lk 12,8 und 17,24.26 noch Lk 11,30 (vom Jonaszeichen) als echt zu gelten (133–140). Die Stelle zeichnet Jesus als den kommenden Richter. – Für Paulus ist Jesus „der Eine Mensch“ (1 Kor 15,45 ff.;

Röm 5,12 ff.; Phil 2,5-11); ähnlich Hebr 2,6; anders Apk 1,13; 14,14. – Das Jo-Ev. erwähnt seine Präexistenz (3,13); als Menschensohn ist er das „Himmelsbrot“ (6,27.53); er wird am Kreuz und durch den Vater „erhöht“ werden und erscheint als Richter (5,27; 6,27.53). – Ausgangspunkt für die Entwicklung der Menschensohnidee bilden nach H. und den meisten übrigen Forschern (gegen *E. Schweizer*) die Sprüche von der zukünftigen Tätigkeit des Menschensohnes, zunächst als Fürsprecher, dann als Richter. Entscheidend wurde sodann das Auferstehungsereignis: die gläubige Gemeinde übertrug von nun an den Menschensohntitel auf die Berichte vom Erdenwirken und Leiden des Herrn (74 f. [190 ff.]). Gegen eine Ableitung der Menschensohnidee aus Dan 7 spreche das Kollektivum „Volk der Heiligen“ (*T. W. Mansons* Vorschlag „Jesus zusammen mit den Jüngern – dann allein“ wird von H. abgelehnt). 1 Henoch 37–71 sei vielleicht christlich (Milik). „Immerhin können solche Ideen damals in jüdischen Kreisen vorhanden gewesen sein“ (197 ff.). Sehr wertvoll ist der Hinweis des Verf.s, Jesus habe die Menschensohnidee angewandt (adapted), um damit zum Ausdruck zu bringen, daß er der „Sohn Gottes“ sei, der er zu sein glaubte („Abba“!), und daß er, einmal wiedereingesetzt in seine himmlische Stellung, ein Fürsprecher- und Richteramt ausüben werde (202). Daß die Fürsprache des Sohnes beim Vater ein besonderes Gewicht habe, mußte ohne weiteres verstanden werden, aber es erst nach der Frage: Warum übernahm Jesus den Titel „Menschensohn“, der nur innerhalb eines kleinen Kreises geläufig war, der in Dan 7, 14.27 einen kollektiven und hochpolitischen Sinn hat (vgl. 2,44: „er wird all jene Reiche zerschmettern“), wo er doch den Titel „Messias“-König für sich zurückwies (Mk 8, 30.33)? Die Beanspruchung beider Titel war unter der Besatzungsmacht mit Gefahren verbunden und mit der religiösen Sendung Jesu schwer zu vereinbaren. Daher konnte die Gemeinde wohl erst nach seinem Tod und seiner Auferweckung, als alle Reichsträume endgültig beseitigt waren, im Laufe einer allmählichen Entwicklung und unter der Belehrung des Heiligen Geistes, alle diese Titel auf ihn anwenden: nämlich den Titel „Gottessohn“ (ursprünglich König als „Schützling“; vgl. Ps 2; 110), „Messias“ und „Menschensohn“. Letzterer erhielt nun individuelle Bedeutung und war in seiner von der Person Jesu her – wie sie die Jünger erlebt hatten – inhaltlich umgeprägten, gereinigten und sublimierten Form geeignet, vor allem die Größe des Herrn auszudrücken, „die alle Kategorien sprengt“ (Taylor). Daraus würde aber folgen, daß es sich vermutlich auch bei Mk 14,62 bereits um eine Glaubensaussage handelt. Echt ist nach *Kurt Schubert*: Das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat (Bibel u. zeitgemäßer Glaube II [Wien 1967] 97–130, bes. 118 f.); vgl. auch: Bibel-Liturgie 38 [1964] 376 f.; Wort Wahrh 17 [1962] 701–710; *ders.*, Vom Messias zum Christus [Wien 1964] 37 ff. u. Anm. 131–151; *N. Brox*, ebd. 178 ff., *J. Blinzler*, der Prozeß Jesu [Regensburg 1960] 122 f.; anders *Paul Winter*, On the Trial of Jesus [Berlin 1961] und ZNW 53 [1962] 260–263; *Paul Mikat* in: BZ 6 [1962] 300–307; *H. W. Bartsch* in: NovTest 7 [1964] 210–216; *E. Lobse*, Der Prozeß Jesu Christi, in: Festschrift für K. D. Schmidt [Göttingen 1962] 36; *R. Schmackenburg* (etwas vorsichtiger) in: Ristow-Matthaei, Der historische Jesus [Berlin 1961] 452; *N. Perrin* in: NTS 13 [1966] 150–155). *Tödt* nimmt Mk 14,62 nicht als echt an (33–37). Die historische Wahrheit der Aussage kann aber keinem Zweifel unterliegen, da Jesus sich durch Worte und Zeichen als „Messias“ (den verheißenen gottgesandten Retter) und „Menschensohn“ (an dem sich jedes Geschick entscheidet) erwiesen hatte. *Tödt* bestreitet auch die Echtheit von Mk 10,45 b (126 f. 187–194; desgl. *E. Lobse*). Das Kelchwort, womit H. Mk 10,45 stützt, ist verschieden überliefert (vgl. *Tödt*, 188; dazu die gründliche Studie von *H. Schürmann* in: NtAbh 20,4 [1955]). Könnten aber die Worte vorher nicht zum Teil liturgisch-theologische Erklärung sein (ähnlich wie Mt 26,28: „zur Vergebung...“)? *Vielhauers* Schwierigkeit, Gottesreich und Menschensohn seien nie verbunden, scheint mir nicht ganz gelöst durch Lk 17,20–27, denn hier handelt es sich wohl nicht um eine ursprüngliche Einheit. Wie „Kyrios“ (in der LXX Bezeichnung für Jahwe – der Handschriftenbefund ist jedoch noch ungeklärt), so wird auch Yahwes „Kommen“ (der „Tag“, an dem er seinem Volk, gegen Heiden und Sünder, Recht schaffen wird) auf den Sohn bezogen (vgl. Ps 110,1). Allerdings reden schon die Synoptiker von einer Verzögerung der Ankunft Jesu. Auch verlegen sie sein Kommen theologisch

richtiger in die Entscheidung für oder gegen seine Botschaft und Person (vgl. *Dodd-Jeremias'* Krisenleichnisse), in Glaube und Bekenntnis (Lk 12,81). Erst recht ist das im Jo-Ev. der Fall (vgl. *J. Blank*, *Krisis* [Freiburg 1964] 160 ff.). – Die Annahme, Jesus habe selbst an eine baldige Aufrichtung der Gottesherrschaft durch sein Wiederkommen geglaubt, wäre schwer mit seiner Absicht in Einklang zu bringen, „die vielen“ nicht durch Ausrottung der Bösen (vgl. Zach 14,12; Is 60,10; PsSal 17,24 ff.; 4 Esra 13,37), sondern mit Hilfe der freien Entscheidung jedes einzelnen und durch Gottes Gnade zu retten. – Hingewiesen sei auch noch darauf, daß Dan 7 („wie ein Menschensohn“) das Humane, ja Himmlische („auf den Wolken“) des Endreiches betont (im Gegensatz zu den brutalen Weltreichen: vgl. die Tiervisionen), während Röm 5,12 ff. eher die Einheit in Abstammung und Schuld mit Adam und in Gnade und Leben mit dem „Einen Menschen“ Jesus hervorhebt (ähnlich 1 Tim 2,5 u. Hebr 2,6 die Brüderlichkeit des Gottessohnes). – Alle diese Hinweise wollen jedoch nicht die Gesamtschätzung des Werkes beeinträchtigen, das mit überlegener Sach- und Literaturkenntnis und sorgsamer, ruhiger Objektivität das schwierige Problem des Menschensohn-Titels untersucht und im ganzen Zustimmung finden wird. In englischer Sprache dürfte es nichts Ebenbürtiges geben.

F. W. Koester, S. J.

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Mühlen, Heribert, *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. 2., wesentl. erw. Aufl. Gr. 8<sup>o</sup> (629 S.) München-Paderborn-Wien 1967, Schönigh. 48.— DM; Ln. 54.— DM.* – Der Verf. erlebte mit diesem Buch die doppelte Genugtuung, daß es nicht nur in der Beurteilung der Rezensenten und in der schnell notwendigen zweiten Auflage, zu der noch das Erscheinen in drei anderen Sprachen hinzukommt, erfolgreich war, sondern seine grundlegenden Gedankengänge auch mit Recht durch die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils bestätigt sehen darf. Wir brauchen uns hier mit der Grundthese des Verf.s, daß die Kirche nicht so sehr als Ausweitung der Menschwerdung, also durch den Bezug auf den Logos, sondern richtiger in Analogie zur Menschwerdung des Logos als geschichtliche Verleiblichung des Heiligen Geistes zu konzipieren sei und daher singemäßig in der den trinitarischen und christologischen Formeln entsprechenden ekklesiologischen Formel „Eine Person (nämlich die des Heiligen Geistes) in vielen Personen (nämlich denen Christi und der Christen)“ gefaßt werde, nicht mehr zu befassen. Sie wurde allgemein als fruchtbarer Ansatz einer mehr pneumatologischen Ekklesiologie angesehen und widerspricht auch nicht einer mehr christologisch gefaßten Ekklesiologie, sondern gibt ihr die fruchtbare und notwendige Ergänzung. – Das Buch ist nach dem Konzil um ein Kapitel von über 200 Seiten vermehrt worden, in dem die ekklesiologischen Aussagen des zweiten Vaticanums als Bestätigung der Thesen des Verf.s dargestellt und interpretiert werden. Nach einer Darstellung des „Gesamthorizontes“ der Ekklesiologie des Konzils werden zwei Gegenstandsbereiche im einzelnen verfolgt: Die Analogie zwischen Inkarnation und Kirche und die Bedeutung des Verhältnisses des Heiligen Geistes zur Kirche für die Frage nach den voneinander getrennten Kirchen. Dabei sind einige schon früher in Zeitschriften erschienene Arbeiten des Verf.s weithin verwendet und wohl auch schon durch den hier gegebenen größeren Zusammenhang aus der Gefahr einer gewissen Zuspitzung und Einseitigkeit befreit. Dazu gehören die mariologischen Ausführungen, die hier einen positiveren Aspekt geben als bei ihrem ersten Erscheinen, und die Bedeutung der These des Verf.s für die ökumenisch-theologischen Bemühungen. – In der am Schluß angefügten Auseinandersetzung mit Einwänden, die sich der Verf. selbst oder die Rezensenten der ersten Auflage gemacht haben, wird auch darauf hingewiesen, daß der Heilige Geist als die eine Person in vielen Personen als der Geist Christi zu verstehen ist, so daß eine richtig gesehene pneumatologische Ekklesiologie immer auch christologisch ist und umgekehrt eine christologische Ekklesiologie gar nicht richtig konzipiert würde, wenn sie

nicht auch pneumatologisch wäre. Dies ist nun tatsächlich ein sehr wichtiger Hinweis, der von vornherein die ganzen Ausführungen des Buches zwar mitbestimmt hat, aber doch vielleicht nicht ausdrücklich genug gemacht wurde. Das scheint die Tatsache zu bestätigen, daß „in den Besprechungen der ersten Auflage des vorliegenden Buches immer wieder der Einwand gemacht wurde, daß die Funktion Christi in der Kirche nicht oder nur beiläufig zur Aussage komme“ (573). – Auch diese zweite Auflage bestätigt die außerordentliche Arbeitskraft und geistige Spannweite des Verf.s und bietet nicht nur der Ekklesiologie, sondern auch der Trinitätslehre sowohl in ihrer immanenten wie in ihrer heilsökonomischen Sicht reiche Anregung.

O. Semmelroth, S. J.

Voss, Gerhard, O. S. B., Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (Studia Neotestamentica, Studia II). 8<sup>o</sup> (219 S.) Paris-Brügge 1965, Desclée. 210.— FB. – Die vorliegende Untersuchung – eine Dissertation an der Theologischen Fakultät der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität, Würzburg – zeigt sehr gut Grundzüge lukanischer Christologie und ist somit ein wertvoller Beitrag der neutestamentlichen Christologie überhaupt als Einheit in ihrer Mannigfaltigkeit. Als Einzelthemen sind behandelt: Jesus und die Gottesherrschaft – Jesus, der messianische König – Das Leiden Jesu – Die Erhöhung Jesu – Jesus, der eschatologische Prophet. Der Verf. kommt zum Ergebnis: „Im lk Verständnis ist Jesus der *χριστός*, weil der heilige Geist Gottes ihn in einzigartiger Weise umfassen hält und leitet. Aufgrund dieses Geistbesizes ist er der Macht des Satans enthoben, und in dem so frei gewordenen Raum offenbart seine durch den Geist ermöglichte Sohnhaltung den Anbruch der Gottesherrschaft. Die Offenbarung der Sohnschaft als Ausdruck und Gesetz der Gottesherrschaft kommt in der vertrauensvollen Selbsthingabe Jesu an den Vater zur Vollendung und findet in seiner Erhöhung durch Gott ihre Bestätigung. Da Jesus durch die Ausgießung des Geistes diese in seiner Sohnhaltung vorgezeichnete Gottesherrschaft für alle eröffnet, die in der Macht der Finsternis gefangen sind, ist er der königliche *σωτήρ* und *ἀρχηγός*. Zugleich ist er als solcher aber auch der prophetische Knecht Gottes, da es seine Sendung ist, als der Heros eponymos dieses neuen Geschlechtes der mit heiligem Geist Gesalbten (*χριστιανολ*: Apg 11,26) diese Sohnschaft als das Gesetz des ‚neuen Bundes‘ und der end-gültigen Gottesherrschaft und als den von den Propheten verheißenen einzigen Heilsweg zu verkünden. Dieser Heilsbotschaft kann man sich zwar verschließen; denn damit in der neu gewonnenen Freiheit die innersten Gedanken der Herzen offenbar werden und die vertrauensvolle Hingabe an den Vater nachvollzogen werden kann, bleibt der zum *κύριος* inthronisierte und somit bestätigte Sohn der Verborgene. Bei seinem Erscheinen am Ende der Tage aber wird die angesichts dieses Jesus getroffene Entscheidung jedes Einzelnen als endgültiges Urteil über Heil und Unheil offenbar“ (169 f.). – Die Interpretation der einzelnen Texte ist ausgewogen, klar und überzeugend; sie erfolgt vor allem aus dem synoptischen Vergleich und der zugrundeliegenden alttestamentlichen Offenbarung. Es soll besonders erwähnt werden, daß das Königtum Jesu und seine Erniedrigung (*ταπεινώσις*) gut aufgezeigt sind; außerdem soll noch darauf hingewiesen werden, daß der Bericht der Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,28–37) in seiner Offenheit auf die Zwei-Naturen-Lehre hin erklärt ist. – Nicht befriedigend ist die Aussage, „daß der Tod Jesu bei Lukas weder Opfercharakter trägt noch als eine Sühneleistung verstanden wird“ (130; dazu 101–107 122). Diese Aussage scheint in dieser Schärfe nicht aus den Texten selbst hervorzugehen, wenn auch klar zu erkennen ist, daß Lukas die Hingabe Jesu nicht in gleicher Weise als Opfer versteht wie Markus. Gegen diese Aussage scheint auch zu sprechen, daß Isaias II für die lukanische Christologie besonders bedeutsam ist. – Als eine weitere Schwäche erscheint, daß die Menschlichkeit Jesu (nicht seine Menschheit) wohl zu wenig zur Darstellung kam: die Güte Jesu, seine Barmherzigkeit, der mitleidvolle Helfer und Arzt, sein Verständnis für die Frauen. – Weiterhin ist aufgefallen, daß die Christologie in den großen Missionspredigten der Apostelgeschichte einfachhin als lukanisch betrachtet ist, so daß die Frage, ob nicht gerade in diesen Predigten vorlukanische Christologie zu erkennen ist, etwa eine vorlukanische Erhöhungs- und Gottesknechtschristologie, nicht gestellt und beantwortet wurde. –

Trotz dieser Einwendungen wird voll anerkannt, daß die Untersuchung sehr wertvoll ist. Dazu sind die umfangreichen Indices, vor allem das Schriftstellenverzeichnis und das Sachregister, eine große Hilfe zum schnellen Finden der entfalteten Ideen und Interpretationen.

R. Lachenschmid, S. J.

Simonetti, Manlio, Studi sull'Arianesimo (Verba Seniorum, Collana di testi e studi patristici, dir. da *M. Pellegrino* e *G. Lazzati*, N. S., 5). Gr. 8<sup>o</sup> (200 S.) Roma 1965, Editrice Studium. 3.500 L. – In diesen Beiträgen zur Geschichte des Arianismus ist ohne Zweifel der wertvollste Teil das ausführliche Kapitel über die patristische Deutung von Prov 8,22 (9–87). Diese Schriftstelle bildete den Streitpunkt von Arianern und Orthodoxen. S. geht der Geschichte der Deutung dieser Stelle nach, vom Judentum an über die Apologeten bis zu den Vätern des 4. Jh. Bisher hatten wir keine so detaillierte Auslegungsgeschichte dieser Schriftstelle. Eine Parallelarbeit dazu ist in einem gewissen Umfang die Studie von *A. Weber*, APXH, München 1965 (besprochen in *dieser* Zeitschrift: 41 [1966] 596–598), ohne jedoch so weit auszugreifen wie die von S. – In der II. Studie (88–109) diskutiert Verf. die Hypothese von *P. Nautin* (AnalBoll [1949] 131 ff.), nach der in dem Brief des Arius an Eusebius von Nikomedien zwei spätere Interpolationen gemacht worden wären, um den Abstand der Lehre des Arius von der Orthodoxie deutlicher zu machen. Obwohl Fälle solcher „Textverdeutlichungen“ (auch das Umgekehrte ist der Fall) durchaus nicht unwahrscheinlich sind, so kann doch S. hier mit guten Gründen die Ansicht von N. widerlegen. Er greift sowohl die von N. angewandte Methode an als auch die ungenügende Bewertung der äußeren Zeugen. Mit Recht weist S. die Argumentation zurück, daß doch Arius zugebe, der Sohn sei „aus dem Vater“, weshalb er dann nicht behaupten könne, der Sohn sei „aus dem Nichts“ (105). Letzteres sei also interpoliert. Er findet beides vereinbar, und dies wegen des konkreten Verständnisses des Hervorgehens des Logos „aus dem Vater“ bei den Arianern, worunter auch eine „Schöpfung“ begriffen werden konnte. Darum auch das Einverständnis der Arianer mit dem nizänischen „Gott aus Gott“, und ihr Zorn über das „wahrer Gott aus dem wahren Gott“. Dies hätte Verf. noch als Stütze seines Beweises heranziehen können (vgl. Athanasius, Ep. ad episc. Aegypti et Lybiae 12, PG 25,564 C, wo ein Wort der Arianer zitiert wird: „Christus ist nicht wahrer Gott, Θεός ἀληθινός, sondern er wird, Gott durch Teilhabe“ genannt, wie alle übrigen (Wesen)“. Durch Nautin werden wir aber immerhin darauf aufmerksam gemacht, daß der Ausgangspunkt des Arius gut zu beachten ist, um das zu verstehen, was er ablehnt: eine vermeintliche oder wirkliche Verletzung des Monotheismus. – Der III. Abschnitt ist der Trinitätslehre des Alexander von Alexandrien gewidmet, die sehr wichtig für das Verständnis des Nicaenismus ist (110–134). In der recht kritischen Auseinandersetzung mit *Ortiz de Urbina* bezüglich des trinitätstheologischen Gebrauchs von ὁμοούσιος vor Nizäa wäre doch wohl ein etwas positiveres Urteil möglich, vor allem wenn man die Stellen auswertet, welche *H. Crouzel*, Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Paris 1956) 98–110, bringt, die S. S. 126, Anm. 76, anführt. (vgl. auch *J. Moingt*, Théologie trinitaire de Tertullien III [Paris 1966] 933–973). – Studie IV beschäftigt sich mit der Lehre des Photinus (135–159), und dies in einer Weise, die über das in den üblichen Handbüchern Gebotene hinausführt. Er zeigt die verschiedene Bedeutung dieser „Häresie“ für Ost und West. Die Zeichnung der Christologie des Ph. ist zutreffend und korrigiert schematisch-simplifizierende Beurteilungen, die Ph. zum bête noire der Dogmengeschichte gemacht haben. Zu beachten sind – nebenbei – auch die Hinweise auf die Erbsündelehre bei Ph. (158 f.). – Das Buch schließt mit einer Studie zur Lehre der Semiarianer (160–186). Hier hat S. gute und knappe Kennzeichnungen der östlichen und westlichen Positionen in der Trinitätslehre des 4. Jh. Zur vollen Klärung der hier angeführten terminologischen und formelgeschichtlichen Einzelheiten müßte man freilich auf die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen von Begriffen und Formeln bei einzelnen Vätern eingehen, um sie nicht vom Schema eines heimlich herangetragenen Aristotelismus aus zu deuten. Kann man bei Tertullian von einer „sostanza generica“ sprechen (vgl. S. 184, Anm. 116)? Es sei verwiesen auf *J. Moingt*, op. cit. II, 379–404. In der Bibliographie vermißt man hier *H. Dörries*, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß



des trinitarischen Dogmas (AbhGöttGW 3. F. Nr. 39 [Göttingen 1956]). – Die Studie als ganze ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des trinitarischen Dogmas und der arianischen Häresie und verdient so alle Beachtung.

A. Grillmeier, S. J.

## 5. Pastoraltheologie. Homiletik

Fries, Heinrich, Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik. 8<sup>o</sup> (156 S.) Würzburg 1965, Echter. – Wenn in künftigen Jahrhunderten ein Historiker sich mit unserer Zeit, d. h. mit den Jahrzehnten um die Mitte des 20. Jahrhunderts, beschäftigen sollte, dann wird ihm sicherlich ein Merkmal in die Augen springen: die fast rauschhafte Freude an vernichtender Kritik, die alles und jedes „zwischen die Zähne nimmt“, am liebsten die Dinge und Institutionen, mit denen man persönlich liiert ist. Denn daß Gegner und Außenstehende mit ihrer kritischen Destruktion nicht zurückhalten, ist verständlich, weil es ein Stück ihrer Selbstrechtfertigung ist. Aber daß aus den eigenen Reihen und von Seiten derer, die gar nicht daran denken „auszusteigen“, solche bis an die Wurzeln gehende Kritik erhoben wird, und das nicht nur in jener fast spielerischen Art, mit der frühere Generationen die beschämenden Unzulänglichkeiten der öffentlichen Institutionen in Staat und Kirche aufdeckten, sondern mit einem verbissenen Ernst, das scheint doch ein Novum zu sein, das gerade unsere Generation kennzeichnet. Leider ist noch niemand auf die Idee gekommen, zu den vielen so überaus modernen und praktischen Sonderbibliographien auch eine solche über die hier einschlägigen Publikationen zu veröffentlichen – es würde vermutlich ein stattlicher Band werden. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß der bekannte Münchener Theologe H. Fries sich der Mühe unterzogen hat, wenigstens die wichtigsten Typen und Vertreter der Kritik an Christentum und Kirche vorzustellen und – was noch wichtiger, aber auch schwieriger ist – dazu ein sachliches und klärendes Wort zu sprechen. Er folgt dabei einem sehr nahe liegenden Einteilungsprinzip: Der erste Teil handelt von der Kritik von außen, während der zweite die Kritik von innen behandelt. Vorausgeschickt ist eine knappe Einleitung zum Thema: Was ist Kritik? Und: Kritik heute. Den Abschluß des Buches bildet eine „Kritik der Kritik“, in der in sieben Punkten die wesentlichen Korrekturen an den vorher behandelten Autoren und deren Thesen nochmals zusammengefaßt sind. – Im Nachfolgenden soll versucht werden, aus jedem der beiden Teile den einen oder anderen der behandelten Autoren mit seinen Thesen und mit der Gegenposition des Verf.s vorzustellen. Unter der Rubrik „Kritik von außen“ wird neben dem bekannten englischen Nobelpreisträger *Bertrand Russell* und dem Gründer der Humanistischen Union, *Gerhard Szesny*, auch der ehemalige evangelische Theologe *Gustav Wyneken* vorgestellt. In seinem Buch „Abschied vom Christentum“ (München 1963) trägt W. mit umfassender Sachkenntnis die zahllosen Einwände gegen das Christentum zusammen, die seit den Tagen des Celsus bis heute laut geworden sind. Seine lapidare Zusammenfassung lautet: „Wir rufen nicht auf zum Bruch mit dem Christentum, wir stellen nur fest, daß es tot ist, und wir mahnen, sich nicht länger mit seinem Leichnam zu schleppen“ (250). Aber gerade diese Selbstsicherheit zwingt zur Gegenfrage – warum W. mit einem Leichnam so viel Aufhebens macht. „Sollte er nicht lieber, um mit der von ihm arg zerzausten Bibel zu sprechen, ‚die Toten die Toten begraben lassen?‘“ (Fries, 29). – Viel ausführlicher ist im ersten Teil das Kapitel, welches Verf. der Kritik widmet, welche *Karl Jaspers* in seinen verschiedenen Schriften gegen das Christentum erhoben hat (41–99). F. kann dabei auf seine verschiedenen früheren Veröffentlichungen zurückgreifen. Zweifelsohne stellt dieser Abschnitt den Höhepunkt und Kern des ganzen Buches dar. Die Weise, wie F. die Position seines Partners darlegt und wie er dann seine Kritik an ihr vorträgt, ist geradezu vorbildlich. Hier wird dem „Gegner“ nichts geschenkt, aber zugleich das Gesetz der intellektuellen Fairneß gewissenhaft gewahrt. – Aus dem zweiten Teil sei vor allem auf die Auseinandersetzung mit *Rudolf Hernegger*, *Karl Amery* und *Heinrich Böll* verwiesen, die alle drei aus dem Inneren der Kirche heraus ihr Unbehagen am konkreten Katholizismus aussprechen. Vielleicht ist der Raum, welcher der Darlegung ihrer Position und Motive gewidmet wird, ein wenig zu

knapp. Aber das wird durch die ausführliche und vornehme Diskussion des Grundanliegens wettgemacht. Besonderen Nachdruck legt F. dabei auf die Feststellung, daß die immer vorgetragene Abhebung von „Kirche“ und „Katholizismus“ nicht überfordert werden darf, wenn man nicht aus der Kirche ein blutleeres Schemen machen will. Gerade in einer Zeit, die sich für die Bedingungen der Geschichtlichkeit so aufgeschlossen zeigt, muß die von den genannten Kritikern vorgeschlagene Herauslösung der Kirche aus ihrem „wesensfremden Milieu“ überraschen; wenn damit aber nur davor gewarnt werden soll, daß die Kirche sich nicht mit den jeweiligen Zeitmächten identifiziert, dann wird nur eine längst bekannte Einsicht präsentiert, wobei man sich höchstens über die bisweilen erbarmslose Härte verwundert, mit der solche Warnung vorgetragen wird.

H. Bacht, S. J.

Brox, Norbert, *Der Glaube als Zeugnis*. Kl. 8<sup>o</sup> (128 S.) München 1966, Kösel. 11.80 DM. – Dieses in klarer und ansprechender Darstellung geschriebene kleine Buch spricht über Glauben und Zeugnis in einer Weise, die manche Vorstellungen kirchlicher Propagandisten von heute zu einer guten Selbstbesinnung führen könnte. Ein einleitender Teil über die Geschichte und das Zeugnis vom Heil stellt den Glauben als vom Wort des sich in der Geschichte offenbarenden Gottes dar, so daß er aus dem, was in der Geschichte an Heil gewirkt worden ist, verstanden werden muß. Die Gemeinde der Glaubenden, die jetzt lebt, ist lebendige Bezeugung des Geschehenen. Das alttestamentliche Gottesvolk bezeugt seinen Gott, indem es sich als Ergebnis der geschehenen Geschichte zum Zeugnis darbietet. Diesen Charakter hat die Kirche des Neuen Testaments als Erfüllung der alttestamentlichen Heilsgemeinde übernommen. Sie ist als neues Volk auch neues Zeugnis für das Geschehene, insofern daran, daß es diese Gemeinde gibt, die Realität von Kreuz und Auferstehung ablesbar ist. Dieses Zeugnis weist nicht nur in die Vergangenheit, sondern zeugt für eine Hoffnung und Zuversicht, die ihre Kraft aus der erfahrenen Vergangenheit bezieht. – Dieses Zeugnis, das die Kirche in ihrem Bestand ist, aktualisiert sich nun im Wort des Glaubens und im Wandel aus dem Glauben. Das sind die Themen des zweiten und des dritten Kapitels. Das Zeugnis im Wort wird in der einander ergänzenden Eigenart des lukanischen und des johanneischen Verständnisses dargestellt. Bei Lukas ist das Zeugnis ausschließlich auf das Osterzeugnis bezogen und meint mit Zeugen einen engen Kreis von Männern mit eigener Beauftragung. Die Zwölf mit Paulus sind als die eigentlichen Zeugen der Auferstehung qualifiziert durch die Augenzeugenschaft, die Erwählung durch den Herrn und den Empfang des Geistes Gottes. Diese Erstzeugen haben eine für alle Zeiten bleibende Bedeutung. Ihr Zeugnis lebt als Besitz der Gemeinde im Wort von deren Verkündigung weiter. Die Erstzeugen waren schon in einem vorösterlichen Sinn Glaubende. Auf die Begegnung mit dem Auferstandenen hin glauben sie auf eine neue, erst durch Ostern mögliche Weise. Im Johannesevangelium bedeutet Augen- und Ohrenzeugenschaft nicht das reine Dabei-gewesen-Sein bei Begebenheiten, sondern sie hat Jesus zum Inhalt und ist die innere Gemeinschaft mit ihm, aus der heraus erkannt wird, wer er ist. Es liegt alles an der Bezeugung seiner Herrlichkeit. Der Glaubende sieht die Ereignisse um Jesus herum transparent. – Das dritte Kapitel spricht dann vom Zeugnis, das die Kirche und ihre Gläubigen in ihrem Wandel sind und geben. Die Kirche bezeugt durch sich selbst das Geschehene; sie ist die Gemeinde derer, bei denen das Zeugnis Glauben gefunden hat. Einige besondere Momente, durch die der Wandel der Christen Zeugnis ist, werden herausgehoben: Die Liebe, in der die Verbundenheit der Menschen untereinander bezeugt, daß von Gott die Liebe herabgekommen ist; der Gottesdienst, der durch seinen (geordneten) Vollzug Zeugnis auch für die von draußen ist; die Schwachheit, in der sich die Kraft Gottes bezeugt („Daß Gottes Macht und Herrlichkeit in diesem Aon durch eine Macht- und Herrlichkeitsgestalt der Kirche bezeugt würde, findet sich bei Paulus und im übrigen Neuen Testament nirgends angedeutet“ [78]); die Einheit, die sich nicht in der Lehreinheit erschöpft, sondern Einheit der Liebe ist; der Wandel im Glauben, der als eschatologischer Glaube die Kirche in ihrer Besonderheit gegenüber der Welt kennzeichnet – ein Hinweis, der vom Neuen Testament her manchen Fehlvorstellungen von Weltoffenheit der Kirche heute korrigieren

dürfte. Gefährdet ist das rechte Zeugnis vor allem durch das Mißverständnis, christliches Zeugnisgeben von unten her „erstellen“ zu wollen und aktivistisch zu deuten statt das Ergriffensein von Gott zu bezeugen. – Schließlich spricht das vierte Kapitel von der außerordentlichen Form des Blutzugnisses. – Das Büchlein ist ein begrüßenswertes Beispiel fruchtbarer und aufbauender Schriftmeditation.

O. Semmelroth, S. J.

Bautz, Friedrich Wilhelm (Hrsg.), Das Wort vom Kreuz. Evangelische und katholische Theologen verkündigen Christus, den Gekreuzigten. Gr. 8° (292 S.) Einsiedeln-Zürich-Köln/Gladbeck 1967, Benziger/Schriftenmissionsverlag. – Dreißig evangelische und katholische Theologen haben sich in diesem von Friedrich Wilhelm Bautz herausgegebenen Buch in ökumenischem Geist zusammengetan, um ihren gemeinsamen Glauben an den gekreuzigten Herrn zu bekunden und das Kreuz den Menschen unserer Tage mit vereintem Bemühen zu künden. Die einzelnen Beiträge umfassen vier bis fünf Druckseiten und bauen auf Schrifttexten auf, in denen das Geheimnis der Erlösung in prägnanter Weise zum Ausdruck kommt. Die Texte umfassen jeweils nur einen oder zwei Verse; vier sind den Evangelien entnommen, einer der Apostelgeschichte, 19 den Briefen des hl. Paulus, einer dem Hebräerbrief, fünf den katholischen Briefen (1 Ptr und 1 Jo). Die Texte sind von je einem evangelischen und katholischen Autor bearbeitet worden. Das Schriftwort wird entweder mehr homiletisch-anregend ausgewertet oder auch exegetisch-theologisch erklärt. Nach dem Herausgeber, dem für seine Mühe mit dem Zustandekommen des Werkes gedankt sei, haben die Verfasser „ihre allgemeinverständlichen Beiträge geschrieben mit dem Anliegen und in dem Bemühen, durch ihre Verkündigung des gekreuzigten Christus evangelische und katholische Leser zu einer Bruderschaft unter dem Kreuz von Golgatha zu sammeln“. Hinter dieses Anliegen stellen sich auch die beiden Geleitworte, geschrieben von Erzbischof *Lorenz Kardinal Jaeger* und Kirchenpräsident Professor Dr. *Wolfgang Sucker*.

K. Wennemer, S. J.

Siegmund, Georg, Gott in Sicht. Kl. 8° (176 S.) Aschaffenburg 1966, Pattloch; ders., Gottesglaube und seelische Gesundheit. Kl. 8° (233 S.) Würzburg 1962, Echter; ders., Rausch und Religion. Kl. 8° (68 S.) Hamm (Westf.) 1966, Hoheneck. – Die hier anzuzeigenden Schriften des mitten in fruchtbarem literarischem Schaffen stehenden Verf.s erreichen zwar nicht die fachphilosophische Bedeutung seines Werkes „Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis“ (vgl. die Rez. der 3. Aufl. in: *ThPh* 41 [1966] 128), können jedoch für Orientierung und Einsatz in der Auseinandersetzung mit den ungeistigen Mächten unserer Zeit beste Hilfe bieten. „Gott in Sicht“ leistet ausgezeichnete Dienste bez. einer psychologischen und metaphysischen Analyse des modernen Atheismus: zumal dessen Verwurzelung im „evolutionären Humanismus“ wird aufgedeckt. Ohne Bereitschaft zu einer da und dort aufkommenden Verharmlosung der atheistischen Welle noch im Fahrwasser derjenigen, die möglichst alle Schuld den historisch belegbaren Fehlformen gläubiger Existenz aufladen möchten, bezieht der Verf. eine klare, unmißverständliche Position gegenüber dem letztlich postulatorischen, prometheischen Grundzug heutigen atheistischen Denkens und scheut sich nicht, das „metaphysische Frageverbot“ solcher Haltung anzuprangern. Die vielen geschichtlichen Partien und eine überlegene Kenntnis der zeitgenössischen Literatur tragen zu einer konkreten Phänomenologie des Atheismus wesentlich bei. Der Abbau von Mißverständnissen, die vom Gottesglauben abdrängen, z. B. betr. des Wesens der „Transzendenz“ Gottes (40 ff.) oder des Christentums als a-moralisch (95 f.) u. a., bringt positiv Gott „in Sicht“, noch mehr aber eine gewisse Möglichkeit neuen Ansatzes der „Gottesbeweise“ (59 ff.). In diesem Zusammenhang wird man es jedoch nicht vorsichtig genug finden, wenn die moderne Naturwissenschaft zu apodiktisch auf Thesen festgelegt wird wie „Endlichkeit der Welt“, „zeitlicher Anfang des Kosmos“ (67 f.). Andererseits kann man es nur begrüßen, wenn ohne ängstliche Zurückhaltung das Massensymptom der Verzweiflung am Lebenssinn als „Folge des Gottesverlustes“ (125 ff.) und das Ansteigen der Kriminalziffern als Folge der „Gesetzlosigkeit“, des Sichloskettens vom Zentrum, gedeutet werden. Das Schlußkapitel klingt pessimistisch aus. Der

Mensch als der neue „Prometheus“ denke nicht an Umkehr, er versuche die Menschheitsentwicklung durch eigenmächtige erbbiologische Eingriffe und Steuerung gleichsam zum Guten zu wenden. Insofern sei Gott nicht in Sicht, es stehe eine neue Phase des Kampfes um Gott bevor. – „Gottesglaube und seelische Gesundheit“ scheint ein Lieblingsthema des Verf.s zu sein, so hat er auch auf dem 6. Internationalen Thomistischen Kongreß über dieses Thema vorgetragen (vgl. De Deo. Acta VI Congr. Thom. Internat., vol. I [Roma 1965] 215 ff.; dazu ThPh 41 [1966] 249 ff.). Die psychologischen Erörterungen sollen, wie das Vorwort formuliert, dem Suchenden einen neuen Zugang zur Beantwortung seiner Fragen nach dem Letzten eröffnen. Dabei nimmt das Buch einen weithin konstatablen Wandel in der Fragestellung des religiös suchenden Menschen ernst: eine Hinwendung zu Kriterien religiöser Wahrheit in ihrer „menschlichen“, existenziellen Relevanz, d. h. schließlich konkret, in ihrer Bedeutsamkeit für den Gesundungs- und Reifungsprozeß des Menschen, seines Selbstwerdens, seiner Selbstfindung. Der Verf. geht der Entstehungsgeschichte dieser neuen Haltung nach und bringt hochinteressante Beispiele von Herbert v. Cherbury bis C. G. Jung. Die „Grundlagen für die Beantwortung unserer Frage“ (54 ff.) erblickt er mit Recht in einer Klärung des Begriffs der Gesundheit und der menschlichen Natur, worüber er ausführlich in „Die Natur des Menschen. Das Bild vom menschlichen Wesen als Grundlage seiner Heilbehandlung“ (Würzburg 1955) gesprochen hat. Jedenfalls ist aus vielfacher Erfahrung einsichtig, daß „der Mensch eine Natur-Norm besitzt, gegen die nicht gesündigt werden darf“ (61), auch bez. seines seelisch-geistigen Seins. Der Zusammenhang von Religiosität und seelischer Gesundheit wird nun mit einer ebenso einfachen wie eindrucksvollen Methode untersucht: an Hand biographischer und sonstwie lebensgeschichtlich zu lesender Texte, wie etwa der Roman von A. Camus „Der Fall“. Im Schlußkapitel weist er ausdrücklich darauf hin, daß auf die Bereinigung der psychologischen Frage die der sachlichen (Wahrheits-)Frage folgen müsse. – Die kleine Schrift „Rausch und Religion“ behandelt das Thema der Süchtigkeit, der Faszination durch den Rausch. Interessant sind die Informationen über die Funktion von Ekstase, Rausch und Rauschgiften in griechischen und anderen religiösen Kulturen. Die „psychologische Durchdringung des Zusammenhanges von Rausch und Religion“ (35 ff.) ergibt: alle Formen der Rauschsucht haben ihre letzte seelische Quelle im menschlichen Unendlichkeitsstreben, und es ist ein Abweg in eine Sackgasse, „wenn sich das Unendlichkeitsstreben unter Ausschaltung kritischer Besonnenheit in Rauscherlebnissen des Unendlichen bemächtigen will“ (56). – Die Lektüre solcher Analysen muß gerade dem Fachphilosophen und -theologen empfohlen werden, denn die rationale Problematik unterschätzt oft genug den rätselhaften, abgründigen Faktor „Psyche“. Andererseits vermag dem Praktiker hier bewußt zu werden – wie übrigens ebenso dem Theoretiker seelsorglicher Praxis –, wie sehr im Psychopathogenen auch rationale und metaphysische Dynamismen wirksam sind.

H. Ogiermann, S. J.

Jetter, Werner, Wem predigen wir? Notwendige Fragen an Prediger und Hörer. 8<sup>o</sup> (89 S.) Stuttgart 1964, Calwer. 6.80 DM. – Die beiden Vorträge des Tübinger praktischen Theologen greifen zwei „notwendige Fragen“ auf: I. Erwägungen zum Standort des Predigers zwischen moderner Bibelwissenschaft und Exegese (9–58). Hierbei geht es nicht um praktische Hinweise zu dem Thema „moderne Exegese und Predigt“. J. stößt zu der tieferliegenden Frage vor, die gerade im Zusammenhang mit der modernen Bibelwissenschaft der Verkündigung gestellt ist: Wie ist in heutiger Welt das Wort Gottes, das in der Gestalt einer bestimmten Zeit auf uns gekommen ist, in seinem Anspruch zu verkünden? Bereits bei der Frage „Theologen auf der Kanzel“ geht es dem Verf. um dieses Anliegen. Das Verhältnis von Theologie und Predigt ist nicht das Verhältnis von Theorie und Praxis. Dann läge hier nur eine vorübergehende Schwierigkeit. Das eigentliche Problem sieht J. in dem Verhältnis von Theologie und Gemeinde, von Theologie und Kirche, von Bibel und Welt. Hier besteht ein Spannungsverhältnis, das gerade in der Frage nach dem theologischen Ort des Predigers besonders deutlich wird. In „wechselseitiger Wachsamkeit“ müssen sich Theologie und Kirche „gegenseitig zur Sache rufen“, um so die Spannung aufrecht zu erhalten,

die darin besteht, „daß die Kirche in der alten Botschaft gründe – aber dies gerade damit, daß sie sie als heute lebendiges Wort zu vertreten suche“. Kirche und Theologie stehen in der gemeinsamen Verpflichtung, zu sorgen, daß das Wort Gottes die Welt trifft. „... so kann auf der einen Seite ausgerechnet die Theologie, und sie gerade als Funktion der Kirche und in solcher Funktion zum Anwalt der Welt werden müssen gegenüber einer verkirchlichten Kirche, d. h. gegenüber einer Kirche, die sich vordringlich nur mit sich selber beschäftigen oder aber die Welt verkirchlichen möchte. Und andererseits kann genauso auch die Kirche zum Anwalt der Welt werden müssen gegenüber einer Theologie, die sich mit der Lösung von lauter selbstgestellten Problemen oder mit dem Dasein als innerkirchlicher Gebrauchsfunktion innerhalb der kirchlichen Voraussetzungen begnügt und die Menschen vergißt“ (24–25). In drei Thesen versucht der Autor zu zeigen, wie der Prediger, der auch immer als Theologe vor der Gemeinde stehen muß, in diesem Spannungsverhältnis bestehen kann. 1. „Die Predigt soll die Kirche zur Welt bringen“. Diese im doppelten Sinn verstandene Aussage meint nicht nur die eigentliche Missionspredigt, sondern sie spricht auch von Ziel und Struktur der gemeindlichen Verkündigung. Ziel dieser These ist es, das „prophetische Format des Predigtgeschehens“ herauszustellen. Von dieser mehr dogmatischen Aussage her, stellt sich die Frage, wie eine prophetische Funktion der Predigt heute möglich ist. Darauf will die 2. – mehr exegetische – These antworten. „Der Prediger muß seinen Text und durch seinen Text sich selber in Frage stellen lassen.“ Da die moderne Bibelwissenschaft den Text „widerständig“ macht, zwingt sie die Predigt mehr zu sein als Erklärung aus „vorausgeleistetem Bibeltglauben“, der bereits auf alles eine Antwort weiß. Sie verlangt, „mit dem widerständigen Text solange zu ringen, bis aus ihm im Kontext der eigenen Zeit und des eigenen Herzens das Wort wird, das den Glauben und damit die Kirche heute zur Welt bringt“ (43). In diesem Prozeß steht als wichtiges Element die „Partnerschaft mit den Hörern“. Von ihr handelt die 3. These „Der Prediger muß seinen Hörer als einen erwachsenen Weltmenschen behandeln und seine eigenen Worte mit dessen Ohren hören lernen“. Das aber geschieht, indem der Prediger sich selbst „nicht heraushält“, indem er nicht „Sprachrohr“ (= technisches Instrument), oder Ansager (= organisierter Funktionär), sondern Sprecher (= Anwalt der Sache unter den Menschen) ist. – Wenn das II. Vatikanische Konzil die Predigt beschreibt als „die Botschaft von den Wundertaten Gottes in der Geschichte des Heils, das heißt im Mysterium Christi, das allezeit in uns zugegen und am Werke ist, vor allem bei der liturgischen Feier“ (Sacrosanctum Concilium 35,2), dann stellt sich drängend die Frage nach dem „Wie“ dieses zugegen-und-am-Werk-Sein der Botschaft in der konkreten Verkündigung. Es ist die Frage der Auswirkung der Hermeneutik auf die Verkündigung, die sich ja nicht nur bezüglich der biblischen Texte stellt, sondern auch die in bestimmter Zeit geformten Texte kirchlicher Lehre in gleicher Weise einbezieht. J.s Darlegungen können auch dem katholischen Homiletiker eine wertvolle Anregung sein, dieses drängende Problem heutiger Verkündigung zu bedenken, unbeschadet der Verschiedenheit mancher dogmatischer Voraussetzungen (vor allem bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Predigt). – II. Ähnliches gilt auch von der zweiten „notwendigen Frage“: Gemeinde im Aufbruch oder am Ende (59–89)? Das Problem „Volkskirche oder Gemeindekirche“ stellt sich auch der katholischen Pastoraltheologie und Heilssorge. Dabei ist es für die eigene Reflexion hilfreich und anregend, eine Darstellung zu lesen, die dieses Problem von anderem Ausgangspunkt (sc. der typisch protestantischen Gemeindeproblematik) und damit auch unter einer anderen Sicht (sc. dem protestantischen Gemeindeverständnis) betrachtet.

L. Bertsch, S. J.