

# Umschau

## 1. Fundamentaltheologie. Ökumenik

Bocheński, Josef M., Logik der Religion. 8<sup>o</sup> (159 S.) Köln 1968, Bachem. 13.80 DM. – 1965 erschien B.s. „The Logic of Religion“ als ein erster Versuch, mit Hilfe von Logik und Semiotik das so komplexe Gebiet der Religion, vor allem das des religiösen Sprechens, aufzuschließen. Dieses für die Reflexion der Theologie über sich selbst so fundamentale Buch wurde von A. Menne ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen. Endlich dürfte damit auch im deutschen Sprachraum die längst überfällige Diskussion um die Logik des religiösen Sprechens beginnen und damit wenigstens ein erster Schritt auf eine wissenschaftstheoretische Untersuchung der Theologie möglich geworden sein. – B. geht in seinen Untersuchungen von dem Phänomen des religiösen Sprechens aus, so wie es der „Gläubige“ irgendeiner Religion versteht. Auf zwei einleitende Kapitel folgt die zentrale Untersuchung der *Struktur des religiösen Sprechens*. Im Mittelpunkt steht die Frage der Axiomatisierung des religiösen Sprechens, leider jedoch eher als Programm denn mit materialen Inhalten gefüllt. Hier wird der Theologe, der sich seiner Wissenschaft gegenüber verantwortl. weiß, noch manches nachzutragen haben, sind doch noch nicht einmal ernsthafte Ansätze geleistet, die Axiomatik des religiösen Sprechens material zu erstellen. Weit hinkt die Theologie hinter den anderen Wissenschaftsbereichen her. Auch die *Bedeutung im religiösen Sprechen*, von der das folgende Kapitel handelt, ist ein von den Theologen fahrlässig vernachlässigtes Kapitel. Semantische Versuche werden meist als suspekt zurückgewiesen. So kann es kaum wundernehmen, daß man heute weithin den Wissenschaftscharakter der Theologie in Frage stellt. Recht gute Exkurse über „Negative Theologie“ und „Analogie“ schließen das Kapitel ab. Im letzten Kapitel behandelt B. die *Begründung des religiösen Sprechens* bzw. die Versuche, die Bedeutung des Basisdogmas zu sichern. Da alle diese Versuche, schon rein formal gesehen, unbefriedigend zu sein scheinen, endet das Buch mit der Vermutung, daß eine strenge Semantik des religiösen Sprechens – und damit Theologie als Wissenschaft – nicht möglich ist. Der Rez. ist da etwas optimistischer. Er glaubt, daß der Weg über ein System von kohärenten Sätzen, die, für sich genommen, teilweise profaner Art sind – und wie profane Sätze verifiziert werden können –, zu eigentlich wissenschaftlich begründeten religiösen Sätzen führen könnten. Das Problem der Kohärenz von Aussagen, aber auch die Frage, in welchem Umfange theologische Axiome außertheologisch Bedeutung besitzen und so gesichert werden können, scheinen mir in der vorliegenden Untersuchung zu kurz zu kommen. Dennoch wird kein Theologe an diesem Buch vorbeigehen können, denn es leistet, was es sich vorgenommen hat: einen ersten Versuch, für das religiöse Sprechen das nachzuholen, was für profane Sprachsysteme schon so gründlich unternommen wurde: die Erhebung von Bedeutung und Begründung. B. gibt jedoch nur Hinweise, in welcher Richtung weiterzuarbeiten ist, ohne konkrete Lösungen für irgendeine bestimmte Form des religiösen Sprechens vorzustellen. R. Lay, S. J.

Fries, Heinrich, Herausgeforderter Glaube (Theologie als Geschichte und Gegenwart). 8<sup>o</sup> (233 S.) München 1968, Kösel. 22.50 DM. – Vor einer Reihe von Jahren hat G. Ebeling, Tübingen, sein vielbeachtetes Buch über das „Wesen des christlichen Glaubens“ geschrieben. Das hier zu besprechende Buch des Münchener Theologen H. Fries ist gewissermaßen die katholische Entsprechung dazu. Mehr als ein gemeinsames Element berechtigt zu dieser Parallelisierung – nicht zuletzt die vornehme und disziplinierte Sprache und die unbedingte Redlichkeit, mit der alle Fragen angegangen werden. – Ähnlich wie sein Tübinger Kollege geht F. davon aus, daß der Glaube als solcher und als ganzer heute

frag-würdig geworden ist, ohne daß wir ein Recht hätten, diese radikale Ausgesetztheit zu bejammern. Wenn aus der gegenwärtigen Krise eine neue Selbstvergewisserung der Gläubigen erwächst, dann ist nichts verloren. Freilich wird dieses Ziel nicht automatisch erreicht, sondern ist Frucht einer intensiven Anstrengung. In der ersten Studie bemüht Verf. sich darum, gegen die mannigfachen Mißdeutungen und Karikaturen das echte Eidos christlichen Glaubens herauszuarbeiten. Das geschieht dadurch, daß das Zeugnis der Geschichte befragt wird. Sie zeigt, wie bis zum Ende des Mittelalters alle Menschen sich in der Gemeinsamkeit des Glaubens an Gott, näherhin an den Gott der Offenbarung, geborgen wußten. Mochten zwischen Christen einerseits und Juden und Moslems andererseits Differenzen bestehen, im übergreifenden Glauben an Gott wußte man sich eins. Heute ist dieser Glaube bedroht; Religion gilt als Ideologie, Offenbarung als Mythos. Und wenn ehemals alles auf die Frage der Inhaltlichkeit des Glaubens gestellt war, dann ist heute die Frage nach dem Akt und Vollzug des Glaubens urgent geworden: Ist Glaube personale Begegnung oder unpersönliches Verhalten zu Wahrheiten – oder beides ineins, nur mit wechselnden Akzenten? Mit Nachdruck entwickelt F. die Einheit von Akt, Vollzug und Inhalt des Glaubens, wobei die Personalität den unbestreitbaren Vorrang erhält. Desgleichen legt er dar, daß – entgegen den Insinuationen des Marxismus – Glaube keine Verfremdung des Menschen bedeutet, sondern den Menschen zu sich selbst kommen läßt. Die Herausarbeitung der „anthropologischen Dimension des Glaubens“ scheint mir besonders wichtig zu sein. Sie wird noch dadurch unterstrichen, daß F. auf die Aktualität und Gegenwartigkeit des Glaubens abhebt. „Weil der christliche Glaube unser Glaube heute sein muß und werden soll, muß ... dieses Heute in den Glauben eingebracht werden.“ (26) In all dem ist aber der Glaube noch nicht in seiner eigentlichen Tiefe gesehen. Diese ruht in Gottes Gnade; denn aller Glaube ist Antwort in einem Dialog, dessen Initiative bei Gott liegt. – Weil aber Glaube unaufhebbar Gabe Gottes ist, stellt sich die dringliche Frage nach den rationalen Grundlagen. Dieses 2. Kap. („Ungeschützter Glaube“) zwingt zur Auseinandersetzung mit dem radikalen Fideismus, wie er von R. Bultmann vorgetragen wird, sowie mit der Glaubenskritik der modernen Wissenschaften. F. geht bei seiner Argumentation von der genuinen Gestalt des Glaubens aus, der primär ein Verhältnis von Person zu Person und nur sekundär eine Beziehung zur Sache ist (Du-Glaube vor Es-Glaube). Er schließt sich damit an die Glaubensanalysen von A. Brunner S. J. an (Glauben und Erkennen [Freiburg 1951]; vgl. hierzu G. Gloege in ThLitZ 82 [1957] 14–18), die ja auch sonst weitgehend rezipiert sind. Natürlich bleibt dann immer noch die Frage nach dem Aufweis der Glaubwürdigkeit der in Christus ergangenen Offenbarung, darin die Problematik der Glaubwürdigkeitskriterien. Mit Recht widmet F. in diesem Kontext der Frage nach der Auferstehung Jesu als göttlichem Siegel seiner Sendung weiten Raum. Die Studie schließt mit der Darlegung der Rolle, welche die Kirche als Übermittlerin der Offenbarung spielt. – Es folgen zwei Studien über „Glaube und Bekenntnis“ und über „Die kirchliche Funktion der Glaubenswissenschaft“. Besonderes Interesse dürfte wohl das Kap. „Glaube und Hoffnung“ finden, da es eine wohlbedachte Antwort auf Moltmanns Theologie der Hoffnung bietet und einen Weg weist, wie theologisch die rein koordinierende Betrachtung der drei göttlichen Tugenden überwunden werden kann. Eine ähnliche Aktualität besitzen die Darlegungen über „Glaube und ideologisches Denken“ und „Der Glaube angesichts des Pluralismus“. Der Band schließt mit einer umfangreichen Studie über „Glaube und Atheismus“, die einen vorzüglichen Einblick in die gegenwärtige Diskussion zwischen christlicher Theologie und atheistischer Ideologie bietet. – Das Jahr 1968 war als „Jahr des Glaubens“ ausgerufen worden. Es ist erfreulich zu sehen, mit welcher Bereitwilligkeit die Theologie diesen Aufruf vernommen hat. Unter den vielen Titeln ihrer Publikationen steht das Buch von H. Fries zweifelsohne mit an erster Stelle.

H. Bacht, S. J.

Congar, Yves, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Écumenisme* (Unam Sanctam, 50). 8<sup>o</sup> (576 S.) Paris 1968, du Cerf. – Als die Reihe „Unam Sanctam“ zwei Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg eröffnet wurde, geschah

dies mit dem inzwischen klassisch gewordenen Buch von Y. Congar „Chrétien désunis“. Der hier zu besprechende 50. Band der Reihe entstammt wieder der Feder des gleichen Autors. Diesmal ist es eine Sammlung von Aufsätzen, die C. zwischen 1936 und 1964 veröffentlicht hatte und die in ihrer Fülle und in ihrem Themenreichtum zeigen, wie sehr er von dem einen Anliegen beseelt, um nicht zu sagen: besessen ist, die Getrennten wieder zusammenzuführen. – Schon die Abfolge der Titel der beiden Werke zeigt, daß sich in den zwischen ihrer Veröffentlichung liegenden drei Jahrzehnten etwas getan hat: Die „Getrennten Christen“ sind mittlerweile im „Dialog“. Daß das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums den Bemühungen des Pioniers gewissermaßen die Legitimierung durch die höchste kirchliche Instanz geben würde, war beim Erscheinen des neuen Bandes noch offen. – In seinem ausführlichen Eingangswort mit der Überschrift „Appels et cheminements 1929–1963“ erzählt C. in der Form einer Autobiographie seine Erlebnisse und Erfahrungen auf dem über zahllose Hindernisse führenden Weg ökumenischer Bemühungen – ein Text, der für alle Zeit dokumentarische Bedeutung haben wird und für den alle dankbar sein müssen. Das gleiche dürfte für den ersten Beitrag gelten, der über den Dialog als Grundgesetz ökumenischer Arbeit und als Strukturprinzip menschlicher Erkenntnis handelt (1–17). Das Corpus des Werkes gliedert sich in sechs Hauptteile, die unter umfassenden Obertiteln (Die ökumenische Bewegung und die ökumenische Arbeit; Studien; Orthodoxie; Anglikanismus; Protestantismus; Israel) jeweils einen oder mehrere Artikel vereinen. Schon so wird die Spannweite der Interessen, aber auch die Richtung der besonderen Bemühungen deutlich. Bezeichnend für die Arbeitsweise des Verfs. ist der Sinn für das Konkrete und das hier und jetzt Notwendige. Wo immer ein Mißverständnis entsteht oder ein Hindernis auftaucht, ist er mit einem klärenden Wort, und wäre es eine Sonderstudie über irgendeinen schwierigen Begriff, zur Stelle. Mit zäher Aufmerksamkeit verfolgt er die von Jahr zu Jahr wachsende Zahl der Publikationen einschlägiger Art und sucht er auch den persönlichen Kontakt mit allen, die auf dem ökumenischen Gebiet tätig sind. Wer diesen Sammelband (und die im Anhang S. 550–556 aufgezählten, aber nicht in diesen Band aufgenommenen Publikationen) C.s studieren wollte, hätte damit einen zuverlässigen und fast vollständigen Führer durch das kaum noch überschaubare Gebiet des ökumenischen Geschehens und Bemühens. Wo immer man ernsthaft an diesen Aufgaben interessiert ist, wird man auch dieses Werk zur Hand haben müssen.

H. Bacht, S. J.

## 2. Bibelwissenschaft

Stachel, Günter, Die neue Hermeneutik. Ein Überblick (Kleine Schriften zur Theologie). Kl. 8<sup>o</sup> (93 S.) München 1968, Kösel. 6.80 DM. – Das Bändchen bietet, wie sein Untertitel angibt, kurz und summarisch einen Überblick über den heutigen Stand der philosophischen und vor allem theologischen Hermeneutik in Deutschland und eignet sich wegen seiner verständlichen Darstellung gut als erste Einführung in deren Probleme. Immer im Blick auf die Auslegung der Heiligen Schrift, auf die hin die Hermeneutik untersucht wird, skizziert St. zunächst die „Rolle der neuen Hermeneutik im allgemeinen“; sie besteht darin: die Voraussetzungen allen Verstehens zu überprüfen. Deshalb heißt sie wohl auch die „neue“, um sie von der Lehre der Auslegungsweisen von Texten zu unterscheiden. Das nächste Kapitel handelt von der Philosophischen Hermeneutik, d. h. nach einer kurzen Erwähnung von *Schleiermacher*, *Dilthey* und *Heidegger* ziemlich ausschließlich von *Gadamer*s „Wahrheit und Methode“. Die folgenden Abschnitte über die evangelische biblische Hermeneutik streifen *Barth*, behandeln dann kurz *Bultmann* und die Bultmannschule (*E. Fuchs*, *Ebeling*). Für die katholische biblische Hermeneutik werden vor allem *Schlier*, dann *F. Musner*, *Schnackenburg* und *Vögtle* genannt. Zum Schluß folgt in einem „thesenhaften Überblick“ zum „Verständnis der hermeneutischen Prinzipien“ (genauer müßte es heißen: zur Auslegung der Heiligen Schrift) die Meinung des Autors. – Man würde

zuviel erwarten, suchte man in dem Werkchen eine systematische Darstellung der heutigen Hermeneutik oder auch nur ein wirkliches Bekanntmachen mit den aufgeführten Autoren: nur schlaglichtartig werden wichtige Einsichten aus ihren Werken sichtbar gemacht. Daß damit kein genügendes Bild von der gegenwärtigen Hermeneutik und ihrer Problematik gezeichnet ist, weiß der Autor sehr wohl, da er schreibt: „Vieles kann in solcher Kürze nur verantwortet werden, weil der Leser ununterbrochen mit den Quellschriften konfrontiert wurde und zu deren Studium angeregt werden sollte.“ In diesem Sinn anregend ist die Schrift durchaus; vielleicht hätte ein eigenes Literaturverzeichnis es noch erleichtert, dieser nützlichen Anregung zu folgen. A. Keller, S. J.

Textbuch zur Geschichte Israels. Hrsg. von Kurt Galling. 2., Neubearb. Aufl. Gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 109 S.; 4 Karten) Tübingen 1968, Mohr. 17.50 DM. – Die erste Auflage dieser instruktiven Auswahl außerbiblischer Texte zur Geschichte Israels erschien 1950 und war seit längerem vergriffen. Bald danach erschien auch die weitverbreitete große Textsammlung ANET von J. B. Pritchard. So konnten bei der Neuauflage des „Textbuches“ viele Texte, die dort (oder auch bei Großmann AOT) zu finden sind, ausgeschieden und dadurch Platz für weniger bekannte oder inzwischen neupublizierte Dokumente gewonnen werden. Von den früheren 57 Textnummern sind deshalb nur 30 beibehalten, 26 sind neu. Diese bringen – um nur einiges zu nennen – außer der wichtigen Inschrift des Idrimi von Alalach und den Annalen der asiatischen Feldzüge des 7. und 9. Jahres des Amenophis II. aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. für das 1. Jahrtausend vor allem eine weitergehende Dokumentation über Expansion und Untergang der assyrischen und babylonischen Großmacht. Eine weitere Änderung der Neuauflage betrifft die westsemitischen und griechischen Texte, die nun nicht mehr im Original, sondern wie die übrigen in deutscher Übersetzung geboten werden. Alle Übersetzungen sowie die Anmerkungen und Literaturangaben sind sorgfältig revidiert. Schließlich wurden die Register, vor allem das Ortsregister mit seinen Verweisen auf die vier beigelegten Karten, stark erweitert und so eine wichtige und zuverlässige Hilfe für die vielen Lokalisierungsprobleme der in den Texten vorkommenden Ortsnamen geboten. – Im ganzen darf das „Textbuch“ neben den großen Editionen altorientalischer Texte als eine auf den neuesten Stand gebrachte Dokumentensammlung zur Geschichte Israels von eigenem Wert gelten und wird sich in seiner neuen Gestalt, die überall von der dem Herausgeber eigenen exakten Sachkenntnis und kritischen Vorsicht zeugt, gewiß wieder viele Freunde gewinnen. J. Haspecker, S. J.

Molinski, Waldemar (Hrsg.), Unwiderrufliche Verheißung, Die religiöse Bedeutung des Staates Israel. Kl. 8<sup>o</sup> (96 S.) Recklinghausen 1968, Paulus-Verlag. 6.80 DM. – Diese von W. Molinski, Professor für katholische Theologie in Berlin, herausgegebene Sammlung geht auf vier Referate zurück, die auf der Tagung der Katholischen Akademie Berlin am 27. und 28. 1. 1968 gehalten wurden. Die zentrale Frage lautete: Ist Israel – religiös gesehen – ein Staat wie jeder andere oder muß man davon ausgehen, daß auf ihm eine besondere religiöse Verheißung liegt? Der Herausgeber möchte mit seiner Veröffentlichung einen Beitrag zur theologischen Deutung des Staates Israel leisten und zugleich „anhand dieses konkreten und aktuellen Beispiels auf die Problematik der politischen Theologie eingehen“. – In der Studie „Staat und Religion in Israel“ zeigt Kurt Sontheimer den im Staat Israel bestehenden Konflikt zwischen den orthodoxen und liberalen Kräften auf. Seinem Urteil nach „ist die Mehrheit der israelischen Bevölkerung überzeugt, daß Israel ein jüdischer Staat ist und darum das durch die Religion vermittelte Band der Tradition nicht einfach zerschneiden kann“. – Die folgenden drei Beiträge beschäftigen sich nun mit dem theologischen Problem des Staates Israel. K. H. Schelkle kommt bei seiner Auslegung der Texte des NT, besonders Röm 9–11, zu der eindeutigen Feststellung, daß nach dem Zeugnis des NT Israel auch in der Zeit der Kirche das von Jahwe erwählte und geliebte Volk bleibt. Für den Christen heute dürfte es aber fraglich sein, ob Israel den Anspruch auf

seinen Staat unmittelbar aus der Bibel begründen kann. Schließlich meint Schelkle, daß die neutestamentliche Exegese wie auch die jüdische Theologie dem Dialog zwischen Juden und Christen einen wertvollen Dienst leisten könnten. – *Günther Harder*, Institutsleiter an der evangelischen Kirchlichen Hochschule Berlin, geht – in Übereinstimmung mit den exegetischen Ergebnissen Schelkles – auf die Bedeutung der Auserwählung Israels für die Christen ein. Zunächst zeigt er, wie sich das Erwählungsbewußtsein der Juden geschichtlich entwickelt hat, und hebt dabei hervor, daß die Geschichte des Volkes Gottes nie getrennt von der Weltgeschichte gesehen werden darf. Er vertritt die Überzeugung, „daß die Existenz der Juden in dieser Welt immer noch die Wahrheit enthüllt, daß Gottes Verheißungen unwiderruflich sind“. Von daher hält es H. für gerechtfertigt, alle Christen zur Solidarität mit dem Staat Israel aufzufordern; denn dieser Staat ist „in die Absichten Gottes mit hineingenommen“ (D. Scharf). – Der jüdische Philosoph und Theologe *H. L. Goldschmidt*, Zürich, schildert an sieben Entfallungsstufen das Israel „in der Hoffnung des Judentums“. Der Grundlegung, Wiedergewinnung und Vertiefung der Losung „Israel“ folgen Erneuerung, Erniedrigung und Erhebung der Juden in unserem Jahrhundert; dazwischen liegt die Stufe der Ausbreitung dieser Losung in einer „heilsgeschichtlichen Arbeitsteilung“ von Juden- und Christentum. Die jüngste Entwicklung geht von der Neuentdeckung der Losung „Israel“ durch M. Buber über die Erniedrigung des jüdischen Volkes unter der NS-Herrschaft bis zur Gründung des Staates Israel. Die Hoffnung des Judentums, „Ganz-Israel“ zu verwirklichen, d. h. Freiheit, Freude und Frieden in dieser Welt, ist nach G. ihrer Erfüllung einen entscheidenden Schritt nähergekommen. – Diese Veröffentlichung könnte dazu beitragen, dem Leser einen sehr wichtigen Aspekt des zur Zeit so aktuellen Nahost-Konfliktes, nämlich die religiöse Bedeutung des Staates Israel, noch deutlicher zum Bewußtsein zu bringen. Die Beiträge – insbesondere die Ausführungen *Harders*, denen gute Literaturhinweise beigelegt sind – enthalten wertvolle Anregungen und Hilfen, um zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Staates Israel wie auch zur Klärung einer persönlichen Stellungnahme zu kommen.

N. Schauerte, S. J.

Wildberger, Hans, *Jesaja* (Biblicher Kommentar AT, X, 3). Gr. 8<sup>o</sup> (161 bis 240) Neukirchen – Vluyn 1968, Neukirchener Verlag. 7.75 DM. – Die in den Jahren 1965/66 erschienenen beiden ersten Lieferungen des Kommentars zu Jes 1–39 wurden in dieser Zeitschrift (43 [1968] 304) bereits angezeigt. Die vorliegende dritte Lieferung schließt die Auslegung von Jes 4, 2–6 ab und hat sodann in der Hauptsache die Abschnitte 5, 1–7; 5, 8–24 (mit 10, 1–4); 5, 25–30 (unter Voranstellung von 9, 7–20) zum Inhalt. Von 6, 1–13 enthält die Lieferung noch die Textbehandlung und einige Seiten formgeschichtlicher Vorfragen. Der weitverstreutes Material aufarbeitende Kommentar ist dankbar zu begrüßen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß der Verf. sich mit besonderer Sorgfalt der Realien annimmt. In Echtheitsfragen besteht diesmal kaum Anlaß zu ersten Meinungsverschiedenheiten. – Als Standardwerk, das in aller Hände sein wird, bedarf der Kommentar jedoch nicht lobender Bestätigungen, sondern kritischer Hinweise. Waren schon in den beiden ersten Lieferungen die dichtungswissenschaftliche Betrachtungsweise und die redaktionelle Aussage des Buches kaum berücksichtigt worden (vgl. ThPh 43 [1968] 304), so macht sich das bei den jetzt behandelten Abschnitten noch stärker bemerkbar. Bei der Auslegung des lyrischen Gedichtes 5, 1–7 wäre z. B. ein Hinweis auf Lautung und rhythmischen Ausdruck besonders angebracht gewesen. Der Verf. paßt sich der Gepflogenheit vieler Kommentare an, die kaum zu leugnende ursprüngliche Einheit der Weherufserie (5, 8–24 und 10, 1–4) sowie der Serie von „Jahwes ausgereckter Hand“ (9, 7–20 und 5, 25–30) wiederherzustellen. In einem „biblischen“ Kommentar hätte er eher die redaktionelle Anordnung der Texte beibehalten und die ursprüngliche Einheit als traditionsgeschichtliche Vorfrage erörtern sollen. Die jetzt an „verkehrter“ Stelle stehenden Abschnitte 5, 25–30 und 10, 1–4 sind wohl nicht zufällig abgesprengt worden (aber auch solche Zufälligkeiten des biblischen Textes wären zu respektieren), sie scheinen vielmehr mit Bedacht placiert worden

zu sein (vgl. die in *J. Becker*, *Isaias — der Prophet und sein Buch* [Stuttgart 1968], 51 u. 61, geäußerte Vermutung). — Obwohl der Verf. bei seiner nüchternen Art leichtfertiger Theologisierung abhold ist, hat er sich mit Bezug auf die Bundes-tradition nicht die von anderen geforderte Zurückhaltung auferlegt. Geläufige Topoi wie Zerstörung u. ä. rechtfertigen noch nicht die Präsenz des Bundesgedankens (z. B. in 5, 8–10). Der Bundesgedanke scheint in vordeteronomistischen Texten — schon gar bei Jesaja — eher eine auf Überschätzung der formgeschichtlichen Methode beruhende exegetische Konstruktion (mit theologischem Einschlag) als in den Prophetenworten selbst greifbare Wirklichkeit zu sein. — Die Übersetzung von 5, 6ab („er gehe auf in Dornen und Disteln“) läßt Zweifel aufkommen, welches Subjekt dem Verbum *‘ālāh* zugrunde liegen soll; doch wohl nicht der Weinberg, sondern Dornen und Disteln als Hendiadioin (vgl. 32, 13). Bei der Erklärung desselben Verses 5, 6 (171, Z. 4) wird einfachhin die Pielform von *‘dr* angegeben. Biblisch zu belegen ist jedoch nur die Nifalform (sonst noch 7, 25). Das Neuhebräische kennt zwar die Pielform, aber ebenso — in derselben Bedeutung — die Qalform, die zudem im Syrischen und Arabischen vorkommt. — S. 191 (zu 5, 16) wäre eine gute Parallele aus Amarna-Brief 137, 31–32 anzuführen, die auf Grund ihres Kontextes in dem vom Verf. angestrebten Sinn zu verstehen ist: Die Götter von Gubla sind heilig (*qadišu*) (vgl. ANET, S. 483). — In 5, 30 wird „remythisierende“ Interpretation eines Späteren angenommen, der dem von Jesaja im vorausgehenden angedrohten real-historischen Unheil kosmische Ausmaße geben wolle. Der Sinn des Zusatzes hätte jedoch vielseitiger erörtert werden müssen. Er scheint nicht unbedingt eine Drohung gegen Israel zu beinhalten (vgl. etwa Duhm, z. St.). — In 9, 7–20 unterstellt der Verf. eine weiträumige Rekapitulation früherer geschichtlicher Ereignisse (Aramäer- und Philisterkriege, Jehu-Revolution, Bruderkrieg etwa zwischen Amazja von Juda und Joas von Israel), also keine Bezugnahme auf unmittelbar zurückliegendes Geschehen. In dubiis libertas! Man vermißt jedoch, wenngleich bibliographische Vollständigkeit auch in einem großen Kommentarwerk nicht mehr gefordert werden kann, eine Auseinandersetzung mit *E.-J. Kissane*, *The Qumran Text of Isaiah, IX, 7–9* (1 QIs<sup>a</sup>), in: *Sacra Pagina I* (Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica [Gembloux 1959]) 413–418. Kissane liest 9, 7–9 folgendermaßen: „Der Herr sandte ein Wort (oder: ein Unglück) gegen Jakob, und es fiel nieder auf Israel. Und das ganze Volk rief aus (1 QIs<sup>a</sup>: *jr’w*) in Stolz und Hochmut des Herzens und sprach: Ziegelmauern sind eingestürzt etc.“ Inhaltlich deutet er 9, 7–9, 13 sowie 5, 25 (das ja anerkanntermaßen zu 9, 7–20 gehört) auf das Erdbeben unter Ussia. Der Abschnitt 9, 7–20 (mit 5, 25 ff.) beziehe sich nicht auf das Nordreich („Ephraim und Bewohner Samarias“ in 9, 8 sei als Glosse auszuschneiden), sondern auf Juda. Er denkt konkret an Angriffe der Philister und Aramäer in der Zeit vor 735 und an die Ereignisse des syrisch-ephraimitischen Krieges. (Vgl. auch *E.-J. Kissane*, *The Book of Isaiah, Vol. I* [Dublin 1960] z. St.) — Man erwartet mit Spannung die nächsten Lieferungen, in denen die Kommentierung der problematischsten Abschnitte der Jesajabücher ansetzt.

J. Becker, SS. CC.

Randellini, Lino, O.F.M., *Il Libro delle Cronache* (La Sacra Bibbia. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate a cura die *Mons. Salvatore Garofalo*. Antico Testamento sotto la direzione di *P. Giovanni Rinaldi*, C. R. S.). Gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 507 S.; 16 Bildtafeln) Torino — Roma 1966, Marietti. 4.000 L. — Unter den qualitativ recht unterschiedlichen Bänden dieser Kommentarreihe nimmt R.s umfangreiches Werk einen prominenten Platz ein. Es darf unbedenklich unter die großen wissenschaftlichen Kommentare zu den Chronikbüchern, die stets zu konsultieren sind, eingestuft werden. In seiner wissenschaftlichen Grundhaltung steht R. ganz auf dem Boden der modernen kritischen Forschung, deren Thesen er stets sorgfältig vorführt und kritisch auswertet. Das gilt vor allem für die der Kommentierung vorangestellte umfangreiche Einleitung (1–58), die alle einschlägigen Themen ausführlich diskutiert, wobei R.s ebenso ausgewogenes wie klug zurückhaltendes Urteil deutlich hervortritt. Besondere Beachtung verdient seine eingehende und reich

dokumentierte Behandlung der literarischen Probleme. Er vertritt entschieden die Einheit des chronistischen Werkes und lehnt im Gefolge von W. Rudolph, auf dessen gründlichem Kommentar (vgl. dazu Schol 31 [1956] 609 f.) er vielfach aufbaut, ohne dessen Positionen einfach zu übernehmen, auch eine durchgehende zweite Bearbeitung des Werkes ab. Die eingefügten jüngeren Partien, die R. im Rahmen einer ausführlichen Inhaltsangabe von 1–2 Chron übersichtlich kennzeichnet (28–31), sind dafür zu verschiedenartig. Das klassische Problem der Chronikbücher ist die Quellenfrage und ihre Verwendung und Umgestaltung durch den Chronisten. Für die David-Salomon-Zeit fußt er nach R. ganz auf den kanonischen Büchern (in einer noch nicht masoretisch redigierten Textform, wie die Qumranfunde zeigen). Auf sie beziehen sich auch die Hinweise auf prophetische Quellen (Samuel, Natan, Gad usw.) für diese Zeit, ebenso wie für die spätere Königszeit die Verweise des Chronisten auf prophetische und nichtprophetische Einzelquellen sich im wesentlichen – einzelne Sonderquellen sind nicht auszuschließen – auf seine großen Quellenwerke beziehen, zu denen außer den kanonischen Königsbüchern ein umfangreicheres „Buch der Könige von Israel und Juda“ gehörte. R. verzichtet darauf, den Charakter des letzteren positiv zu bestimmen; jedenfalls war es nicht identisch mit den Quellen der kanonischen Königsbücher. Die Auswertung der Quellen durch den Chronisten ist ganz von seiner doktrinären Zielsetzung bestimmt: die Darstellung der Theokratie, die er schon bei der Erschaffung Adams intendiert und über den Patriarchenbund unter praktischer Übergehung des Exodus-Sinai-Geschehens in der Erhöhung Jerusalems, des Tempels und der Daviddynastie ihre konkrete und gottgewollte Gestalt im Zwölfstammereich Davids und Salomos gewinnen sieht. Die Hauptsünde des Nordreiches ist darum nicht eigentlich die Hinwendung zum falschen Kult und zu fremden Göttern, sondern der Abfall von der Daviddynastie. Für die rechte Würdigung der durch diese theologische Thematik bestimmten häufigen Umgestaltung der Geschichtsfakten ist nach R. außerdem sehr zu beachten, daß den Adressaten des Chronisten seine Quellen noch zugänglich waren und sie deshalb vergleichend seine eigene Darstellung leicht als pointiert herausgearbeitete theologische Neuinterpretation der Vergangenheit erkennen konnten. Daß der Chronist neben Unhistorischem uns im einzelnen auch viele historisch durchaus zuverlässige Sonderinformationen bietet, wird von R. in der Einleitung und im Kommentar gebührend betont und belegt. In der umfangreichen Skizzierung der Theologie des Chronisten (32–43) ist bemerkenswert, daß R. sich für einen Messianismus des Chronisten in Form eines Wiederauflebens der Daviddynastie ausspricht, wofür der Wiederaufbau des Tempels am ehesten als sichere göttliche Garantie anzusehen sei. – Der Textkommentierung selbst ist am Kopf der Seiten eine möglichst wortgetreue Übersetzung vorangestellt, die von vielen philologischen Noten begleitet ist. Diese bringen nicht nur Textkorrekturen, sondern auch sprachliche Hilfen für den Benützer, wie R. überhaupt bei aller gedrängten Fülle des gebotenen fachwissenschaftlichen Materials nie den Leser und Studierenden aus dem Blick verliert und sich daher einer durchsichtigen und eingängigen Darstellung befleißigt. Wichtigere Fragen werden in zehn an entsprechender Stelle eingefügten Exkursen behandelt. Im ganzen ist dieser mit großer Exaktheit und Materialkenntnis gearbeitete Kommentar ein erfreuliches Beispiel, mit welchem Nachdruck die neue italienische Bibelwissenschaft wenigstens in ihren ernst zu nehmenden Vertretern den Anschluß an die moderne kritische Forschung anstrebt und auch schon erreicht hat. J. Haspecker, S. J.

Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Erich Dinkler. Gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 749 S.) Tübingen 1964, Mohr. – Worüber soll man sich nach der weithin spannenden Lektüre der 45 Beiträge dieser Festschrift mehr wundern: über die Vielfalt der Anregungen und Einsichten, die Bultmann seinen Kollegen, Schülern und Freunden vermittelt hat, oder über die Weite des Kreises bedeutender Forscher und Lehrer, die ihm hier in zustimmender Weiterführung oder in kritischer Frage und Korrektur ihren Dank erweisen? Einige der Artikel nehmen inzwischen in der wissenschaftlichen Diskussion schon einen wichtigen Platz ein, andere sind schlichte Zeichen der

Erinnerung oder Anerkennung. Anstelle einer Besprechung, die sehr ausführlich sein müßte, können im folgenden nur exemplarisch einige Hinweise gegeben werden. – *Nils Alstrup Dahl*, „Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte“ (3–18), weist an den Schriften dieser Gemeinschaft, die Jesus und der Urkirche zeitlich wie örtlich nahestand, die Abhängigkeit der eschatologischen Deutung des AT von den verschiedenen geschichtlichen Situationen nach. Er macht auf die weitgehende Parallelität in der Problematik von Naherwartung und Verzögerung im jungen Christentum und Spätjudentum aufmerksam und zeigt dann überzeugend den Unterschied in der Bewältigung. – *Helmuth Koester*, „Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem“ (61–76), stellt wohl zu Recht heraus, daß „die Alternative zu ‚Rechtgläubigkeit‘ nicht ‚Häresie‘ im traditionellen Sinne ist, sondern Häresie als die unkritische Fortsetzung einer vorgegebenen Sprache, sei diese nun ‚christlichen‘ oder ‚weltlichen‘ Ursprunges, also Flucht in die Tradition“ bzw. „Versagen der Entmythologisierung“. Leider bleibt er selbst aber in vielen Einzelausführungen nicht auf der Höhe dieser Erkenntnis. Der Leser wäre gespannt zu hören, wie nun die „Neuinterpretation überlieferter Sprachzusammenhänge“ (so wird die Aufgabe von Theologie und Verkündigung bestimmt) vor sich gehen soll, und ist um so peinlicher berührt, wenn er ständig über K.s eigene „unkritische Fortsetzung einer vorgegebenen Sprache“ stolpert: „Paradox“, „Radikalität der Geschichtlichkeit der neuen Existenz“, „sich neu verstehen“, „den gekreuzigten Christus als die Bestimmtheit seiner Existenz annehmen“, „seine eigene theologische Existenz aussetzen“ ... Aber vielleicht regt dieser Aufsatz doch dazu an, kritischer – auch gegenüber einer „existenzialen“, in die Nähe des Jargons rückenden Sprache – die Aufgaben der Verkündigung und der Theologie zu sehen und besser zu erfüllen, als es K. selbst gelingt. – Beim Lesen der „Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums“ von *Philipp Vielbauer* (155–169) erheben sich einige Fragen: wird z. B. wirklich „Sohn Gottes“ nicht (auch) in einem anderen Sinne auf Jesus angewandt als „im Sinne einer θεϊος ἀνὴρ-Prädikation und im Sinne einer eschatologisch verstandenen Königstitulatur“? Kann der Begriff des θεϊος ἀνὴρ heute noch als so geprägt vorausgesetzt werden wie vor rund 30 Jahren (H. Windisch, L. Bieler)? Ob V.s Hinweis auf das altägyptische Thronbesteigungszeremoniell zur Deutung des Markusevangeliums viel einträgt (und nicht nur zur Vor-geschichte eines Stilmittels), erscheint nach neueren Veröffentlichungen zweifelhaft. – Einen für die Auslegung des NT wertvollen Beitrag in der Festschrift hat *Günter Klein* geliefert: „Lukas 1, 1–4 als theologisches Programm.“ Vers für Vers und Wort für Wort geht er diesem überaus gedrängten Text nach und kommt zu erstaunlich weitreichenden Ergebnissen über die theologischen Absichten des Lukas. Zwar distanziert sich K. im letzten Abschnitt persönlich von den Auffassungen des Lukas über Tradition und Sukzession, über das Verhältnis zwischen den πράγματα und der Glaubensgewißheit, über die Kontinuität zwischen Jesus und der kirchlichen Gegenwart – der Leser ist ihm aber für dieses methodisch saubere Auseinanderhalten von Exegese und Stellungnahme dankbar. – Ein Musterbeispiel glücklicher Verwertung und Anwendung von wissenschaftlicher Analyse eines Textes bietet *Eva Krafft*, „Die Vorgeschichten des Lukas“ (217–223). Sie spürt sorgfältig die redaktionelle Absicht auf und führt auch den kritischen Leser dazu, mit Sympathie und Ehrfurcht die Weihnachtsbotschaft zu bedenken. – *Dieter Georgi*, „Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6–11“ (263–293), setzt sich mit E. Käsemanns Analyse dieses Hymnus auseinander. „Die Welt des religiösen Hellenismus“ sei eine viel zu komplexe geistige Ortsbestimmung, da sie neben der Gnosis eine Unzahl von Strömungen, die z. T. in krassem Gegensatz zu dieser ständen, mit umschreibe. Anders als Käsemann sucht er darum die Vorstellungswelt von Phil 2, 6–11 im hellenistischen Judentum und seiner spekulativen Mystik der Weisheit. Ausdrücklich wendet sich G. gegen F. Hahns zeitliche und gedankliche Zuordnung der christologischen Aussagen „Auferstehung, Entrückung, Erhöhung, Gegenwart des Herrn und Wiederkunft“. Wenn auch einzelne Ausführungen Widerspruch wecken (z. B. „Die Übertragung des Jahwenamens auf Jesus bedeutet, daß Gott sein eigenes Recht und seine Funktion delegiert und so auf seine Identität verzichtet.“ [291] Müßte nicht deutlicher



zwischen Name und Titel unterschieden werden? Was bedeutet „auf seine Identität verzichten“?), dürfte doch der Nachweis, daß das Lied aus hellenistisch-jüdischer Tradition (bzw. entsprechender christlicher Überarbeitung) zu erklären ist, gelungen sein. – Bei der Lektüre von *Herbert Braun*, „Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im NT“ (399–421), verärgert oder bedrückt es den Leser, daß ein so ausgezeichnete Historiker und Kenner des NT so wenig seine eigenen Voraussetzungen reflektiert, so unwissenschaftlich seine ermüdend häufig wiederholte Reduktion des NT auf ein rein formales „ich soll – ich darf“ noch für Interpretation der Texte hält. – *Manfred Mezger*, „Redliche Predigt“ (423–438), vertritt ein wichtiges Anliegen, wenn auch vielleicht etwas zu einseitig: „Redliche Predigt sagt das, was ihr im Maße des Glaubens [Röm 12,3] als eigene Betroffenheit zuteil geworden ist.“ Kann aber nicht auch die Botschaft, von der sich der Prediger selbst (vielleicht schuldhaft) nicht hat „betreffen“ lassen, zum „Maß des Glaubens“ gehören? War Paulus nicht redlich, wenn er sich (und jeden Prediger) an die *παράδοσις* gebunden hielt und betonte, er verkünde nicht sich selbst (und seine Betroffenheit), sondern Jesus Christus als den Herrn? Natürlich sind der Glaube des Predigers und die ihm aufgetragene *παράδοσις* keine Alternativen, sie gehören vielmehr zusammen – gerade in der redlichen Predigt. – Einen interessanten Rückblick auf die zwanziger Jahre in Marburg hält *Hans Georg Gadamer*, „Martin Heidegger und die Marburger Theologie“ (479–490). Der Leser fühlt sich zurückversetzt in diese erregende Zeit philosophischen und theologischen Umbruchs in Deutschland. – *Eric Voegelin*, „Ewiges Sein in der Zeit“ (591–614), untersucht die gegenseitige Abhängigkeit von Geschichte und Philosophie. Die methodisch exakten und klaren Ausführungen sind auch für den Theologen lesenswert und anregend. – *Ronald Gregor Smith*, „Hamann and Kierkegaard“ (671–683), beschreibt die Faszination, die Hamann auf Kierkegaard ausgeübt hat, so lebendig, daß sie sich auf den Leser, der Hamann von dieser Seite noch nicht kennt, überträgt. Ob S. mit dieser Hervorhebung eines Denkers, für den der Humor, die sich selbst relativierende Ironie, ein wesentlicher Aspekt am Christentum und ein Ausdruck der eigenen Glaubenshaltung war, und der für Kierkegaard ein bis zuletzt nicht überwundener Anstoß blieb, mit seinem Artikel auch einen sich allzu tragisch gebärdenden Existenzialismus in Frage stellen wollte? – Indirekte Kritik an der existenzialen Interpretation als ausschließlicher Deutungsmethode übt aus den Erfahrungen der Praxis heraus *Hans Stock*, „Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des Biblischen Unterrichts in der Schule“ (703–717). Er führt über den Ansatz seines Lehrers Bultmann hinaus und erweist sich damit als echter Schüler. „Es begann und es beginnt immer wieder mit Jesus von Nazareth. Es ist das Ziel der Gesamtauslegung im Unterricht aufzuweisen, wie das Bekenntnis der Kirche sich mit Jesu eigenem Verkündigen zu einer spannungsvollen Einheit zusammenschließt. Der Evangelientext wird so erst in Unterscheidung, Konfrontation und Zusammenordnung von Historie und Kerygma ganz verstehbar ...“ (716)

H. Engel, S. J.

Hartman, Lars, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.* Translated by *Neil Tomkinson* with the assistance of *Jean Gray* (Coniectanea Biblica, NT, 1). Gr. 8<sup>o</sup> (299 S.) Lund 1966, Gleerup. 40.— sKr. – Das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung wird bereits durch ihren Haupttitel kurz zusammengefaßt: die in den Evangelien stehende Gerichtsrede Jesu stellt eine zeitgeschichtliche Auslegung und Ausgestaltung bestimmter Herrenworte nach dem Muster alttestamentlicher und apokrypher Apokalyptik dar. – Ein einführender Abschnitt (11–20) ist zunächst einer kurzen Übersicht über Zweck, Eigenart und Bestand der apokalyptischen Schriften gewidmet. Der 1. Teil der Studie von H. beschäftigt sich dann mit einer Analyse der Strukturelemente jüdischer apokalyptischer Texte. Als Grundbegriffe (gleichsam als „Rohmaterialien“) werden aufgezählt (Kap. I, 23–49) die Idee der göttlichen Gerechtigkeit und Vorherbestimmung, die Vorstellung eines Widersachers sowie bestimmte Züge der alttestamentlichen Geschichtstheologie aus Dt, Chron und den Propheten. Als Hauptmotive erscheinen in der für die Apokalyptik charakteristischen Abfolge die Vorausverkündi-

gung 1. einer „großen Drangsal“, 2. eines Eingreifens Gottes (seines „Kommens“ im Messias bzw. „Menschensohn“), 3. eines Gerichts, 4. die Vernichtung und Beschämung der Sünder und 5. der Friede der Erwählten. – Das 2. Kap. gibt eine kurze Bestandsaufnahme der verschiedenen in den Apokalypsen vorkommenden Denkmodelle (pattern). – Im 3. Kap. (71–101) zeigt H. am Beispiel zweier Motive („Erdbeben“ und „Heidenansturm“) die alttestamentliche Herkunft der literarischen Ausdrucksformen in der außerbiblischen Apokalypstik. – Das folgende 4. Kap. (102–141) ist der Untersuchung der Quellenlage von vier ausgewählten Texten (1 Hen 1; 46; AssMos 10; 4 Ezr 6) gewidmet. Der Verf. führt hier eine Fülle von atl. Stellen auf, die er je nach ihrer Nähe zum betreffenden Text in 5 Spalten nebeneinanderordnet. Dabei wird wiederum deutlich, in welchem hohem Maß das AT den religiösen und kulturellen Hintergrund der apokryphen apokalyptischen Bücher abgibt. – Im 2. Teil seiner Untersuchung wendet sich H. dann der Traditionsgeschichte von Mk 13 par im besonderen zu. Das 5. Kap. (145–177) führt vor allem als die hier einschlägigen alttestamentlichen Parallelen Dn 2, 27–45; 7, 2–27; 9, 22–27; 11–12 an. Für die Idee der „falschen Prophetie“ sei Jr als Quelle anzusetzen. Das Motiv der „Flucht“ gehe auf Gn 19 zurück. Die Gerichtsvorstellung V. 9 ff. dagegen sei noch wenig im AT vorgegeben. H. charakterisiert abschließend Mk 13 par als „Midrasch-Daniel“, indem er das Ergebnis seiner Untersuchung abschließend in einer Tabelle veranschaulicht (172). – Kap. 6 zieht noch einen Vergleich zwischen der synoptischen Überlieferung und 1 Thess 4, 13 ff. und 2 Thess 2, 1–17. Paulus beruft sich hier für seine eschatologische Lehre ausdrücklich auf eine „Paradosis vom Herrn“, bedient sich aber in der Beschreibung der Parusie ebenfalls der Ausdrucksmittel der Apokalypstik und erweitert sie aus dem AT. – Das 7. Kap. (206–252) befaßt sich einleitend mit einer näheren Bestimmung des „Midrasch“, wie sie H. in den synoptischen Gerichtsreden gegeben sieht: es handle sich hier nicht um „Kleinliteratur“ oder „Predigt“ (Bultmann, Dibelius), sondern um die Form einer paränetischen Apokalypse, die vermutlich – wie der einheitliche Aufbau nahelegt – von einem einzigen Verfasser aus dem Milieu judenchristlicher Schriftgelehrter ausgearbeitet worden sei. Am Schluß zeichnet H. dann die vermutliche Entwicklungsgeschichte der synoptischen Parusiereden: Mk 13, 9 ff. (wie auch Mt 24, 9 ff.) sei spätere Einfügung, die sich aus der Erfahrung der ersten Christenverfolgungen ergeben habe. Der Rahmen (Mk 13, 1–4) verrate eindeutig den Stil des Markusevangeliums. In den Versen 28–32 seien verschiedene Herrenlogien miteinander verbunden. Lk 21 verarbeite wohl eine Sonderüberlieferung. – Dem Rez. scheint, daß die hier in ihrem Inhalt nur kurz wiedergegebene Arbeit von H. durch die Fülle der in ihr aufgewiesenen Beziehungen und Ähnlichkeiten, die eine Verwandtschaft zwischen den eschatologischen Reden der Evangelien und der biblischen und apokryphen Apokalypstik oft – wenn auch manchmal nur andeutungsweise – sichtbar machen, einen wichtigen Forschungsbeitrag leistet zur Klärung der Traditionsgeschichte von Mk 13 par. Freilich ist nach der hier angewandten Methode nur schwer noch festzustellen, welche Aussagen auf ein ursprüngliches Jesuswort zurückgehen und wie groß der Anteil der Evangelisten an ihrer Darstellung gewesen ist. Sicher handelt es sich wohl bei der Gerichtsdrohung um ein echtes Jesuslogion. Eine Katastrophe war, wenn man die Untauglichkeit der damals residierenden römischen Prokuratoren berücksichtigt und die damalige Stimmung beim jüdischen Volk, auch menschlich voraussehbar. Größere Probleme wirft dagegen die Erwähnung der theologisch bedeutsamen Erscheinung des Menschensohnes auf. Vielhauers Einwände sind hier m. E. noch nicht genügend gelöst (vgl. ZThK 6 [1963] 133–177). H.s umsichtige Untersuchung verdient jedoch im übrigen das besondere Interesse der Fachleute und stellt gewiß eine bedeutende Veröffentlichung innerhalb der mit ihr beginnenden neuen neutestamentlichen Monographienreihe dar.

F. W. Koester, S. J.

Marxsen, Willi, Das Neue Testament als Buch der Kirche. Kl. 8<sup>o</sup> (144 S.) Gütersloh 1966, Mohn. 12.50 DM. – Die hier in Buchform veröffentlichten Gedanken vermitteln einen Eindruck von der Lebendigkeit und Frische einer Vor-

lesungsreihe, die M. in den Jahren 1962 und 1965 für Hörer aller Fakultäten an der Universität in Münster gehalten hat. Sie geben zugleich auch Zeugnis von der „ökumenischen Leidenschaft“ (132) des Verf.s. – Einleitend geht M. zunächst der Frage nach den Kriterien der Kanonfestsetzung nach. Er entwickelt im einzelnen, daß als Norm der ntl. Schriftensammlung nur Jesus selbst angesehen werden könne, und zwar wie er uns in der apostolischen Bezeugung der frühen Kirche verkündet wird. Während die erste Überlieferungsschicht vornehmlich am Wirken des irdischen Jesus orientiert ist, der durch seine Heilungswunder, die Dämonenbekämpfung und Sündenvergebung den Menschen die Nähe Gottes erfahrbar machte und so durch sein Tun das Kommen Gottes in der Welt „ereignete“ (92), beginnt erst in späteren Traditionsstücken des NT („dem ersten Predigtband der Kirche“) die Reflexion über das Wesen Jesu, die ihren ersten Niederschlag in den verschiedenen christologischen Titeln (Christos, Kyrios, Soter, Menschensohn, Gottessohn) gefunden hat. M. bezeichnet diese Aussagen als „Verschlüsselungen“ der Glaubensverkündung in der Sprache der damaligen Zeit- und Kulturverhältnisse. Diese Verschlüsselung habe leider später in den christologischen Kämpfen der Kirche zu einer Verfestigung der Glaubensformeln geführt und sogar zu Spaltungen Anlaß gegeben. Sie hätte aber, was dem Anliegen der ntl. Christologie mehr entsprochen hätte, wieder aufgelöst werden müssen, um unter neuen Bedingungen und in neuen Begriffen den Inhalt des Kerygmas für die jeweiligen Zeitverhältnisse neu auszusagen. Mit Recht betont M., daß Jesus sich wohl nicht selbst schon als Menschensohn-Weltenrichter bezeichnet habe (vgl. meine Besprechung zu *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel, in: Schol 40 [1965] 92). Unter „Gottessohn“ verstand man nach jüdischer Auffassung den adoptierten Messiaskönig. Die Deutung dieses Begriffs im Sinne metaphysischer Gottessohnschaft hat ihren Ursprung jedoch nicht erst im hellenistisch-heidnischen Kulturraum; schon Paulus, als Jude und Pharisäer ein „fanatischer“ Monotheist, schreibt Röm 8, 32: „Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont.“ Diese Aussage verliert ihren Sinn, wenn man unter „Sohn“ nur Christus als „ausgewählten Menschen“ versteht. Auch Lk 1–2 trägt eindeutig Züge jüdischen Denkens und semitischer Sprechweise und will ebenfalls mehr behaupten als nur Sohnschaft aufgrund von Adoption. 1, 35 meint Gottessohnschaft allerdings nicht die Mitteilung der gleichen Natur, sondern die Entstehung kraft eines Schöpferakts (anstelle der Aktivität des Mannes; vom Anteil der Mutter bei der Bestimmung des Erbguts wußte man damals noch nichts: vgl. die hier einschlägigen Untersuchungen von *A. Mitterer*). So wird auf diese Weise in etwas unbeholfener Form und mit unzulänglichen biologischen Vorstellungen der tiefe Glaube der Urkirche an die göttliche Herkunft Jesu zum Ausdruck gebracht. – Besonders das Johannesevangelium läßt dann keinen Zweifel darüber, daß Jesu Nähe zum Vater andersartiger und größer ist als die der Propheten. Diese besondere Einheit von Vater und Sohn findet z. B. ihre Kennzeichnung in der Anrede „Abba“ und in den Worten, die die einzigartige „Sendung“ sowie das übernatürliche Gehorsamsverhältnis Jesu schildern. Auf den ersten Blick scheint es sich hierbei lediglich um ethische Kategorien zu handeln. In Wirklichkeit wollen diese Begriffe aber Wesensbeziehungen ausdrücken. Die ganze Kirche nahm damals diesen Glauben widerstandslos an. Auf den Konzilien von Nizäa und Chalcedon wurde dann der Versuch unternommen, ihn mit der philosophischen Terminologie der damaligen Zeit in Einklang zu bringen. – Es wäre noch darauf hinzuweisen, daß schon für Paulus nicht nur der „einstmalige Vollzug“, sondern auch schon der „vollziehende Jesus“ bedeutsam gewesen ist. Auch die Kirche als Gemeinschaft und „Leib Christi“ hätte vielleicht vom Verf. mehr herausgearbeitet werden müssen. – Bei der Deutung des Todes Jesu (118) als *Sühn*ethod entstehen zwei Fragen: 1. Ist diese Deutung nur eine mögliche oder – wegen ihrer zentralen Stellung im NT – ein Stück Offenbarung? 2. Können wir heute noch feststellen, wie Jesus seinen Tod aufgefaßt hat, zu dem er sich doch offenbar freiwillig entschieden hatte, da er ihm außerhalb Jerusalems leicht hätte ausweichen können? – Diese Fragen sollten, soweit möglich, durch die ökumenische Forschung weiter aufgeklärt werden. Dem Verf. ist zuzustimmen, wenn er betont, daß die Aussagen des Urchristentums und der Konzilien nicht nur in die Sprache der heutigen

Zeit neu „umgesetzt“ werden müssen, sondern auch in die Denkformen der modernen Philosophie, die einen neuen Person- und Naturbegriff entwickelt hat (so möchten *K. Barth* und *K. Rahner* heute statt von „Person“ lieber von „Seins-“ oder „Existenzweise“ sprechen). Wie der z. Z. noch stark individualistische Person- und Naturbegriff durch die moderne Natur- und Sozialwissenschaft weiterentwickelt werden wird, bleibt noch abzuwarten. *A. Grillmeier* (Christ in Christian Tradition [London 1965] 494) fordert „a complete reappraisal“, wodurch dann erneut die Frage gestellt würde, worin die besondere Weise des Fortwirkens Jesu in seiner Kirche besteht. F. W. Koester, S. J.

### 3. Dogmatik und Dogmengeschichte

Metz, Johann Baptist, Zur Theologie der Welt. 8<sup>o</sup> (148 S.) Mainz – München 1968. Grünewald/Chr. Kaiser. – Dieses Buch vereinigt eine Reihe von Einzelarbeiten, in denen M. sich mit dem Thema befaßt, das seit langem zum Bereich seiner theologischen Vorliebe gehört: die Welt und das Verhältnis der Kirche zu ihr. Neben thematischen Aufsätzen stehen mehr andeutende Exkurse. Gerade dadurch wird allerdings im Leser der Wunsch geweckt, der Verf. hätte sich die Mühe gegeben, die hier gesammelten Einzelaufsätze und Gedankensplitter zu einem geordneten Gesamtwerk zu verarbeiten, wodurch manche in einem solchen Sammelwerk kaum vermeidbaren Wiederholungen hätten umgangen werden können. – Der grundlegende erste Abschnitt bietet zwei Arbeiten zur Frage nach dem Verhalten des christlichen Glaubens zur Welt und nach der Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt. Vor allem von der Christologie her wird der christliche Charakter einer Weltlichwerdung der Welt gezeigt, da das Geheimnis der Menschwerdung in der recht verstandenen Verweltlichung der Welt seine konkret-geschichtliche Repräsentation findet. In der Situation, in der die Welt aus einer divinisierten zu einer hominisierten gewandelt ist, erfährt der Glaube zwar seine Krisis, hat er aber auch seine Zukunft, da die „Umorientierung von einer ‚kosmozentrischen‘ zu einer ‚anthropozentrischen‘ Denkform nicht gegen, sondern durch den Antrieb des christlichen Geistes entstanden ist“ (58). Die Aufgabe des Glaubens in unserer Zeit wird an den vier Momenten des Bewußtseinspluralismus, der hominisierten Welt als Werde-Welt, der wunderfreien Welt und der enthumanisierten Welt exemplifiziert. – Der zweite Abschnitt entwirft den eschatologischen Horizont, vor dem Kirche und Welt stehen, und begründet von da her die Zukunftsorientiertheit und daher operative, nicht rein kontemplative Bestimmtheit des christlichen Glaubens, er zeigt die Begründung der neuzeitlichen Zukunftsorientiertheit im biblischen Verheißungsglauben und fordert aus dem schöpferisch-kritischen eschatologischen Verhältnis zwischen Glaube und Welt eine „politische Theologie“. Dem fügt sich sinnvoll die Charakterisierung christlicher Weltaskese als entprivatisierter Haltung an. Das Thema „politische Theologie“ erfährt eine eigene Behandlung in den Beiträgen des dritten Teils. Dabei erweist sich eigentlich der Begriff politische Theologie als Anlaß zum Mißverstehen des damit gemeinten Anliegens des Verf.s. Er versteht „politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie“ und „gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren“ (99). Von da her distanziert er sich auch einigermaßen von der transzendentalen, existentialen und personalistischen Orientierung der in der neueren Zeit vorherrschenden Theologie, weil sie „die in Frage stehende gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft ... als uneigentlich, als sekundär behandelt“ (100). Der christlichen Botschaft werde die gesellschaftskritische Kraft geraubt. Politische Theologie muß aus der Orientierung des Glaubens an den eschatologischen Verheißungen die kritische Haltung gegenüber seiner gesellschaftlichen Mitwelt wecken.

O. Semmelroth, S. J.

Powers, Josef, Eucharistie in neuer Sicht. 8<sup>o</sup> (203 S.) Freiburg i. Br. 1968, Herder. 15.80 DM. – Das Thema des Buches läßt sofort an die augenblicklichen

Auseinandersetzungen zum Thema Transsubstantiation denken. Tatsächlich klingen die Ausführungen am Ende auch in Erörterungen zu diesem Thema aus. Aber die Darlegung einer „neuen Sicht der Eucharistie“, wie sie im Titel dieser Veröffentlichung angekündigt wird, beschränkt sich dann im wesentlichen nur auf eines der im ganzen 4 Kapitel des Buches. – Das 1. Kap. behandelt die Dogmen- und Theologiegeschichte der Eucharistielehre. Es bietet zunächst einen Rückblick auf die eucharistische Theologie der Kirchenväter, dann eine Darstellung der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Symbolismus und kapharnaitischem Realismus und schließlich einen Überblick über die Lehre der Reformation und einen Abschnitt über die erneuerte Eucharistielehre, wie sie insbesondere von der Liturgischen Bewegung her angeregt worden ist. – Im 2. Kap. wird der biblische Eucharistieglaube behandelt. Richtig sagt P., daß die Einsetzung „weniger als Festlegung ritueller Worte und Handlungen denn als die Umwandlung des inneren Sinnes und Wertes dieser Handlungen durch das schöpferische Wort Christi erscheint“ (54); der Verf. geht dann näher auf die Paschafrage ein und deren Bedeutung für das Verständnis der Eucharistie. Er bemüht sich sehr, eine isolierte Betrachtung der realen Gegenwart zu vermeiden. Die Gegenwärtigwerdung des Opfers und Heilswerks Christi in der Eucharistiefeier erklärt er dabei allerdings ganz durch die Tatsache, daß das handelnde Subjekt der ewige Sohn Gottes sei, dessen (wenn auch geschichtliches) Werk daher „echt historisch, aber gleichzeitig zeitlos und ewig“ sei. „Das historische Handeln Jesu ist jetzt in seiner Person gegenwärtig“ (73). – Man wird fragen müssen, ob das nur im Gottmenschentum Christi begründet ist oder nicht vielmehr darin, daß Christi Geschichte und Tod in Auferstehung und Himmelfahrt in die ewige Existenz des Menschen Jesus eingegangen ist. – Das 3. Kap. ist mehr gedanklichen Darlegungen über das Sakrament der Eucharistie gewidmet. P. will hier ein echtes Symbolverständnis herausarbeiten, von dem her die Gnadenersächlichkeit des Sakraments gedeutet werden muß – Gedankengänge, die – so muß man fürchten – dem nicht sachkundigen Leser keine allzu große Klarheit vermitteln werden. (Man kann nicht sagen, daß nach den Worten des Tridentinums Christus die Gnade ist, die er bezeichnet [94], wenn auch wahr ist, daß diese tridentinische Aussage über die Sakramente in Christus ihre ursakramentale Verwirklichung gefunden hat.) Wichtig ist der Abschnitt über die, wie man sagen könnte, „perspektivische“ Sicht des Leibes Christi als Leib des auferstandenen Jesus, als eucharistisch gegenwärtiger Leib und als kirchlicher Leib des Herrn. – Schließlich bespricht dann das 4. Kap. die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden Auseinandersetzungen um die Deutung der Transsubstantiation mit Hilfe der Begriffe „Transsignifikation“ und „Transfinalisation“. Hier wird ein einigermaßen umfangreicher Überblick gegeben, bei dem man allerdings eine größere Klarheit und Präzision gewünscht hätte. Es werden die wichtigsten Teilnehmer an der Diskussion vorgestellt, wobei man die Beiträge von *Werte* und *Ratzinger* aus dem deutschen Raum vermißt. Zu der im einzelnen referierten Kontroverse wird als Anhang eine chronologisch geordnete Übersicht über die einschlägige Literatur gegeben, wofür man besonders dankbar ist, weil viele der dort aufgeführten Beiträge heute nur schwer greifbar sind.

O. Semmelroth, S. J.

Beyschlag, Karlmann, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7 (Beiträge zur historischen Theologie, 35). 8<sup>o</sup> (VII u. 396 S.) Tübingen 1966, Mohr. Br. 68.— DM; Ln. 74.— DM. – Mit dem Stichwort „Frühkatholizismus“ kennzeichnet die Exegese eine Reihe von Erscheinungen und Formen des ntl. Christentums, die zum „Paulinismus“ in mehr oder weniger großer Spannung stehen: die Hochschätzung der hierarchischen Struktur der Kirche, die durch das Amt, vor allem das des Petrus, garantierte apostolische Sukzession, eine sich anbahnende Synthese zwischen Antike und Christentum, eine starke jüdisch-alttestamentliche Verankerung der Kirche usw. Diesen sog. Frühkatholizismus inhaltlich zu beschreiben über das hinaus, was das NT davon berichtet, vor allem seinen Umfang, seine Verbreitung und damit in gewisser Hinsicht auch sein theologisches Gewicht genauer zu bestimmen, ist eine angesichts der theologischen Situation äußerst

aktuelle Aufgabe. Als Ansatzpunkt für eine solche Untersuchung wählt B. die ersten 7 Kapitel des Clemensbriefes. Die motivgeschichtliche Vergleichung der Themen dieser ersten Kapitel führt zu wichtigen literarkritischen, historischen und theologischen Ergebnissen, von denen hier nur einige genannt werden sollen: 1. Cl ist kein „in freier Inspiration in Schrift wie in Rede gleichermaßen versierter römischer Theologe“, sondern „in erster Linie ein Redaktor“ (190); „Cl folgt von vornherein einem älteren Überlieferungsschema, das er lediglich bearbeitet und entmythologisiert, nicht aber selbst geschaffen hat“ (329). Ist es auch im einzelnen meist unmöglich, literarische Abhängigkeiten aufzuzeigen, so lassen sich doch Überlieferungskomplexe ausmachen, die von Cl ineinander verarbeitet wurden: eine unter das Leitmotiv Zelos-phthonos gestellte alttestamentliche Beispielreihe, die mit Kain-Abel einsetzt und deren Ursprung wohl im Bereich der dualistischen Adamhagada zu suchen ist (131), eine Art jüdisch-christlicher Zwei-Wege-Katechismus unter dem Stichwort ‚Tiefer Friede‘ und ‚Krieg‘ (332) und schließlich eine „ältere Märtyrerschrift, in der die Märtyrien des Petrus und Paulus im Mittelpunkt standen“ (337). – 2. Weil es sich also in den betreffenden Kapiteln des Clemensbriefes um einen in seinen paränetischen Bestandteilen relativ feststehenden Themenkanon handelt, läßt sich geschichtlich kaum etwas Gesichertes über das tatsächliche Geschehen in Korinth ausmachen: „Clemens beschreibt . . . nicht einfach den tatsächlichen Vorgang, sondern er interpretiert das korinthische Geschehen von vornherein im Sinne einer bereits vorgegebenen Überlieferung, die präzise von ‚Schisma‘, ‚Aufruhr‘, ‚Verfolgung‘ und ‚Martyrium sprach“ (332). Klar liegt zutage die paränetische Absicht des Cl: „Wie Eifersucht und Neid einst zum Brudermord geführt haben, so geht aus denselben Motiven auch die gegenwärtige Zertrennung, das Schisma in der Gemeinde, hervor, wobei die kirchlichen Amtsträger . . . als Repräsentanten der göttlichen Ordnung die Nachfolge Abels und der verfolgten Gerechten antreten“ (178). – 3. Gerade die vergleichende Motivforschung macht nun sichtbar, „durch wie viele Fäden der Überlieferung der Clemensbrief mit der (frühkatholischen) Kirche verbunden ist und wie grundlegend – bei aller Wandlungsfähigkeit – die von Cl gehütete Tradition war“ (350). Die quellenkritische Untersuchung des Briefes zeigt, „welch eine festgefügte Macht (der Katholizismus) schon in allerfrühester Zeit gewesen ist“ (350). B. faßt den historischen Ertrag seiner Studie folgendermaßen zusammen: „Hinter Clemens . . . oder besser: um ihn herum, versammelt sich in weitem Kreise die frühkatholische Kirche, deren ältester römischer Sprecher Clemens Romanus gewesen ist“ (350). Für den „Paulinismus“ gilt somit: er „gehört, trotz (oder wegen) seiner theologischen Tiefe, nicht zum Kern, sondern zur Peripherie des frühkatholischen Ganzen“ (340). – 4. Im Fortgang der Untersuchung weist der Verf. immer wieder beim Vergleich und bei der Analyse der von Cl verarbeiteten Motive und Themen auf deren synoptischen oder judenchristlichen Charakter hin, konstatiert er immer wieder die Abwesenheit echten „Paulinismus“, gerade auch dort, wo Cl sich auf Paulus zu beziehen scheint. Man ist deswegen nicht überrascht, wenn in einem „Querschnitt durch die Ergebnisse“ überschriebenen Abschnitt mit aller Bestimmtheit die These zurückgewiesen wird, nach der Cl ein „griechisch redender“ Paulinist sein soll: „Alle Versuche, Paulus und die römisch-katholische Gemeindefradition theologisch auf den gleichen, nämlich römischen Nenner zu bringen, (müssen) als verfehlt gelten . . . Die geistige Mitte des Paulus ist nicht die des Clemens und umgekehrt. Vielmehr waltet zwischen beiden eine theologische Verschiedenheit, die gar nicht kräftig genug unterstrichen werden kann.“ (339 f.) Diese Spannung zwischen Frühkatholizismus und Paulinismus, die Verschiedenheit von römischer Gemeindefradition und der „auf Karfreitag und Ostern gegründeten Theologie des Paulus“ aufzuzeigen, ist das erklärte (theologische) Ziel des Verf.s (339). Man wird nicht sagen können, daß gerade in diesem Ziel die Originalität und die Fruchtbarkeit der Untersuchung liegt. Der Wert der Studie besteht unserer Ansicht nach vielmehr im Aufweis der „Breite und Selbstverständlichkeit“ des Phänomens „Frühkatholizismus“ und in der damit schärfer und drängender gestellten theologischen Frage nach dem Verhältnis von Paulinismus und Frühkatholizismus innerhalb des einen Christentums. – Die Studie ist eingeleitet durch einen interessanten

Überblick über den Verlauf der Forschung („Clemensforschung seit Harnack“). Daß es dem Verf. gelungen ist, die Forschung aus dem dort geschilderten „bedenklichen Hypothesenchaos“ (43) endgültig herauszuführen, mag zweifelhaft sein, sicher jedoch hat er eben diese Forschung durch die Methode der motivgeschichtlichen Vergleichung in eine neue verheißungsvolle Richtung gewiesen.  
 H. J. Sieben, S. J.

Knoch, Otto, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 17). Gr. 8<sup>o</sup> (483 S.) Bonn 1964, Hanstein. 42.— DM. — Titel und Untertitel geben klar das Ziel an, das sich der Verf. gesteckt hat: 1. einen theologischen Aufriß, d. h. eine Darstellung der theologischen Grundgedanken dieses ältesten außerkanonischen christlichen Zeugnisses zu liefern, und 2. diesen Aufriß an der Botschaft des NT, genauer: an seiner Eschatologie, so wie die neuere Exegese sie im Anschluß an *Bultmann* u. a. sie sieht, zu messen. Konfrontiert mit den ntl., vorwiegend paulinischen Begriffen wie Reich Gottes, Auferstehung, Gericht, Thlipsis, Glaube, Hoffnung, Hypomone, Metanoia, Liebe, Kosmos, Ekklesia, Demut usw., kommt in der Tat eine der theologischen Eigentümlichkeiten des Clemens in den Blick: alle diese Begriffe stellen sich als Zeugen eines „Umschichtungsprozesses“ dar, den man als Enteschatologisierung bezeichnen kann: Während das NT z. B. die Gegenwart des Reiches Gottes verkündet, ist nach Cl „das Reich Gottes auch durch Ostern und Pfingsten noch nicht eingeleitet und anfanghaft angebrochen“ (105), es ist somit als „rein zukünftige und transzendente Größe“ (135) gefaßt. Was den Gerichtsgedanken angeht, „so fällt auf, daß Cl den Schwerpunkt nicht auf das Endgericht, sondern auf das zeitliche und postmortale Gericht legt“ (162), worin sich der Individualismus und Moralismus der eschatologischen Konzeption des Cl anzeigt (172). Die paulinisch-ntl. Naherwartung des richterlichen Handelns Gottes „bezieht sich nicht auf das Endgericht, sondern auf den nahen Richtergott, der jäh und rasch vergilt, und zwar im gegenwärtigen Leben“ (192). Das völlige Fehlen eines „eschatologischen Schlüsselbegriffs“ wie Thlipsis im eigenen Sprachgebrauch des Cl, dessen Umdeutung im Kontext von Zitationen von endzeitlicher Trübsal zu „göttlicher Heimsuchung, welche die Gottlosen, Sünder und Aufrührer gegen Gottes Willen trifft und diese bessern und strafen soll“, ist im gleichen Sinne bezeichnend. Aus dem paulinischen Glauben, der nur „durch, mit und in Christus gegeben ist“, wird ein „theoretisches Fürwahrhalten der christlichen Offenbarung“ (231). Kriterium des „rechten Glaubens“ ist die „Unterordnung unter die hierarchisch gegliederte Kirche“ (232). Der Glaube ist im Grunde die Tugend, „die Gottes Willen anerkennt und tut“ (232). Besonders deutlich wird dieses gewandelte Glaubensverständnis dort, wo Cl sich in seinen Formulierungen an paulinische Redeweisen anlehnt. Der Glaube ist nicht mehr die „Grundhaltung der neugewonnenen eschatologischen Existenz . . . sondern vielmehr die Gott pflichtgemäß geschuldete Haltung des Gehorsams des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer“ (236). Nicht anders ergeht es dem Begriff der Hoffnung; er bezieht sich nicht auf die Wiederkunft des Herrn, sondern „auf den Gewinn des Endheiles und seiner Güter, besonders der Auferstehung“ (247). Diese Hoffnung hat — entsprechend dem Anlaß des Briefes — einen besonderen Aspekt: sie ist „Hoffnung auf die immerwährende Bußmöglichkeit in der Kirche“ (248). „Aus der dynamischen Eigenart der Hoffnung als eschatologischer Haltung auf den wiederkommenden Herrn . . . wird so ein sakramentaler Besitz des einzelnen mit statisch-rationalem Charakter“ (249). — Entsprechendes wäre an Begriffen wie hypomone („demütiger und beharrlicher kirchlicher Gehorsam“ [257]), metanoia („rechtzeitige Übernahme des kirchlichen Bußverfahrens“), agape („zeitlose Beziehung zwischen Gott und den Auserwählten statt eschatologischer Glaube in Christus“) usw. zu beobachten. — Während die bisher aufgezählten Begriffe unter der Überschrift „Die Zukünftigkeit des Heils“ und „Die auf das Eschaton bezogenen christlichen Grundhaltungen und ihre eschatologische Eigenart“ behandelt wurden, werden die folgenden Begriffe: Leben, Unsterblichkeit, Seligkeit, Soteria, Kirche, demütige Liebe in dem Kapitel „Die

Gegenwärtigkeit des Heiles“ vom Verf. dargestellt. Konsequent wird die Untersuchung unter der begonnenen Rücksicht weitergeführt, nämlich mit der Frage, „ob und inwieweit Cl das eschatologische Verständnis Christi und der apostolischen Kirche festgehalten hat“ (317). Man hat in diesem Abschnitt den Eindruck, daß Cl im Urteil des Autors etwas günstiger wegkommt; so wird Cl attestiert, daß er eine „echte Entsprechung von gegenwärtigem Leben in Unsterblichkeit und künftiger Vollendung desselben in der leiblichen Auferstehung“ und damit die bezeichnende „Spannung zwischen ‚Schon‘ und ‚Noch-Nicht““ kennt (321). Das gegenwärtige Heilsgut des unsterblichen Lebens wird „ungnostisch und nüchtern“ konzipiert. „Die Gnosis ist gerade nicht das Schlüsselwort für die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch ... damit ist der geschichtliche Charakter ... der christlichen Existenz festgehalten“ (335). Die Kirche versteht sich als „eschatologische Größe, die aufs Eschaton hin lebt und sich selbst als dem Eschaton zugehörig weiß“ (353). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß ebenso wie die Stellung Christi auch die des Heiligen Geistes von Cl anders als von Paulus konzipiert wird: „Der Geist ist nicht an Christus gebunden, sondern steht neben Christus, und zwar im Verhältnis der Zuordnung und Ergänzung der Funktion der heilsökonomisch handelnden Trinität“ (365). Der lukanischen Pneumatologie verwandt, wird in der clementinischen noch stärker als bei Lukas die kirchliche Vermittlung des Geistes betont (379). Der Geist hat nicht die Aufgabe, das eschatologische Geschehen in Christus gegenwärtig zu setzen (so Paulus), sondern den „Friedenswillen“ des barmherzigen Vaters der Schöpfung „innerzeitlich zur abschließenden Vollverwirklichung zu bringen“ (382). Dem Kirchenbegriff eines hierarchisch gegliederten Organismus, der dem Staat analog ist (393), entspricht schließlich eine „Verkürzung“ der ntl. Demut: sie wird zur „Tugend der Unterordnung unter die hierarchische Ordnung der Kirche“ (393), zur „zentralen Größe der Zeit der Kirche“ (383). – Der letzte Abschnitt dieser lehrreichen Studie untersucht die Eigenart der Zeitkategorien *chronos*, *aion*, *kairos* usw., bestimmt das Verhältnis von AT und NT (Cl kennt von beiden Größen keinen expliziten Begriff!) und kennzeichnet schließlich den Mittelpunkt des religiösen Denkens im Cl, seinen Gottesbegriff und damit den Wurzelboden, aus dem das um seine ntl. Eschatologie verkürzte Christentum des Cl erwächst: Gott ist „Schöpfer, Gesetzgeber, Erhalter und Vollender von Kosmos und Menschheit“ (444). Es ist das Gottesbild der LXX, der spätjüdisch-hellenischen Synagoge, der christlichen Missionspredigt im Stile von Apg 17 mit seiner optimistischen Wertung des Kosmos, seiner Güter und seiner Ordnungen mit der für sie typischen „Verkürzung der eschatologischen Funktion der Person und des Werkes Christi im Ganzen der Heilsgeschichte“ (448). – Ausgeleuchtet durch den grellen Lichtkegel ntl., vorwiegend paulinischer, durch *Bultmann* u. a. zusammengebündelter Begriffe entsteht so ein theologischer Aufriß mit scharfen Konturen und tiefen Schatten: der römische Clemens erscheint theologisch als der Kronzeuge für ein von seiner ursprünglichen Höhe abgefallenes, vor allem um seine Eschatologie verkürztes Christentum. Ob in dieser Perspektive die geschichtliche Eigenart und Bedeutung dieser „römischen Theologie“ in den Blick kommen kann, mag füglich bezweifelt werden. Damit soll dem Verf. kein Vorwurf gemacht werden, der theologische Gesichtspunkt hat sein gutes Recht. – Abschließend sei gefragt, ob die Anordnung der untersuchten Begriffe auch weniger künstlich hätte erfolgen können.

H. J. Sieben, S. J.

Luneau, Auguste, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des Ages du monde (Théologie historique, 2)*. 8<sup>o</sup> (448 S.) Paris 1964, Beauchesne. 30.— F. — Die als zweiter Band in der von J. Daniélou geleiteten Reihe «*Théologie historique*» erschienene Studie über die Heilsgeschichte bei den Vätern ist klar und durchsichtig aufgebaut. Ein Einleitungskapitel stellt zunächst das Repertoire der den Vätern vorgegebenen antik-heidnischen und biblischen Zeitschemata zusammen, durch deren Analyse der Verf. das heilsgeschichtliche Denken der Väter zu erfassen hofft. Es handelt sich dabei um eine Vielzahl von nicht untereinander harmonisierbaren Vorstellungen verschiedenster Herkunft und Bedeu-



tung: die sechs bzw. sieben Tage der biblischen Schöpfungswoche, das Schema der antiken Sieben-Tage-Woche, das messianische Millenium, die vier Heils-epochen des Pentateuch, die paulinischen Vorstellungen von vier verschiedenen Heilszeiten, die Einteilung der Zeit in Alten und Neuen Bund usw. – Der erste Hauptteil untersucht die allmähliche Ausbildung dieser verschiedenen Vorstellungen bei den ersten christlichen Autoren: Barnabas, Ignatius, Justinus, Irenäus. Schon in diesem ersten Kapitel zeigt sich, daß die Arbeit methodisch nicht sehr glücklich angelegt ist: die im Untertitel angekündigte Beschränkung auf das Studium der verschiedenen disparaten Zeitvorstellungen der Väter kann nicht durchgehalten werden, wenn das heilsgeschichtliche Denken möglichst aller bedeutenderen Väter zur Darstellung kommen soll. Besonders deutlich wird diese methodische Schwierigkeit bei einem Autor wie Ignatius von Antiochien, bei dem kaum eigentliche Zeitschemata aufzufinden sind. Mit Irenäus tritt der erste heilsgeschichtlich denkende Theologe auf den Plan. – Der 2. Teil stellt die Entfaltung des heilsgeschichtlichen Denkens im Osten dar: von Clemens Alexandrinus über Athanasius und die Kappadozier bis zu Chrysostomus defiliert einer nach dem anderen dieser Väter in einer Parade, für die ihm oft die Voraussetzungen fehlen, nämlich ein heilsgeschichtliches Denken. Im Rückblick auf einen Irenäus kann da eigentlich kaum noch von einer „Entfaltung“ des heilsgeschichtlichen Denkens die Rede sein, auch nicht bei einem Theologen wie Gregor von Nyssa, den L. unter der Überschrift „Die griechische Synthese“ präsentiert. – Der 3. Teil mit dem Titel „Die Entfaltung des Themas im Westen“ trägt die Elemente heilsgeschichtlichen Denkens der Autoren der westlichen Hemisphäre mit Ausschluß von Augustinus zusammen. Bis zur Begegnung mit Origenes zeigt der Westen auf Grund seiner ihm eigenen Mentalität und wegen der kirchenpolitischen Situation ein zwar mehr und mehr schwindendes, aber doch zunächst lebhaftes Interesse für millenaristische Vorstellungen. – Der 4. und letzte Teil stellt die „westliche Synthese“ durch Augustinus dar. Bei ihm kommt der methodische Ansatz voll zum Tragen. Augustins Lehre von den 7 Zeitaltern z. B. ist ein Zeitschema, das dermaßen im Zentrum seiner theologischen Reflexion steht, daß die Analyse tatsächlich das heilsgeschichtliche Denken des Bischofs von Hippo freilegt. Was L. zum Thema der bei Augustin mit den sieben Zeitaltern konkurrierenden Vorstellung von vier Heilszeiten, zur augustininischen Zahlensymbolik im Zusammenhang seines heilsgeschichtlichen Denkens, zur Überwindung des heidnischen Zyklus-Denkens durch Augustin ausführt, ist durchaus beachtenswert. – Einer Arbeit, die im Grunde einen Durchblick durch die gesamte schriftstellerische Hinterlassenschaft der Väter voraussetzt, wird man die spärliche Benutzung der Sekundärliteratur gerne nachsehen. Der Verf. nennt selber den Grund, warum seine Arbeit mit Ausnahme vielleicht des dem Augustinus gewidmeten Teiles immer wieder in die Darstellung heilsgeschichtlicher Inhalte ausweicht, statt das heilsgeschichtliche Denken der Väter als solches fest im Auge zu behalten: „Das Zeitalterschema wird (von den Vätern) nie um seiner selbst willen behandelt, sondern immer nur um der Geschichte willen, die es enthält“ (412). Was die Väter interessiert, ist eben nicht der Begriff der Heilsgeschichte, sondern deren konkreter Inhalt. Mit welcher Feststellung jedoch weder die Möglichkeit noch die Fruchtbarkeit einer Studie wie der vorliegenden gelehrt werden soll, in der eben der Versuch gemacht wird, gewisse Aspekte des Väterglaubens mit einem modernen Begriff zu erfassen.

H. J. Sieben, S. J.

Bodin, Yvon, Saint Jérôme et l'Eglise (Théologie Historique, 6). 8<sup>o</sup> (382 S.) Paris 1966, Beauchesne. 33.— F. – Der erste Teil der Studie ist der Darstellung der ekklesiologischen Typologie des Hieronymus gewidmet (21–104). Vorgeschichte wird eine kurze Einführung in die Exegese des Kirchenvaters. Besonders der zweite Abschnitt dieses Teils der Studie, der die atl. und ntl. Typen und Figuren der Kirche zusammenstellt, ist lesenswert (65–103). Hieronymus kennt – wie viele andere Väter – verschiedene Typen der Kirche: das Paradies und die Flüsse, die es bewässern („denn sie wird von Christus mit dem Wasser des Lebens getränkt“); die Arche („denn sie rettet aus dem Verderben“); den „Exodus“

als eine Vorausdarstellung des Gottesvolkes in der messianischen Zeit. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Katalog ntl. Figuren, die ekklesiologisch gedeutet werden. Auch sie sind aus anderen Vätern, besonders aus Origenes, bekannt: die Eselin mit dem Füllen beim Einzug Jesu in Jerusalem, die beiden Schächer am Kreuz, die Kananäerin, die Sünderin im Hause von Bethanien, die blutflüssige Frau, der Blindgeborene, Simon von Cyrene usw.: Auch viele Gleichnisse Jesu deutet Hieronymus typologisch auf die Kirche hin aus: die Parabeln vom verlorenen Sohn, von den Tagelöhnern, von den beiden ungleichen Söhnen, von der Frau, die den Sauerteig ins Mehl mischt, usw. Die Pointe dieser typologischen Auslegungen ist meist der Gegensatz zwischen Israel und der Kirche. – Den zweiten Teil der Untersuchung (105–349), der als „Theologie der Kirche“ betitelt ist, baut der Verf. zu einem regelrechten ekklesiologischen Traktat aus. Liegt es am Sprachtalent des Autors und der perfekten Beherrschung des modernen Pastoraljargons oder vielmehr am gedanklichen Aufbau und der Gliederung der Studie in den gängigen Handbuchkategorien – freilich mit den von Vaticanum II gesetzten neueren Akzenten?: der Leser jedenfalls kommt aus dem Staunen und Verwundern nicht heraus angesichts so großer Kontinuität und „Festigkeit“ der Lehre! Von Entwicklung, von Entfaltung seit Hieronymus bis auf unsere Tage kann keine Rede sein. Was dem Kirchenlehrer des 4./5. Jahrhunderts fehlt, ist gerade nur so ein wenig die ganz moderne Zentrierung der Verkündigung auf Ostern und auf Pfingsten (171) ... Sonst ist fast alles da, ganz gleich, ob die Kirche in ihrem Werden („Hieronymus und das Wachstum der Kirche“), in ihrer Institution („Hieronymus und die kirchliche Institution“) oder in ihrem Geheimnis („Hieronymus und der mystische Leib“) betrachtet wird ... Die vielen Zitate aus den Schriften des Kirchenlehrers bringen den Verf. nicht aus seinem Konzept, aus *seinem* Bild von der Kirche. Mit der Sammlung (leider meistens nicht mit der Interpretation) dieser einschlägigen Stellen erweist B. der historischen Theologie jedoch einen wirklichen Dienst. – Kann man allen Ernstes Stellen wie Ep. ad Paulinum 53, 5 bemühen zum Erweis der These, daß „die kirchliche Autorität Hüterin der Tradition ist?“ (237). Ist tatsächlich Com. in Dn 12, 3 eine „prinzipielle“ Stellungnahme des Hieronymus dafür, daß jeder Christ teilnehmen müsse am Apostolat der Kirche? Freilich gibt es für die erstaunliche Aggiornamento–Theologie von der notwendigen „Offenheit für die anderen“ noch einen weiteren Beweis: „er (Hieronymus) könnte Origenes (nämlich Hom in Jer 16, 3) gelesen haben!“ (155/56).

H.-J. Sieben, S. J.

#### 4. Theologiegeschichte

Hayes, Zachary, O. F. M., *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century. With special emphasis on Matthew of Aquasparta*. 8<sup>o</sup> (XIV u. 133 S.) Paderborn 1964, Schönigh. 8. — DM. — Die allgemeine Schöpfungslehre bei den Scholastikern des 13. Jh. (mit besonderer Rücksicht auf Matthäus von Aquasparta) bildet den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Von den Theologen des genannten Zeitraums kommen ausführlicher zu Wort: Alexander von Hales, Albert der Große, Petrus von Tarantasia, Bonaventura, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Heinrich von Gent, Wilhelm von Ware, Petrus de Trabibus, Duns Scotus, Matthäus von Aquasparta, Petrus Olivi und Richard von Mediavilla. Dagegen werden Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Siger von Brabant und die Vorläufer (Petrus Lombardus, Hugo und Richard von St. Viktor) nur gelegentlich kurz erwähnt. Damit beschränkt sich die Arbeit auf die Hauptlinien der Entwicklung, was indes bei der ziemlich geschlossenen Schöpfungslehre keinen größeren Schaden hervorruft. Auch die zentrale Stellung des Matthäus von Aquasparta ist einigermaßen gerechtfertigt, weil er den Augustinismus der älteren Franziskanerschule mit den neuen aristotelischen Elementen verbindet. Die Anordnung des Stoffes bietet sich nicht in der chronologischen Reihenfolge der behandelten Autoren dar, sondern systematisch: I. Die Hierarchie des Seins (1–51); II. Der Schöpfungsakt und die Schöpfung (Schöpfung aus dem

Nichts, Das Eine und das Viele, Schöpfung als göttliches Vorrecht: 52–85); III. Der Schöpfer (Trinität und Schöpfung, Unwandelbarkeit des Schöpfers, Schöpfung und Ewigkeit: 97–117). Auf die durch die Kennzeichnung „Augustinismus und Aristotelismus“ angegebene Problematik wird mehrere Male gesteigerter Wert gelegt, aber der Verf. betont auch mit Recht: „But none of the Scholastics of the thirteenth century can be said to be purely Augustinian or purely Aristotelian; for there is an interplay of the elements of both sides in all of them“ (119). Andere Detailfragen treten etwas zurück, und sie hätten wohl nur dann stärker hervorgehoben werden können, wenn die an und für sich unbedeutenden Zwischenglieder in der langen Entwicklungsreihe mehr Gewicht erhalten hätten; insbesondere ist der Verzicht auf eine eingehendere Darstellung Wilhelms von Auvergne zu bedauern. Aber als systematisch geordnete Zusammenschau kann die Untersuchung ihren Platz durchaus behaupten. – Im Register zeigt sich eine kleine Unebenheit: Die Autoren des 13. Jh. werden entgegen den internationalen Gepflogenheiten nicht nach dem Vornamen, sondern nach dem Familiennamen oder gar dem Beinamen aufgezählt, so z. B. Thomas von Aquin unter „Aquinas“, Aegidius Romanus unter „Rome“. Bei der Angabe der Quellen hätten die ungedruckten von den gedruckten unterschieden werden sollen. J. Beumer, S. J.

Walter, Ludwig, Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N. F. 5). 80 (XVI u. 153 S.) Paderborn 1968, Schönningh. 16.— DM. — Es mag in den großen Schwierigkeiten der vielseitigen Problematik begründet sein, daß so wenig Arbeiten zur Theologie des Duns Scotus erscheinen, und noch seltener sind solche, die so exakt ihren Gegenstand erfassen wie die vorliegende. Ungewohnt ist auch die Einschränkung, die sich der Verf. auferlegt hat: Allein das Glaubensverständnis soll zur Darstellung kommen, wie es Duns Scotus selbst mit seinen Argumenten und Lösungen behandelt, und Vergleiche mit anderen Systemen der Hoch- und Spätscholastik, die für deren geschichtlichen Ursprung nützlich wären, erhalten bloß insofern einen Platz, als sie Duns Scotus von sich aus in die Auseinandersetzungen einbezogen hat. Die Textgrundlage bilden quaestio 14 und 15 des Quodlibet und aus dem dritten Buch des Sentenzenkommentars die Distinktionen 23, 24 und 25. Recht eingehend und nur für den Spezialisten in der Scotus-Forschung interessant ist die literarische Untersuchung dieser Textgrundlage (4–11); das Ergebnis stellt fest, daß für den Sentenzenkommentar von dem Vivès-Text des sogenannten Opus Oxoniense auszugehen ist, während die Handschriften zur Ordinatio und die Lectura completa lediglich in Sonderfällen zu berücksichtigen sind und die Quaestionen des Quodlibet als Vorbereitung zu den betreffenden Fragen im Sentenzenkommentar zu gelten haben. Dem entspricht die Einteilung des Hauptteils: I. Die quaestio 14 des Quodlibet (13–32); II. Das Glaubenssthema im Sentenzenkommentar (33–137), wobei auch Ergänzungen aus dem übrigen Werk des Duns Scotus geboten werden (123–134). Leider ist dann das wichtige III. Kap. sehr knapp gehalten: Einordnung des scotischen Glaubensverständnisses in den Gesamtzusammenhang scotischer Theologie und Philosophie und theologische Bewertung aus diesem Gesamtzusammenhang heraus (139–151). Ein Rückblick will die Ergebnisse festhalten: „Es dürfte sich wohl gezeigt haben, daß einerseits die gesamte scotische Theologie nützlich und notwendig ist, um das scotische Glaubensverständnis in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, und auch andererseits jene gesamte Theologie . . . im scotischen Glaubensverständnis widerspiegelt, weil wir vom scotischen Glaubensverständnis her meinen sagen zu können, daß der Glaube die Grundvoraussetzung des rechten Gottes- und Menschenbildes, der Theologie als wahrer Theologie, der Vervollkommnung in der Gnade und der Offenbarung in ihrer inneren Entsprechung zum Glauben ist“ (146). — Bei aller Bewunderung für die geleistete Kleinarbeit muß der Kritiker es bedauern, daß dem Leser, der weniger mit den Fragestellungen des Duns Scotus und der Scholastik überhaupt vertraut ist, so gut wie keine Hilfen zum Verständnis schwieriger Begriffe (z. B. fides acquisita und fides infusa, scientia subalternata) geboten sind; allerdings wäre das nur im Rückgriff auf deren Vorgeschichte möglich gewesen. Dagegen wird das Verhältnis Glaube-Kirche bei Duns Scotus

überzeugend in dem Sinne bestimmt, daß einerseits die Kirche noch nicht zum eigenen Gegenstand der theologischen Erörterung gemacht ist, daß aber andererseits keine „Überspielung der intellektuellen Vernunft durch die Autorität der Kirche“ statthat (132; gegen A. Harnack und R. Seeberg). Wenn endlich die Bedeutung des scotischen Glaubensverständnisses für die gesamte Theologie des 14. und 15. Jh. und auch für die Luthers nur in wenigen Zeilen angedeutet wird (3, 151), so ist das nicht zu mißbilligen, vorausgesetzt, daß der Verf. selbst seine Kraft diesem Anliegen zur Verfügung stellt.

J. Beumer, S. J.

Metzger, Günter, Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung. Gr. 8<sup>o</sup> (233 S.) Göttingen 1964, Vandenhoeck & Ruprecht. — Nach wie vor ist zumal die protestantische Theologie damit befaßt, aus den Frühschriften Luthers die Ansätze und Aufbrüche seines neuen Denkens herauszuarbeiten. Dabei spielt die erste Psalmenvorlesung eine anerkannt wichtige Rolle. Die vorliegende Arbeit, die unter der Leitung von G. Ebeling, Tübingen, entstanden ist, versucht die Eigenart der Theologie des frühen Luther am Leitfaden des Affektbegriffs zu verdeutlichen, der in der genannten Schrift tatsächlich eine stark unterstrichene Rolle spielt. Verf. präzisiert sein Anliegen dahin, daß es ihm darum geht, Luthers Affektanschauung aus ihren Quellen und in ihrer Relevanz für seine Theologie, näherhin für sein Verständnis von Glaube und christlicher Existenz darzustellen. Affekt wird dabei als „leidenschaftliche Bestimmtheit des Menschen, in welcher Erfahrung stattfindet“, umschrieben (9). „Der Mensch kommt sich im Affekt so zur Erfahrung, daß er zugleich bestimmter Beziehungen zu einem außer ihm Seienden innewird“ (ebd.). Die historische Betrachtung des Problems führt bis in die griechische Psychologie (Plato, Aristoteles, Stoa); aus dem Neuen Testament ist wenig Erhebliches beizubringen (20 f.), dafür ist die Vätertheologie (zumal Augustinus) und die Scholastik um so ergiebiger (wobei auffällt, daß die Franziskanertheologie nicht behandelt wird, die doch gerade bei Bonaventura reichen Ertrag verspricht). „In dem Maße, als Luther unter dem Einfluß biblischen Denkens von den Theologen abbrückt, deren theologische Grundhaltung durch die aristotelische bzw. neuplatonische Metaphysik bestimmt ist, und zu einem personalen Denken vorstößt, müssen die Begriffe der Affectus-Gruppe an einem theologisch neuen Ort erscheinen“ (11). Demgemäß handelt der 2. Teil, zumal in Kap. 6 und 7, über Luthers Affektanschauung im Zusammenhang mit dem Glaubensgeschehen wie im christologischen Zusammenhang. Gerade dieses 7. Kap. verdient u. E. besonders Interesse. Wird hier doch unter den fünf Leitworten (Coram Deo esse — Sub cruce esse — in tentatione esse — Conformem esse voluntati Deo — Viatorem esse) gleichsam eine von der christologischen Mitte her aufgebaute Deutung christlichen Daseins geboten. — Ein kleiner Hinweis zum Schluß: In der Bibliographie am Ende des Werkes wird der französische Philosoph Gilson „dupliziert“: soweit ich weiß, ist Etienne H. identisch mit Stefan G. H. Bacht, S. J.

Gebhardt, Georg, Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur Römischen Kirche. Kl. 8<sup>o</sup> (440 S.) Marburg 1966, Ökumenischer Verlag R. F. Edel. 28. — DM. — Vom historischen, nicht so sehr vom theologischen Standpunkt aus, soll hier die Frage nach der Kirchnauffassung des Erasmus und seiner Haltung gegenüber der Römischen Kirche angegangen werden. Die darauf gegebene Antwort, so meint wenigstens der Verf., „steht im Widerspruch zu dem, was Generationen von Theologen über 400 Jahre lang nahezu einhellig feststellen zu können glaubten: Aus dem Erasmus, wie ihn die bisherige Forschung überwiegend gesehen hat, aus dem ‚Moralisten‘, welcher im Christentum lediglich ein Mittel zur sittlichen Formung des Menschen sieht und eine dogmatisch fundierte, festgefügte Kirche als nebensächlich betrachtet, ist ein orthodoxer Katholik geworden mit einem klaren, der überlieferten theologischen Lehre getreuen Kirchenbegriff“ (Vorwort, 1). Dementsprechend legt der Hauptteil der Arbeit den Erasmischen Kirchenbegriff vor (Die göttliche Natur Christi, Die Kirche in ihrer Beziehung zum Gottmenschen, Das Wesen der Kirche und ihre Stellung im göttlichen Heilsplan, Die universale Heilsnotwendigkeit der Kirche: 73–316). Voraus geht

„Der Weg zum Verständnis der Persönlichkeit und Religiosität des Erasmus“ (34–72), nachher folgt eine „Würdigung des Erasmischen Kirchenbegriffs“ (317–376). Literaturangaben sowie die Belege aus den Schriften und Briefen des Erasmus sind in reicher Fülle geboten (Quellen- und Literaturverzeichnis 419 bis 440). Mit aufrichtigem Wohlwollen für die römische Kirche, die der Reformationszeit nicht ausgeschlossen, wie auch besonders für Erasmus, verfolgt der Verf. sein Ziel und überzeugt den Leser in der Gesamtheit seiner Darlegungen und in vielen Einzelheiten, zumal da er die bei Erasmus vorliegende Entwicklung mit ihren widerspruchsvollen Phasen nicht vernachlässigt. – Zwei Punkte bedürfen u. E. noch einer eingehenderen Klärung. 1. G. verteidigt die von Erasmus an der Kirche geübte Kritik als berechtigt. Das wird niemand leugnen können, aber es ist nicht so sehr die kritische Haltung als solche, die bei Erasmus mißfällt, sondern die Art und Weise, wie sie sich äußert, die hämische Kritik in boshaften Anspielungen, die u. U. bei Bitten um Klarstellung nicht mehr aufrechterhalten werden. *F. X. Kiefl* hat vor Jahren gut gesagt: „Erasmus stand mit seiner Weltansicht von der freien, unverdorbenen Menschennatur der Kirche innerlich weit fremder gegenüber als Luther, bekämpfte sie aber nur mit vornehmer Skepsis, weshalb Luther mit feiner Psychologie ihm vorhielt, er (Erasmus) liebe es, über die Fehler und das Elend der Kirche Christi so zu sprechen, daß die Leser zum Lachen gezwungen würden, statt mit tiefen Seufzern, wie es vor Gott sein sollte, Klage zu führen“ (Luthers religiöse Psyche, in: Hochland 15 [1917] 21). 2. Die Abkehr des Erasmus von Luther und seine Hinwendung zur katholischen Kirche ist bei G. vielleicht etwas zu tief und zu ernst genommen. In Wirklichkeit trug sehr viel zu dem Umschwung bei, daß Erasmus Unruhen und Aufstände als Begleiterscheinungen der Reformation erleben mußte. Wäre Luther weniger stürmisch vorgegangen, so hätte Erasmus vermutlich doch seine Partei ergriffen, vorausgesetzt daß ihm einer der ersten Plätze in der Bewegung gesichert blieb. Bekannt ist das Wort, das Erasmus am 9. September 1520 schrieb: „Hätte doch nur Luther meinen Rat befolgt und sich dieser feindseligen und aufrührerischen Taten enthalten! . . . Ich mende mich nicht darein, obschon ein Bistum für mich bereitläge, falls ich gegen Luther schreiben wollte“ (*Allen*, *Opus Epistolarum* IV, nr. 1141, 10–31).  
J. Beumer, S. J.

Erasmus von Rotterdam, Fürstenerziehung. *Institutio Principis Christiani*. Die Erziehung eines christlichen Fürsten. Einführung, Übersetzung und Bearbeitung von *Anton J. Gail* (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart). 8<sup>o</sup> (238 S.) Paderborn 1968, Schöningh. 11.80 DM. – Zum Jubiläum des Erasmus erscheint diese Übersetzung des „Fürstenspiegels“ gerade zur rechten Zeit. Der lateinische Text (nach der klassischen Ausgabe des *J. Clericus*, wobei aber der von *Froben* zu Basel edierte Text der Erstausgabe verglichen ist) und die deutsche Übertragung stehen nebeneinander, dazu kommen Einführung und Anmerkungen. Warum gerade der „Fürstenspiegel“ ausgewählt worden ist, wird nicht ausdrücklich gesagt. Vielleicht wegen der dort vertretenen politischen Ideen. Andere Werke des Erasmus hätten aber wohl größere Bedeutung für die Gegenwart gehabt. Die Übersetzung entspricht sowohl dem Sinn des Originaltextes als auch dem deutschen Sprachgefühl. Man könnte fragen, ob überhaupt die Beigabe des lateinischen Wortlautes notwendig war, da die Ausgabe des *J. Clericus* wieder im Reprint zugänglich ist. – Die Einführung hat als Gegenstand „Die Entfaltung der politischen Ideen des Erasmus von Rotterdam“ und verzichtet auf biographische und literargeschichtliche Einzelheiten fast ganz. Sollte nicht wenigstens etwas mehr über die Entstehung des Werkes im Rahmen des Lebensganges seines Verfassers gesagt sein? Etwa so, wie *J. Huizinga* schreibt: „Im Laufe des Jahres 1515 hatte ihm (Erasmus) ein neuer, vielversprechender Beschützer, Jean La Sauvage, Kanzler von Brabant, den Titel eines Rates des Fürsten, des jungen Karls V., zu verschaffen gewußt. Anfang 1516 wurde er ernannt. Es war ein bloßer Ehrentitel, der ihm eine jährliche Pension von 200 Gulden versprach . . . Um sich als Ratgeber des Fürsten öffentlich auszuweisen, schrieb Erasmus die ‚*Institutio principis christiani*‘, einen Traktat über die Erziehung eines Fürsten, der in Übereinstimmung mit Natur und Neigung des Erasmus mehr ins Moralische als ins Politische geht“ (Erasmus [Hamburg 1958]

82). Durch dieses Zitat veranlaßt, meldet sich zugleich ein Zweifel an, ob die vom Hrsg. betonte Zielsetzung der Politik eigentlich den Intentionen des Erasmus gerecht wird. Allerdings ist der moralische oder pädagogische Aspekt im Fürstenspiegel nicht ausschließlich oder einseitig gesehen, sondern derart, daß auch der Wiedergabe politischer Ideen genügend Raum bleibt. J. Beumer, S. J.

Amberg, Ernst-Heinz, *Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. Gr. 8<sup>o</sup> (141 S.). Göttingen 1966. Vandenhoeck. 19.80 DM. – A. untersucht eine größere Anzahl protestantischer Autoren der Gegenwart auf das in ihrem dogmatischen Schrifttum zum Ausdruck kommende Verhältnis von Christologie und Dogmatik. Das Leit- oder Vergleichsbild der ganzen Untersuchung ist die Kirchliche Dogmatik (KD) von Karl Barth und deren Christozentrik. Im ersten Teil geht es um „Dogmatik als Christologie“ (13–96). Die Formulierung des zweiten Teiles „Dogmatik und Christologie“ (99–128) weist schon auf ein anderes Verhältnis hin, das in verschiedenen Formen gegeben ist: bei H. Vogel, O. Weber, H. van Oyen und H. Diem als eine „Annäherung an die christologische Dogmatik“; bei Fr. Buri und P. Tillich als eine Christologie, die „über Orthodoxie und Liberalismus“ hinausführen möchte; ferner bei G. Wingren und R. Prenter, die das „trinitarische Anliegen“ in Einheit mit der Christologie betonen, und schließlich bei G. Ebeling, dessen Dogmatik die Brücke zur Bultmann-Schule hin bildet, und zwar unter dem Gesichtspunkt der „Christologischen Interpretation“. Für die Bestimmung von Barths Position geht Verf. besonders von dem bekannten Werk von H. U. v. Balthasar über Karl Barth aus, wobei das von diesem geprägte Wort von der „christologischen Engführung“ bei Barth oder der lutheranische Vorwurf des „Christomonismus“ besonders zur Diskussion gestellt werden. Denn Lutheranern gegenüber geht es um die Interpretation des Verhältnisses von „Gesetz und Evangelium“. Wird hier mit den Lutheranern ein strikter Gegensatz angenommen – im Sinne von K. Barth ein „böser Weg“ –, so ist eine konsequente Christologie in Frage gestellt, sofern eben ein „evangeliumsfreies Gesetz (eswort Gottes)“ angenommen werden müßte. B. hält aber nach A. die Linie durch: *ein* Wort Gottes, *Einheit* von Evangelium und Gesetz, *eine* Linie von atl. Gesetzesbegriff zum paulinischen Verständnis, *eine* Sündenerkenntnis. Soll diese christliche Dogmatik als Ganzes und auf „Einheit“ hin begriffen und konzipiert werden, so ergibt sich ein Doppeltes: 1. Das radikalchristologische Denken ist hier „passender“ als der für Barths ganze Theologie auch vorgeschlagene „prädestinarianische Schlüssel“ (G. C. Berkouwer) (38–41). 2. Lutheranische Theologie dürfe sich nicht narren lassen von dem Schlagwort des „Christomonismus“, sondern sie müsse sich ihrerseits klar werden „über Wesen, Funktion und (mögliche) Grenzen des christologischen Aspekts in der Dogmatik“ (83). Hier sei in der lutheranischen Theologie die Grundlagenfrage noch nachzuholen. A. findet eine Bestätigung der radikal-christologischen Deutung der Theologie Barths, aber auch deren Bereicherung (über KD IV, 3 hinaus) in dessen „Einführung in die evangelische Theologie“, Zürich 1962 (94 f.). Hier kommt auch Barths Deutung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie und sein ganzer theologischer Ansatz zur Sprache. A. weist auch darauf hin, daß sich Barth ohne Namensnennung auch mit G. Ebeling auseinandersetzt und dies dadurch, daß er dem Gegenstand der Theologie, (B.s knappste Formulierung: „Gott des Evangeliums“) menschliche Existenz, Glaube, Vernunft als deren untergeordnete Voraussetzungen nachordnet (96). Verf., der die Position Ebelings dann noch genauer untersucht (124–128), meint, daß dessen Theologie für Barth keine grundsätzliche Änderung in der Geltung und in dem Vollzug des radikal-christologischen Denkens bedeutet habe, ihn aber wohl indirekt zur Neufassung von manchen Grundthesen und möglicherweise zur stärkeren Differenzierung seiner Ansichten veranlaßt hat. Freilich warnt A. vor der Versuchung, unkritisch der Barthschen „Optik“ oder schematischen „Antioptik“ zu verfallen (129). Eben darum befaßt A. sich auch mit der Barth-Kritik, mit Barths KD selber und mit den anderen genannten Typen des Verhältnisses von Christologie und Dogmatik. Er selber plädiert nicht für eine direkte oder indirekte Ineinsetzung beider, „weder im

Sinne einer Ausgangsposition noch im Sinne eines erstrebenswerten Endergebnisses“ (129). Für ein Modell eines Entwurfs weist er hin auf die Überlieferung, wie sie in den altkirchlichen Bekenntnissen und in der *Confessio Augustana I* zum Ausdruck kommt, nämlich als Berufung auf Gott den Dreieinigten, den Schöpfer, Versöhner und Erlöser, und seine Offenbarungsgeschichte. „Es gibt damit grundsätzlich keine Theologie des ersten oder zweiten oder dritten Artikels, sondern den theologischen, christologischen und pneumatologischen Bezug als Möglichkeit im Hinblick auf jede dogmatische Aussage“ (131). A. fordert nicht, daß jede dogmatische Aussage *notwendig* „alle drei Bezüge aufweisen muß“ (ebd.). Er will dieses Modell nicht als eine „Grundkonzeption“ hinstellen, die eine starke Einheitstendenz fordern würde. Dieser Rückgriff auf die theologische Systematisierung der alten Überlieferung kann gewiß als ein brauchbarer Vorschlag erscheinen, besonders wenn die Theologie ihre Funktion in der Verkündigung behalten soll. Natürlich werden damit keineswegs die Probleme eingefangen, welche heute sowohl an die Grundlagen wie auch an die Durchführung der Dogmatik gestellt werden. Aber als Auseinandersetzung mit einer bedeutsamen Gruppe moderner theologischer Systematik und als Vorschlag eines konkreten Aufbaus der Theologie hat das Buch einen hohen Wert.

A. Grillmeier, S. J.

### 5. Moraltheologie. Kirchenrecht. Geistliche Theologie

Oraison, Marc, Was ist Sünde? 8<sup>o</sup> (122 S.) Frankfurt a. M. 1968, Knecht. 8,80 DM. – O. ist Psychologe. Deshalb ist der 1. Vortrag „Psychologie der Schuld“ wohl das gewinnbringendste. Der Schuldige ist bedroht. Er hat Angst vor dem Urteil der anderen, Angst vor Vergeltung, Einengung seiner Person. Jeder Mensch trägt Spuren pathologischen Schuldgefühls in sich: wir erleben dann unsere moralische Schuld von Ängsten her und nicht von der objektiven Norm her. Vom Ödipusstadium an kommt der Vater als Autorität ins Spiel. Und das ist gut so. Oft aber wird das Schulerleben auf die Beziehung zur Person des Vaters fixiert als Schrecken und Bedrohung. Man denkt an den anderen nicht als einen anderen, sondern nur im Hinblick darauf, was dieser mit mir anstellen wird. Seelische Reife besteht darin, jedem ohne Angst, ohne Kompensationsbedürfnis, ohne Ausfälligkeit, in spontanster Aufgeschlossenheit zu begegnen, den anderen anzunehmen und sich selbst darzustellen. Wenn diese Reife erreicht wird, ist auch das Schuldgefühl völlig verwandelt: Die Feststellung, etwas falsch gemacht zu haben, geht nicht in Angst über, wie nun der andere reagiert, sondern in die Sorge um den, den man verletzt. Sonst wird das Schuldgefühl nicht in einer echten Beziehung zu einer existierenden Person erlebt, sondern auf Grund einer Beziehung zu etwas Eingebildetem (kindliche Vaterangst), dem man vielleicht den Namen Gott zulegt. – 2. Vortrag: Freiheit. „Außerhalb eines Dialogs zwischen existierenden Personen kann man nicht von Freiheit sprechen“ (46). Diese These scheint mir sehr gewagt, weil jeder auch sich selbst gegenüber frei ist. Aber sie wäre zu halten, wenn man in jeder freien Entscheidung wenigstens einen impliziten Dialog mit Gott annimmt, was allerdings O. nicht entfaltet. – 3. Vortrag: Moral als Gesetz wird abgelehnt. Wilhelm von Occam hält die Gegenthese und wird als „wahrscheinlich schizophren und zweifellos paranoisch“ (72) klassifiziert. Auch auf die Gefahr hin, ebenso eingestuft zu werden, möchte ich doch Bedenken anmelden, wenn O. das Gesetz als unchristlich, wesentlich vorpersonal und der Liebe entgegenstehend bezeichnet. – 5. Vortrag: O. ist für die Trennung von Psychotherapie und Beichte: „Die Beziehung, die mit Christus entsteht . . ., ist eine von der Art, daß sie in die Kirche aufnimmt: das ist kein Heilverfahren“ (120). Dieser Standpunkt wird leider nicht von allen Kollegen O.s geteilt.

H. Stich, S. J.

McKenzie, John L., Autorität in der Kirche. 8<sup>o</sup> (186 S.) Paderborn 1968, Schöningh. 11,80 DM. – M. zeigt exegetisch, daß Autorität im NT weder absolutistisch noch demokratisch verstanden wird, sondern unter besonderer und einmaliger Rücksicht gesehen wird. Die Beziehung zu Christus ist der erste und grundlegende Faktor, der kirchliche Autorität von jeder anderen absetzt. Christus

lebt in der Kirche fort und übt weiter in ihr seine Rolle als Haupt aus. Die Kirche als ganze führt in all ihren Gliedern die Sendung Jesu weiter. Die Führenden in der Kirche sind Diener und Sklaven der anderen. Diese Wörter verweisen auf die sozial niedrigste Stufe der damaligen Welt. Diakonia in Liebe ist eine umwälzende Form von Autorität. Jesus weigert sich, seine Sendung als Herrschaft zu beschreiben. In der Versuchung weist er die Macht über die Königreiche zurück. Alleinige Grundlage für die Autorität der Kirche ist nach M. die Verwaltung von Wort und Sakrament. Sie ist der apostolischen Sendung nachgeordnet. Kirchliche Autorität kann nur im Glauben angenommen und ausgeübt werden. – Das Buch führt zu einer wertvollen Überprüfung heutiger Autoritätsausübung. Renaissance-Autorität muß verschwinden, zurück zu christlicher Liebe und Brüderlichkeit. Nur wird jeder geneigt sein, diese (Leer-?) Formel von der christlichen Liebe anders zu konkretisieren, wenn sie nicht noch weiter spezifiziert werden kann. Und man fragt sich unwillkürlich, ob nicht der in einem demokratischen Staat lebende Verf. wider Willen doch der Versuchung erlag, hinter einer demokratisch strukturierten Kirchenautorität eo ipso die christlichere zu vermuten. Richtig ist sicher, daß der Geist zuerst in der Gesamtkirche anwesend ist. Es legt sich aber exegetisch und dogmatisch nahe, daß der Geist dem Amt einen qualitativ anderen Beistand zusichert, der eine spezifische Autorität begründet, die eben die Laien nicht haben, obwohl in ihnen derselbe Geist wirkt. Der eine Geist legt sich in vielen Charismen aus. Man spricht dem Laien den Geist nicht ab, wenn man sagt, er hätte das spezifische Charisma des Amtes und die daraus erwachsende Autorität nicht. – Merkwürdig ist die Ansicht M.s, das NT enthielte viel mehr Stoff, der zur Sittenlehre gerechnet werden könnte, als solchen, der zur Dogmatik gehöre (133). Mit dieser sehr umstrittenen Voraussetzung kann der Verf. dann ohne Schwierigkeiten das Recht der Kirche anzweifeln, philosophische Moral zu lehren. Wenn man aber der Meinung ist, daß schon die Urkirche weitgehend lediglich philosophische Moralsysteme ihrer Umwelt übernahm, dann wird man auch heute nicht so ohne weiteres die Hilfe philosophischer Moralbegründung verwerfen. Gibt es denn nicht genügend Bereiche, in denen wir keine Offenbarung haben, die aber heilsentscheidend für den Menschen sein können? Und wäre für heilsentscheidende Fragen nicht doch die Kirche zuständig? Jedenfalls ist es zumindest sehr unrealistisch, die Gläubigen einfach zum Lesen der Bibel anzuregen in der Meinung, sie würden so ihre sittlichen Normen schon alleine finden (137). Der Protestantismus in Deutschland kommt von diesem seinem Prinzip immer mehr ab und erkennt in zunehmendem Maße den Wert der Philosophie zur Normenfindung der Moral. Es wäre tragisch, wenn der amerikanische Katholizismus (u. a. in Ermangelung einer guten philosophischen Tradition) denselben Irrtümern nachmals verfele. – M.s These vom Prophetentum in seiner Funktion als Ausnahme-Korrektiv zum Amt hat nach Erscheinen des englischen Originaltextes (1967) eine neue, traurige Aktualität durch „Humanae vitae“ gewonnen.

H. Stich, S. J.

Kirche und Staat. Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Hrsg. von Eduard Eichmann. Teil I: Von 750–1122 (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. 1925). – Teil II: Von 1122 bis zur Mitte des 14. Jh. (unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1914). Gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 126 S.; IV u. 182 S., in einem Band) München – Paderborn – Wien 1968, Schönigh. 20.— DM. – Es ist eine ebenso mutige wie dankenswerte Tat des Verlags F. Schönigh, in dem vorliegenden Band die Dokumentensammlung zum Thema „Kirche und Staat“ des hervorragenden kirchlichen Rechtshistorikers und Rechtsdogmatikers Eduard Eichmann (1870–1946) unserer Zeit in einem unveränderten Nachdruck wieder zugänglich zu machen. Der Vorzug dieser Sammlung, deren Urkunden sämtlich, lediglich mit einer deutschen Überschrift versehen, in der lateinischen Originalsprache dargeboten werden, besteht darin, daß die einzelnen Dokumente nicht in chronologischer Reihenfolge beziehungslos zueinander aufgeführt werden, sondern nach Sachgruppen, d. h. nach Rechtsinstituten, geordnet sind. Wie der Hrsg. im Vorwort betont, ist die Auswahl der einzelnen Urkunden so getroffen worden, daß bei jeder Sachgruppe alle wesentlichen



Momente des betreffenden Rechtsinstituts enthalten sind und dadurch ein getreues Abbild dieses Institutes entsteht. – Der I. Teil der Sammlung enthält insbesondere die historisch bedeutsamen Dokumente der fränkischen und hier vor allem der karolingischen Zeit über die Entstehung jener engen Verbindung von Kirche und Staat, die die Grundlage der mittelalterlichen Kultur darstellte. Die Kapitel über die staatskirchliche Gesetzgebung (I, 32–42) oder die Anerkennung und den Schutz der kirchlichen Ordnung (I, 44–53) mit den Urkunden über die Gewährung des ‚brachium saeculare‘ zur Erzwingung der Sendpflicht, Eintreibung des Zehnten, Trennung inzestuöser Verbindungen, Erzwingung der Bußleistung, Zwang gegen den Exkommunizierten sowie gegen Ungläubige und Häretiker und schließlich über die weltlichen Wirkungen des Kirchenbannes (I, 50–53) zeigen deutlicher als alle Lehrbücher die Verflechtung der geistlichen mit der weltlichen Gewalt im Mittelalter. Besonders sinnfällig zum Ausdruck gelangte die Einheit von imperium und sacerdotium im Ritus der Salbung und Krönung der deutschen Könige und Kaiser (I, 58–88). Die vielfältigen Untersuchungen, die E. über dieses Thema seit seines Lebens angestellt hat, haben in seinem Lebenswerk „Die Kaiserkrönung im Abendland“ (Würzburg 1942) ihren krönenden Abschluß gefunden. Das Schlußkapitel des I. Teiles, „Übergang zum hierokratischen System“ (I, 89–126), bringt den Protest der Kirche gegen das Staatskirchentum und ihre dadurch bedingte Unfreiheit zum Ausdruck und schließt mit dem Wortlaut der „Konstantinischen Schenkung“. Damit bildet es die Überleitung zum II. Teil der Sammlung, deren Dokumente den Machtkampf der beiden Gewalten und den Anspruch der Kirche auf eine Vorzugstellung gegenüber dem Staat schildern: Imperium als päpstliches Lehen (II, 94–105); Eid des Kaisers ein Lehenseid (II, 105–109); Streit um den Marschalldienst (II, 110–112); Streit über die Form des Schriftverkehrs zwischen Kaiser und Papst (II, 112); Streit über die Bedeutung der Krönung und Salbung (II, 112–119); Streit über die Bedeutung der Königswahl (II, 119–122); Rom als kaiserliche oder päpstliche Stadt (II, 122 bis 123); Sieg des Papsttums unter Innozenz III. (II, 124–130). – Die letzten beiden Kapitel des II. Teiles tragen die Überschrift „Der Hierokratismus“ (II, 131–163) und „Die Reaktion“ (II, 164–182). Sie schildern das Scheitern der übersteigerten politischen Machtansprüche des Papsttums. Den Abschluß bilden folgerichtig das Weistum von Rense vom Jahre 1338 (II, 177) und das Gesetz „Licet iuris“ Ludwigs des Bayern vom 6. 8. 1338 (II, 179), in denen Kurfürsten und König jedes päpstliche Mitbestimmungsrecht bei der Wahl des Königs ausschließen und die Wahl als einzig konstitutiven Akt der Bestimmung des neuen Herrschers bezeichnen. – Die klassischen Dokumente dieses Bandes bringen in ihrer meisterhaften Auswahl dem Leser und Benutzer eindringlich zum Bewußtsein, daß jedes konkrete Staat-Kirche-Verhältnis, ungeachtet aller theologisch fundierten Ideologierungsversuche, die zu seiner Rechtfertigung vorgebracht werden mögen, von der jeweiligen kulturellen, politischen und soziologischen Situation abhängig, historisch bedingt und damit wandelbar ist. – Eichmann hat diese Sammlung, wie er im Vorwort schreibt, vor allem deshalb geschaffen, um zu erreichen, daß die Hörer seines Kollegs nicht nur „zu einem vertrauensvollen Hinnehmen des Vorgetragenen, zu einer mehr rezeptiven Tätigkeit verurteilt“ (I, S. III) sein sollen, sondern das eine oder andere Rechtsinstitut in der „Konversationsmethode“ rein quellenmäßig an Hand der Urkunden gemeinsam mit dem Lehrer erarbeiten können. Dafür und für die Seminarübungen aller Arten von Historikern leistet sie auch heute noch unverändert wertvolle Dienste. Nicht zuletzt schulden die Vertreter des modernen Staatskirchenrechts dem Herausgeber für diese Sammlung Dank, die es ihnen ermöglicht, den historischen Bezug, den gerade ihre Wissenschaft aufweist, tiefer zu erfassen.

J. Listl, S. J.

Katholische Schule von morgen. Hrsg. von Waldemar Molinski. Mit Beiträgen von W. Molinski, J. Homeyer und J. Dikow. Geleitwort von Josef Höffner, Bischof von Münster. Kl. 8<sup>o</sup> (95 S.) Recklinghausen 1969, Bitter. – In dem vorliegenden Buch werden drei Arbeiten zur Diskussion gestellt, die sich um eine Standortbestimmung und Neubestimmung der katholischen Schule bemühen. W. Molinski stellt zu Beginn seines Beitrages „Katholische Schule heute –

eine Theorie zur Reform“ in einer Art schulphilosophischer Überlegung fest: „Die Schule bekommt . . . ihren unmittelbaren Sinn von den Schülern her, die ihren tatsächlichen – gleichermaßen individuellen wie sozialen – Bedürfnissen entsprechend in ihren Fähigkeiten auszubilden und zu bilden sind . . .“ (9). Diese radikal schülerbezogene Sicht des Phänomens Schule prägt die gesamte Argumentation des Verf.s. Da es in der heutigen pluralistischen Gesellschaft keine einheitliche Meinung darüber gibt, was den „Fähigkeiten und Bedürfnissen der Schüler“ entspricht, darf der Staat nur das verbindlich vorschreiben, worin alle übereinstimmen und was das Gemeinwohl erfordert. Alle Konkretionen, die darüber hinausführen, sind Sache der gesellschaftlichen und geistigen Kräfte, die ihrerseits letztlich der Entscheidung der Eltern unterstehen. Die katholische Schule ist nun nach M. eine der pädagogischen Konkretionen, die in diesem Rahmen heute möglich und sinnvoll sind. Die für die katholische Schule vorgebrachten Argumente sind z. T. bekannt, manches aber ist deutlicher als bisher gesehen und formuliert worden, z. B. daß bei wachsendem Wirklichkeitssinn der Schüler „eine fortschreitende Konfrontation und Auseinandersetzung mit neuen und gegensätzlichen Anschauungen anzustreben“ ist, „da rationale und sittlich-religiöse Reifung nur durch Bewältigung von Konfliktsituationen hinreichend gewährleistet werden kann“ (26). Wohltuend ist das differenzierte Urteil in der Problematik Gemeinschaftsschule-Konfessionsschule. Gerade weil M. primär vom Wohl der Schüler her argumentiert, kann er ohne Schwierigkeit zugestehen, „daß die für alle offene Schule für bestimmte Schüler – psychologisch gesehen – segensreicher ist als die Bekenntnisschule“ (28). Als Aufgaben, denen sich die katholische Schule in Deutschland heute besonders annehmen sollte, nennt M. u. a.: Überwindung der Bildungsschranken, Sexualerziehung, Zusammenarbeit zwischen Elternhaus und Schule. Minimalforderung ist, daß wenigstens die „kritisch-reflexive Auseinandersetzung mit dem Glauben“ (37) in einem guten Religionsunterricht geleistet werden sollte. M. setzt sich mit den Einwänden gegen die katholische Schule sehr genau auseinander, sieht aber schließlich doch in der katholischen Schule viele Möglichkeiten, die allerdings erst noch realisiert werden müssen. Modellschulen müßten davon etwas sichtbar machen, u. a. auch solche, „die ergründen, inwieweit eine ökumenische Schulgestaltung möglich ist“ (50). An manchen Stellen ist der Beitrag von M. zu theoretisch und formal, so daß das Problem begrifflich zwar gelöst, in Wirklichkeit aber geblieben ist. So richtig z. B. der schülerbezogene Ansatz ist, so unbestimmt sind doch die Formeln vom „Wohl der Schüler“, von ihren „Bildungsbedürfnissen“ (13) o. ä. Sie drücken zu wenig den Bezug zur Umwelt aus, von der doch die Bedürfnisse und das Wohl der Schüler inhaltlich ganz entscheidend bestimmt werden. Wichtiger aber ist, daß nach der langen und unglücklichen Phase des Kampfes um die katholische Schule M. zu den ersten gehört, die unpolemisch, aber desto sachlicher und umsichtiger versuchen, das noch längst nicht gelöste Problem aufzuarbeiten. – Der zweite Beitrag von J. Homeyer: „Aktuelle Perspektiven kirchlicher Aufgaben in der Schule“ geht von dem neuen Verhältnis der Kirche zur Welt aus, wie es auf dem 2. Vatikanischen Konzil formuliert worden ist. Die Folge davon ist, daß auch das Problem Kirche und Schule an einem „tiefgreifenden Wendepunkt“ (60) steht. H. charakterisiert, ausgehend von den neuen Aufgaben der Kirche überhaupt, den Auftrag auf dem Gebiete des Schulwesens in zwei Richtungen: „Mitarbeit der Christen (erg.: Lehrer und Eltern) in allen Schulen“ (64–68) und Bemühung um einen sich als wissenschaftliches Fach verstehenden Religionsunterricht, der „theologisch und pädagogisch höchst qualifizierte Lehrer“ (68) erfordert. Ebenso aber sollen sich Eltern und Lehrer um katholische Schulen in freier Trägerschaft bemühen. Die Hauptschule, heute als weiterführende Schule konzipiert, sollte wie die Realschule und das Gymnasium, wenn sie vom Staat oder der Kommune getragen werden, weltanschaulich oder religiös nicht gebunden sein. Es sollten aber „einzelne Gruppen . . . die rechtliche und faktische Möglichkeit haben, Schulen ihrer Überzeugung in freier Trägerschaft . . . zu errichten und zu unterhalten“ (74). H. sieht darin einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zur Emanzipierung und Demokratisierung der Schule. Was der Verf. zur konkreten Gestaltung der katholischen Schule sagt, ist sehr theoretisch. Auch die Kirche als Institution hat einen Auftrag in der Schule, den

H. als „kritisch-befreiende Aufgabe“ (*J. B. Metz*) gesehen wissen will. – Der Gedanke, daß die öffentliche Hauptschule in der weltanschaulichen Prägung wie Realschule und Gymnasium behandelt werden sollte, ist einleuchtend. Aber warum? Weil sie eine weiterführende oder weil sie eine öffentliche Schule ist? Weshalb wurde über die staatliche katholische Grundschule nichts gesagt? Man mag an manchen Stellen anderer Meinung sein – die von H. aufgezeigten neuen Wege kirchlichen Engagements im Bereich der Schule dürften stimmen. – Das Buch beschließt ein kurzer Beitrag von *J. Dikow*: „Entwicklungstendenzen des freien katholischen Schulwesens im Bistum Münster“. Er soll illustrieren, „wie die freie katholische Schularbeit in einem überschaubaren Bereich heute aktualisiert wird“ (*W. Molinski* im Vorwort [6/7]). D. berichtet über Reformversuche einzelner Schulen, u. a. auch über die geplante Gesamtschule, über die Tendenz zur Kooperation zwischen den Schulen und über „Praxis und Planung der Lehrerfortbildung“ (88). – Es sei noch auf das gut ausgewählte und sich auf dem neuesten Stand befindliche Literaturverzeichnis am Schluß des Buches hingewiesen, das die wichtigste Literatur zur Problematik „Katholische Schule“ enthält.

H. Tommek, S. J.

Böckle, Franz (Hrsg.), *Der Zölibat. Erfahrungen – Meinungen – Vorschläge.* 80 (190 S.) Mainz 1968, Grünewald. – Das im Klappentext angekündigte „auf-rüttelnde Ergebnis“ fand ich in dieser Artikelsammlung nicht. Da aber die heute erscheinende Literatur über den Zölibat weithin noch dürftiger ist, lohnt es sich vielleicht, auf einige positive Aspekte des Buches hinzuweisen. – Befürworter und Gegner des Pflichtzölibats gehen oft von Erfahrungen aus. So etwa *Roger Schutz* oder *K. Rabner*: „Man hat eine Erfahrung gemacht, die ebenso groß ist wie die Erfahrung, auf die man verzichtet hat“ (71). Andererseits läßt *W. Kellner* einen Priester sprechen: „Nehme ich Gott etwas weg? Nehme ich der Gemeinde etwas weg, wenn wir beide lieber, eifriger, ‚herzlicher‘ arbeiten als zuvor? . . . Wenn es einem Menschen im Namen der Kirche verboten wird, sich offen zu dem Menschen zu stellen, den er liebt – kann ihm da nicht der Zweifel kommen, ob diese Kirche die frohe Botschaft vertritt? Ist Christus gekommen, um uns das Leben schwerer zu machen?“ (47). Dieses Denken von der Erfahrung her kann nur von dem vorschnell Selbstrechtfertigung genannt werden, der nicht bedenkt, daß hermeneutisch kein anderes Vorgehen möglich ist. Die Fragen sind spekulativ-theologisch nicht eindeutig entscheidbar. Es gibt auf keiner Seite zwingende Gründe, gute auf beiden, Gegen Gründe gegen beide. Es bleibt also kaum ein anderer Weg, als die religiöse Erfahrung zu befragen, die ja das Wirken des Heiligen Geistes ist. Nur so können wir in dieser Frage erfahren, wohin er die Kirche führen will. Doch die in diesem Buch vorgelegte geistliche Erfahrung mit dem Zölibat ist nicht umfassend genug, daß sie die Diskussion wirklich weiterführen könnte. Solange, wie in diesem Buch, Schuld nicht Schuld und Treulosigkeit nicht Treulosigkeit genannt wird, ist noch kein Ansatz zu einer objektiven Auswertung sichtbar. Es kann nicht alles mit Neurosen und mangelnder Entscheidungsmöglichkeit erklärt werden. Daß der Geist seine Kirche auch durch Schuld führen kann, ist nicht neu. Man schadet deshalb der Argumentation, wenn man die vorliegende Schuld nicht als solche bezeichnet. – Lesenswert ist der Beitrag von *Barbara Albrecht*. Sie sieht die Krise des Zölibats als Symptom der Krise des Glaubens, für die großenteils unerleuchtete Literarkritik verantwortlich ist. Das Verhältnis zu Jesus Christus als Person, zu der man beten und mit der man sprechen kann, ist gefährdet. Man flüchtet in die Theologie der Mitmenschlichkeit. „Wer theologisch nur noch die Horizontale sieht, wird unfähig für eine echte Zölibatsentscheidung, die es zuerst und zumeist mit der Vertikalen zu tun hat“ (68). Daß die Häresien unserer Zeit weithin Grund der Zölibatskrise sind, wird von *H. Beckmann* unfreiwillig mit Anschauungsmaterial belegt: „Da der Presbyter also nicht zuerst der ausgesonderte Kultpriester ist, gibt es auch keine ihm allein eigene Würde, welche ihn einerseits zu sakramentalen Handlungen befähigt, andererseits an ihn besondere Anforderungen stellt. Würdig zur Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente ist vielmehr die ganze Gemeinde . . .“ (158). Durch solche Tendenzen könnte sich die Kirche veranlaßt

sehen, den Zölibat schon deswegen weiterhin zu erzwingen, um diese Einebnungstendenz zwischen Priestern und Laien zu stoppen. Beckmanns Argumente sind nicht nur für die Zölibatsdiskussion fatal. – Wertvoll ist der Beitrag von G. Scherer. Er hält 2 Formen priesterlicher Existenz für anthropologisch sinnvoll. In der zölibatären erscheint die Offenheit für Gott in besonderer Radikalität. Andererseits birgt die Ehe das Angebot einer in das letzte Geheimnis der Wirklichkeit führenden Gotteserkenntnis in sich. Scherer meint, ohne Pflichtzölibat gäbe es nicht mehr, aber bessere Priester. – Viele werden die Erfahrung von E. Schillebeeckx bestätigen können, daß für den Zölibat nicht Preisgabe und Opfer bestimmend sind, sondern die Freude über das Ereignis, daß man den großen Schatz gefunden hat. Diese ursprüngliche Erfahrung ist nicht einholbar durch die Reflexion über die Frage: „Ist das nun nötig oder nicht?“ Das Problem ist nur, ob man von allen zum Priestertum Berufenen diese eigenen Erfahrungen voraussetzen darf. Schillebeeckx entwickelt deswegen seine Theorie für diejenigen, die das zölibatäre Leben ohne diese Erfahrung beginnen wollen: der Zölibat schafft ein objektives Erlebnissfeld für zukünftige religiöse Erfahrung im noch bevorstehenden Priesterleben. Die Übernahme der Zölibatsvorschrift legt Zeugnis ab von dem Verlangen, auf diese besondere Weise in den Bann jener Gnade zu kommen, aus welcher der Zölibat innerlich hervorgeht. Man hofft, in Zukunft existentiell vollziehen zu können, worauf man sich einläßt. Man wird wohl sagen müssen, daß dieses Verlangen, zölibatär leben zu können, schon der Beginn einer echten Berufung sein kann. Meine Frage ist nur, wie lange ein Kandidat im Ernstfall mit der Hoffnung und dem Verlangen auskommen könnte, einen Beruf zu haben. Die Kirche kann nicht verbürgen, daß sich bei einem nach allen objektiven Kriterien geeigneten Kandidaten dieser existentielle Vollzug des Zölibates einmal ereignen wird. Das sieht man schon daran, daß von jedem Priesteramtskandidaten auch verlangt wird, alle Voraussetzungen zu einem guten Ehemann mitzubringen. Offensichtlich schließt man daraus aber nicht auf eine Berufung zur Ehe. Der Schluß von der objektiven Eignung (so viel kann die Kirche allenfalls feststellen als *conditio sine qua non*) zur Berufung ist also nicht möglich. Es sei denn, man setzt voraus, es gäbe Menschen, die von Gott her für beide Lebensformen offen wären. Dann könnte man sie durch positives Gesetz auf die zölibatäre Lebensweise festlegen. Diese Voraussetzung ist aber anfechtbar, da Gott jeden Menschen zu etwas ganz Bestimmten beruft. Der Kandidat müßte also spätestens vor der Weihe eine ausreichende Klarheit über den ihm konkret geltenden Willen Gottes bekommen, die sich nicht ausschließlich auf die Tatsache stützen darf, daß die Kirche ihn für geeignet erklärt, die Weihen zu empfangen. Diese Klarheit wird sich vielleicht bei vielen „nur“ in der jahrelangen Erfahrung von „Trost und Mißtrost“ finden. Aber der gutgemeinte Wille zum Verzicht auf die Ehe reicht nicht aus, den eigenen Beruf zur Ehe positiv auszuschließen. Schillebeeckx stimmt zu: „Wer sich nicht primär und ausdrücklich dem religiösen Zölibat hingeben will, legt bei seiner Weihe unvermeidlich den Keim zu späterem Mißlingen. Der Zölibat ist nicht von der Art, daß man ihn nur in Kauf nehmen kann.“ Von hier aus scheint kein Gegensatz zu Schillebeeckx zu bestehen. – Hat die Kirche das Recht, demjenigen, der nicht zum Zölibat berufen ist, den Weg zum Priestertum zu versperren? Natürlich hat sie das Recht, Bedingungen für die Verleihung des Amtes zu stellen. Es gibt keine Berufung an der Kirche vorbei. Aber kein Gesetzgeber hat in sein Belieben gestellte Vollmachten. Jedes Gesetz bezieht seine Berechtigung und Verpflichtungskraft aus dem *bonum commune*. Und ob der Pflichtzölibat dem *bonum commune* der Kirche entspricht, wird angesichts vieler Fakten eben doch sehr fragwürdig.

H. Stich, S. J.