

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Ökumenik

Schick, Eduard, *Offenbarung und Geschichte*. 8^o (96 S.) Mainz 1968, Grünewald. 9.80 DM. – Die Glaubenssituation unserer Tage ist in starkem Maße geprägt von den Fortschritten der exegetischen Wissenschaft während der letzten Jahrzehnte und den daraus sich ergebenden Problemen für das Glaubensverständnis. Welchen Zugang haben wir noch zur historischen Gestalt Jesu Christi, wenn sich die Evangelien auch in dem Sinne als Glaubensquellen herausstellen, daß sie bereits dem Glauben der Urgemeinde an Jesus Christus ihr Dasein verdanken? Und inwieweit ist es überhaupt notwendig, den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung von der Erkenntnis historischer Tatsachen abhängig zu machen? Der Verf., Weihbischof von Fulda, versucht als Theologe und Seelsorger auf diese Fragen eine Antwort zu geben. Das Büchlein mit dem Titel „Offenbarung und Geschichte“ faßt fünf Vorträge zusammen, die offenbar vor Geistlichen und theologisch interessierten Laien gehalten wurden. Die Themen reichen von der „modernen neutestamentlichen Forschung und ihren historischen und theologischen Problemen“, ganz allgemein, über „Programm, Möglichkeiten und Grenzen der Entmythologisierung“ bis zur „Frage nach dem historischen Jesus in der exegetischen Forschung unserer Zeit“ und speziell „theologischen Überlegungen zur Wirklichkeit der Auferstehung und des Auferstandenen“. Den Abschluß bildet ein Kapitel über „Offenbarung, Schrift und Überlieferung: ihre innere Bezogenheit und organische Zuordnung in der Kirche“, das vor allem in Gedanken und Theologie der Konzilskonstitution „Dei Verbum“ einführt. – Wie schon die Auswahl der Themen vermuten läßt, nimmt die Auseinandersetzung mit R. Bultmann in Schicks Studie einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Mit Recht macht der Verf. auf die philosophisch-weltanschaulichen Voraussetzungen aufmerksam, die es dem Marburger Theologen erschwerten, die biblische Botschaft über Gottes Offenbarung in Jesus Christus unverkürzt zu Wort kommen zu lassen. „Eines steht fest: Dem, was dasteht, d. h. der in den Texten ausgedrückten Wirklichkeit, kommt bei der Interpretation der Vorrang zu vor der Tätigkeit des menschlichen Geistes, der den Versuch unternimmt, Einsicht in deren Inhalt zu gewinnen, sich deren Inhalt geistig anzueignen. – Damit haben wir ein erstes und zugleich das schwerwiegendste Bedenken gegen das methodische Vorgehen Bultmanns angemeldet.“ (53) Hier müßte freilich im Gespräch mit der an Bultmann anschließenden theologischen Hermeneutik weitergefragt werden, wieweit es möglich ist, vom eigenen Vorverständnis, das immer zugleich ein Selbstverständnis ist, abzusehen und gleichsam unverstellt das Wort Gottes zu hören. Auch wenn es uns gelingt, die von der Existenzphilosophie übernommenen Vorstellungshorizonte zu überwinden, wird dies nie geschehen, ohne daß wir sie durch andere, dem eigenen Selbst- und Weltverständnis entnommene, ersetzen. So bleiben auch in diesem Sinne „Offenbarung und Geschichte“ aufeinander bezogen.

J. Beutler, S. J.

Latourelle, René, S. J., *Théologie science du salut* (Essais pour notre temps, Section de théologie, 5). 8^o (286 S.) Bruges – Paris – Montréal 1968, Desclée – Les Éditions Bellarmin. 210.– FB; 5.55 \$. – Eine Darstellung der Theologie als Heilswissenschaft entspricht gewiß den Anforderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und den modernen Bedürfnissen. Der Verf. verfolgt hier sein Ziel, indem er in großen Linien die einschlägigen Themen behandelt: Wesen der Theologie (13–66), Methode der Theologie (67–96), Die theologischen Disziplinen (97–198), Theologie und das christliche Leben (199–238), Aktuelle Sichten der Theologie (239–270). Offenbar ist mehr Wert auf einen Gesamtüberblick gelegt als auf Einzelangaben, weil diese dann differenzierter erscheinen und auch einen breiteren

Raum beanspruchen müßten. Wenn z. B. im dritten Abschnitt die theologischen Disziplinen zur Sprache kommen, sind zwar viele Einzelkapitel genannt (Apologik und Fundamentaltheologie; Dogmatik; biblische, patristische und liturgiegeschichtliche Theologie; Moral und Aszetik; Pastoraltheologie, Missionstheologie und ökumenische Theologie; Kirchenrecht; Kirchengeschichte und Dogmengeschichte), aber die einzelnen Sparten erfahren dabei eine Einschränkung auf wenige Seiten. So muß sich die Patristik mit knapp zwei Seiten begnügen, und die Exegese entfällt vollständig, wenn man von der Besprechung der biblischen Theologie (127–132) absieht. Am meisten ist zu bedauern, daß die ausgesprochen heilsgeschichtlichen Darbietungen bei den Kirchenvätern, die noch ansatzweise in der Scholastik, zumal in deren Frühperiode, vorliegen, nicht besser gewürdigt werden. Das Thema, das sich der Verf. gestellt hat, scheint doch wohl ein derartiges Eingehen zu verlangen. Soweit die Scholastik überhaupt in die Ausführungen einbezogen ist, verbleiben die Angaben recht summarisch und können in ihrer Allgemeinheit kaum aufrechtgehalten werden. Ganz besonders wäre unter dieser Rücksicht die Entfaltung des Problems „Theologie als Wissenschaft und Weisheit“ (47–54) zu ergänzen. Der Begriff der „Konklusionstheologie“ hat z. B. nicht erst mit Johannes von St. Thomas, Gotti und Billuart begonnen (85), sondern läßt sich auf die theoretischen Prinzipien bei Thomas von Aquin und dessen Vorläufer im Franziskanerorden zurückführen. Gut hingegen gefallen die Abschnitte über „Theologie und christliches Leben“ und „Aktuelle Sichten der Theologie“, in denen der Verf. die religiösen Belange der Glaubenswissenschaft hervorhebt. – Die einschlägige Literatur ist in einem weiten Umfang beigebracht, nur erscheint sie nicht überall ausgewertet.

J. Beumer, S. J.

Wegbereiter der Reformation. Hrsg. von Gustav Adolf Benrath (Klassiker des Protestantismus, 1 [Sammlung Dieterich, 266]). Kl. 8^o (XXXV u. 544 S.) Bremen 1967, Schönmeyer. Ln. 19.80 DM. – Das Wort „Reformation“ kann eine doppelte Bedeutung haben, wenn von ihrer Vorbereitung gesprochen wird. Denn einmal wird es auf die kirchliche Erneuerung gehen, die in einem mehr oder weniger hohen Grade zu allen Zeiten vorhanden war, zum andern auf die konkret-geschichtliche Bewegung des 16. Jahrhunderts, die nicht nur eine Erneuerung der alten Kirche anstrebte, sondern auch deren Umsturz herbeiführte. Das Verdienst des vorliegenden Bändchens ist es, eine Übersicht der verschiedenen Stimmen, vorzugsweise aus dem 14. und 15. Jahrhundert, in gedrängter Form zu bieten, die in dem einen oder anderen Sinne die Reformation angebahnt haben. So kommen zu Wort: Die Waldensische Bewegung, einige Scholastiker (Marsilius von Padua, Wilhelm von Ockham, Nikolaus von Lyra, Thomas von Bradwardine, Gregor von Rimini, Johannes Gerson und Gabriel Biel), Mystiker (Meister Eckhart, Johannes Tauler, Theologia Deutsch, Ludolf von Sachsen, Geert Grootte, Gerard Zerbolt, Thomas von Kempen, Johannes Busch, Johannes von Staupitz), Konziliaristen, Reformprediger (u. a. auch Girolamo Savonarola), Wyclif und seine Gefolgsleute, die Hussiten, Reformtheologen (Nikolaus von Kues, Johann Pupper von Goch, Johann Ruchrath von Wesel, Wessel Gansfort) und schließlich Humanisten (u. a. Johannes Reuchlin, Ulrich von Hutten und Erasmus von Rotterdam). Die einzelnen Stücke sind oft sehr kurz, aber jedesmal geht der deutschen Übersetzung eine literarisch-historische Einführung voraus. Hätte nicht da, wo der Text an und für sich schon deutsch ist, die ursprüngliche Fassung beibehalten werden sollen? Selbstredend variiert das Thema „Reformation“ bei den einzelnen bedeutend, und manchmal wird es nicht unmittelbar klar, warum gerade dieser oder jener überhaupt unter die „Wegbereiter“ aufgenommen worden ist (z. B. Ludolf von Sachsen, Geert Grootte, Thomas von Kempen, Johannes von Staupitz). Indes tritt im großen und ganzen eine einheitliche Linie von solchen hervor, die auf eine innere Erneuerung gedrängt und dabei auch einiges vorweggenommen haben, was den Reformatoren des 16. Jahrhunderts als Anliegen im Zielpunkt stand. Allerdings wird der Leser, zumal der katholische Laie, berücksichtigen müssen, daß das jeweils ausgewählte Stück den betreffenden Vertreter des Reformgedankens nicht immer erschöpfend charakterisiert; so ist z. B. Nikolaus von Kues, der Kardinal und päpstliche Legat in Deutschland, durchaus ein Verteidiger der Kirche, obschon er in seinem „De pace fidei“ eigen-

artig großzügige Gedanken über die Religionsverschiedenheit ausgesprochen hat, und Gabriel Biel nähert sich nur in seiner Akzeptationslehre dem Standpunkt Luthers und gibt sonst seine treukirchliche Gesinnung nicht auf; vgl. auch den Brief, den er 1462 an die Stadträte von Mainz und Frankfurt schrieb (abgedruckt bei *J. B. Ritter*, Evangelisches Denckmahl der Stadt Franckfurth am Mayn [Frankfurt 1726] 19–23).
J. Beumer, S. J.

Melanchthon, Philipp, *Apologia Confessionis Augustanae*. Übers. und hrsg. von *Horst Georg Pöhlmann*. 8^o (234 S.) Gütersloh 1967, Mohn. Ln. 24.– DM. – Um den Theologiestudenten den Zugang zum lateinischen Urtext der Apologie zu erleichtern, wurde diese erste deutsche Übersetzung – bisher gab es nur die Paraphrase aus der Hand des Justus Jonas, „mehrfach geradezu ein predigtartiger Kommentar“ – erstellt. Die Einführung ist recht knapp gehalten (13–31), dann folgt der deutsche Text, in bewußt wörtlicher Übertragung. Die Quellenangaben wurden der von *H. Bornkamm* besorgten Apologieausgabe der „Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“ entnommen. Die Anmerkungen, die sich beinahe auf die Zitate aus Schrift und kirchliche Autoren beschränken (wobei die letzteren die Angabe des Fundortes nach einer anerkannten Ausgabe vermissen lassen), sind selten und dazu recht kurz. Zutreffend betont der Hrsg.: „Melanchthon war Bekenner, nicht Konfessionalist. . . In der Tat gibt es keine Bekenntnisschrift der evangelischen Kirche, die dem Katholizismus so sehr entgegenkommt. . . Jedenfalls ist nach der Apologie wahre Einheit immer nur Einheit in der Wahrheit. Trotzdem nimmt der Glaube an die Einheit der Kirche in der Theologie Melanchthons einen viel größeren Raum ein als in der Theologie Luthers. Diese Leidenschaft um die Einheit hat ihn vor polemischen Einseitigkeiten Luthers bewahrt, wie das vermittlungstheologische Werk der Apologie zeigt. Jedenfalls war Melanchthon nicht einfach Buchhalter der Theologie Luthers, sondern eigenständiger Denker, nicht Nachdenker, sondern Denker“ (23). Weil die Apologie zu den offiziellen Bekenntnisschriften der lutherischen Orthodoxie gehört (vgl. *Leonhard Hutter*, *Compendium locorum theologicorum*, 1610 [Berlin 1961] nr. 14), ist die Ausgabe für die Geschichte der Theologie und der Konfessionen von Bedeutung.
J. Beumer, S. J.

Beckmann, Klaus-Martin, *Unitas Ecclesiae*. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. 8^o (224 S.) Gütersloh 1967, Mohn. Ln. 24.– DM. – Die bedeutsame Frage nach der Einheit der Kirche wird hier sowohl systematisch als auch, wenigstens für das 19. Jh., theologiegeschichtlich gestellt. Aber unter der letzteren Rücksicht ist von vornherein eine Einschränkung anzubringen, nämlich auf die Geschichte der evangelischen und näherhin sogar der lutherischen Theologie, obschon gelegentlich das Blickfeld erweitert erscheint. So erhält der Kirchenbegriff Möhlers ein eigenes Kapitel (Die Kirche als gottmenschliche Institution bei J. A. Möhler: 65–104), aber für die Wiedergabe der katholischen Ekklesiologie im 19. Jh. kämen außer Möhler, der freilich einen überkonfessionellen Einflußbereich besaß, auch noch die übrigen Tübinger in Betracht, außerdem die Vertreter der Römischen Schule und M. J. Scheeben. Es wäre unbedingt zu empfehlen gewesen, wenn diese Einschränkung schon im Titel oder mindestens in der Einleitung (Zielsetzung, Methode, Begriffserklärung: 11–33) einen eindeutigen Ausdruck gefunden hätte. So wie nun die Untersuchung einmal vorliegt, bildet die Lehre von der Kirche bei Fr. Schleiermacher mit ihrem romantischen Organismusbegriff den Ausgangspunkt (37–65). Dann werden die Linien weiter gezogen über die sogenannten Vermittlungstheologen der Union (C. I. Nitsch, J. Müller, I. A. Dorner) und die Konfessionslutheraner (W. Löhe, F. Delitzsch, Th. Kliefoth, A. F. C. Vilmar, Theodosius Harnack) bis zu dem ethischen Verständnis der Kirche bei Ritschl und Harnack (Kirche und Reich Gottes bei Albrecht Ritschl, Die Einheit der Kirche als ethische Gesinnungsgemeinschaft bei Adolf v. Harnack: 142–158). Wenn dabei die „Preußische Union“ den Ehrentitel „Modell kirchlicher Einheit“ erhält (81–104), so dürfte das durch die historischen Gegebenheiten des 19. Jh. kaum gerechtfertigt sein, und der Verf. bleibt offenbar hinter dem eigentlichen Anliegen weit zurück, indem er bei den festzuhaltenden Anregungen und Erkenntnissen der „Vermittlungs-

theologie“ herausstellt: „Die Kirche soll Volkskirche und Landeskirche bleiben. Das Ziel ist eine Reichs- oder Nationalkirche. Das weitere Ziel eines Generalkonzils der evangelischen Ökumene schließt sich diesem Bilde an“ (104). – Der II. Teil ist der systematische, der die geschichtlichen Ergebnisse unter dem Gesichtspunkt betrachtet, welcher Sinn der Antwort auf die Frage nach der kirchlichen Einheit während des 19. Jh. für die augenblickliche Erörterung in Deutschland und in der ökumenischen Bewegung überhaupt zukommt: Die Einheit der Kirche als organische Christusgemeinschaft (162–169), als organische gottmenschliche Institution (169–180), im evangelischen Bekenntnis der Rechtfertigung (183–188), im Bekenntnis und in der Lehre (188–196), in der ethischen Gesinnung und im Gebet (196–201). Zumal die rückschauende Übersicht (Die in Jesus Christus gegebene Einheit der Kirche: 201–211) weiß manches zu sagen, was auch der katholische Standpunkt würdigen muß und anerkennen darf. Ein „Exkurs über das Ergebnis des II. Vatikanischen Konzils im Blick auf die Frage nach der Einheit in römisch-katholischer Sicht“ (180–183) begnügt sich leider im großen und ganzen mit der Feststellung: „Nach dem II. Vatikanum sind die Möglichkeiten kirchlicher Einheit im Sinne echter lehrmäßiger Verbundenheit der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen – wohl auch der orthodoxen Kirchen – menschlich gesprochen eher geringer geworden trotz des neuen Gesprächsklimas. Gerade deshalb aber muß die Bereitschaft zum Verstehen und auch zum Dialog in besonderer Weise gefördert werden“ (183).

J. Beumer, S. J.

Brosseder, Johannes, *Ökumenische Theologie, Geschichte – Probleme* (Theologische Fragen heute, 10). Kl. 8^o (169 S.) München 1967, Hueber. 5.80 DM. – Wie das Vorwort (von M. Schmaus und E. Gössmann) sagt, „sicht dieses Bändchen nicht mehr seine Aufgabe darin, die ökumenische Gesinnung erst zu wecken, sondern setzt sie voraus und will die notwendigen Informationen über den geschichtlichen Weg und den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Arbeit in der Theologie geben“ (5). Dem entspricht die vorliegende Einteilung in die beiden Kapitel: 1. Frühere Formen konfessioneller Begegnung und Auseinandersetzung (11–97); 2. Ökumenische Theologie (als existentielle Konfrontation, als Dimension der ganzen Theologie, als theologische Disziplin (98–161). Allerdings ist der geschichtliche Rückblick recht kurz und allzu schematisch (Polemik, Irenek und Unionstheologie, Symbolik, Konfessionskunde) gehalten. Viele der hierher gehörenden Namen werden nicht einmal gestreift. Wenn z. B. Leibniz und Bossuet als Vertreter des Ökumenismus im 17. Jh. erscheinen, so hätten wohl auch Molanus und Spinola einen ehrenvollen Platz verdient, und das gänzliche Schweigen über F. von Baader und I. von Döllinger läßt sich schwerlich rechtfertigen. Zudem erweckt die andauernde Berufung auf H. Schüssler (Georg Calixt – Theologie und Kirchenpolitik, Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums [Wiesbaden 1961]) nicht gerade den Eindruck einer selbständigen Arbeit. Der 2. Teil steht im engsten Anschluß an G. Thils (*La théologie oecuménique. Notion – formes – démarches* [Louvain 1960]), was zwar den Verf. vor ärgeren Mißgriffen bewahrt, aber ihm doch von neuem den Vorwurf der Unselbständigkeit einbringt. Die Ergebnisse (162–169), die versuchen sollen, „die mehrdimensionale Bedeutung des Begriffs ökumenisch in einer ökumenischen Theologie deutlich werden zu lassen“ (162), beschränken sich auf einige allgemein gefaßte Ansätze. Immerhin mag das Bändchen als erste Einführung seinen Zweck einigermaßen erfüllen.

J. Beumer, S. J.

Ebeling, Gerhard, *Frei aus Glauben* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 250). 8^o (26 S.) Tübingen 1968, Mohr. 2.40 DM. – Der vorliegende Vortrag wurde vom Verf. anlässlich der Vierhundertjahrfeier der Reformation in Tübingen und anderen Städten gehalten. E. fragt nach dem Vermächtnis der Reformation und faßt dieses in die Losung: *Frei aus Glauben*. „Freiheit – das ist das Vermächtnis der Reformation. Und zwar: Freiheit, die weder illusionär noch gewaltsam ist, weil sie dem Glauben entspringt, und das heißt: dem Frieden mit Gott“ (3). Was Freiheit im reformatorischen Verständnis besagt, entwickelt E. an der Lehre Luthers. Es geht nicht wie im Freiheitsproblem des Mittelalters um Willens-

freiheit oder um die Freiheit der Kirche, sondern viel radikaler um die Freiheit des Menschen selbst, um die Selbstwerdung des Menschen. Wem gehört der Mensch? Sich selbst? In der Frage nach der Freiheit meldet sich die Frage nach Gott an. „Sich selbst gehören wollen, heißt sich selbst verlieren. Wer dagegen bejaht, daß er nicht sich selbst, sondern Gott gehört, der ist gerade darin frei und so erst wirklich er selbst“ (16). Frei kann der Mensch daher nur sein, wenn er „Gottes gewiß sein darf“ (16). Diese Gewißheit wird dem in der Sünde sich selbst entfremdeten Menschen im Glauben von Jesus Christus her geschenkt. Jesus ist der Ort der Freiheit. „Er ist nicht der bloße Herkunftsort einer Freiheitsidee. Er ist vielmehr das befreiende Ereignis von Freiheit, in das der Glaube uns hineinzieht, indem er uns mit Christus verbindet und ihm allein das Gewissen überläßt“ (18). Die Freiheit im Glauben verschließt den Menschen nicht individualistisch in sich selbst, sondern durch sie wird der Mensch ermächtigt, in „priesterlicher und königlicher Vollmacht“ (19) Verantwortung in der Welt zu tragen. Jedoch hat er diese Vollmacht wie Christus in der Knechtsgestalt auszuüben, dadurch also, daß er nach Luthers Wort „ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ (15) ist. Kennzeichen christlicher Freiheit sind somit freiwilliger Dienst, reine Freude, unverkrampfte Offenheit allem gegenüber, Geduld mit den Unfreien, ehrliches Eingeständnis unserer eigenen mannigfachen Unfreiheit (20 f.). – Diese Botschaft von der Freiheit ist auch für unsere Zeit noch bedeutsam, wie E. gegen Ende ausführt. Zwar haben sich die Ursachen der Unfreiheit weitgehend gewandelt; aber auch heute ist die Freiheit bedroht. Gegen diese Bedrohung ruft das Vermächtnis der Reformation auf, die Freiheit aus Glauben als Frömmigkeit zu leben, sie im Denken einzuüben und sie schließlich in der Tat zu verantworten. – Als Katholik wird man heute aufrichtig anerkennen, daß die reformatorische Bewegung tatsächlich ein göttlicher Aufruf zur christlichen Freiheit in der Kirche war. Zugleich wird man in nüchternem Eingeständnis, aber ohne Resignation und Verbitterung und ohne Schuldkomplexe (denn das wäre ein erneuter Verrat der christlichen Freiheit) zugeben, daß die katholische Kirche diesen Anruf in der damaligen Zeit nur sehr schwach gehört und mangelhaft befolgt hat. Von der heutigen katholischen Theologie her kann man dem Freiheitsverständnis, wie E. es skizziert, im wesentlichen zustimmen (soweit die Kürze der Darstellung überhaupt ein Urteil gestattet). Es ist das Freiheitsverständnis, wie es im Neuen Testament vor allem von Paulus entfaltet worden ist und das daher für das christliche Leben maßgebend sein muß. Für das ökumenische Gespräch wäre im Anschluß an die Darlegungen Ebelings besonders die Beziehung der christlichen Freiheit aus Glauben zu einer innerkirchlichen hierarchischen Autorität zu diskutieren. Auch der Katholik wird die Freiheit (als Freiheit zur Liebe aus Glauben) und nicht „die Unterwerfung unter den Papst“ „als das einzig Heilsnotwendige“ anerkennen (20). Da, wo christliche Freiheit und Anerkennung einer äußeren Autorität in einen wirklichen Konflikt geraten, hat der Christ die Pflicht, die Freiheit zu verteidigen, weil ihm allein in der Freiheit Gottes gnadenhafte Gegenwart zugänglich ist. Die Frage ist jedoch, ob die christliche Freiheit als solche nicht prinzipiell die Anerkennung einer kirchlichen Autorität impliziert, und zwar einer Autorität, die als menschliche Autorität immer auch bis zu einem gewissen Grad im Bereich der Unfreiheit bleibt und die sich daher auch als Gesetz (und nicht nur als Evangelium) äußert. Besteht nicht nach Paulus, wie E. sehr schön sagt (21), die Probe der wahren Freiheit darin, daß sie auf die Schwachen, die selbst stark zu sein glauben, Rücksicht nimmt? Ziel der (aus christlicher Freiheit vollzogenen) Unterordnung unter eine kirchliche Autorität kann nur die fortschreitende Befreiung sowohl des Trägers der Autorität wie des eigenen Ich sein. Daß diese Befreiung immer nur teilweise und manchmal vielleicht recht wenig gelingt, dürfte kein Grund sein, die Unterordnung überhaupt aufzugeben oder abzulehnen. Das ehrliche Eingeständnis der Unfreiheit im eigenen Herzen und in der Kirche gehört schließlich mit zum Vollzug der Freiheit aus Glauben.

E. Kunz, S. J.

2. Literargeschichte der Scholastik. Geschichte der Theologie

Häring, Nikolaus M., S. A. C., *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* (Studies and Texts, 13). Gr. 8^o (XV u. 437 S.) Toronto 1966, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. 9.-\$. – Die Boethiuskommentare aus der Feder Gilberts von Poitiers sind bereits früher durch H. ediert worden: *The Commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius' De Hebdomadibus* (Traditio 9 [1953] 177–211); *The Commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius, Contra Eutychem et Nestorium* (Mediaeval Studies 17 [1955] 143–172); *The Commentaries of Gilbert, Bishop of Poitiers, on the Two Boethian Opuscula Sacra on the Holy Trinity* (Studies and Texts 1 [1955] 23–98). Trotzdem muß die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik die hier vorgenommene Sammlung in der Form eines einheitlichen Buches sicher begrüßen. Die Einführung (3–47) macht mit der Persönlichkeit Gilberts bekannt und zugleich mit der bei der Edition angewandten Methode; die Liste der benutzten Handschriften zählt nicht weniger als 39 Nummern auf. Dann folgt die Edition, zuerst die von *De Trinitate* (53–180), anschließend die von *De bonorum Ebdomade* (183–230; bekannter unter dem Titel *De hebdomadibus*), zuletzt die von *Contra Euticem et Nestorium* (233–364). Der Anhang enthält u. a. eine Rekonstruktion des Boethiustextes, wie ihn Gilbert benutzt haben muß, mit Hilfe der von R. Peiper (Leipzig 1871) und E. K. Rand (London 1918) besorgten Ausgaben. Sachlich betrachtet, ist unbedingt die Edition des Kommentars zu *De Trinitate* am wertvollsten; aber die Textdifferenzen gegenüber der von H. im Jahre 1955 veranstalteten Ausgabe sind doch geringfügig, obschon inzwischen die Zahl der ausgewerteten Manuskripte bedeutend vermehrt werden konnte.

J. Beumer, S. J.

Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XXVI: Expositio super Job ad litteram cura et studio Fratrum Praedicatorum. I. Praefatio. II. Textus. Fol. (144 u. 335 S.) Romae 1965, Ad Sanctae Sabiniae. – Das Erfreulichste an dem Erscheinen dieser beiden Bände ist, daß die wissenschaftliche Welt nunmehr von der Weiterführung der großen Editio Leonina überzeugt sein kann und daß dann Thomas von Aquin nicht hinter den anderen Scholastikern zurückzustehen braucht. Gut ist auch die Aufteilung des Stoffes in 2 Bände, von denen der erste die Praefatio mit allen kritischen Anmerkungen bringt und der zweite sich auf den Text selber mit einem maßvoll gehaltenen Apparat beschränkt; denn für den praktischen Gebrauch wird in weitaus den meisten Fällen der Text in sich genügen. Die Praefatio bietet nach einem lateinischen „Prologus ad lectorem“ in französischer Sprache einen Überblick des Traditionsbefundes und dann die eigentlich kritische Untersuchung. Am wichtigsten dürfte hier das 7. Kap. sein: „Normes de l'édition“ (132–142). Erst zum Schluß erfährt der Leser die Namen der an der Herausgabe Beteiligten (mit *A. Dondaine* an der Spitze). – Der 2. Band, also die Wiedergabe des Textes, befriedigt in allen Stücken, vorausgesetzt daß man die Lücken und die Widersprüche der Überlieferung in Betracht zieht. Seit den ersten gedruckten Ausgaben im 16. Jahrhundert wurde nämlich eine fehlerhafte Fassung weitergegeben, und die ursprüngliche Form, aus 59 Handschriften gewonnen, ließ sich nur unvollkommen wiederherstellen. Der Thomaskommentar zum Buche Job „ad litteram“ ist also nun für Exegese und Theologie zugänglich, und er erhält unter den Schriftkommentaren des Aquinaten seine Bedeutung dadurch, daß er ausschließlich den Literalsinn (nach der Vulgata) zugrunde legt und erklärt. Mögen die anderen Bände der Leonina in abschbarer Zeit diesem Neubeginn nach langer Unterbrechung folgen!

J. Beumer, S. J.

Molteni, Paolo, Roberto Holcot O. P., *Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite.* 8^o (135 S.) Pinerolo 1968, Alzani (Alleinvertreib durch die Biblioteca del Seminario, Susa, Italien). 2.000 L. – Eine theologische Dissertation an der Bonner Universität aus dem Jahre 1962 wird nunmehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Leider sind einige Arbeiten zu dem Denken und der geistigen Umwelt des noch ziemlich unbekanntem Dominikanertheologen, die zwischendurch herausgegeben wurden, nicht nachgetragen

worden (besonders die von J. Beumer, A. Lang und H. Oberman). Der I. Teil befaßt sich mit dem Leben und den Schriften Holkots und sammelt die bei den verschiedenen Autoren vorliegenden Angaben, die im großen und ganzen noch manches zu wünschen übrig lassen (23–47). In einem II. Teil wird die Lehre Holkots untersucht, soweit diese die Probleme Gnade und Rechtfertigung betrifft (51–152). Die einzelnen Kapitel behandeln Wesen der Liebe und der Gnade, Gnade und menschliche Natur, Gnade und Freiheit des Menschen, die rechte Ordnung des Willens, die Annahme (acceptatio) durch Gott, die Rechtfertigung des Sünders innerhalb des tatsächlich bestehenden Heilsplanes, das Verdienst, die Vorherbestimmung. Am wichtigsten scheinen die folgenden, freilich recht kurz gehaltenen Bemerkungen zu sein: Holkot in Gegenüberstellung zu den großen Scholastikern; Die göttliche Oberhoheit und Allmacht; Die Quellen des Gesamtbildes bei Holkot; Seine Originalität und sein religiöser Wert (143–152). Außer Augustinus und Petrus Lombardus werden Anselm von Canterbury und Wilhelm von Ockham namhaft gemacht, letzterer allerdings in großem Abstand und mit unterschiedlicher Bestimmung seines Einflusses. Eine gewisse Ergänzung durch den Aufweis des Verhältnisses zu Thomas Bradwardine hätte möglicherweise größere Klarheit verschafft, um die nominalistischen Tendenzen bei Holkot herauszuarbeiten. Gegen Schluß befindet sich ein Verzeichnis all der Titel, die der Dominikanertheologe seinen Quästionen „De Quolibet“ gegeben hat (insgesamt sind es 100, mit genauer Angabe des Fundortes: 159–165), dann folgt noch die kritische Edition zweier daraus entnommener Quästionen: *Utrum per potentiam Dei absolutam possit aliquis acceptari sine charitate eidem formaliter inhaerente*; *Utrum observantia legis mosaycae fuit Judaeis meritoria vitae aeternae* (166–204). Gerade diese Zusätze dürften den Hauptwert der ganzen Arbeit ausmachen und ihr auch einen Platz in jeder größeren theologischen Bibliothek sichern.

J. Beumer, S. J.

Ypma, Eelcko, O. S. A., Jacobi de Viterbio O. E. S. A. *Disputatio Prima de Quolibet* (Cassiacum, Supplementband 1). 8^o (XXXI u. 239 S.) Würzburg 1968, Augustinus-Verlag. – Einer der bedeutendsten Namen aus den Anfängen der mittelalterlichen Augustinerschule ist sicher der des Jakob von Viterbo († 1308), und unter dessen Werken ragen neben *De Regimine Christiano*, dem vielleicht ältesten systematischen Kirchentraktat, die *Disputationes de Quolibet* hervor. Hier wird nun zum ersten Male eine kritische Ausgabe der *Disputatio Prima*, die nach P. Glorieux (*La littérature quodlibétique* II, 144–146) im Jahre 1293 gehalten worden ist, vorgelegt. Als Basis dient für die beiden ersten Quodlibeta von den zahlreichen Manuskripten das der Pariser Nationalbibliothek (ms. lat. 15362 aus dem Ende des 13. Jahrhunderts), aber auch die anderen Handschriften sind herangezogen und bei Abweichungen im kritischen Apparat angeführt. In der kurzen Einleitung (V–XXXI) nimmt die Frage nach der Bezeugung durch die Handschriften den breitesten Raum ein, während der Darstellung des Inhaltes und seiner Würdigung im Rahmen der Hochscholastik nur wenige Seiten gewidmet sind. Von den Quästionen seien einige namentlich genannt: *Utrum posset salvari creatio si non differret in creaturis realiter essentia et esse* (43–61); *Utrum beatitudo principalis consistat in actu intellectus quam in actu voluntatis, vel e converso* (112–127); *Utrum scilicet si anima esset corruptibilis, esset capax scientiae vel subiectum scientiae. Et hoc est quaerere: Utrum ex eo quod anima est subiectum scientiae possit argui eius incorruptibilitas* (153–156); *Utrum scilicet felicius sit mulier nupta quam virgo nuptura* (203–206); *Utrum papa possit absolvere aliquem usarium absque hoc quod usuras restituat. Et hoc est quaerere: Utrum papa possit remittere et condonare illud quod quis lucratus est ex contractu usuario* (207–215); *Utrum, si anima in resurrectione resumeret alios cineres, esset idem homo qui prius erat* (223–230). – Lobenswert ist die ungemene sorgfältige Angabe der zahlreichen Referenzen bei Jakob von Viterbo (Väter, Theologen, Philosophen, Kirchenrecht); insbesondere verdient die oft recht schwierige Verifizierung der Stellen aus den arabischen Philosophen (Algazel, Averroes, Avicenna) alle Anerkennung. Die theologiegeschichtlichen Ergebnisse zu sammeln und auszuwerten, hat der Hrsg. wohl späteren Arbeiten überlassen wollen; er bemerkt indes schon mit einigem Grund: „Par cette introduction

élaborée, plus développée que celle de Gilles de Rome, placée en tête de ses Quodlibets, Jacques de Viterbe a donné sans doute l'exemple qu'ont suivi plus tard d'autres Augustins, comme Prosper de Reggio, Henri d'Allemagne, Gérard de Sinne" (XVIII).

J. Beumer, S. J.

Degenhardt, Ingeborg, Studien zum Wandel des Eckhartbildes (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, in Verbindung mit *B. Lakebrink* hrsg. von *J. Hirschberger*, III). 8^o (XVII u. 349 S.) Leiden 1967, Brill. 66.- Hfl. - „Bild“ soll hier soviel besagen wie Aneinanderreihen der verschiedenen Aussagen und Urteile über Person und Werk Meister Eckharts im Lauf der Jahrhunderte, „Beurteilungsstandpunkte“ genannt (XVII). Das erste Urteil ist in der Bulle Johannes' XXII. „In agro dominico“ vom 27. März 1329 enthalten: 17 von insgesamt 28 Artikeln, die aus den verschiedenen Werken Eckharts exzerpiert waren, enthalten den Irrtum der Häresie, sowohl dem Wortlaut wie auch dem Zusammenhang der Sätze nach; die andern 11 Artikel werden als übelklingend, sehr verwegen, der Häresie verdächtig bezeichnet, mit der Einschränkung, daß sie mit vielen Auslegungen und Ergänzungen versehen einen katholischen, rechtgläubigen Sinn zu bilden oder zu erhalten vermögen. Auf diesem Gebiet liegen der Verf. manche Vorarbeiten vor, die sie verwertet, um über die möglichen Hintergründe dieser Verurteilung Aufklärung zu erhalten. Durch die gleiche Bulle war auch die Vernichtung sämtlicher Schriften Eckharts angeordnet worden. Trotz allem lebte sein Name weiter. Tauler und Seuse sind die unmittelbaren Zeugen für das Weiterleben und das Andenken Eckharts, ebenso wie fromme Legenden. Hier wechselt das Urteil der verschiedenen Kreise: „Vexierbilder“ (16-29). Nikolaus von Kues und Johannes Wenck von Herrenberg beurteilen in ihrer Kontroverse Eckhart von ganz verschiedenen Standpunkten aus (50-68). Die Schriftsteller der Ordens- und Kirchengeschichte erwähnen den Dominikaner, auch die protestantische Geschichtsschreibung geht an ihm nicht vorüber, z. B. Arnold, Mosheim (68-89). Ein eigenes Kapitel ist Daniel Sudermann als dem Sammler von Handschriften und religiösen Dichter gewidmet (90-100); allerdings schöpft die Verf. hier aus zwei Dissertationen von G. H. Schmidt (1923) und H. Hornung (1957). In einem zweiten Teil wird dann das Eckhartbild der Neuzeit dargestellt: Von der Erbauung zur Wissenschaft (105 bis 131), das ist die Zeit der Romantik, wo Franz von Baader genannt wird, Hegels Exzerpte aus Mosheims Institutionen, während das Zitat aus der Religionsphilosophie verstümmelt wiedergegeben ist (116). Die protestantische Theologie bemüht sich zunächst, eine Antwort auf das idealistische Bild zu geben, so C. W. A. Schmidt und H. L. Martensen. Nach Pfeiffers Eckhartausgabe setzt dann die historische und biographische Forschung ein: E. als der Antischolastiker, der Deutsche, der Pantheist im Gegensatz zu seiner Kirche. Wiederum ein eigenes Kapitel wird Schopenhauer eingeräumt (156-165). Die große Wende tritt dann mit Denifles Untersuchungen ein (166-187); seine Behauptungen und Urteile verstimmen, regen aber auch zu genaueren Forschungen an (188-225). Durch Büttners Vorwort zu seiner Übersetzung wird dann eigentlich die Bewegung eingeleitet, die schließlich zur Mythologisierung Eckharts im deutschgläubigen und nationalsozialistischen Sinn führt (226-267). Ein abschließendes Kapitel (277-321) will die Forschung des 20. Jahrhunderts aufweisen bis zur Gegenwart, wobei dann die Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke mit einbezogen wird. Weitere Hinweise auf theologische und philosophische Untersuchungen werden aber hier nicht mehr gebracht, „denn dies würde sehr weit in grundlegende philosophisch-theologische Fragen führen und über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen“ (320); dementsprechend ist denn auch die Literaturangabe zu diesem Abschnitt unvollständig (339 f.). In der Auseinandersetzung mit Eckhart, „einem der interessantesten Kapitel des abendländischen Denkens“ (322), spiegelt sich jeweils das Denken der Zeit wieder. Die Verf. sieht in der philosophischen Spekulation Eckharts, seiner neuplatonischen Philosophie, das entscheidende Merkmal seiner Leistung, mehr als in seinen religiösen Konzeptionen und Impulsen (327), so daß am Schluß die Frage stehen bleibt nach „einer Analyse seines Seinsverständnisses als Aufgabe der weiteren Forschung“. - Für eine Beurteilung dieser „Studien“, ihres Inhalts, der angewandten Methode und aus-

gesprochenen Urteile ist zu beachten, daß ursprünglich an eine rein germanistische Arbeit gedacht war, daß aber im weiteren Verlauf die nähere Beschäftigung zur philosophiegeschichtlichen Arbeitsweise führte (V). Diese Diskrepanz zieht sich deutlich durch die Ausführungen hindurch und zeigt sich in einer verschiedenartigen Tendenz der Darstellung und Einschätzung, was sich bis in die sprachlichen Formulierungen hinein bemerkbar macht. Die Zäsur liegt evident bei der Aufstellung und Unterscheidung von „Einfluß“ und „Andenken“ (so S. 17 bereits angedeutet), genannt „kleine“ und „große Tradition“ (100 ff.). Große Tradition soll besagen, daß aus der Kenntnis der Werke Eckharts Anregungen und Einflüsse inhaltlicher und doktrinärer Art auf Philosophie und Sprache eingewirkt haben. Die kleine Tradition geht den Spuren seines Andenkens nach: „Ich habe mich auf die kleine Tradition . . . beschränkt und dazu einige Beispiele für die Veränderung und Spiegelung des Eckhartbildes in den Jahrhunderten zwischen Spätmittelalter und Romantik ausgewählt“. In Wirklichkeit läßt sich jedoch diese Unterscheidung nicht aufrecht erhalten. Denn was sollen in dieser Sicht Ausdrücke wie ‚*analogia entis*‘, Akosmismus, Averroismus, Monismus, negative Theologie, Nominalismus u. a. m., wenn sie auch nur als Urteile übernommen werden, da sie ja doch nur verständlich sein können unter der Voraussetzung, daß auch inhaltliche Probleme entweder richtig oder falsch beurteilt worden sind? Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Mystik fehlt deshalb ganz. Es ist so, als wenn ein Blinder Blinde führen wolle. Die wenigen Stellen, die aus der Pfeifferschen Ausgabe (26 f.; 37; 111; 135; 208), aus den Deutschen Werken (53; 100; 300; 302 f.) oder aus den Lateinischen Werken (55; 65; 297; 312) genannt werden, betreffen nicht den Inhalt. Zu Einzelheiten wäre noch manches zu berichtigen. Was aber den Wert der oft wortreichen und weitschweifigen Ausführungen außerordentlich herabmindert, ist die Menge der fehlerhaften Zitate und Angaben (so finden sich S. 51 elf Fehler, S. 69 neunzehn). Vielleicht liegt der Grund und die Fehlerquelle für diese Mängel am Gegenstand und der hier angewandten Methode, aber mehr wohl im Bestreben, „weil die Zeit drängt“, „diese auf Jahre hinausgezögerte Arbeit endlich zum Abschluß“ zu bringen (XVII).

H. Fischer, S. J.

John Locke, *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration*. Latin Text edited with a Preface by *Raymond Klíbanky*. English Translation with an Introduction and Notes by *J. W. Gough*. 8° (XLIV u. 171 S.) Oxford 1968, Clarendon. Ln. 40.– Sh. – Der als Begründer des neuzeitlichen Empirismus bekannte englische Philosoph hat sich auch mit theologischen Themen befaßt, von denen das der religiösen Toleranz am meisten aktuelle Bedeutung aufweist. Die diesem Thema gewidmete „*Epistola de Tolerantia*“ ist in Holland geschrieben und wurde dort zweimal gedruckt (Gouda 1689 und Amsterdam 1705). Durch eine englische Übersetzung, die aber nicht von Locke selbst stammt (sondern von einem William Pople) und mancherlei Ungenauigkeiten enthält, erlangte sie weite Verbreitung. Hier wird nun der ursprüngliche Text in einer kritischen Edition geboten, dem, Seite an Seite, eine neue, sorgfältig erarbeitete englische Übersetzung gegenübersteht. Das Vorwort (VII–XLIV) stellt die Untersuchung Lockes in die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, wie sie damals sowohl in England als auch in Holland und durch die Beziehungen des Verf.s zu den Remonstranten gegeben waren. Für die ideelle Vorbereitung werden viele Namen angeführt, die von Pico della Mirandola bis Pierre Bayle (*Letter on the Comets* 1682, *Commentaire Philosophique* 1686) reichen. Da der Text der *Epistola* seit langem bekannt ist (es gibt neuere Übersetzungen in die modernen Sprachen), kann die vorgelegte Ausgabe keine Überraschungen bereiten. Bestätigt werden nur die alten Erkenntnisse, daß Locke nach einem streng logischen Verfahren vorangeht und darum alle von der Toleranz ausschließt, die das Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft gefährden. Zu den letzteren gehören in seinem System die Atheisten und auch, obwohl er sie nicht mit Namen nennt, die römischen Katholiken, weil diese keine Treuverpflichtung gegenüber Andersgläubigen anerkennen wollten und die Absetzbarkeit exkommunizierter Fürsten lehrten: *Nulla ecclesia tenetur tolerantiae nomine eum sinu suo fovere qui monitus obstinate peccat contra leges in ea societate stabilitas* (78); *quid enim aliud sibi volunt, qui docent nullam fidem*

servandam esse cum haereticis? ... Reges excommunicatos regno excidere, quod tendit, nisi ut reges regno suo exuendi potestatem sibi arrogarent, cum excommunicationis jus suae soli hierarchiae vindicent? (130 f.). – Ein Anhang (164–167) bringt noch die Einführung William Popples zu seiner Übersetzung mit Anmerkungen.
J. Beumer, S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift

Bibel-Lexikon, hrsg. v. Herbert Haag. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage. Lex. 8° (XX S., 1964 Sp.) Einsiedeln – Köln 1968, Benziger. 158.– DM. – Das Bibellexikon von H. Haag hat sich seit seinem ersten Erscheinen (1951–1956 in Lieferungen; vgl. dazu Schol 28 [1953] 608 f. und 31 [1956] 607 f.) weite Anerkennung erworben als zuverlässiges, präzises und wissenschaftlich besonders hochstehendes Werk dieser Art. Die Neuaufgabe wird diesen Ruf nicht nur bewahren, sondern noch verstärken. Denn sie bringt nicht eine routinemäßige Überholung des Inhalts anlässlich eines längst notwendig gewordenen Neudrucks, sondern sozusagen eine Neubearbeitung von Grund auf. Es ist schwierig, ihren Umfang und das Typische an ihr in Kürze festzuhalten. Jedenfalls ist ihr Ausmaß keineswegs damit erfaßt, daß „etwa 200 Stichwörter neu hinzugekommen sind“ (Vorwort). Es sind überhaupt sehr wenige Stichwörter unverändert übernommen, und vor allem Artikel größeren Umfangs und wichtigerer Thematik sind weithin entweder neu geschrieben oder gründlich überarbeitet, wobei vor allem aktuelle bibelwissenschaftliche und theologische Probleme beherrzt aufgegriffen wurden und die Beiträge nicht selten auf ein Vielfaches ihres bisherigen Umfangs angewachsen sind. Bei den neuen Stichwörtern scheinen zwei Typen vorzuherrschen. Einmal Begriffe allgemeinerer und nicht typisch biblischer Art wie Abend, Ackerbau, Berg, Einheit, Freiheit, Freund, Gemeinschaft, Heimat, Ruhe, Sieg, Solidarität, Staat, Wille, zu denen aber doch die Bibel eigene und z. T. theologisch relevante Aussagen macht. Für ihre Bearbeitung ist man besonders dankbar, weil das einschlägige Material oft schwer zu finden und richtig abzuwägen ist. Die andere, an Zahl und Umfang weit überwiegende Gruppe sind bibeltheologische Stichwörter, z. B. unter „A“: Amt, Anbetung, Angeld, Äon, Apokatastasis, Ärgernis. Bei ihrer Auswahl ist in gleicher Weise die systematische Theologie wie die biblische Frömmigkeit berücksichtigt. Wegen ihrer theologischen Bedeutung darf man zu ihnen auch wichtige bibelwissenschaftliche Artikel stellen wie Allegorese, Ätiologie, Mythos, Schriftbeweis, Überlieferung. Gerade durch diese zahlreichen neuen theologischen Artikel (und die vielfach stark aufs Theologische gerichtete Überarbeitung schon vorhandener) hat sich das Gesicht des Lexikons vorteilhaft verändert. Denn die erste Aufl. zeigte doch ein merkliches Überwiegen der biblischen Realien auf Kosten der Theologie; jetzt ist zwischen beiden ein volles Gleichgewicht erreicht, wenn nicht gar ein spürbares Übergewicht des Theologischen. Diese Akzentverlagerung wird dem Lexikon in seiner neuen Gestalt viele zusätzliche Freunde gewinnen. Dabei ist sie keineswegs auf Kosten des Umfangs, der Präzision und Aktualität der Information über biblisch wichtige Realien erreicht, wo durchweg das neue Material noch bis 1967 eingearbeitet ist – typisch dafür z. B. der Artikel über eine große „Tempelrolle“ (aus Qumran?), die erst Sommer 1967 sichergestellt und gewiß nur wenigen überhaupt bekannt ist. Überhaupt ist dank der hervorragenden Arbeit des Redaktionsstabes fast überall die Literatur bis einschließlich 1967 angeführt. – Es hat wenig Sinn, auf Einzelbeiträge kritisch einzugehen. Bei 2359 Artikeln wird gewiß jedermann irgendwo Anlaß zu Kritik finden. Berechtigt scheint sie mir, bei Berücksichtigung der Möglichkeiten eines Lexikons überhaupt und der großen Zahl der Mitarbeiter (111), nur selten und in Einzelheiten zu sein. Ein paar solcher „Lesefrüchte“ seien genannt. Bei „Siegel“ vermißt man sehr einen Abschnitt über den theologischen Gebrauch von Siegel/Besiegeln/Versiegeln, vor allem im NT. – Der Fettschwanz des Schafes ist beim Opfer natürlich Anteil Gottes (Lev 3,9), nicht „Anteil des Priesters“ (Sp. 1350 – aus 1. Aufl. stehengeblieben). – Bei „Bildersprache“ fehlt jede Lit.-Angabe zum AT. – Bei „Sirach“

ist die gängigste und heute wohl allein (außer Segal) noch bequem erreichbare Ausgabe des hebräischen Textes von *I. Lévy* (Leiden 1904, Neudruck 1951) nicht genannt, während *Yadins* Edition der Sirachrolle von Masada auch unter den Qumrantexten (Sp. 1438) aufgeführt ist (daß sie ursprünglich von dort stammt, ist an sich möglich, aber schwerlich nachzuweisen). – Das sind Kleinigkeiten. Im ganzen hat sich die lange Zeit von fast 5 Jahren, die auf die Neubearbeitung verwendet wurde, ausgezahlt. Wenn das Vorwort sagt, die Neuaufgabe sei an Umfang um mindestens ein Drittel gewachsen, so darf man das getrost auch auf die Gesamtqualität übertragen. Es ist praktisch ein neues Lexikon entstanden, größer und besser.

J. Haspecker, S. J.

Papyrus Bodmer XXIV, Psalms XVII–CXVIII. Publié par *R. Kasser* et *M. Testuz*. Gr. 8° (235 S., 98 Tafeln) Cologny – Genève 1967, Bibliothèque Bodmer. – Dieser neueste Band der Bodmeriana ediert einen griechischen Psalmenkodex, der ursprünglich aus 41 beschrifteten Papyrusbogen bestand, die als eine einzige Lage in der Mitte gefaltet und geheftet waren. Von den so entstandenen 82 Kodexblättern, die jetzt nur noch als Einzelblätter, die am Rande gelegentlich noch Spuren der Heftung erkennen lassen, existieren, fehlen am Anfang 6 Blätter mit den Pss 1–17, 44 (die Blattzahl ist aus der teilweise erhaltenen durchgehenden Seiten-Paginierung des Kodex eindeutig zu ermitteln), am Schluß 24 Blätter mit Ps 118, 45 ff. – Schluß des Psalters (mit vermutlich einigen leeren Blättern am Ende des Kodex). Innerhalb des erhaltenen Blocks fehlen nur noch 3 Blätter (= Pss 53, 6–55, 7; 88, 11–46; 105, 33–106, 27) ganz, etwa 10 weitere sind fragmentarisch oder sehr stark beschädigt. Im ganzen ist der noch vorhandene Teil des Kodex recht gut erhalten, wenn auch alle Blätter irgendwelche kleineren Beschädigungen aufweisen. Die Paginierung zeigt, daß wir es mit einem in sich geschlossenen Psalmenkodex zu tun haben, an dem zwei Schreiber gearbeitet haben (falls man voraussetzen darf, daß die mit Ps 109 einsetzende zweite Hand bis zum Ende des Psalters weiterging). Er ist um die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert n. Chr. in Ägypten entstanden. Textgeschichtlich bietet er die oberägyptische Textform, die der sahidischen Übersetzung zugrunde liegt und neben dieser bislang nur von ein paar jüngeren und wenig umfangreichen griechischen Zeugen verkörpert wurde. Papyrus Bodmer XXIV muß daher jetzt als der Hauptrepräsentant dieser Textform des Psalters gelten. Zudem gibt es bisher überhaupt keinen griechischen Textzeugen des LXX-Psalters von gleichem Alter und zugleich annähernd gleichem Umfang. Papyrus Bodmer XXIV wird daher die volle Aufmerksamkeit der alttestamentlichen Textforschung beanspruchen. Die vorliegende mustergültig genaue und großzügige Edition bietet dafür die denkbar beste Grundlage. Sie enthält nach einer umfangreichen Einführung (7–41), die sich auf die technischen Daten des Kodex und seine graphischen Eigenarten beschränkt ohne in Fragen der Textgeschichte einzutreten, eine sehr übersichtliche und peinlich genaue Druckwiedergabe des Kodextextes mit all seinen graphischen Sonderheiten, dazu einen textkritischen Apparat, der die Abweichungen von Rahlfs' Psalmenausgabe in der Göttinger Septuaginta verzeichnet. Schließlich findet man in einer Innentasche des Bandes die hervorragend klaren Fotokopien des gesamten Manuskripts auf herausnehmbaren Einzeltafeln, so daß sie bequem neben dem gedruckten Text verglichen werden können.

J. Haspecker, S. J.

Scharbert, Josef, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen. 2., durchgesehene Aufl. (Stuttgarter Bibelstudien, 19). 8° (87 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 5.80 DM. – Die von der modernen so abweichende anthropologische Terminologie des AT stellt Übersetzer wie Bibelleser immer wieder vor schwierige Probleme. Gewiß gibt es ausführliche Untersuchungen zur biblischen Anthropologie in guter Zahl, aber wenn es um die genaue Wiedergabe oder Deutung jeder einzelnen Textstelle geht, lassen sie doch oft genug im Stich. So sah sich S. veranlaßt, bei der Arbeit an einer neuen Übersetzung den einschlägigen Begriffen erneut genau nachzugehen. Das Besondere seiner Studie ist, daß sie jede Pentateuchquelle für sich befragt. Da diese einen Zeitraum von etlichen Jahrhunderten decken, steht zu erwarten, daß

dabei Konstanz und Wandel in der Bedeutung der einschlägigen Begriffe (*rūah*, *nešāmāh*, *nefeš*, *bāšār*) gut greifbar werden. Als ertragreich für die Fragestellung haben sich dabei im wesentlichen nur J, D und P erwiesen. Der Elohist bietet nur geringes und wenig profiliertes Material. Auf die differenzierten Ergebnisse einzugehen ist hier nicht möglich. Von allgemeinstem Interesse mag sein, daß „Fleisch“ bei J noch ganz ohne besondere Qualifikation gebraucht wird, im Dt ein wenig den Akzent des Vergänglichen bekommt und im Bereich der P-Tradition zusätzlich noch eine gewisse ethische Abwertung „als für die Sünde anfällig und für den Geist gefährlich“ (80) zeigt. Ferner, daß *nefeš* erst bei P reinphraseologisch wie ein Pronomen gebraucht wird. S. hat seine Analysen klar, übersichtlich und allgemein verständlich durchgeführt. Sein Büchlein wird Vielen gute Dienste leisten. Gelegentlich hat man allerdings den Eindruck, daß der Verf. mehr aus den Texten herauszuholen sucht, als sie hergeben. Wenn z. B. aus dem Schweigen über eine Einhauchung des Lebensodems bei der Erschaffung der Tiere (Gen 2, 19) im Unterschied zur Erschaffung Adams (2, 7) geschlossen wird, der Jahwist wolle „den Begriff ‚Lebensodem‘ nur im analogen Sinn von Mensch und Tier“ aussagen (22), so ist solch ein *argumentum e silentio* als einziger Beleg doch allzu prekär. Der Unterschied in der Darstellung erklärt sich voll ausreichend aus dem zielstrebigem und gerafftem Stil, der bei den Tieren (wie übrigens auch bei Eva) auf ihre Vorführung vor Adam zueilt, für die die Erschaffung nur ein kurz zu skizzierender Durchgang ist.

J. Haspecker, S. J.

Plöger, Otto, Das Buch Daniel (Kommentar zum AT, hrsg. v. W. Rudolph, K. Elliger u. Fr. Hesse, XVIII). Gr. 8^o (183 S.) Gütersloh 1965, Mohn. 34.– DM. – Entsprechend der Anlage des KAT bietet P. den Text des Buches in Großperikopen (bei Dan praktisch identisch mit der Kapiteleinteilung) in einer sehr genauen, gelegentlich etwas schwerfälligen Übersetzung, zu der in den Anmerkungen Einzelerläuterungen meist sprachlicher Art gegeben werden. Die eigentliche Kommentierung bespricht die Perikope nach ihren Unterabschnitten (nicht nach Einzelversen) in einer zusammenhängenden Erklärung, ohne viel auf Einzelheiten einzugehen, und schließt daran eine Gesamtwürdigung, die Grundgedanken, Abfassung und Stellung der Perikope im Buchganzen erörtert. Die dem Kommentar vorangestellte Einleitung ist ungewöhnlich knapp. Sie besteht fast zur Hälfte aus einer Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel und behandelt dann kurz und vorläufig die stoffliche (Erzählungen/Visionen) und sprachliche (aramäisch/hebräisch) Zerteilung des Buches, die Verarbeitung von Traditionen und den geistigen Standort des Verfassers – alles unter dem Gesichtspunkt der Einheitlichkeit des Danielbuches. Diese Einheitlichkeit ist Hauptfrage und Hauptthese des Kommentars, auf die sich P. unter weitgehendem Verzicht auf die sonst im KAT übliche breitere Diskussion aller für das Verstehen eines Buches nötigen und nützlichen Realien konzentriert. Im Textbestand des Buches zeigt sich diese Einheitlichkeit in der Existenz nur weniger geringfügiger Glossen (von inhaltlichem Gewicht nur 1, 20 f. und 12, 11 f.; das große Gebet in Kap. 9 wird für den Autor selbst in Anspruch genommen, meiner Meinung nach zu Recht), in der Einfügung von vielerlei Querverbindungen durch sprachliche Anspielungen und Motivverknüpfungen und nicht zuletzt in der Verarbeitung vorliegender Traditionen. Ihnen hat der Autor entweder selbst mehr oder weniger weitgehend erst ihre jetzige Gestalt gegeben (Kap. 1; 2; 6; 7) oder – bei relativ unverarbeiteter Übernahme (Kap. 3–5) – sie doch mit eigenen Akzenten versehen (sprachlichen oder thematischen), durch die sie in den Gesamtzusammenhang des Buches eingebunden und seinem Hauptthema dienstbar gemacht wurden. Dieses durchgehende Hauptthema ist die eschatologische Frage von 2, 28: „Was wird geschehen am Ende der Tage?“. Sie erhält in dieser allgemeinen Form in den beiden korrespondierenden Kap. 2 und 7 eine ebenso universale, aber doch zunehmend konkrete Beantwortung, um dann in den folgenden Visionen in einer auf die Rolle Israels in der Endzeit (in Kap. 7 schon verhalten angedeutet) zielenden Spezifikation weiter und zu Ende geführt zu werden. Dieser zunächst universalen und dann speziell Israel zugewandten Behandlung des Themas entspricht der (bewußte) Wechsel der Sprache: Kap. 2–7 aramäisch (einsetzend da, wo die geistige Kultur der Weltmacht erstmalig zu Worte kommt, in der auch Daniel und seine Freunde

gebildet waren), Kap. 8–12 hebräisch. Vorbereitet und in ihrer Glaubwürdigkeit untermauert wird die Beantwortung dieser eschatologischen Hauptfrage durch die in Kap. 2–6 unermüdet herausgearbeitete These von dem Gott Israels, der allein Geheimnisse der Zukunft enthüllt und allein geschichtsmächtig über Könige und Reiche, Zeiten und Fristen verfügt. Parallel dazu verläuft das Thema der Gottwidrigkeit der Weltherrscher verschiedener Prägung (das damit teilweise gegebene Thema der Bewährungsprobe der Jahwetruen ist demgegenüber zweitrangig und durchweg von den Traditionen vorgegeben). So zeichnet sich ein Dualismus Gott – Weltreiche ab, der zur Endentscheidung drängt. In den Visionen tritt daneben zunehmend eine Art innerisraelitischer Dualismus: Anhänger der hier verkündeten eschatologischen Weisheit gegen ihre Leugner, die vornehmlich in den vielfach hellenisierenden Vertretern der offiziellen nachexilischen Theokratie zu suchen sind. Über diese Parteilung in Israel wird 12,2–3 das letzte Wort gesprochen. Die durch Daniel (und den Buchautor) repräsentierte Gruppe der „eschatologischen Weisen“ ist nach P. innerhalb der asidäischen Bewegung zu lokalisieren (165), und ihre Auseinandersetzung mit der Gegenpartei in Israel ist nach P. der eigentliche Anlaß zur Abfassung des Buches (169). – Ob man dieser letzten Auffassung zustimmen will, ist relativ belanglos. Weite Zustimmung aber verdient sich die Gesamtkonzeption P.s, der mit seiner klaren und sorgsam abwägenden Darlegung einen wertvollen Beitrag zum tieferen Verständnis des Danielbuches geleistet hat. Exakter begründet und damit überzeugender hätte dieser Beitrag allerdings ausfallen können, wäre P. über den Aufweis inhaltlicher und thematischer Bezüge und gelegentlicher Wort- und Motivanklänge hinaus in eine saubere und durchgehende literarische Analyse des ganzen Buches eingetreten. Sie hätte durch sprachliche und stilistische Feststellungen vieles zwingender aussagen können (z. B. hinsichtlich des Offenbarer-Gottes das gar nicht beachtete reiche und nuancierte Wortspiel mit „enthüllen“ und „kundtun“ in Kap. 2), hätte auch durch genauere Herausarbeitung der verschiedenen Kompositionstechnik in den einzelnen Kapiteln und der stilistischen Mittel besondere Akzente zu setzen, manches Präzisere zur Frage der Verarbeitung der Traditionen und damit der zielstrebigsten literarischen Tätigkeit des Autors selbst beibringen können. Aber dieser ganze literarische Bereich wird nur sehr oberflächlich und unmethodisch gehandhabt. So kommt es leicht zu wenig glaubhaften Thesen wie der – nur ein kleines Beispiel – von der durchgehenden Gestaltung des Kap. 1 durch den Autor selbst. Stilistisch viel einleuchtender ist, daß dieser nur den thematisch einheitlichen Block V. 5a.8–16 geschaffen und eingebaut hat unter Aufsprengrung eines vorliegenden Textes. Darauf weist schon die etwas störende Rolle von V.5a im Kontext, obwohl er nur hier seinen rechten Platz hat, da der Bericht sich sofort thematisch verengt auf die vier Judäer. Viel deutlicher aber zeugt dafür die doch recht mühsame Aufnahme des alten Fadens von V.7 in V.17a (Und diese vier jungen Leute nun..) und vor allem die Suffixe in V.18–19, die sämtliche israelitischen jungen Männer meinen, also nicht auf V.17, sondern sehr weit zurück auf V.3–5 bezogen werden müssen. Untersucht man genauer die hervorragende Kunst literarischer Komposition des Verf.s in Kap. 2, so wird man ihm in einem selbstgestalteten Text kaum solche stilistischen Mühsale zumuten. – Damit soll keineswegs angedeutet werden, daß die Thesen von P. nicht durchwegs zutreffend sind, aber es fehlt ihnen ein nicht unwichtiges Stück soliden Unterbaus.

J. Haspecker, S. J.

Benoit, P. & Boismard, M.-E., *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères*. Tome I: Textes. Gr. 8^o (XV u. 374 S.) Paris 1965, du Cerf. 42.–NF. – Diese Synopse folgt in der Übersetzung der „Bibel von Jerusalem“, die auch die Feinheiten des Urtextes wiedergibt und seit ihrem Erscheinen im Jahre 1948 sehr bekannt und maßgebend geworden ist. Mehr noch als das bei anderen Synopsen der Fall ist, wird der Text in kleinste Einheiten aufgeteilt und nebeneinandergestellt, so daß die vergleichende Lektüre dadurch sehr erleichtert wird. In bisweilen 7spaltiger Aufführung werden Parallelen und Dubletten nebeneinandergestellt. Jedes Evangelium – auch das Johannesevangelium ist ganz eingefügt – bleibt in seiner Anordnung gewahrt. Dadurch mußten allerdings manche Stücke wiederholt werden. Auf die Hauptstelle wird jeweils

eigens hingewiesen. Die Fußnoten bringen: 1. die wichtigsten Lesarten; 2. atl. Zitate und 3. Parallelen aus den Apokryphen und Kirchenvätern (besonders aus dem Thomasevangelium, aus Justin, Klemens und Epiphanius). Den Abschluß bildet das Register (343–374). Der Druck (Darantière, Dijon) ist vorzüglich gelungen. Da jede gute Übersetzung den Urtext gleichsam neu darstellt, trägt diese Synopse neben der griechischen zu einem tieferen Verständnis der Evangelien bei. Ein 2. Band (Kommentar), der die Eigenart der einzelnen Evangelien (ihre Beziehungen zueinander, das Abhängigkeitsverhältnis, die Redaktionsänderungen) deutlich machen soll, befindet sich noch in Vorbereitung.

F. W. Koester, S. J.

Eichholz, Georg, Auslegung der Bergpredigt (Biblische Studien, 46). Kl. 8^o (168 S.) Neukirchen – Vluyn 1965, Neukirchener Verlag. 8.80 DM. – In klarer, immer aufs Wesentliche gehender Sprache bietet diese Studie eine Auslegung der Bergpredigt für den Praktiker, der damit zugleich eingeführt wird in das Matthäusevangelium und in die neutestamentliche Exegese: in die Vielfalt der Aspekte, die beachtet werden müssen, wenn der Text sich aufschließen soll. Ohne wissenschaftlichen Apparat ist die Arbeit trotzdem nicht nur exegetisch fundiert, sondern bietet auch im Text eine Fülle wissenschaftlich relevanter Einzelhinweise, Hypothesen und Vergleichstexte aus dem Rabbinischen und dem Hellenismus. Von besonderem Interesse ist das Fragen nach der Theologie des Matthäus und die Konfrontation seines Tora-Verständnisses mit dem bei Paulus, wobei der Verf. der Mode, Gegensätze zu konstruieren, wo keine sind, durchaus abhold ist: „Was sich andeutet, dürfte dies sein: daß hier – trotz des Eindrucks sehr gegensätzlicher Formulierungen – doch nicht einfach These gegen These steht. Diese Einsicht dürfte nicht unwichtig sein. Auch Paulus kennt das Liebesgebot als Summe der Tora. Und Paulus ist sicher kein Antinomist. Wir haben beide nicht auf einen theologischen Nenner zu bringen, sondern die Stimme eines jeden im Kontext seiner ganzen Theologie so sorgfältig wie möglich zu hören“ (165). Diese Arbeit ist dafür ein Vorbild.

G. Schiwy, S. J.

4. Dogmatik

Kröger, Athanasius, O. S. B., Mensch und Person. Moderne Personbegriffe in der katholischen Theologie. 8^o (208 S.) Recklinghausen 1967, Paulus-Verlag. 15.80 DM. – K. will in dieser Studie prüfen, ob und inwieweit der moderne „dynamische“ Personbegriff zur Deutung der kirchlichen Lehre, insbesondere der Trinitätslehre, der Christologie und der Lehre vom Glauben geeignet ist. Methodisch geht er dabei, außer von den kirchlichen Dokumenten, vor allem vom Sinn des Wortes „Person“ in der Umgangssprache aus. Den dynamischen Personbegriff sieht K. überall da verwirklicht, wo das Personsein in den Bezug zum Du bzw. zur Gemeinschaft oder auch zu Gott gesetzt wird. Wenn diese Beziehungen „dynamisch“ genannt werden, so deshalb, weil sie ein Mehr oder Weniger, ein Werden, zulassen, ja fordern (63). Die innergöttlichen Beziehungen, durch welche die göttlichen Personen konstituiert werden, sind aber nicht „dynamische“ Beziehungen in diesem Sinn, sondern ontologische, seinshafte Beziehungen. Dazu kommt, daß die göttlichen Personen – wenigstens nach Thomas – nicht durch die Beziehungen als Beziehungen, sondern durch die Beziehungen als subsistente (Beziehungen) konstituiert werden (108). Darum ist es unberechtigt, diese Lehre zur Begründung des modernen Personbegriffs heranzuziehen. Entsprechend wird auch die Auffassung des Glaubensaktes als einer „personalen Begegnung“ mit Gott vom Verf. nicht zwar einfachhin abgelehnt, aber doch mit so viel Einschränkungen versehen, daß nicht viel von ihr übrigbleibt. Sogar den Text des Zweiten Vatikanums, in dem gesagt wird, im Glauben „überantwortete sich der Mensch in Freiheit ganz Gott (homo se totum libere Deo committit)“, sucht der Verf. durch eine abschwächende Interpretation „unschädlich“ zu machen. – Das Anliegen des Verf.s ist sicher berechtigt. Bei den Verteidigern der Du-Beziehung als den für Personbegriff konstitutiven Merkmals

finden sich oft Äußerungen, die – wörtlich genommen – unhaltbar sind. Der Verf. hätte aber nicht nur der Versöhnung zwischen alter und neuer Theologie, sondern auch der sachlichen Klärung der Fragen mehr gedient, wenn er statt mancher unfruchtbarer Polemik sich bemüht hätte, den eigentlichen Intentionen der „Modernen“ gerecht zu werden. Vielleicht beachtet er zu wenig, daß auch für den klassischen Personbegriff zwei Elemente wesentlich sind: die „Substistenz“ und die Geistnatur. In den trinitarischen und christologischen Dogmen tritt naturgemäß das erste Element in den Vordergrund, in den modernen Diskussionen dagegen das zweite. Die Geistnatur besagt aber wesentlich die Beziehung auf das Sein im ganzen, worin – in gewiß näher zu bestimmender Weise – doch wohl auch die Beziehung auf *den* anderen eingeschlossen ist. Das Schema auf S. 109 wäre in dieser Hinsicht wohl weiterer Ausdeutung fähig. Hemmend wirkt es sich auch aus, daß der Verf. allein den (gerade gegenüber der Umgangssprache sehr eingegengten!) thomanischen Beziehungsbegriff gelten läßt, wie er auch sonst zuweilen in wenig glücklicher Weise gerade an anstößigen „scholastischen“ Formulierungen festhält. Was bedeutet z. B. der Gegensatz zwischen dynamischen (oder gar lebendigen) und ontologischen oder seinshaften Beziehungen? Ist denn das Dynamische und Lebendige kein Sein? J. de Vries, S. J.

Biser, Eugen, Glaubensvollzug (Kriterien, 8). Kl. 8^o (113 S.) Einsiedeln 1967, Johannes-Verlag. 9.80 DM. – Der Verf. faßt in diesem Buch vier Abhandlungen zusammen, die er schon früher in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften veröffentlicht hat (vgl. z. B. *diese* Zeitschrift 41 [1966] 504–519). Sie kreisen alle um das Problem des Glaubens und seine Beziehung zum Denken und Verstehen des Menschen. – Die 1. Abhandlung („Die Signatur des Glaubens im technischen Zeitalter“) versucht, den Glaubensvollzug des heutigen, im Banne der Technik lebenden Menschen zu charakterisieren. Ausgehend von der Möglichkeit und Tatsächlichkeit des geschichtlichen Wandels auch im Bereich der Religion bestimmt B. zunächst die Veränderung, welche die Technik im Selbstverständnis des Menschen hervorgerufen hat: Der Mensch ist sich in eigentümlicher Weise abhanden gekommen; er erfährt einen Identitätsverlust, der daher rührt, daß die Technik dem Menschen zwar Macht verleiht, ihn aber zugleich übermächtigt. „Indem der Mensch die Hand an den Gang seiner eigenen Entwicklungsgeschichte legte, begab er sich auch schon der Fähigkeit, sich der vom Intellekt her definierten humanitas gemäß *anschauend* zu seiner Welt und zu sich selbst zu verhalten“ (14). Dementsprechend vollzieht sich ein „Übergang von der theoretischen zur praktisch-tätigen Grundhaltung“ (13). Als Folge dieser Verlagerung verschwinden die auf geistiges Sehen angewiesenen „Richtbilder“, welche das Selbstverständnis und den Selbstbesitz des Menschen bestimmen und regulieren. Die Abwertung der Tugenden, das Erlahmen der sittlichen Selbstkritik oder der Schwund des Sündenbewußtseins sind Anzeichen dieses Verlustes. Im religiösen Bereich führt dies nur allzu leicht dazu, daß der Mensch sich durch religiöse Surrogate faszinieren läßt. B. bleibt jedoch nicht bei den negativen Aspekten des technischen Zeitalters stehen, sondern zeigt im Verlust zugleich den Gewinn für die religiöse und christliche Existenz auf. Eine „Katharsis des Denkens“ hat begonnen. Sie offenbart sich in der „Ausräumung mythischer Restbestände“, die vom Offenbarungsglauben immer schon betrieben, jedoch erst mit der Selbstaufhebung der theoretischen Vernunft wirklich erreicht wurde (22). Die technische Entwicklung ermöglicht eine Reihe von Erfahrungen, die sich heute dem Glauben als Ansätze, als Praeambula darbieten: eine neue Weise der Vergegenwärtigung in der Gemeinsamkeit der Bildungsgüter, der Hoffnungen und Lebensziele; ein verfeinerter Sinn für das Wort und die von ihm gestifteten dialogischen Beziehungen; ein stärkerer Wille zu personaler Integration; ein neues Verständnis des Todes und eine ungeahnte Hochschätzung des Friedens. Der Mensch, der diese Erfahrungen macht, gewinnt ein neues Verhältnis zum Glauben. Daß der Glaube im Transzendieren zu Gott hin zugleich das Dasein des Menschen aktuiert, wird heute als Kriterium und Zeichen der Glaubwürdigkeit erkannt. Für den heutigen Menschen „fällt... die Annahme des Glaubens mit der eben von diesem Glauben ermöglichten ‚Annahme seiner selbst‘ dialektisch ineins“ (26). Glaube erscheint daher nicht mehr so sehr im Modus des Wagnisses, des Sprunges“

in den Abgrund des Paradoxen, sondern im Modus der „Aneignung“: Glaube begreift sich „als die zwar transrationale, jedoch sinnvolle Antwort auf die menschliche Lebensfrage“ (26). Glaube wird so zum verstehenden Glauben. Daraus ergibt sich eine größere Offenheit des Glaubens, Offenheit in die Zukunft auf das Eschaton hin und Offenheit zum Gespräch über die Konfessionsgrenzen hinaus. „Alle Zeichen stehen auf freie Fahrt; wohin sie führt, ist noch nicht abzusehen. So viel nur ist gewiß, daß das Christentum auf der ganzen Linie im Begriff steht, von einer mehr ‚ideologischen‘ Phase in die – ihm einzig angemessene – *dialogische* überzugehen und in dieser neuen Offenheit sich zugleich selbst in seinen noch unausgeschöpften Möglichkeiten kennenzulernen. Als deren erste kündet sich aber nichts Geringeres als ein *neuer Typus der Frömmigkeit* an: gottinnig und weltoffen, demütig und kritisch, wissend und kindlich“ (30). Das neue Glaubensverständnis vereint also Haltungen in sich, die bisher eher als gegensätzlich empfunden wurden. – Die 2. Abhandlung („Die Verstehtenstruktur des Glaubensaktes“) befaßt sich noch eingehender mit dem Zusammenhang von Glauben und Verstehen. Zunächst zeigt B. in einem Überblick über die Problemgeschichte, wie die beiden Elemente des Gehorsams und der Erkenntnis, welche der ntl. Glaubensbegriff in sich enthält, in der weiteren theologischen Entwicklung auseinander-treten und wie die gesamte neuzeitliche Glaubensstheologie von dem Bemühen bestimmt ist, die Einheit der beiden Pole wiederzufinden. Die Ebene, von der aus die Gegensätzlichkeit überwunden werden kann, wird erst bei Pierre Rousselot SJ erreicht, insofern er anstelle des analytischen, vorstellenden Denkens die synthetische Kraft der Vernunft betont. Allerdings muß noch stärker, als Rousselot es tut, die dialogische Struktur des Erkennens beachtet werden; denn gerade von ihr her wird deutlich, daß sich die Annahme einer Wahrheit aufgrund von Autorität und echtes Verstehen nicht ausschließen. Glaube als personal vermitteltes Wissen stützt sich auf einen autoritativ redenden Zeugen und nimmt damit aber auch anfänglich an dem Verständnis teil, in dem sich der Zeuge die Wahrheit bereits existentiell angeeignet hat. Als dialogisches Geschehen vollendet sich der Glaube und das in ihm gewährte Verstehen in der Liebe: „Glaubend antworten wir auf das Wort der Liebe; liebend verstehen wir den Sinn ihres Wortes“ (50). Gerade deshalb aber vermittelt sich der „Glaubensinhalt“ weniger in einer gegenständlichen Vorstellung als vielmehr im Ergriffenwerden von Gott, im Hereingezogenwerden „in eine gnadenhafte Seins- und Sinnesgemeinschaft mit ihm“ (51). – Die 3. Abhandlung („Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen“) fragt nach dem Wahrheitsbegriff, der in der Glaubensbegründung vorausgesetzt wird. Es muß der jeweilige Wahrheitsbegriff des Menschen sein, der zum Glauben geführt werden soll; denn andernfalls verfehlt die Glaubensbegründung ihr Ziel. Mit der Übernahme des „durch spezifisch mundane Formen der Welt- und Selbsterfahrung“ geprägten Wahrheitsverständnisses entsteht aber die Gefahr, daß der Zugang zum spezifischen Wahrheitsverständnis der Offenbarung, um dessen Aneignung es doch geht, von vornherein verstellt wird. Die Problematik, die damit angedeutet ist, wurde bisher nicht genügend reflektiert. B. arbeitet die Eigenart des modernen Wahrheitsverständnisses heraus und zeigt dann die Unterschiede zum biblischen Wahrheitsbegriff auf. Die Diskrepanz, die so sichtbar wird, schließt eine rationale Glaubensbegründung nicht aus. Sie zwingt im Gegenteil den Menschen dazu, nicht an seinem faktischen Wahrheitsverständnis haften zu bleiben, sondern sich dem Verständnis zu öffnen, das dem Gegenstand, um den es in der Glaubensbegründung geht, allein angemessen ist. So wird Glaubensbegründung zur „selbstkritischen Einübung in die Wahrheit des Evangeliums“ (81). – Die 4. Abhandlung („Der Dialog mit dem Unglauben“) reflektiert über die Möglichkeiten eines Gesprächs zwischen Glauben und Unglauben. Ein erster Abschnitt stellt die Dialogfähigkeit des Glaubens fest: Glaube als Dialog mit Gott vollzieht sich zugleich im Gespräch nach außen hin; Bekenntnis und Zeugnis sind dem Glauben wesentlich. Der zweite Abschnitt fragt nach der Ansprechbarkeit des Unglaubens. Sie ist, wenn auch schwer aktivierbar, doch gegeben, weil dem Menschen die Befähigung zu hören und zu entgegenen eingestiftet ist. Der dritte Abschnitt untersucht den Weg, wie das Gespräch zwischen Glaube und Unglaube tatsächlich realisiert werden kann: Der Glaube muß sich

selbst überschreiten (was insofern möglich ist, als er in seinem Vollzug nie abgeschlossen und vollendet ist). Dadurch gerät die Position des Unglaubens, der sich zu dem faktisch bestehenden Glaubensverständnis in Gegensatz setzt, ins Wanken. „Indem ihm der Bezugspunkt seiner Antithetik entschwindet, wird ihm diese selber fragwürdig. Mehr als jede Gegenargumentation vermag daher der sich selbst überschreitende Glaube den Unglauben an seiner Antithetik irre zu machen“ (93). – B. legt in den vier skizzierten Abhandlungen den personal und dialogisch bestimmten Glaubensbegriff, wie er in der katholischen Theologie inzwischen allgemein übernommen wurde, zugrunde. Aber stärker, als es gewöhnlich geschieht, arbeitet er die Konsequenzen heraus, die dieser Begriff für den Glauben als Erkenntnisvorgang hat: Obwohl (oder besser: weil) Glaube als Erkenntnis aufgrund von Autorität bestimmt werden muß, ist er (doch) wesentlich ein Verstehensprozeß, bei dem sich durch Vermittlung des Zeugen der „Gegenstand“ des Glaubens als Licht im Glaubenden durchsetzt und den Glaubenden in seine eigene Bewegung hineinzieht. Wird dieser Ansatz, wie er bei B. vorliegt, weiter entfaltet, so dürfte er nicht nur für die Fundamentaltheologie, sondern auch für die Dogmatik zu wichtigen und heute notwendigen Folgerungen führen. Bei dieser Entfaltung wird man die Worte B.s beachten müssen: „Dem auf Distanz und scharfe Abgrenzung bedachten, um ein reibungslos funktionierendes Eigenleben besorgten Gläubigen wird das freilich eher als ein Frevel am unveräußerlichen Besitz, ja als ein verwegenes Spiel mit dem Feuer vorkommen. Und doch kann sich der Aufgang des Christentums in der Gegenwart wie eh und je nur wie durch seinen Untergang hindurch vollziehen“ (30 f.).

E. Kunz, S. J.

Petri, Heinrich, Exegese und Dogmatik (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, N. F. 11 u. 12). 8^o (VIII u. 255 S.) Paderborn 1966, Schönigh. 24.– DM. – Das gegenseitige Verhältnis der beiden theologischen Disziplinen, die sich Exegese und Dogmatik nennen, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung (Dissertation an der theologischen Fakultät der Gregoriana in Rom). Das eigentliche Thema kommt erst im letzten Kapitel (5. Das Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik: 192–248) zur Sprache, wird aber durch die vorausgehenden gut eingeleitet und vorbereitet: 1. Exegese als theologische Disziplin (12–67); 2. Biblische Theologie (70–91); 3. Die dogmatische Relevanz des biblischen Literalsinnes (94–160); 4. Aufgaben und Wesen der Dogmatik (162–190). Viele Einzelfragen sind zwischendurch aufgeworfen, so z. B. „Berechtigung und Möglichkeit einer historisch-philologischen Interpretation der Heiligen Schrift“ (20–24), „Historische und theologisch-dogmatische Auslegung der Heiligen Schrift“ (35–43), „Der theologische Charakter der biblischen Theologie“ (77–89), „Offenbarung und Schriftwort“ (99–124), „Schrift und Tradition“ (124–143), „Die kirchlichen Dogmen“ (164–176), „Dogmatik und Heilige Schrift“ (194–207), „Dogmatik und Exegese“ (207–236). Die Ansichten der führenden katholischen Theologen aus der neuesten Zeit erhalten immer wieder in kritischer Wiedergabe den ihnen zukommenden Bestimmungsort, obschon sich der Verf. an keine einzige „Schule“ gebunden fühlt. Von den Ergebnissen der Arbeit ist wohl das am wichtigsten, das die Antwort auf die Hauptfrage nach dem Verhältnis von Exegese und Dogmatik darstellt, jedoch bleibt es, was bei der Schwierigkeit der ganzen Problematik nicht zu verwundern ist, bei Ansätzen und noch wenig konkreten Andeutungen. Vgl. etwa: „Zusammenfassend kann man also sagen, daß das Materialobjekt sowohl der Exegese und der biblischen Theologie als auch der Dogmatik der sich in seiner Offenbarung erschließende und den Glauben fordernde Gott ist. Doch ist das Objekt der beiden Disziplinen nicht ganz identisch. . . Exegese und biblische Theologie untersuchen die Offenbarung so, wie sie in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments zur Darstellung gekommen ist. Die Dogmatik dagegen schaut mehr auf die Sache selbst und geht dabei von dem entfalteren und entwickelteren Glaubensverständnis aus. . . Zu ihren jeweiligen Aufgaben aber verwenden Exegese und Dogmatik je verschiedene Methoden, so daß eine gewisse Verschiedenheit immer bestehen bleiben wird. Doch bedienen sich beide Disziplinen als kritische Disziplinen der vom Glaubenslicht erleuchteten Vernunft, da sie erst das Wort

Gottes in seiner Fülle verstehen kann“ (247). Hier möchte man fragen, ob sich das Gesagte nicht genauer präzisieren läßt. Indes verdienen die Bemühungen des Verf.s, die von fast allen Seiten der Theologie auftauchenden Einzelfragen zu klären und einzuordnen, sowie die übersichtliche Zusammenschau des Ganzen durchaus Aufmerksamkeit und Würdigung. – Gegenüber der Annahme eines „Vollsinnes“ der Hl. Schrift wäre etwas mehr kritische Reserve geboten gewesen, weil diese Theorie einen neuen Sicherheitsfaktor in die biblische Begründung hineinbringt, und bei dem Problem „Schrift und Tradition“ hätte neben den extremen Auffassungen von J. R. Geiselman und H. Schaaf auch der bekannte Versuch eines Ausgleichs einen eigenen Platz beanspruchen können.

J. Beumer, S. J.

Kasper, Walter, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit. Kl. 8^o (89 S.) München 1967, Kösel. 7.50 DM. – Der Münsteraner Dogmatiker K. legt in diesem Heft eine erweiterte Fassung seines auf der Münchener Dogmatikertagung im Januar 1967 gehaltenen Vortrags vor. Dafür gebührt ihm Dank. Sind doch seine Ausführungen so reichhaltig an geschichtlichen Beobachtungen und grundsätzlichen Erwägungen, daß man es hätte bedauern müssen, wenn es beim einmaligen Hören geblieben wäre. K. geht aus von dem Bekenntnis zu der aller Geisteswissenschaft und in besonderer Weise der Theologie eigenen kritischen Situation. Das hier gemeinte Bekenntnis geht nicht allen Theologen so leicht von der Hand. Will man sich doch gern und mit Recht als Vertreter von Wissenschaft verstanden wissen und sieht sich dann von denen, die die Norm für Wissenschaftlichkeit nur von ihrer Art von Wissenschaft herleiten, und das ist heute fast nur die Naturwissenschaft, nicht ernst genommen. Das führt dann zu der großen Versuchung, zu verleugnen, daß es „Theologie, Rede von Gott und seinem Wort, offensichtlich noch nicht ist, wenn mit den Mitteln historischer und philologischer Kritik nur konstatiert wird, daß hier und dort in der Geschichte der Anspruch erhoben wird, . . . daß Gott so und nicht anders gesprochen und gehandelt habe“ (13). Im Chor der anderen Wissenschaften mag es für die Theologie peinlich sein, aber sie muß sich dazu bekennen, daß „weder die Theologie noch die Philosophie (im Sinne des modernen Methodenbewußtseins) methodisierbar ist“ (12). „Theologie . . . ist eine Erfahrung, ein Innewerden des Lichtglanzes Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi“. K. ist nicht der Auffassung, daß Theologie deshalb nicht auf Methode und Wissenschaftlichkeit aus zu sein brauche. Aber er betont sehr richtig, daß „diese ihr eigentümliche Weise der Erfahrung angesichts des modernen Wahrheitsbewußtseins eine neue und intensivere Form methodischer Selbstbegründung als bisher erfordert“ (13). – Ausgehend vom üblichen Dreischritt der gegenwärtigen Methode der Dogmatik – Darlegung der Lehre der Kirche, Aufweis auf Schrift und Tradition, spekulative Durchdringung – schildert K. die bis ins hohe Mittelalter herrschende Einheit von fides und intellectus, auctoritas und ratio und stellt die weitere Entwicklung dar bis in das Auseinanderfallen von historisch-positivem und scholastisch-spekulativem Teil der dogmatischen Theologie, das dann zur Problematik geführt hat, die heute noch nicht überwunden ist: das Verhältnis von geschichtlicher Wahrheit und allgemeingültigem Wesensdenken. Es entsteht geradezu ein ideologieverdächtiger Dogmatismus, und Kirchlichkeit scheint mit dem Ernstnehmen der Geschichte schwer vereinbar. – Gegenüber einem aus einer neuen Methode der theologia dogmatica entstehenden Lehramts-positivismus bringt dann das 2. Vatikanum eine dynamischere, offenere Sicht von der Kirche und Kirchlichkeit, die ihre Konsequenzen für die Dogmatik haben muß. Dogmatik muß weithin zu einem hermeneutischen Geschehen, einem Übersetzungsvorgang werden. „Methodisch formuliert: die Dogmatik hat die Exegese zum Ausgangspunkt und die missionarische Verkündigung zum Ziel“ (39). „Nicht nur das Dogma muß die Schriftinterpretation leiten, sondern auch umgekehrt muß die Dogmeninterpretation von der Schrift her vollzogen werden“ (41). – Es folgt dann eine kritische Besinnung auf die weithin retrospektive und, theologisch gesehen, einigermaßen unfruchtbare, wenn auch außerordentlich sammlerleißige Theologie der Neuzeit, aber dann auch nicht weniger kritisch eine Betrachtung der spekulativen Theologie, die sich „sehr schnell vom konkreten Leben der Kirche und von den lebendigen Problemen der Menschen ent-

fernt“ (65). Die Ergänzung und Korrektur wird vom biblischen Wahrheitsbegriff her gesucht, der zeitlich gerichtet ist, in dem es sich um etwas handelt, was sich ereignet hat und ereignen wird; Wahrheit muß nicht nur gewußt und gesagt, sondern auch getan werden (70 f.). – Die reiche Anregung dieses kleinen Buches kann hier nur angedeutet werden. K. hält sich von Einseitigkeiten und pauschalen Urteilen wohlthuend fern. Seine Ausführungen sind eine wichtige Hilfe zur methodischen Selbstbesinnung der dogmatischen Theologie, wenn es sich auch nicht um Handgriffe handeln kann, deren Anwendung die theologische Arbeit gleich auf den richtigen Weg setzen würde.

O. Semmelroth, S. J.

Breuning, Wilhelm, Jesus Christus der Erlöser. (Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute, 4). 8^o (147 S.) Mainz 1968. Grünewald. 10.80 DM. – Dieser Band in der Reihe der Laiendogmatik – so kann man sie wohl nennen – im Matthias-Grünewald-Verlag will nach der erklärten Absicht des Verf.s drei Teilstücke der Dogmatik, die in den Handbüchern meist getrennt behandelt werden, zusammenfassen, nämlich die Christologie, die Soteriologie, aber auch die Gnadenlehre. Bei den beiden ersten Teilgebieten ist es nicht nur verständlich, sondern geradezu notwendig, sie zur Verbindung zu bringen. Bei der Gnadenlehre kann man es etwas fragwürdiger finden. Gewiß darf die Gnadenlehre nicht auf die Verbindung mit der Lehre von Christus verzichten, muß vielmehr von ihr bestimmt sein. Aber man müßte es bedauern, wenn es in der Reihe, zu der dieser Band gehört, nicht doch auch einen eigenen Band über die Gnadenlehre mehr geben würde. Dafür nämlich ist die Thematik der Rechtfertigung und des Gnadenwirkens Gottes in den Menschen zu wenig zu ihrem Recht gekommen. – Die vorliegende Arbeit hat vor allem zwei Vorteile, von denen allerdings zugleich doch wohl auch gesagt werden muß, daß sie mit Nachteilen verbunden sind. Das ist einmal ihr meditativer Charakter, der echter Theologie eigen sein müßte, leider aber der wissenschaftlich arbeitenden Theologie nicht selten abgeht. Zum anderen wäre die stark biblische Orientierung dieser Christologie hervorzuheben. Das ganze Buch ist mehr oder weniger als biblische Christologie konzipiert. Aber gerade hier liegt auch ein Nachteil, der nicht verschwiegen werden kann. Die biblische Darstellung des christologischen Glaubens kann natürlich nicht vom entfalteten Christusglauben der Kirche absehen. Das tut dieses Buch auch nicht. Aber gerade deswegen wäre es doch wohl gut, ja notwendig gewesen, das Wachstum und die Entfaltung des Christusglaubens der Kirche ausdrücklich darzustellen. Sonst wird der Eindruck erweckt, man exegesiere die Texte der Schrift, während man in Wirklichkeit biblische Theologie betreibt, und diese durchaus geleitet vom entfalteten Glauben der Kirche. Leider ist von den christologischen Bemühungen der frühen Jahrhunderte und von den Entscheidungen der Konzilien von Nizäa, Ephesus und Chalzedon nirgendwo gesprochen. So hat das Werk mit seinen drei Teilen – Ostern und Geistsendung als Schlüssel zur Christologie, Jesus ist der Christus, Der Sohn – mehr den Charakter einer sehr ernst zu nehmenden biblischen Meditation. Und das ist ihr echter Wert. Aber eine Christologie im Rahmen einer dogmatischen Reihe ist es eigentlich nicht. Auch Auseinandersetzungen mit mancher theologischer Problematik, so vor allem über das Wissen Christi, hätte man den Lesern dieser Reihe präsentiert gewünscht.

O. Semmelroth, S. J.

5. Moraltheologie. Geistliche Theologie

Molinski, Waldemar (Hrsg.), Uneheliche Kinder – rechtlose Kinder? Kl. 8^o (96 S.) Recklinghausen 1967, Paulusverlag. 6.80 DM. – Das Bändchen bringt die auf einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin am 21. und 22. Oktober 1967 gehaltenen Referate von W. Menges „Zur sozialen Lage des unehelichen Kindes“, von Prof. Fr. W. Bosch „Zur notwendigen Reform des Unehelichenrechts“ und in der Mitte des Herausgebers über „Kirche und uneheliche Kinder“. – Was die beiden erstgenannten Referate enthalten, ist in der Hauptsache aus anderen Veröffentlichungen, insbesondere von Bosch selbst, durchaus bekannt und

wird hier nur einem neuen Leserkreis erschlossen; viel beachtliches Neue dagegen bietet das Referat des Herausgebers, der die in der katholischen Moraltheologie und Kanonistik traditionelle Haltung zur Unehelichenfrage weitgehend in Frage stellt und, indem er ganz im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils das uneheliche Kind, seine Menschenwürde und Menschenrechte in den Mittelpunkt stellt, aber auch neuere Einsichten über geschlechtliche Sittlichkeit und verantwortete Elternschaft berücksichtigt, zu bemerkenswerten Vorschlägen gelangt. – Die Verfehlung derer, die außerehelich ein Kind zeugen, rückt *Molinski* in ein neues und ungewohntes Licht, indem er sie mit dem verantwortungslosen Handeln von Ehegatten vergleicht, die einem Kind (oder Kindern) das Leben schenken, ohne gewillt und in der Lage zu sein, die ihnen daraus erwachsenden Elternpflichten diesen Kindern gegenüber zu erfüllen. Gewiß ist nach Gottes hl. Willen der Gebrauch der Geschlechtskraft und die menschliche Fortpflanzung an die Institution der Ehe gebunden, aber nicht in dem Sinne einer bloß positivistischen Norm, sondern um des Wohles der Nachkommenschaft willen. Dann aber ist auch die Verwerflichkeit der außerehelichen Zeugung nicht so sehr darin zu erblicken, daß hier einer institutionalisierten Norm zuwidergehandelt wird, als vielmehr darin, daß dem aus dieser Verbindung hervorgehenden Kinde das vorenthalten wird, was diese Norm ihm gewährleisten soll; dieser Sünde können aber auch Ehegatten durch verantwortungslose Zeugung sich schuldig machen. – Man mag sich fragen, ob Überlegungen dieser Art nicht die Gefahr mit sich bringen, dem Eigenwert geschlechtlicher Zucht nicht in seiner vollen Bedeutung gerecht zu werden; auf jeden Fall aber bieten *M.s* Überlegungen eine Fülle von Anregungen und verdienen ernste Beherzigung.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Leclercq, Jean, O. S. B., *Chances de la spiritualité occidentale* (Lumière de la foi, 23). Kl. 8^o (XII u. 382 S.) Paris 1966, du Cerf. 24.–NF. – Zu den Büchern über die Quellen und Zeugen abendländischer Spiritualität, die L. im Jahre 1964 und 1965 veröffentlicht hatte (vgl. *ThPh* 41 [1966] 256–258), fügt er nun einen weiteren Band, der innerhalb des auch früher schon gesteckten Rahmens den möglichen Beitrag monastischer Frömmigkeit zu den uns heute bewegenden Problemen darlegen soll. Hatte L. seine früheren Bände mit einer geistvollen Betrachtung über die Bedeutung von Tradition und Geschichte eingeleitet, so reflektiert er zu Beginn des neuen Werkes über die Möglichkeit, das überkommene Erbe zu einem geschichtsmächtigen Faktor für heute und morgen zu machen. Den Leitfaden bildet das Wort von Bergsön aus dem Jahre 1911: „Studieren wir die Alten, lassen wir uns von ihrem Geiste prägen und bemühen wir uns, im Maße unserer Möglichkeiten das zu tun, was sie tun würden, wenn sie heute unter uns lebten“ (IX). Im Lichte dieses Leitprinzips sollen die im ersten Teil vereinigten Aufsätze vor allem die Probleme aufzeigen und mögliche Lösungen andeuten. Die Aufsätze sind im wesentlichen in jener Gestalt belassen worden, in der sie ursprünglich veröffentlicht worden waren. Sie wollen ja keine abschließenden Urteile bieten, sondern zur Forschung anreizen. – Der zweite Teil des Buches ist Fragen des Vokabulars gewidmet. Solche Wortgeschichtsstudien sind alles andere als ein Tribut an die philologische Neugier; vielmehr sind sie ein wichtiger Weg zur Erforschung früherer Fakten, Institutionen, Ideen und vor allem der Menschen von ehemals. – Von den Aufsätzen des ersten Teiles sollen hier vor allem zwei hervorgehoben werden. Im Jahre 1964 fand im Kloster von Buaké an der Elfenbeinküste ein „kleines panafrikanisches Mönchskoncil“ statt; Mönche und Nonnen aus Afrika und Europa hatten sich zusammengesetzt, um über die anstehenden Probleme zu disputieren. Die Afrikaner repräsentierten die 51 Klöster des Landes, von denen das älteste seit 30 Jahren besteht, die Hälfte aber erst nach 1956 gegründet wurde. Alle zusammen umfassen rund 800 Insassen, die meisten sind afrikanischen Ursprungs. Den Verhandlungen lagen vorher eingeforderte Berichte und Fragebogen zugrunde. Die Thematik der Tagung galt weniger verwaltungstechnischen Dingen als vielmehr der spirituellen Ausrichtung und Fragen wie Chorgebet, Armut, geistige und geistliche Bildung des Nachwuchses. L. macht sich in dem Aufsatz „Présence et avenir du monachisme africain“ (87–124) zum Interpreten der Anliegen, die im Verlauf dieser wichtigen Tagung zu Wort kamen. Erwähnenswert ist vor allem die Tatsache, daß die afrikanischen Mönche sich

stärker als von den abendländischen Mönchsüberlieferungen von den Ideen der ersten Mönche Ägyptens und Palästinas angezogen fühlen. Das Gesetz von der Rückkehr zu den ersten Quellen bestätigt sich somit auch dort. – Der andere Aufsatz berührt das heute so aktuelle Problem vom „Priestertum der Mönche“ (125–178). L. legt zunächst das Problem dar und die Gesichtspunkte, unter denen er es angeht, sodann ruft er das Zeugnis der Geschichte auf, um dann die grundsätzliche Frage nach der Legitimität eines monastischen Priestertums aufzugreifen. Bei der abschließenden Urteilsfindung stellt er die Frage, ob es sinnvoll bleibt, Mönchtum und Priestertum wie bislang zu verkoppeln, in das Licht der heutigen Bestrebungen im Bereich von Liturgie, Pastoral, Theologiegeschichte und Mönchsspiritualität. Das Ergebnis ist eine positive Einschätzung der heutigen Bemühung, das monastische und das priesterliche Lebensideal wieder nachdrücklicher voneinander abzuheben. – Aus dem zweiten Teil des Buches seien wenigstens die behandelten Worte bzw. Wirklichkeiten genannt: Es geht um „das beschauliche Leben“, um „die Wüste“, das „verborgene Leben“, das „wachsamer Ruhen“, die „Abgeschiedenheit“ und die „Einfalt“. Ein Epilog über „die Rolle der Beschaulichen in der Gesellschaft von morgen“ beschließt das an wertvollen Anregungen überreiche Buch.

H. Bacht, S. J.

Farag Rofail Farag, *Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism* (Supplement I to the *Annual of Leeds University Oriental Society*). Gr. 8° (X u. 148 S.). Leiden 1964, Brill. 18.– Hfl. – Das Ziel vorliegender mit viel Begeisterung für das völkische Erbe und für das frühe Mönchtum ägyptischer Prägung geschriebenen Studie ist es, die sozialen und ethischen Werte dieser Institution darzutun. Zu diesem Zweck werden in einem ersten Kapitel die „Ursprünge und Motive“ des ägyptischen Mönchtums dargelegt; hier ist von den großen Mönchsgestalten des 4. Jh. die Rede, von Antonius, Amun und Pachomius, aber auch von den heute noch bestehenden koptischen Klöstern in Ägypten. In diesem Zusammenhang ist dann auch von den „Sozialen Dienstleistungen des koptischen Mönchtums“ die Rede (35–43). Das 2. Kap. handelt stärker von den ethischen Werten des ägyptischen Mönchtums, wobei Verf. wiederum der Biographie weiten Raum zuweist. Zwei Kapitel über das „literarische Erbe der Wüste“ und über die „koptische Spiritualität in der europäischen Literatur“ bilden den Beschluß. – Für die wissenschaftliche Beurteilung des koptischen Mönchtums läßt sich aus der Studie leider nur wenig erheben. Dafür sind die einzelnen Punkte zu knapp behandelt. Von einer kritischen Quellenbehandlung ist keine Rede. Angesichts der großartigen Erträge, welche die Erforschung des frühen Mönchtums in den letzten 50 Jahren gezeitigt hat, ist es schwer verständlich, daß die durchaus wichtige und naheliegende Thematik nicht viel gründlicher behandelt worden ist. Das ist um so mehr zu bedauern, als der Verf. von seinen besonderen Voraussetzungen aus einen wichtigen Beitrag zur koptischen Mönchsgeschichte hätte liefern können.

H. Bacht, S. J.

Laien und christliche Vollkommenheit. Hrsg. von Gustav Thils und Karl Vladimír Truhlar. Mit einem Geleitwort von Julius Kardinal Döpfner. Übers. aus dem Französischen von Gerda Kurz und Siglinde Summerer. 8° (256 S.). Freiburg – Basel – Wien 1966, Herder. 24.80 DM. – Je mehr der wachsende zeitliche Abstand vom Konzilsgeschehen eine zuverlässige Beurteilung der Ergebnisse des Zweiten Vatikanums ermöglicht, um so deutlicher wird, in welchem Maße dort das theologische Verständnis des Laien und seiner innerkirchlichen Stellung gefördert worden ist. Vor allem die beiden Kapitel 5 und 6 der Kirchenkonstitution sind hier von nicht zu überschätzender Wichtigkeit, weil sie endgültig mit dem säkularen Irrtum aufräumen, als sei der Laienstand ein minderster Stand, für den nur ein „Christentum zu herabgesetzten Preisen“ erforderlich ist, während das volle und vollkommene Christentum denen vorbehalten ist, welche sich zum Stand der Vollkommenheit bekennen. Man lese nur einmal den Bericht nach, welchen Fr. Wulf, S. J. (im Herderkommentar I [Freiburg 1966] 284–287) über die innerkonziliaren Diskussionen geschrieben hat, die dazu führten, daß man bis in die Terminologie hinein all das eliminierte, was dem Ordensstand den Charakter einer „geistlichen Aristokratie“ verleiht und was „die grundlegende

Lehre von der Berufung *aller* Christen zur Heiligkeit verdunkelt“. Dieser Durchbruch zu einem adäquateren Verständnis des Laienstandes und seiner Berufung zur Vollkommenheit ist nicht unvorbereitet gekommen. Schon seit längerem war er literarisch vorbereitet worden. Es sei nur an die Arbeiten von Y. Congar, G. Philips u. a. m. erinnert. Als das Konzil bereits begonnen hatte, war in Rom die französische Originalfassung des vorliegenden Werkes erschienen, das dann drei Jahre später auch in deutscher Sprache herauskam. Der Band vereinigt sieben Aufsätze, die von den verschiedenen Aspekten her die im Buchtitel genannte Problematik beleuchten. So handelt *St. Lyonnet, S. J.* als Exeget über „Die Berufung des Christen zur Vollkommenheit nach dem hl. Paulus“, der Moraltheologe *B. Häring, CSsR* erörtert „Die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit als Grundzug der christlichen Moral“. Der Mitherausgeber *K. VI. Trublar* behandelt das Thema „Der Laie und das Leben der Räte“ und in einem zweiten Beitrag die heute so aktuelle Frage „Laie und Gehorsam“. Ich übergehe die beiden Studien von *J. Giblet* („Bedeutung der christlichen Armut nach dem NT“) und von *C. Colombo* („Christliche Vollkommenheit und Leben in der Ehe“), um ein wenig ausführlicher auf den Aufsatz von *I. Haubherr*, „Christliche Berufung zum Mönchtum nach den Kirchenvätern“ einzugehen (30–114). Dieser Artikel ist sowohl nach Umfang wie nach sachlichem Gewicht der bedeutendste in dem ganzen Werk. Da lesen wir Sätze wie diesen: „Wir haben eine zu scharfe Trennung zwischen Heil und Vollkommenheit durchgeführt und die Menschen, die ihr Heil erringen wollen (so nämlich bezeichneten sich die ersten Mönche), und jene, die nach der Vollkommenheit streben, in zu verschiedene Kategorien eingeteilt“ (30). Oder den anderen: „Nicht der Mönchsstand als solcher, sondern das Christentum selbst schreibt das Streben nach der Vollkommenheit vor; die Aszeten – ob man sie nun Mönche oder anders nennt – sind einfach Christen, die ihre Berufung begriffen und den Entschluß gefaßt haben, ihr mit den besten Mitteln Folge zu leisten.“ (31) Diese Thesen werden dann im Ablauf der Studie durch eine Fülle von Vätertexten unterbaut, indem H. der Reihe nach von der „Berufung der Christen“, dann von der „mönchischen Berufung“ und endlich von der Beziehung zwischen beiden handelt. Dabei ist vor allem darauf zu achten, wie die Väter die Taufe und die Taufverpflichtung als Grundlage der allen Getauften auferlegten Forderung zur Vollkommenheit hinstellen. All das ist nicht nur deshalb so bedenkenswert, weil es die eingangs erwähnte Neuorientierung des Zweiten Vatikanums legitimiert, sondern weil damit auch dem ökumenischen Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Christen eine tragfähige Basis gegeben ist. Hatte doch Luther in seinem „Urteil über die Mönchsgelübde“ nicht zuletzt gegen die Entwertung des allgemeinen Christenstandes durch den monchischen Vollkommenheitsstand und gegen die Abwertung des Taufgelübdes durch die Überziehung der Mönchsgelübde polemisiert. Rez. darf in diesem Zusammenhang auf seinen Aufsatz „Luthers Urteil über die Mönchsgelübde“ in ökumenischer Betrachtung“ (*Catholica* 21 [1967] 222–251) verweisen. H. Bacht, S. J.