

# Umschau

## 1. Bibelwissenschaft

Loretz, Oswald, *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis* (Stuttgarter Bibelstudien, 32). Kl. 8<sup>o</sup> (151 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 8.80 DM. – Im einleitenden Teil erläutert L. die Fragen, die sich von der Naturwissenschaft und der religionsgeschichtlichen Erforschung des Alten Orients an die drei ersten Genesiskapitel richten und für deren Beantwortung die patristisch-mittelalterliche Auslegung nicht mehr zu reichend sein kann (11–30). L. versteht die Kategorie „Mythos“ im religionsgeschichtlichen Sinn (17–19) und verdeutlicht die *interpretatio israelitica* von Mythen an der Erzählung von den Engelehen (Gen 6, 1–4). Er zeigt, wie radikal die mythische „Vorlage“ aus geschichtlichem Denken angesichts des Jahwegaubens umgeformt wurde (31–48). – Nach einer ansprechenden literarischen Analyse von Gen 1,1 – 2,4 und einer guten strophischen Wiedergabe (50–58) untersucht er den Text von der Diskrepanz zwischen der Tages- und der Werkeinteilung her: aus der „Vorlage“, die nach einem 7-Werke-Schema angelegt gewesen sei, habe die P-Redaktion ein 7-Tage-Schema (mit 8 Werken: die Gestirne seien als Maß der Zeitberechnung von P am 4. Tag eingefügt) gemacht und so Schöpfung und Sabbat (und damit Schöpfung und Bund mit Israel) theologisch verbunden (58–78). Das Ergebnis der Untersuchung wird allerdings in seinem Wert etwas gemindert durch die Ungewißheit, um was es sich bei der „Vorlage“ handelte. Kann so sicher vorausgesetzt werden, daß die „Vorlage“ noch heidnisch-mythisch konzipiert war? Diese Frage drängt sich auch bei den Ausführungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf (66–70, 87–92). In der P-Redaktion haben wir es ja nicht mit Formulierungen *Alt-Israels* zu tun, sondern mit einer sehr späten, reflektierten Theologie. Andererseits könnte ein Blick auf die Fragen und Ergebnisse der neueren Psalmenforschung (*R. Tourny, A. Deissler, J. Becker, SS.CC.*) zu einer „kanaanäischen Renaissance“ der Klärung von „Vorlage“ und Redaktion weiterhelfen. – Wenig überzeugend wirkt die Deutung der „Ruhe Gottes“ (97–103): sie bedeute, „daß Gott seinem Volke stets zugewandt bleibt und daß er jederzeit als Schöpfer wieder eingreifen kann zur Rettung und zum Segen für sein Volk“ (97). Die Ruhe sei hier als ein „fortgesetztes Wirken Gottes zugunsten seines Volkes gedacht“; daß der Sabbat der Tag besonderer Zuwendung Gottes zu Israel sei (102), ist wohl kaum zu belegen. Ähnlich unbefriedigt bleibt der Leser im folgenden Abschnitt: „In welchem Sinne ist der Schöpfungsbericht der Priesterschrift wahr?“ (103–106). Zur Beantwortung müßte aber nach dem Wahrheitsanspruch der P-Redaktion gefragt werden. Die Ausführungen S. 105 f. gehen jedoch weit über Gen 1 und seine erweisbare Aussage hinaus (bzw. haben nichts mehr damit zu tun) und können deshalb auch nicht dessen „Wahrheit“ charakterisieren. Anregend sind die Darlegungen zum J-Bericht Gen 2, 4b – 3, 24 (107 ff.). Es gelingt dem Verf., die Aussage dieser Kapitel deutlich werden zu lassen: wie die Sünde der Menschheit von der Geschichte Israels her (kanaanäischer Fruchtbarkeitskult als Versuchung Israels) im Medium des Mythos interpretiert und dargestellt wird. – Die selbstgesteckte Aufgabe, „philologisch-historisch ausgerichtete Schriftauslegung“ an Gen 1–3 zu üben, hat der Verf. anerkennenswert erfüllt; allerdings drängt sich die Frage auf, ob es recht ist, diese mit der „modernen“ (das heißt doch wohl: heute möglichen und geforderten) Exegese ineins zu setzen (136). Nach unserer Meinung hat Exegese heute eine umfassendere Arbeit zu leisten: L. weist selbst schon darauf hin, daß die biblischen Texte weder auf naturwissenschaftliche noch auf historische Fragen antworten können oder wollen. Exegese als Auslegung der Heiligen Schrift (Erkenntnisquelle der Offenbarung Gottes) muß aber angeben, auf welcher Ebene die biblischen Texte gehört und aufgenommen werden sollen, wie die Erfahrung, die einst der Mythos (bzw. die sich seiner bedienende Umdeutung) ausdrückte, heute

verbindlich zur Sprache gebracht werden kann in bewußter Unterscheidung von natur-wissenschaftlicher und historisch-feststellender Aussage. Von dorthier betrachtet, hat der Verf. eine unerläßliche und wertvolle *Vorarbeit* für eine *theologische* Auslegung von Gen 1-3 geleistet.  
H. Engel, S. J.

Loretz, Oswald, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von *Erik Hornung*: Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten (Schriften des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik, 11). Kl. 8<sup>o</sup> (174 S.) München 1967, Kösel. 14.— DM. — In einem ausführlichen 1. Teil (9-41) gibt der Verf. einen Überblick über die verschiedenen Auslegungen von Gen 1, 26 ff. seit dem Altertum. Philo habe als erster „die griechisch-hellenistischen Gedankengänge über die aufrechte Haltung des Menschen und seinen himmelwärts gerichteten Blick mit der Auslegung von Gen 1, 26 ff. verbunden“ (16). Dieses Verständnis, das über die Scholastik bis heute viele Anhänger gefunden habe, sei eher Eintragung als Deutung. Ähnlich wird die von der Funktion der Bilder (Statuen) altorientalischer Könige ausgehende Erklärung (Vergegenwärtigung des Herrschers) in Frage gestellt. Wer die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Herrschaft über die Erde und die Tierwelt verstehe, verwechsle die Aufgabe des Menschen mit seinem Wesen. Die Interpretation von Gen 1, 26 ff. auf die Geistnatur bei den Vätern und in der scholastischen Tradition wie auch die Deutung auf den Leib als Reaktion dagegen (z. B. *H. Gunkel*) seien einseitig und gäben den Literalsinn der Stelle nicht mehr erkennbar wieder. Die Auslegung der Gottebenbildlichkeit als Personalität sei von Gedanken abhängig, die dem AT noch unbekannt seien. Als Aufgabe der Deutung stellt L. heraus, den Sinn der Stelle *so* zu erheben, daß die Aussage nicht mit „Anschauungen des orientalisch-antiken biologischen Jeweils-Bildes und der Sprache der Mythologie“ verwechselt wird. Erst dann könne gefragt werden, ob die Gottebenbildlichkeit des Menschen eine z. B. für die Pädagogik belangvolle Aussage sei. — In der folgenden eigenen Auslegung (42-95) deutet L. das „lasset uns machen“ als Anrede des von Israel einzig anerkannten Schöpfergottes Jahwe an „den ihn umstehenden Kreis der ‚Götter (-Söhne)‘“: damit werde der polytheistisch-mythische Hintergrund wie auch das israelitische Gottesverständnis berücksichtigt. L. erklärt dann von Gen 5, 1-3 her, mit der Ebenbildlichkeit im Sinne des Textes sei ein Vater-Sohn-Verhältnis gemeint. Die dem Menschen in der „Vorlage“ zugeschriebene Götterähnlichkeit werde durch die Aufnahme der „Vorlage“ in den Jahweglauben zu einer Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfergott Jahwe. — Die Einbeziehung der Zweigeschlechtlichkeit in die Götterähnlichkeit stamme aus der heidnischen „Vorlage“ und rechtfertige im Verständnis der Stelle nicht eine Einschränkung der Gottebenbildlichkeit auf den Geist des Menschen (68). L. zeigt gut die Umdeutung des Mythos aus der Glaubenssicht Israels heraus in der redaktionellen Verbindung der Ruhe Gottes am 7. Tage (Sabbat) mit der Schöpfung. — Nach seiner Deutung von Gen 1, 26 ff. muß L. den von ihm im 1. Teil kritisierten Auslegungen, „die nicht unmittelbar vom Literalsinn her begründbar sind, aber dennoch etwas von der Sache treffen“ (83), doch eine weitgehende Berechtigung zuerkennen: die bildhaft-mythologische Aussage des Schöpfungsberichtes erlaube eben keine einseitige Bestimmung der Gottebenbildlichkeit. Gegen alles Herauslesenwollen eines *Wann* und *Wie* der Erschaffung des Menschen lasse sich jedoch als Aussage nur angeben: „Gott schenkt dem Menschen eine Ausnahmestellung unter allen Geschöpfen, weil er ihm eine besondere Nähe zu Gott gewährt“ (93). — Der abschließende Beitrag von *E. Hornung* (123-156) gibt einen Überblick über die verschiedenen Worte und Vorstellungen zu „Bild Gottes“ im Altägyptischen, wobei der Unterschied zur biblischen Auffassung erkennbar wird. — Der Wert des Büchleins dürfte in der kritischen Darlegung der Auslegungsgeschichte und in den ausführlichen Literaturhinweisen liegen.  
H. Engel, S. J.

Westermann, Claus, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche. 8<sup>o</sup> (118 S.) München 1968, Kaiser. 9.80 DM. — Von der Besinnung auf ganz alltägliches Tun, den Gruß und Segenswunsch, von der Frage der Legitimation von Segenshandlungen im Gottesdienst und von dem oft undifferenziert und verschwommen gebrauchten Begriff „Heil“ ausgehend, spürt der Verf. der Bedeutungsentwicklung

des Segens in der Schrift nach. In der Mitte von AT und NT steht je der Bericht von einer Rettungstat Gottes, die als geschichtliches Ereignis erfahren und bekannt wird. Immer aber stellt die Bibel neben das eingreifende, rettende, auch das stetige, segnende Handeln Gottes, „erst beides miteinander wirkt Geschichte“ (12). Nach dem AT bilden die „großen Taten Gottes“ erst zusammen mit dem Wachsen des Volkes und der Fruchtbarkeit von Vieh und Feld, also grundsätzlich historisch nicht Verifizierbarem, die Geschichte Gottes mit seinem Volk. Die Unterscheidung wirkt sich nicht weniger auf den Gottesbegriff aus: der rettend-kommende ist zugleich der segnend-gegenwärtig thronende Gott. Nur-eschatologische und nur-soteriologische Konzeptionen erweisen sich daher als einseitig. Glauben und Offenbarung treten in der Schrift nie in Beziehung zu Schöpfung und Segen, ähnlich wird die ergehende Verheißung unterschieden von der Verheißung als Zustand der Zukunft, der besonders in der Apokalyptik mit dem Wortfeld von „Segen“ beschrieben wird. Das Miteinander von rettendem und segnendem Wirken Gottes vermittelt die Einheit im Verständnis des israelitischen Gottesdienstes (außerisraelitisch oder vom Bund bestimmt) und des Heilmittler-amtes: Priester (stetig-segnendes Handeln Gottes) und charismatische Führer und Propheten (ereignishaftes Wirken [9–22]). – Nach einer Kritik der bisherigen Darstellungen (23–28) untersucht W. die Bedeutung und Geschichte des Segens im AT, weil nur von dorthin der Segen im NT und der kirchlichen Praxis verständlich wird. In den Geschichtsbüchern bilden Segenszusagen (Gn, Dt) den Rahmen der Rettungsgeschichte (Ex – Nm), in den universalistischen Schilderungen der Urgeschichte und der Apokalyptik ist die Segensterminologie bestimmend. Die prophetischen Bücher, die um das rettende und richtende Tun Gottes kreisen, kennen auch das Amt der Fürbitte und die Segenszuwendung Gottes in der Heilsverheißung und -schilderung (deren Wurzel im Segens- und Seherspruch liegen dürfte). Die Weisheit, die dem Segen vom Gegenstand her nahesteht, ist dessen Frucht und hat mit ihm (als von den Nachbarvölkern übernommene) die Universalität gemeinsam. Besonders anregend sind die Ausführungen über die traditionsgeschichtliche Entwicklung des Segens (43–66): von der Institution des priesterlichen Segens tastet sich W. zurück zu den in der Bibel erhaltenen Spuren eines Segensverständnisses, dessen magischen Charakter der Jahwist dadurch gebrochen hat, daß er ihn mit der Verheißung verband und so zu einem Bestandteil der Geschichte Jahwes mit seinem Volke machte. Noch mehr theologisierte das Dt den Segen, indem es ihn mit dem Bund verband und damit als bedingten Segen darstellte. Die gewaltige Spannweite des Segens Gottes wird in der Priesterschrift erkennbar: die gottesdienstliche Segnung (Nm 6) meint in Wirklichkeit die ganze Menschheit (Gn 1). – Erstaunlich differenziert und bedeutsam sind nun die Ergebnisse, zu denen W. von diesem atl. Hintergrund aus bei seiner Untersuchung der Bedeutung des Segens im NT gelangt (in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit W. Schenke, *Der Segen im NT* [Berlin 1967], dessen Arbeit er wegen des Fehlens der traditionsgeschichtlichen Betrachtung als methodisch unzureichend beurteilt und deren Folgerungen er als unbegründet zurückweist). Aus der Fülle der Beobachtungen von W. nur einige Akzente: Nirgends im NT wird der atl. Segen abgewertet oder in Konkurrenz zum ntl. Heilsgeschehen gesehen. Wohl kennt das NT eine grundlegende Abwandlung: der Segen schlechthin ist nunmehr die in der Rettungstat Gottes in Christus bewirkte Rechtfertigung, ohne daß aber der Zusammenhang mit dem atl. Segensbegriff verlorengeht. Unüberhörbar ist dabei die Frage des Verf.s an die Ausleger des NT, wie es sich dann mit der Rechtfertigung als Ereignis und als Bleiben, Wachsen und Reifen verhalte (81). Bedenkenswert scheint die Deutung von Lk 24, 50 f. (der auffahrende Herr hinterläßt seinen Segen) als Antwort auf die Frage nach der Gegenwart Christi: alle ntl. Verfasser beschreiben sie in der Segensterminologie (Frieden, Bleiben, Mitsein, Insein . . .). Ob im Tun Jesu (Segnen der Kinder, der Mahlzeiten) oder seiner Jünger (vgl. auch die Umformung der Briefgrüße), immer bringt der Segen auch das kreatürliche Element im stetigen Leben der Gemeinde und des Einzelnen zur Sprache. In Segensterminologie wird die „Heilsvollendung, in der die Rettung als Rettungsgeschichte zum Abschluß gekommen ist, beschrieben“ (97). Auf so tragfähiger Grundlage bejaht W. im Schlußteil (99–115) den Segen im Gottesdienst und im Handeln der Kirche

als legitime Möglichkeit, „festere Verbindung zur Mitte der Verkündigung der Kirche zu schaffen.“ Der Leser ist für dieses methodisch saubere und theologisch tiefe Buch dankbar. H. Engel, S. J.

Bultmann, Rudolf, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von *Erich Dinkler*. Gr. 8<sup>o</sup> (XXVII u. 554 S.) Tübingen 1967, Mohr. 45.— DM. — In den vier Bänden „Glauben und Verstehen“ hat B. rechtzeitig daran gedacht, seine mehr systematischen Aufsätze zu sammeln. Was bisher fehlte, war eine allgemein zugängliche Gesamtausgabe seiner in zahlreichen Zeitschriften und Festschriften verstreuten exegetischen und religionsgeschichtlichen Aufsätze. Diese Lücke füllt der vorliegende Sammelband mit den wichtigeren kleinen Monographien B.s aus den Jahren 1919–1964. Der Wert des Buches wird erhöht durch eine Bibliographie der Veröffentlichungen B.s von 1908–1967, die Vollständigkeit anstrebt, sowie durch Stellen-, Namen-, Sach- und griechische Wortregister zum vorliegenden Band. Die sehr sorgfältige Herausgabe des Buches leitete *E. Dinkler*, der auch eine Einleitung vorausschickt. — Wenn es auch schwer ist, die Fülle der genannten Arbeiten — Frucht von fast fünf Jahrzehnten exegetischer Arbeit — auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, so lassen sich doch mit D. (XXI) etwa drei große Themenkreise herausheben, um die die exegetische und religionsgeschichtliche Arbeit B.s kreist: „1. Die Fragen um den *historischen Jesus*, die, das Problem des messianischen Bewußtseins und der Kirchengründung hinter sich lassend, dem Wesentlichen sich zuwenden: Wie ist das Verhältnis des Verkündigers zum Verkündigten im Evangelium? Welche Rolle spielt das ‚historicum‘ innerhalb der Bedeutung des eschatologischen Heilsgeschehens Jesus von Nazareth? 2. Die mit der Arbeit an den *johanneischen Schriften* verbundenen literarkritischen Arbeiten und religionsgeschichtlichen Forschungen, die sich zuspitzen in der Frage nach der *vorchristlichen Gnosis* und ihrer motivgeschichtlichen wie semasiologischen Bedeutung für die theologische Fassung des christlichen Kerygmas. Ist die gnostische Terminologie nur Sprachmittel oder bringt sie sachlich eine doketische Christologie zum Ausdruck? 3. Die Frage nach dem adäquaten *Paulus-Verständnis*, nach seiner Rechtfertigung, dem gegenwärtigen und zukünftigen Heil, wobei ja auch die Frage nach dem Neuen im neutestamentlichen Kerygma mitgestellt ist und immer die Korrelation von dogmatischer Lehre und christlichem Existenzverständnis zur Diskussion steht.“ Zur ersten Themengruppe gehören neben dem ersten Aufsatz „Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis“ (1919) und dem weiterführenden „Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17–19“ (1941) eine Auseinandersetzung mit *O. Cullmann* „Heilsgeschichte und Geschichte“ (1948) sowie ein Beitrag zur theologischen und exegetischen Diskussion seiner eigenen Schüler „Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus“ (1960). Mit dem Aufsatz „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium“ (1923) beginnen die zahlreichen religionsgeschichtlichen und literarkritischen Vorarbeiten zu B.s Kommentaren zum Johannesevangelium (1941) und den Johannesbriefen (1967) in *Meyers* krit.-exeg. Kommentarreihe. Eine Auseinandersetzung mit diesen Kommentaren ohne Kenntnis der hier veröffentlichten Vorarbeiten ist nicht möglich. Auch die Arbeiten über Wesen, Eigenart und Ursprünge der paulinischen Theologie erstrecken sich über den gesamten Zeitraum seit dem 1. Weltkrieg und reichen bis ins Jahr 1964. Hier ist es vor allem sein anthropologischer Ansatz und die Bedeutung der Eschatologie für die jeweilige Existenz, was B. herausarbeitet und verteidigt, von seinem Artikel „Das Problem der Ethik bei Paulus“ (1924) bis zu der „Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann“: „Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?“ (1964). — Wer den Theologen B. verstehen will, muß auch den Exegeten und Religionsgeschichtler B. kennen. Auf diese „Einheit von Exegese und Theologie“ in seinem Werk weist B. selbst in seinem Vorwort und D. in seiner Einleitung (XXII) hin. Mag die religionsgeschichtliche Forschung über manche Annahmen B.s hinausgeführt haben (sowohl in der Kennzeichnung und Datierung des „gnostischen Erlösermythos“, vgl. *Carsten Colpe*, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, FRLANT NF 60 [Göttingen 1961] wie im Bild,

das sie auf Grund der Funde von Qumran vom Verhältnis des palästinensischen Judentums zur vorderorientalischen Mythologie entwirft), für die künftige Forschung an den johanneischen Schriften werden seine religionsgeschichtlichen Studien ein wichtiges Arbeitsinstrument bleiben. Der Theologe findet hier das bultmannsche „Daß“ der Offenbarung vorbereitet und grundgelegt.

J. Beutler, S. J.

Haenchen, Ernst, Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze, 2. Bd. Gr. 8<sup>o</sup> (423 S.) Tübingen 1968, Mohr. 43.— DM. — Der Münsteraner Neutestamentler E. H. ist vor allem durch seinen bedeutenden Kommentar zur Apostelgeschichte bekannt geworden, den er inzwischen in 5. Auflage (Göttingen 1965, *Meyers* Kommentar) zitieren kann. H. hat in diesem Kommentar der Forschungsmethode der „Redaktionsgeschichte“ (oder, wie er im vorliegenden Werk zu sagen vorzieht, „Kompositionsgeschichte“ [158]) innerhalb der Actus-Forschung zum Durchbruch verholfen und damit zahlreiche Probleme einer Klärung nähergeführt, die die Quellenforschung der Literarkritik und die Gattungsforschung der Formkritik nicht zu lösen vermochten. Der an der Apostelgeschichte erprobte Ansatz bewährt sich auch bei zahlreichen Artikeln, die H. im vorliegenden 2. Band seiner Gesammelten Aufsätze zu verschiedenen Büchern des Alten und des Neuen Testaments vorlegt. (Die Mehrzahl von ihnen war – wenigstens in Deutschland – unveröffentlicht.) Der Aufsatz „Leidensnachfolge“ behandelt Mk 8, 27–9, 1 mit den Paralleltextrn, wobei das Thema der „Leidensnachfolge“ am stärksten bei Mk selbst herauskommt. Mt hat schon Mühe, den Einspruch des Petrus mit der Tradition („Legende“? [131]) von der Petrusverheißung in Einklang zu bringen. Lk deutet das Kreuz des Martyriums bereits auf das tägliche Kreuztragen. H. möchte hier selbst bei Mk schon eine Kreuzestheologie der Urkirche am Werke sehen (vgl. S. 116 zu Mk 8, 34). Wichtig scheint ihm die unbekümmerte Anpassung der Botschaft der Perikope an die Bedürfnisse der Gemeinde durch die Evangelisten (131). „Das Gleichnis vom Großen Mahl“ (Mt 22, 2–14 par) scheint H. ebenfalls selbst in seiner Urfassung eher auf Gemeindebildung als auf den historischen Jesus zurückzugehen. Die junge Kirche hätte mit der doppelten Einladung das Problem der Berufung der Heiden lösen wollen (154 f.). „Wer für das Mahlgleichnis neben dem ‚Sitz im Leben der Gemeinde‘ noch einen ‚Sitz im Leben Jesu‘ ausfindig machen will, muß sich fragen lassen, ob er damit nicht ein Kind sucht, das damals noch gar nicht geboren war“ (155). Der Aufsatz „Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten“ zeigt die Darstellungskunst des Johannes, der das synoptische Überlieferungsmaterial souverän umgestaltet, um Christus als Herrn auch in der Passion herauszuarbeiten. (Hier wäre ein Hinweis möglich gewesen auf *Ignace de la Potterie* – sic, im Gegensatz zum Literaturbericht zu den Johannesbriefen [236] – *Jésus roi et juge d'après Jn 19,13: ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος*, in: *Biblica* 41 [1960] 217–247). Zwei weitere Beiträge behandeln „Die Apostelgeschichte als Quelle für die christliche Frühgeschichte“ und „Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte“, wobei Themen des Kommentars weitergeführt werden. Das kerygmatische Anliegen der Evangelisten steht noch stärker im Vordergrund in dem Beitrag „Historie und Verkündigung bei Markus und Lukas“. Er behandelt Jesu Auftreten in Nazareth (Mk 6, 1–6 par) und die Berufung der ersten Jünger (Mk 1, 16–20 par). Lukas könnte die Szene in der Synagoge von Nazareth frei gestaltet haben, um die heilsgeschichtlichen Perspektiven seines Gesamtwerkes aufzureißen. Das Mischzitat aus Isaias ist wörtlich nicht möglich und verrät den Einfluß der christusgläubigen Gemeinde. Auch die Verknüpfung der Fischfanggeschichte mit der Jüngerberufung scheint sekundär. Um die je eigene Perspektive der einzelnen Bücher geht es auch in einigen, meist älteren Beiträgen über das Alte Testament. Daß die Linien vom AT keineswegs eindeutig zum NT hinführten, versucht der grundsätzliche Beitrag aus dem Jahre 1945 „Das alte ‚Neue Testament‘ und das neue ‚Alte Testament‘“ zu zeigen. H. wendet sich in diesen Aufsätzen vor allem gegen Autoren wie *Hans Hellbardt* und *Wilhelm Vischer*, die – in verständlicher Polemik gegen den Nationalsozialismus und seine Feindschaft gegenüber dem AT – bereits auf jeder Seite des AT einen geheimen Christussinn finden zu können meinten. Er wendet sich zugleich aber auch gegen einen „typologischen Sinn“

des AT, wie ihn etwa *Gerhard v. Rad* annimmt. Nach H. ist das Christentum nur einer der Wege, die aus dem AT herausführen – neben der Apokalyptik, der Gesetzesfrömmigkeit des Rabbinismus, dem Mönchsideal von Qumran usw. Auch im AT darf die Deutung der Heilstatsachen nicht mit diesen selbst identifiziert werden (vgl. 26). Wir besitzen nur diese Deutung, und sie ist keineswegs einheitlich. Wieweit sie fürs Neue Testament taugt, muß von diesem her (von „Christi Kreuz“ – vgl. den Beitrag „Hamans Galgen und Christi Kreuz“) bestimmt werden. Von den bereits veröffentlichten Arbeiten seien H.s ausführliche Besprechung der ostdeutschen Lizenzausgabe von *Bultmanns* Johanneskommentar in der ThLZ und sein bekannter Bericht über „Neuere Literatur zu den Johannesbriefen“ für die Zeit von etwa 1900 bis 1959 genannt. Als Kenner nicht nur der neueren, sondern auch der antiken Literatur verrät sich H. durch drei köstliche Zugaben, erwachsen aus Griechisch-Übungen für Fortgeschrittene: „Sokrates“, „Die Stoa“ und „Epikur“. Es sind meisterhafte kleine Skizzen. Ein letzter Beitrag – ursprünglich als Einleitung zu einem Sammelwerk geplant – fragt nach der „Einheit in der Mystik“. – Auch wer der Kompositionskunst der biblischen Autoren weniger zutraut als H., wird den zweiten Band seiner Gesammelten Aufsätze mit Gewinn lesen.

J. Beutler, S. J.

Lamarche, Paul, S. J., *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (Lectio Divina, 43). 8<sup>o</sup> (181 S.) Paris 1966, du Cerf. – In der schon seit Jahren teilweise heftigen Auseinandersetzung um die christologische Frage im Bereich der protestantischen Theologie melden sich katholische Stimmen nur zögernd zu Wort. Um so mehr sind Versuche zu begrüßen, die – wie der vorliegende des Exegeten für das NT in Lyon-Fourvière – nicht nur vorgegebene Positionen wiederholen oder zusammenfassen wollen (vgl. S. 15), sondern ausgehend von einer eigenen und begründeten Reflexion auf die Methode „bestimmte christologische Wahrheiten, die bisweilen trotz ihrer Verwurzelung in der Schrift vergessen sind“ (15), untersuchen und ins Licht rücken wollen. In seiner Einführung (9–16) bestimmt Verf. zunächst den Platz seiner Arbeit, deutet ihren allgemeinen Gang an und erarbeitet in Auseinandersetzung mit den herkömmlichen Methoden die Grundlinien für sein eigenes Vorgehen. Dieses versteht L. als Synthese zwischen der strengen Suche nach dem „historischen Jesus“ und seiner „ipsissima vox“ auf der einen Seite und dem Sich-Begnügen mit dem Glauben der Urgemeinde und seinem Ausdruck in den ntl. Schriften auf der anderen. Von daher ergeben sich die beiden Teile der Arbeit. – Im 1. Teil (17–140) zeichnet Verf. als Exeget die Entfaltung des ntl. Zeugnisses über Christus nach. Ausgangspunkt sind ihm die Predigten (oder Reden) der Apostelgeschichte sowie die Briefe Pauli an die Thessalonicher als die ältesten Überlieferungen. Es folgt darauf eine weit ausgebaute Studie des Christus-Hymnus im Philipperbrief (Phil 2, 6–11), in der es L. vor allem um den Begriff und die Wirklichkeit der Erniedrigung (Kenosis) Christi geht. Darin scheint ihm einer der wichtigsten Schlüssel für eine ntl. Christologie zu liegen. Aus diesem Grunde werden nacheinander der „Kontext“, „Die existentiellen Bedingungen der Inkarnation“, „Die Anspielungen auf Adam und den leidenden Gottesknecht“, „Rhythmus und Struktur“ sowie das theologische Thema im eigentlichen Sinn: „Die Kenosis Christi“ behandelt. Als dritten Schritt der Entfaltung faßt Verf. den weiteren Fortgang der ntl. Bewegung bei Paulus und bei den drei ersten Evangelisten zusammen. Im einzelnen schließen sich einander an Bemerkungen zu den Korintherbriefen, zum Galater- und Römerbrief und zu den synoptischen Evangelien. Nach diesem Übergang wird wieder eine umfassende Textstudie vorgelegt, die des Christus-Hymnus im Kolosserbrief (Kol 1, 15–20). (Vgl. dazu auch die spätere Veröffentlichung von *N. Kehl*, *Der Christushymnus im Kolosserbrief* [Stuttgart 1967] sowie deren Besprechung in *dieser* Zeitschrift 43 [1968] 597–599). Vornehmliches Thema ist nach L. hier Christus, „der Erstgeborene vor aller Schöpfung“ und der Gedanke der atl. Weisheit. Durch die Untersuchung über den Aufbau des Hymnus und durch eine ausgebauten Analyse sollen diese Gedanken unterstrichen werden. Danach wird als fünfte Stufe eine Studie über den Hymnus des Epheserbriefes (Eph 1, 3–23) vorgelegt. Hier kommt es Verf. besonders auf den Segenstext (Eph 1, 3–14) und auf den Gedanken der „Rekapitulation“, d. h. der Erfüllung aller Wirklichkeit in

Christus (Eph 1, 22–23) an. Der nächste Schritt faßt den „Gesichtspunkt der letzten Briefe“ im NT zusammen. Dieses Zwischenkapitel mit seinen Bemerkungen und summarischen Referaten zu den Pastoralbriefen, zum Jakobus- und Judasbrief, zu den Petrusbriefen und zum Hebräerbrief leitet zum besonderen Herzstück des Versuchs über, zur Behandlung der johanneischen Christologie. Sie wird in einer umfangreichen Studie über den Prolog des vierten Evangeliums erarbeitet. Schon früher hatte sich Verf. in der Diskussion um den Johannesprolog zu Wort gemeldet («Le Prologue de Jean», in: *RechScRel* 52 [1964] 497–537) und seine eigene Deutung vorgelegt. Diese Stellungnahme wird im vorliegenden Werk ausgebaut. An den Anfang stellt er eine eingehende Textkritik der Verse 12–13 des Prologs; damit hat er die unmittelbar nachfolgende Deutung der Verse 10–13 vorbereitet, die er für die Mitte des ganzen Prologs hält. In der abgeschlossenen Wortuntersuchung über „Völker und Juden“ sucht L. seiner Deutung noch eine weitere Bestätigung aus dem Text heraus zu geben. Mit der Behandlung des Einschnitts zwischen den Versen 3 und 4 gibt er noch einmal, wie bei der vorausgehenden Textkritik, ein imponierendes Beispiel für die Auswertung der Exegese der Kirchenväter. Dann folgt die Deutung der Verse 1–5. Mit den Bemerkungen zur Struktur kommt das Ganze des johanneischen Prologs in den Blick. Einige Hinweise zur Rolle Johannes des Täufers in diesem Text führen endlich zu den Folgerungen und Schlüssen des Verf.s für die Christologie des Johannes. Mit Bemerkungen zu den Erweiterungen, die diese Christologie in den übrigen johanneischen Schriften erfahren hat, schließt der 1. Teil der Arbeit. – Im 2. Teil (141–171) geht es um die historische Kritik. Eine knappe Einleitung macht den Leser mit dem besonderen Ziel und der gewählten Methode des Verf.s in diesem Teil bekannt. Zwei große Themen sind hier beherrschend: zunächst die Erklärung oder Selbstaussage Jesu vor dem Hohen Rat vor seiner Verurteilung und dann die Frage der göttlichen Abstammung Jesu und Jesu Wissen darum. Zum ersten Punkt werden die Einzelberichte der Evangelisten vorgetragen (Mt 26, 63–65; Mk 14, 61–64; Lk 22, 67–71; Jo 18, 24) und deren Auslegung diskutiert; daran schließt sich die historische Kritik. Der zweite Punkt wird mit Hilfe einiger Texte (vor allem Mt 11, 27 und Mk 13, 32 = Mt 24, 36) angegangen, in denen L. einen Ausdruck des Bewußtseins Jesu von seiner transzendenten Abstammung findet. Mit einer kurzen Zusammenfassung schließt die Untersuchung. – Die Besprechungen der Arbeit (vgl. *Biblica* 48 [1967] 151 f.; *Lumen vitae* 22 [1967] 573; *RevScRel* 41 [1967] 69–71; *Revue Thomiste* 67 [1967] 483 f.) haben einhellig die Kompetenz des Verf.s und den besonderen Wert seines Ansatzes hervor. Allerdings ist sein Vorschlag für den Aufbau des Johannes-Prologs, seine Deutung des Bewußtseins Jesu von seiner göttlichen Abstammung nach Mt 11, 27 und der Ausfall der prophetischen Perspektive, wie behauptet wurde, mit einer gewissen Kritik aufgenommen worden. – Für den deutschen Leserkreis dürfte das Werk in doppelter Weise von Bedeutung sein: einmal ist es ein greifbarer Versuch, die seit einigen Jahren besonders unter den französischen Exegeten betonte Forschung im Bereich der Weisheitsliteratur des AT für die exegetische Auslegung des NT auszuwerten. Darüber hinaus ist diese Arbeit aber auch eines der immer noch seltenen Beispiele für die Bemühung um eine echte biblische Theologie. Es findet sich also eine verhältnismäßig neue exegetische Perspektive neben dem ernsthaften und gründlichen Versuch, der christologischen Frage auf der Basis des NT heute zu begegnen. Daß der Versuch einer solchen Verbindung schon in sich selbst gewisse Ansätze für die Kritik trägt, sollte den Blick für den Wert dieser Arbeit nicht trüben, und vor allem sollte das kein Hindernis sein, die so zahlreich gebotenen Anregungen aufzunehmen und selbständig weiterzuentwickeln.

K. H. Neufeld, S. J.

Gerhardsson, Birger, *The Testing of God's Son* (Matt 4: 1–11 & par). An Analysis of an Early Christian Midrash. Fasc. 1: Chapters 1–4 (Coniectanea Biblica, New Testament Series, 2). 8<sup>o</sup> (83 S.) Lund 1966, Gleerup. 12. – schw. Kr. – Im Anschluß an seine früheren Untersuchungen (Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity [Uppsala 1961]; Bespr. in: *Schol* 37 [1962] 426–430, und: *Tradition and Transmission in Early Christianity* [Lund 1964]; Bespr. in: *Schol* 39 [1964] 587–588)

veröffentlicht G. in der vorliegenden Studie den 1. Faszikel seiner Exegese zu Mt 4, 1–11 par. Er weist nach, daß die synoptische Erzählung von der Versuchung Jesu unter formkritischer Rücksicht die Nachahmung eines haggadischen Midrasch darstellt. – Kap. I „Son of God“ (19–24) und Kap. II „Temptation“ (25–35) zeigen zunächst den atl. und spätjüdischen Kontext und den Bedeutungsgehalt der beiden Hauptmotive der Erzählung auf. Kap. III „The temptation narrative (Matt 4: 1–11) and Deut 6–8“ (36–70) bietet dann die form- und traditions-geschichtliche Analyse der Einzelmotive. Kap. IV „The temptation narrative (M) and Deut 6:5“ (71–83) sucht eine Antwort zu geben auf die Frage nach der dem Ganzen zugrunde liegenden Idee, die die drei Versuchungsmotive sowohl unter sich verbindet als auch mit dem Deuteronomiumstext. – Die in diesen Kapiteln vorgelegten Untersuchungen (die Veröffentlichung von Kap. 5–9 soll im 2. Faszikel folgen) machen bereits deutlich, daß Mt 4, 1–11 eine bis ins Kleinste durchdachte, kunstvoll aufgebaute Erzählung ist, die von einem einzigen Autor stammen muß, auf dessen Redaktion nicht nur der Rahmen der Erzählung, sondern auch die Formulierung der Fragen sowie die Auswahl der Schriftzitate zurückzuführen ist. Der Redaktor war offensichtlich ein judenchristlicher Schriftgelehrter, der eine große Vertrautheit mit der atl. Gedanken- und Vorstellungswelt besaß und insbesondere die rabbinische Methode der Schriftauslegung meisterhaft zu handhaben wußte. Manches deutet darauf hin, daß er, wie Paulus, ein „Ex-Pharisäer“ gewesen ist. – Die unter Anwendung der modernen Methode der Strukturanalyse gewonnenen Beobachtungen liefern einen weiteren wichtigen Beitrag zur Erforschung einer bestimmten Form urkirchlicher Schriftbenutzung, die für judenchristliches Milieu und insbesondere in der Auseinandersetzung mit der damaligen jüdischen Midrasch-Tradition naheliegend und notwendig war.

F. W. Koester, S. J.

Lambrecht, Jan, S. J., Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung (Analecta Biblica, 28). 8<sup>o</sup> (XXIX u. 321 S.) Rom 1967, Päpstliches Bibelinstitut. 5.700 L. – Mit Hilfe der im Untertitel der Studie angegebenen Methode sucht der Verf. am Beispiel der apokalyptischen Rede Mk 13 den Anteil der markinischen Redaktion an der Entstehung des 2. Evangeliums näher zu bestimmen. Die Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß die Arbeit des Redaktors bei weitem tieferreichender an der Gestaltung der einzelnen Traditionsstoffe beteiligt war, als für gewöhnlich angenommen wird, und sich keineswegs bloß auf das neutrale „Sammeln“ vorgeformter oder amorpher Überlieferungstücke beschränkt hat. – L. beginnt seine Untersuchung mit einer Analyse des Kontextes der Mk-Rede (13–60), den er bei Mk 10, 32 ansetzt. Schon hier zeige sich bei näherer Betrachtung, wie stark und „unerwartet radikal“ (63) der Evangelist redigierte. Er schuf nicht nur kleinere Einheiten selbst (z. B. 10, 32–34; 11, 23–25) sowie den topographischen und chronologischen Rahmen seines Berichts, sondern ging auch in der Anordnung der Perikopen nach einem eigenen Schema voran (a b a'-Schema: z. B. Reinigung – Feigenbaumperikope – Vollmachtsfrage anstelle der vormarkinischen Einheit: Reinigung – Zeichenfrage – Auferstehung; oder 14, 1–11: Komplott – Salbung – Auslieferungsangebot). Markus überliefert also nicht nur, sondern hat auch theologische Absichten, wie diese von ihm angewandten Kompositionsmittel zum Ausdruck bringen. L. nennt vor allem drei Motive, die bei der Redaktion maßgebend gewesen sein müssen: das Leidensbewußtsein Jesu (sein „Hinaufgehen“ nach Jerusalem), der endgültige Bruch mit der Obrigkeit (Tempelreinigung und Kontroversen der Kap. 11–12) und die Offenbarung über seine Person (Heilung des Bartimäus, Einzug, Vollmachtsfrage usw.). – Im 2. Kap. (65–260) wendet sich Verf. dann zunächst einer Detailanalyse der Markus-Apokalypse zu. Eine mit staunenswerter Gründlichkeit durchgeführte Überprüfung der einzelnen Wort- und Stilformen, die sich auch mit den Ansichten anderer Exegeten auseinandersetzt, läßt immer deutlicher werden, wie stark auch die Rede selbst, trotz ihrer auffälligen Abhängigkeit von Q und der atl. Apokalyptik (Dan, Mich, Joel), redaktionell bestimmt wurde. L. zieht daraus den Schluß, daß Mk 13 eher ein in kunstvollem Rahmen und mit für unsere Begriffe ungewöhnlicher literarischer Freiheit komponiertes „Testament“ darstelle. Welche Aussagen darin auf eine vielleicht authentische Jesusrede zu-



rückgehen, ließe sich heute kaum noch feststellen. – Der Untersuchung der Struktur der Rede ist dann das 3. Kap. (261–296) gewidmet. Die ganze Rede erweist sich dabei als nach dem von Markus auch anderswo bevorzugten sog. „Schwalbenschwanz“-Schema A B A' aufgebaut (Drangsal: Unterweisung und Warnung [5b–23b]; Ankunft: Ankündigung [24a–27b]; Zeit: Unterweisung und Warnung [28a–36]), wobei die 5 Abschnitte „Betrüger – Kriege – Verfolgungen – Krieg/Tempelzerstörung – Betrüger“ nach dem „a b c b' a“-Schema strukturiert sind, desgleichen der 3. Teil der Rede (Parabel vom Feigenbaum usw.). L. faßt die Ergebnisse dieses Kapitels u. a. auf einem Faltblatt im Anhang seines Buches zusammen, indem er durch Druckhervorhebungen die herausgearbeiteten Strukturelemente nochmals sichtbar macht. – Bei einer Beurteilung dieser Studie muß man vor allem berücksichtigen, daß sie sich lediglich auf der Ebene der Literarkritik bewegt. Dadurch wird sicher ein besseres Verständnis des Ganzen und der Einzelaussagen erreicht. L. ist sich dabei aber bewußt, wie er auch ausdrücklich hervorhebt, daß nicht alles sicher ist (299), zumal wir, anders als bei Mt und Lk, die Quellen des Markusevangeliums kaum noch kennen. Um festzustellen, ob und was Jesus selbst genau gesagt haben mag über die Tempelzerstörung, über den Fall Jerusalems oder die Parusie, bedürfte es noch einer besonderen Untersuchung, namentlich um festzustellen, in welchem Sinne Jesu Verkündigung „eschatologisch“ war und wieviel Apokalyptisches durch die Erwartung der Urgemeinde in die Tradition einfloß. Eine weitere Erforschung der Zeitgeschichte und der Situation, aus der heraus die Mahnungen des Markusevangeliums zu verstehen sind, würde da wohl noch mehr Aufklärung bringen; einiges deutet L. in diesem Zusammenhang selber an (144). Aber gerade durch die bewußte Beschränkung seiner Untersuchung auf die Methode einer literarischen Analyse und die dadurch bedingte enge und ständige Nähe zum Text erzielt L. im ganzen greifbare und sehr nützliche Ergebnisse. Für diese in mühevoller Kleinarbeit gewonnenen Einzelbeobachtungen wird man ihm dankbar sein. Wiederholungen waren dabei jedoch nicht ganz zu vermeiden. S. 55 unten muß es wohl heißen „Salbung“ statt Sendung, S. 238 unten (Überschrift): (III) Folgerung bez. V. 32 (statt 39).

F. W. Koester, S. J.

Rigaux, Béda, *Témoignage de l'évangile de Marc. Préface de Mgr. L. Cerfaux* (Pour une histoire de Jésus, 1). Kl. 8<sup>o</sup> (194 S.) Bruges – Paris 1965, Desclée. 105.— FB. – Die von einer Professorengruppe der Löwener Universität herausgegebene neue Reihe, welche durch die vorliegende Studie eröffnet wird, hat sich zum Ziel gesetzt, einem breiteren Leserpublikum über den Stand der ntl. Bibelforschung zu berichten, ohne dabei Fragen der eigentlichen Fachdiskussion zu berühren. – R. gibt zunächst einen Überblick über die Ergebnisse der Literarkritik des Markusevangeliums, die dessen Eigenart als „Kerygma“ hervortreten lassen. Als Quellen seien eher kleine Logien- und Erzählungssammlungen anzunehmen, die für Zusätze aus der mündlichen Überlieferung noch offen waren (Cerfaux), als ein „Urmarkus“ oder eine griechische Übersetzung des aramäischen Mt (Vaganay). In einer Kritik der formgeschichtlichen Methode argumentiert Verf. gegen den überwiegenden Einfluß der Gemeinden auf die Redaktion der Texte. Markus beziehe manche Stoffe aus der Petrus-Predigt, habe diese aber nicht einfach wiedergegeben. Mit Paulus habe er wohl manche Worte, nicht aber dessen Hauptbegriffe (z. B. den der Gerechtigkeit u. a.) gemeinsam. – Die fünf folgenden Abschnitte sind der Darstellung von Sprache und Stil (83–100), der Reich-Gottes-Idee (101–114), der Christologie (115–152) und der Jüngerkatechese (153–173) gewidmet sowie der Frage der Verfasserschaft (177–179) und einer abschließenden Würdigung von Eigenart und eigentlicher Aussageabsicht des Markusevangeliums. Der Evangelist verfolge vor allem den Zweck, das Geheimnis und den dramatischen Verlauf des Lebens Jesu, sein „Hinaufgehen“ vom Beginn des öffentlichen Wirkens in Galiläa an bis zum Kreuzestod vor Jerusalem und zur Vollendung in der Auferstehung, deutlich zu machen. Dabei lehne er sich jedoch eng an die ihm vorliegenden Traditionsstoffe an. Seine große Ehrfurcht gegenüber der Tradition, die sein Zeugnis vor allem für die historische Forschung wertvoll macht, beweisen besonders die Beibehaltung der Semitismen und die Beschreibung der menschlichen Züge Jesu. Auffallend wenig zeige sich das 2. Evangelium

jedoch an der Wiedergabe der Lehrreden interessiert. — S. 187–191 folgen die Titel von 34 weiterführenden Werken. — Sachkenntnis, konkrete Beispiele und eine lebendige Darstellung machen das Büchlein für Laien und Theologen lesenswert.

F. W. Koester, S. J.

Wilcox, Max, *The Semitisms of Acts*. 8<sup>o</sup> (XIII u. 206 S.) Oxford 1965, Clarendon, 50.— Sh. — W., der in Melbourne und Edinburgh studierte, legt hier eine erweiterte Fassung seiner 1955 bei M. Black und N. W. Porteous geschriebenen Dissertation vor. — Im 1. Kap. (1–19) gibt er zunächst in Form eines Forschungsberichts einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Theorien, die sich mit der Quellenfrage der Semitismen in Apg 1–15 befassen. Im 2. Kap. („The Old Testament in Acts“ [20–55]) unterzieht W. dann die von Lukas dort angeführten atl. Zitate einer eingehenden Prüfung. Er kann dabei eine Reihe von Stellen ausfindig machen, die in ihrem Wortlaut von der Formulierung der Septuagintaübersetzung abweichen und mit den palästinensischen Targumen, gelegentlich auch mit samaritanisch-aramäischen Texten verwandt zu sein scheinen. Hauptsächlich finden sich die Zitate in den Redestücken, besonders in der Rede des Stephanus und in der Missionsrede des hl. Paulus im pisidischen Antiochien. Verf. zieht daraus den Schluß, daß Lukas, zumindest in bezug auf die Reden, trotz aller literarischen Eigenständigkeit, auch bestimmte Vorlagen benutzte, die ihm vermutlich jedoch nicht in der aramäischen oder hebräischen Originalfassung zugänglich waren, sondern bereits in irgendeiner von der LXX verschiedenen griechischen Übersetzung. — Das 3. Kap. („The Septuagint and the Diction of Acts [56–84]“) stellt diejenigen Semitismen zusammen, die möglicherweise von der LXX her beeinflußt wurden; das 4. und 5. Kap. („Residual Semitisms in the Vocabulary of Acts“ [87–111]; „Other Semitic Elements in Acts“ [112–154]) die übrigen semitisierenden Ausdrücke bzw. semitischen Elemente. Ein weiteres Kapitel, das die Ergebnisse der Untersuchung für eine Lösung der Quellenfrage auswertet („The Quest for Sources“ [157–171]), sowie eine Zusammenfassung (180–185), eine Bibliographie (186–189) und ein Register (190–206) schließen das Werk ab. — Man wird W. dankbar sein für seine vielen wertvollen Beobachtungen, die er durch unermüdliches und minutiöses Vergleichen der einzelnen Wort- und Sprachformen gewonnen hat. Vielleicht hätte noch stärker berücksichtigt werden müssen, daß auch in die Koine als Weltsprache damals schon manche Semitismen eingedrungen waren. (Vgl. A. Deißmann und G. R. Driver in: JThSt, N. S. 16 [1965] 494.) Man denke nur an die vielen englischen und amerikanischen Lehnwörter, die heute überall aufkommen, oder an den Einfluß des Französischen im 18. Jh. — *Ἐπὶ τὸ αὐτό* = insgesamt, alles in allem, findet sich öfter in Papyri, worauf J. Bligh hinweist (vgl. Moulton and Milligan, Vocabulary s. v. αὐτός, in: Heythrop Journal 6 [1965] 339; zahlreiche Beispiele bei F. Preisigke, Wörterbuch (1925) 242, s. v. αὐτός; vgl. Apg 2,47 D.

F. W. Koester, S. J.

Pluta, Alfons, S. V. D., *Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3, 25a* (Stuttgarter Bibelstudien, 34). 8<sup>o</sup> (128 S.) Stuttgart 1969, Katholisches Bibelwerk, 8.80 DM. — In der Formulierung des Themas dieser Arbeit kommt schon zum Ausdruck, daß der Verf. in dem kurzen, aber theologisch außerordentlich reichen Satz des Römerbriefs, in dem Paulus von Christus als „Hilasterion in seinem Blut“ spricht, die darin beigefügte Wendung *διὰ πίστεως* auf die Bundestreue Gottes deutet. Er übersetzt dementsprechend den relativisch an V. 24 angeschlossenen Satz folgendermaßen: „Welchen Gott aus Bundestreue als Hilasterion in seinem Blut vorausbestimmt hat“. Die weitverzweigte Problemlage in der Deutung des Satzes wird eingangs dargelegt (9–16) und gibt sich auch in der Interpretationsgeschichte kund (17–41). Sie betrifft nicht nur die Deutung der Einzelbegriffe, sondern vor allem auch die syntaktische Zuordnung der einzelnen Glieder zueinander. Verf. schließt sich der Ansicht jener an, die Röm 3, 24–26a (d. h. bis zu den Worten *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ* einschließlich) für einen vorpaulinischen Traditionstext halten. Darüber hinaus sucht er durch kolometrische Überlegungen (42–45) in bezug auf 3, 24–26a zu erweisen, daß die Pistis-Wendung nicht von Paulus eingefügt wurde, sondern als originales Glied in der rhythmischen Folge der Kola anzusehen ist, und zwar wahrscheinlich in der Lesart mit Artikel *διὰ*

τῆς πίστεως. Den ganzen Satz Röm 3, 25a ordnet er formgeschichtlich dem liturgischen Gebets-Stil zu und führt ihn näherhin auf den eucharistischen Kult zurück (77–104). In dem so als vorpaulinisch hingestellten Text sucht P. nun die einzelnen Worte, besonders den Pistis-Begriff zu deuten, indem er dabei von der Voraussetzung ausgeht, daß die Bildung der ältesten liturgischen Texte in Abhängigkeit von alttestamentlichen und spätjüdischen Denkformen geschehen sei und daher die Deutung solcher Texte im Licht jener alttestamentlichen (LXX) und spätjüdischen (Qumran) Sprache erfolgen müsse. Der Schwerpunkt seiner Beweisführung liegt darin, daß er für „Pistis“ auf dem angegebenen Weg die Bedeutung „Treue“ festzustellen sucht: In der LXX tritt nämlich das Wort, abgesehen von wenigen Ausnahmen, in der Grundbedeutung „Treue“ auf, und zwar 18 mal gerade im Sinne von Bundestreue (Gottes oder des Volkes) und oft in einem Zusammenhang mit den Begriffen Gerechtigkeit, Sühne, Erlösung. In diesem Kontextzusammenhang findet sich Pistis nun auch in Röm 3, 25a, so daß sich der Schluß nahelegt, das Wort auch hier im Sinne der göttlichen Bundestreue zu verstehen. Die Qumrantexte unterstützen insofern nach dem Verf. diese Deutung, als in ihnen die für die Pistis entsprechenden semitischen Wurzelbegriffe nicht als Glaubensbegriffe verwendet werden, wohl aber häufig im Sinne von Bundestreue und in einem Kontext mit den Begriffen des Rechts und der Gerechtigkeit, der Sühne und Gnade. – Im Anschluß daran deutet der Verf. die übrigen Begriffe auf demselben Wege (59–77). So „Hilasterion“: In der LXX ist es die Wiedergabe der Kapporeth (Deckel der Bundeslade), der Stätte der besonderen Gegenwart, Offenbarung und Versöhnung Gottes im Alten Bunde. Lag es für Paulus nicht nahe, in Christus, in dem all das in absoluter, eschatologischer Erfüllung gegeben war, die neutestamentliche Entsprechung zum alttestamentlichen Hilasterion zu sehen? Man kann nicht leugnen, daß im Zusammenhang mit einem dermaßen verstandenen Hilasterion der Begriff der Bundestreue am Platze war. Das gilt auch vom Blut Christi: Durch Christi Blut erfüllte sich in letzter Weise der Heilsexodus (Osterlamm; vgl. Ex 12, 13; 1 Kor 5, 7; 1 Ptr 1, 18 f. u. a.), der Bundeschluß (vgl. Ex 24, 6.8; Mk 14, 24 par; Hebr 10, 29) und Sühne und Rettung (vgl. Hebr 9, 11 f.; 9, 25; 10, 19–22). Es lag auch nahe, von der Erfüllung des göttlichen Heils-Ratschlusses zu sagen, daß Gott es „vorherbestimmt habe“ (προέθετο). Man wird daher die Argumentation des Verf.s ernst nehmen müssen. Vor allem die Ausdeutung von „Hilasterion in seinem Blut“ wird sich m. E. durchsetzen. Aber auch die Hinbeziehung des neutestamentlichen Hilasterion nicht einseitig auf das historische Heilsgeschehen am Kreuz, sondern auf seine Vergegenwärtigung und Aktualisierung in der Eucharistie wird sich sehr empfehlen. Die Hauptthese der Arbeit, nämlich die Gleichsetzung von „pistis“ mit Bundestreue Gottes, dürfte eine wahrscheinliche Hypothese sein; bewiesen scheint sie mir aber nicht zu sein. Im Kontext drängt sich doch sehr der paulinische Glaubensbegriff auf. Und das um so mehr, wenn es sich Röm 3, 25a (wie 3, 24) um die aktuelle Rechtfertigung durch Christus in seinem Blut handelt. Denn dann erwartet man, daß auch die subjektive, aber auch von der Gnade Gottes getragene Komponente im Prozeß der Rechtfertigung und Heiligung, eben der Glaube, genannt wird.

K. Wennemer, S. J.

Hurd, John Coolidge, *The Origin of I Corinthians*. 8<sup>o</sup> (XVI u. 355 S.) London 1965, S. P. C. K. 50.— Sh. – Verf. geht in seiner Untersuchung von der richtigen Annahme aus, daß die Auslegung der Paulusbriefe von der Erforschung der Situation abhängig ist, in der sie verfaßt wurden. Besonders treffe das für das Verständnis des 1. Korintherbriefes zu, da dieser Brief nur einen Ausschnitt aus einer längeren Kontroverse darstelle, die seiner Abfassung vorausgegangen sei. In seinem Bemühen um eine Rekonstruktion der Vorgeschichte von 1 Kor sucht H. insgesamt 4 literarische Schichten nachzuweisen: 1. die Missionspredigt des hl. Paulus (der dann selbst die Gemeinde von Korinth gegründet haben muß); 2. den „Vorbrief“, auf den ausdrücklich 1 Kor 5, 9 hingewiesen wird, und dessen von den früheren Ansichten des hl. Paulus abweichende Anordnungen H. durch das Aposteldekret (Apg 15, 29) veranlaßt sehen möchte; 3. die von den Christen in Korinth daraufhin brieflich und mündlich geäußerten Fragen; 4. 1 Kor als Antwort auf diese Fragen bzw. „Einwände“. – Seine These, daß Paulus sich schon

zu einem so frühen Zeitpunkt in Korinth aufgehalten habe, sucht Verf. auf eine doppelte Tradition in Apg 8 zu stützen. Das Verschweigen des Aposteldekrets im Vorbrief erklärt er damit, daß das getroffene Übereinkommen mit der jüdenchristlichen Gemeinde von Jerusalem die Christen in Korinth vermutlich brüskiert hätte (265). *F. J. Filson* (vgl. JournBiblLit 84 [1965] 452) stellt diese Argumentation in Frage, und *W. G. Kümmel* (vgl. ThLitZ 91 [1966] 507) lehnt sie sogar ab. Bekanntlich besteht über die Datierung und Deutung des Dekrets immer noch Unklarheit. H. selbst betont eingangs, daß die Apg wegen ihrer literarischen Eigenart nicht zur Lösung chronologischer Fragen herangezogen werden könne. Hinzu kommt, daß das Dekret wohl nur für die Gemeinden in Syrien und Kilikien gedacht war, und wenn *J. Massingberd Ford* mit seiner vorsichtigen These recht hätte, daß die Gemeinde von Korinth überwiegend aus Juden und Proselyten bestanden habe (vgl. CathBiblQuart 28 [1966] 402–416), so wäre das Dekret dort wahrscheinlich gar nicht „applicable“ gewesen. Vielmehr schien es eher umgekehrt der Fall gewesen zu sein, daß einige Christen in Korinth die Ehe- und Speisegesetze zu eng auslegten. Damit entfielen dann eine der wichtigsten Begründungen H.s für die Veranlassung der Formulierungen des Vorbriefes. – Die ausgedehnte Literaturkenntnis (80 Kommentare sind z. T. 70 mal zitiert, dazu 400 Bücher und Artikel) und die scharfsinnige Diskussion der verschiedenen exegetischen Theorien geben jedoch auch dem, der der Grundauffassung des Verf.s nicht zustimmt, einen wertvollen Überblick über die Forschungsergebnisse von Jahrzehnten und viele Anregungen.

F. W. Koester, S. J.

Cerfaux, Lucien, Geistliches Itinerarium des heiligen Paulus. Eine Darstellung seines persönlichen religiösen Werdens und Wachsens. 8<sup>o</sup> (222 S.) Luzern 1968, Rex. 15. 80.— DM. – Das Buch ist aus dem Französischen von *Dr. Hildegard Waach* übersetzt. Sie ist durch ihre Leistungen auf dem Gebiet der Hagiographie bekannt. Von den modernen exegetischen Problemen hat die Übersetzerin jedoch zu geringe Kenntnisse; das Ergebnis ist deprimierend. – Da steht z. B. die Kapitelüberschrift „Auf der ersten Missionsreise“. Die Übersetzerin meinte aber, es werde von der sogenannten zweiten Missionsreise gesprochen, und fügt im unmittelbar folgenden ersten Satz das sinnentstellende Wort „zweite“ ein: „Der Bericht über die zweite Missionsreise des Paulus und des Barnabas . . .“ Paulus hat aber zusammen mit Barnabas überhaupt nur eine Missionsreise durchgeführt! (58; alle Hervorhebungen durch Kursivdruck stammen vom Rez.). – Von der Heimat des Apostels Paulus heißt es: „Die Universität von Tarsus genoß in der Welt der Philosophen einen Ruf und war durch den Stoiker Athenodoros, den Lehrer und Freund des Augustinus, berühmt“ (40). Der deutsche Leser muß den Eindruck bekommen, Athenodoros und Augustinus seien Zeitgenossen gewesen, und er fragt sich, wieso dann dieser Athenodoros in einem Paulusbuch wichtig ist. In Wirklichkeit liegen zwischen dem Leben der beiden aus Tarsus gebürtigen Philosophen namens Athenodoros und dem des Augustinus rund 400 Jahre, und im Original steht überdies nicht „Augustinus“, sondern „Augustus“: «maître et ami d'Auguste» (37). – Auch an anderen Stellen zeigt sich, daß die Unverständlichkeit ganzer Sätze von ungenauer Übersetzung herrührt. So heißt es z. B. in dem auf deutsch unverständlichen Satz: „Die geistige Kraft des auferstandenen Jesus wird die Lebenden und die Toten auf der Bahn seines Glaubens nach sich ziehen“ (93); im französischen Original steht zu lesen: «La puissance spirituelle de Jésus ressuscité entraînera, dans le sillage de sa gloire, les vivants et les morts» (84). – Aufschlußreich ist auch der Vergleich folgender Sätze; deutsch S. 104: „Mit dem Verrat der Galater . . . ist der Zustand des Christentums auf heidnischem Boden allgemein gekennzeichnet als eine bestimmte Regel, die sich immer wieder zeigt“; französisch S. 96: «Avec la trahison des Galates . . . c'est tout le statut du christianisme en terre païenne qui se posait de nouveau». – An anderen Stellen wird zwar relativ wörtlich übersetzt, aber der deutsche Satz hat einen Sinn, mit dem biblisch nichts mehr anzufangen ist, z. B. deutsch S. 59: „Die ganz und gar unvorbereitete Rede, welche die Mazedonier erobert hat, wird auf dem Areopag zu Athen eine Art Festrede“; französisch S. 54 «Le discours sans apprêt qui a conquis les Macédoniens se transforme, à l'aréopage d'Athènes, en discours d'apparat». – Auf S. 92 ließ die mangelnde Vertrautheit mit den biblischen Bildern aus den verschiedenen

Samenarten verschiedene „Geschlechter“ werden: „Aus jedem *Geschlecht*, das *keimhaft in die Erde versenkt* wurde, wird ein neues Geschöpf hervorgehen“; französisch S. 84: «En partant de la doctrine juive, qui compare la résurrection à la germination d'un corps nouveau créé pour *chaque espèce semée en terre*, Paul . . .“ – Außer der sinnentstellenden Übersetzung fällt das stilistisch schlechte Deutsch auf. Genitivkonstruktionen wirken im Deutschen leicht verwirrend, z. B.: „Aber der konservative, vom Pharisäismus beeinflusste *Flügel der Heiligen Stadt* wollte nach wie vor den Heiden die Beschneidung . . . auferlegen“ (101). Gegen die Ankündigung des Klappentextes, es handle sich um ein „faszinierendes Buch“, spricht z. B.: „Während seiner Anwesenheit lehrte er (Paulus), offenbarte seine besonderen Gnaden als Apostel und religiöser Führer und hielt die Zügel *der Leitung* in der Hand. Nach seiner Abreise ließ man jenen *Tendenzen*, die er zu *zügeln* gewußt hatte, freien Lauf. Die *Denkweisen* der geichischen Welt *gewannen* wieder über die christlichen Grundsätze, Sitten und den Kult die Oberhand“ (73). – Für den Nichtfachmann kaum mehr erkennbar sind die falsch wiedergegebenen Eigennamen und termini technici, z. B.: Des Flavius Josephus „Jüdische Frühgeschichte“ (10, statt: *Altertümer*); die „griechisch-romanische Welt“ (11, statt: *hellenistisch-römische Welt*); „Gemeinden von Galata“ (14.13.103 u. ö., statt: *Galatien*); „Straße von Damaskus“ (33, statt „nach Damaskus“); „Hasmoniter“ (33, statt: *Hasmonäer*); „Idumeneische Dynastie der Heronianer“ (ebd., statt „Idumäische Dynastie der Herodianer“); „König Attalus Philometor und Evergetus“ (63, statt: *Euergetes*); „Antiochus Epiphanus“ (66, statt *Epiphanes*); „Thiasen des Diogenes“ (74, statt: *nächtliche Festprozessionen des Dionysos* – im französischen Text steht „Dionysos“, nicht „Diogenes“). – Zu allem Unglück ist auch noch die übersichtliche Kartenskizze zu den Paulusreisen, die der französischen Ausgabe beigegeben ist, in der deutschen Ausgabe neu gezeichnet worden, wobei an der entscheidenden, für die Frage der „nordgalatischen Theorie“ ausschlaggebenden Stelle die Reiseroute falsch eingezeichnet wurde. – Wenn wir zum Schluß nach dem fragen, was *Cerfaux* im französischen Original vorträgt, so fällt das Urteil positiver aus. Allerdings werden nur wenige jüngere Exegeten dem Verf. folgen, wenn er noch von der Annahme ausgeht, daß der Philipperbrief von Rom aus geschrieben wurde, daß nicht nur der Kolosserbrief, sondern auch der Epheserbrief unmittelbar von Paulus stammt, und daß die Pastoralbriefe echte Paulusbriefe sind. Beachtenswert und bezeichnend für die Grundhaltung des Werkes scheint mir z. B. das zu sein, was C. zum Selbstbewußtsein Jesu sagt: „Was wir Christologie nennen, war zuerst in Jesus das reflexive Ich-Bewußtsein. Paulus weiß das und erinnert an die aramäische Anrufung, die Jesus an Gott richtet: ‚Abba, Vater!‘ (Gal 4, 6; Röm 8, 15) . . . Nur er, der jüdisch-hellenistische Theologe, konnte jene Offenbarung der Tiefen Gottes, welche die Erscheinung und der in ihr gegenwärtige Jesus darstellte, auf diese Weise mit dem unbedingten Eingottglauben verbinden“ (35).

B. Schwank, O. S. B.

## 2. Dogmengeschichte

Daniélou, Jean, *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (Les Testimonia) (Théologie Historique, 5). 8<sup>o</sup> (181 S.) Paris 1966, Beauchesne. 21.50 F. – D. ist bekannt für seine dezidierte Position in der Frage der Existenz bzw. der Bedeutung und des Umfangs des sog. Judentums. In einer Reihe von Artikeln hat er die Auslegungsgeschichte einzelner atl. Texte (testimonia) untersucht und damit seine Vorstellung von den „Spuren einer jüdenchristlichen Literatur“ präzisiert. Einen Teil dieser Artikel gibt er z. T. stark überarbeitet, zusammen mit zwei bisher unveröffentlichten Untersuchungen (die im Vorwort angekündigte 3. Studie über Amos 8, 9 hat der Rez. vergeblich im Text gesucht) als 5. Band der Reihe «Théologie Historique» heraus. Man sollte sich jedoch durch den Sammeltitle nicht irren lassen! Die Untersuchungen beschränken sich weder auf die „jüdenchristliche“ Zeitspanne der jeweiligen Auslegungsgeschichte eines Textes, noch fällt überhaupt die Auslegungsgeschichte aller Texte vornehmlich in die genannte Periode. Der Titel ist also sehr weit zu verstehen, worauf übrigens auch die Überschriften der einzelnen Teile der Arbeit hinweisen. Unter dem

Titel „Am Ursprung neutestamentlicher Theologie“ wird die Auslegungsgeschichte von Ps 117, 27b, Ps 21 und Ps 109, 1–2 vorgelegt. Von besonderem Interesse sind dabei die Ausführungen zu Ps 117, 27b, weil es D. hier gelingt, nicht nur wie in den übrigen Studien einen interessanten Beitrag zur Auslegungsgeschichte eines AT-Textes und damit eine Illustrierung der altkirchlichen (oder „judenchristlichen“) Schriftbenutzung zu liefern, sondern darüber hinaus zu einem konkreten, relativ wichtigen Ergebnis auf dem Gebiete der Liturgie zu kommen: Der Terminus ‚epiphaneia‘ im NT und in der alten christlichen Literatur ist nicht hellenistischer Herkunft und bezeichnet deswegen nicht im Geiste griechischer Religiosität das „übernatürliche Erscheinen“ Gottes, sondern ist alttestamentlich-biblich und bedeutet die Ankunft des Messias. Der Sinn des Terminus ergibt sich aus dem zitierten Psalmvers. Damit bestätigt D. eine Studie von A. J. Vermeulen zur gleichen Frage. – Der 2. Teil behandelt unter der Überschrift „Zwei merkwürdige christliche Lesarten des Alten Testaments“ Dt 28, 66 und Thr 4, 20. D. exemplifiziert an Hand dieser beiden Texte das, was ihm als charakteristisch an den sog. Testimonia erscheint: Verkürzung, Veränderung, Hinzufügung und Zusammensetzung des ursprünglichen Schrifttextes (75). – Der 3. Teil sucht ein zu Jo 12, 24 paralleles ‚Testimonium‘ (Barn XII, 1) als „judenchristlichen Midrasch“ aufzuzeigen. Bisher unveröffentlicht ist die im 4. Teil – „Ezechiel und die christliche Apokalypse“ – vorgelegte Untersuchung zu Ez 47, 1–11. Auch in dieser Studie zeigt sich die Fruchtbarkeit der einheitlich allen diesen Untersuchungen zugrunde gelegten Methode: Herausarbeiten des altchristlichen (judenchristlichen) „Eigensinns“ gewisser Texte des Alten Testaments, der eben weder mit dem ursprünglichen Wortsinn noch mit dem Sinn des zitierenden Autors zusammenfällt. Nur im Blick auf die Auslegungsgeschichte wird man dieses Sinnes ansichtig. – Der letzte Teil behandelt unter dem Titel „Die Psalmen im Leben der Alten Kirche“ Ps 22 und Ps 50, 19. In der Studie zu Ps 22 sucht D. die kaleidoskopartig bunte Vielfalt der Auslegungen, die dieser Psalm im Laufe der Väterzeit erfahren hat, in zwei Hauptkategorien zusammenzufassen: eine liturgisch-sakramentelle Tradition, die übrigens in gewissem Sinne an die wörtliche Bedeutung des Psalmes anknüpft, und eine mystisch-spirituelle, die von Origenes eingeleitet wird. Ähnlich wie bei den übrigen untersuchten Beispielen „judenchristlicher Exegese“ fragt man sich freilich, ob nicht der Terminus „Exegese“ über Gebühr strapaziert, d. h. allen Sinnes beraubt wird. Sollte man nicht einen anderen Terminus einführen, um die hier untersuchte Art der Textbenutzung sinnvoll zu bezeichnen? Um ganz zu schweigen vom modernen Begriff der Exegese: auch für die Alte Kirche dürfte das, was der Verf. im Auge hat, kaum unter den Begriff der Exegese fallen. – Von besonderem Nutzen sind die Stellenregister zu AT und NT, ferner das Verzeichnis der alten Autoren. – Sechs Seiten Einleitung präzisieren die Methode der Arbeit und rechtfertigen die getroffene Auswahl der Texte: es handelt sich ausschließlich um ‚Testimonia‘ aus dem breiten Strom der kirchlichen Überlieferung, die mehr oder weniger zur ursprünglichsten Formulierung des christlichen Glaubens verwendet wurden, deren „Sitz im Leben“ vorwiegend die Liturgie war. Aus diesem ihrem „Sitz im Leben“ und ihrer Verwendung ergibt sich auch die oben gekennzeichnete Eigenart: wir haben es mit Spuren einer Literatur sui generis, besser: mit dem Grenzfall christlicher Literatur zu tun.

H. J. Sieben, S. J.

Jaeger, Hasso, La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique, in: La Preuve. Première partie: Antiquité (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XVI). Gr. 8° (671 S. [514–594]) Bruxelles 1964, Editions de la Librairie Encyclopédique. – In einer Monographie zum Thema „Beweisführung vor Gericht“ (preuve judiciaire) ist dem Bearbeiter der Sektion „Alte Kirche und Väterzeit“ eine wichtige und lohnende Aufgabe gestellt. Denn das kanonische Recht, das bekanntlich im Mittelalter einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat auf das Rechtsdenken und die Rechtspraxis fast aller westlichen Länder, hat seine Wurzeln in der Väterzeit. Wie sucht nun J. die ihm gestellte Aufgabe zu lösen? Er geht von der sicher richtigen Erkenntnis aus, daß er sich nicht auf die Darstellung der Beweisverfahren in den verschiedenen Formen kirchlicher Gerichte beschränken darf, sondern daß es darauf ankommt,

den Einfluß theologischer Ideen und Vorstellungen auf eben diese Verfahren herauszuarbeiten. Denn gerade sie sind zukunftssträchtig. In diesem Sinn schreibt er: „Die Praxis des Beweisverfahrens vor Gericht war in judenchristlichem Milieu und in der Väterzeit von wesentlich biblischen Motiven beseelt“ (421). Um den Wandel der Institutionen unter dem Einfluß eben dieses biblischen Geistes und entsprechender theologischer Vorstellungen deutlich sichtbar zu machen, dürfte J. seine Studie wohl in folgende drei Abschnitte eingeteilt haben: Rabbinische Tradition – der Beitrag des Neuen Testaments – die theologische Bedeutung des Prozesses Jesu – die patristische Tradition. – Was hier an einzelnen Beobachtungen, reich belegt und dokumentiert durch Quellen und Sekundärliteratur, zusammengetragen wird, erweist sich als brauchbare Information. So zeigt der Durchblick durch die Beweisverfahren des AT eine fortschreitende Rationalität und Humanisierung der Beweismethoden; symptomatisch für die Entwicklung ist u. a. das fast vollständige Verschwinden des sog. Gottesurteils. Ausführlich geht J. in diesem Zusammenhang auf die philonische Interpretation der einzigen Stelle im AT ein, wo das Gottesurteil als Beweis angesehen wird (Nm 5, 12). Ähnliches wird über die „abgeschwächte Form des Gottesurteils“ (450), über den Eid, ausgeführt. Auch dieser wird mehr und mehr als Beweisverfahren verdrängt. Aufschlußreich für das biblisch-rabbinische Rechtsempfinden sind u. a. auch Philons Ausführungen über die notwendigen Eigenschaften des Richters (455 ff.). – Der besondere Beitrag des Neuen Testaments zum Rechtsbewußtsein und Beweisverfahren der Alten Kirche wird in zwei Dingen gesehen: Einmal in dem Verbot der ‚acceptatio personarum‘ (458). Es handele sich dabei um das äußerste Gegenüber zur ‚humanistischen‘ Auffassung der Beweisführung, wie sie etwa durch einen Cicero repräsentiert wird und für die der Beweis wesentlich in der ‚acceptatio personae‘ liege (460). Der zweite Beitrag des Neuen Testaments liegt nach der Auffassung des Verf.s in den juristischen Implikationen des Prozesses Jesu beziehungsweise in dessen radikaler Umkehrung vor allem durch Paulus und Johannes (463–469). – Unter der Überschrift ‚Patristische Tradition‘ werden dann schließlich behandelt: 1. der Beweis für die Wahrheit des Christentums und für die Unschuld der Christen bei den Apologeten; 2. das richterliche Beweisverfahren in der Bußdisziplin der Alten Kirche; 3. die Beweisführung in der ‚episcopalis audientia‘ und im Häresieprozeß; 4. der Beweis ‚ex abundantia‘, ‚purgatio‘ bei Leo dem Großen; 5. die Taufscrutinin; 6. das Problem der Beweise zugunsten des consensus matrimonialis. – Mag es auch als sehr gewagt erscheinen, alle diese verschiedenen Bereiche kirchlichen Lebens in den einen formalen Aspekt der Gerichtssituation zu zwingen, damit so von einer ihnen gemeinsamen Sache, nämlich der Beweisführung vor Gericht, die Rede sein könne, dieser Zwang lohnt sich jedoch: er macht das Aufkommen so etwas wie eines neuen Rechtsempfindens im Leben der Alten Kirche sichtbar. Die Entwicklung geht hin auf eine größere Unparteilichkeit der Richter, auf die Bedeutung der Fakten für die Wahrheitsfindung, auf die Beachtung des ‚forum internum‘, auf die Unterscheidung zwischen dem Menschen und seiner Tat. Leider wird der Blick auf dieses Neue und auf diese Entwicklung darauf hin dem Leser durch einen bedauerlichen methodischen Fehler des Verf.s immer wieder verstellt. J. sieht nämlich diesen Wandel des kirchlichen Rechtsempfindens – und entsprechend der Institutionen – wesentlich sich vollziehen unter dem Einfluß biblischer Vorstellungen und Ideen, die die moderne Exegese als zentral in der Botschaft des AT und NT herausgearbeitet hat. So versteht er z. B. ganz richtig mit der modernen Exegese den Prozeß Jesu als eine Wiederaufnahme des Prozesses zwischen Gott und Mensch, der im Mittelpunkt des ganzen Alten Testaments steht, freilich in dialektischer Umkehrung, und macht – stillschweigend voraussetzend, daß die Alte Kirche die gleiche Erkenntnis vollzogen hat – diese Idee zu einer der tragenden theologischen Vorstellungen, die wesentlich für den Wandel der kirchlichen Rechtsvorstellungen verantwortlich sind (422 f. 463 f.). Nicht der Schimmer eines Beweises wird dafür erbracht, daß diese oder andere „biblische“ Vorstellungen in der Alten Kirche vorhanden sind bzw. gar auf die Rechtspraxis der Kirche einen Einfluß ausgeübt haben. Wegen dieses methodischen Kurzschlusses sind Sätze wie der folgende: „Die endgültige Widerlegung der Häretiker durch den Elenchus ... schließt sich bei Irenäus an das große biblische

Thema des Prozesses zwischen Gott und der treulosen Menschheit an, und zwar an seinem Endpunkt, wo Gott seines Triumphes absolut gewiß ist“ (487), nichts weiter als pure Behauptungen. M. a. W., der Verf. hätte zeigen müssen, 1. daß die Väter diese oder ähnliche Vorstellungen aus der Bibel gezogen haben und 2. daß solcherart Theologie tatsächlich ihr Rechtsdenken und ihre Rechtspraxis beeinflußt hat. – Daß J. sich auch die Verteidigung hoffnungsloser Fälle zutraut, zeigt das brillante Plädoyer (529–550) für den von den Rechtshistorikern wegen mittelalterlicher Beweispraktiken (purgatio) angeklagten Papst Gregor den Großen. Der Freispruch bleibt jedoch mehr als zweifelhaft. H. J. Sieben, S. J.

de Lubac, Henri, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. 8<sup>o</sup> (522 S.) Einsiedeln 1968, Johannes-Verlag. 45.— DM. – Auf den Inhalt des vorliegenden Werkes, auf seine Bedeutung und seinen Platz in der Origenesforschung ist hier nicht mehr einzugehen (vgl. A. Grillmeier in: Schol 28 [1953] 95–99), lediglich darauf soll hingewiesen werden, daß Urs von Balthasar diese bedeutende, grundlegende Studie zur Geschichte der theologischen Schriftexegese übersetzt und damit einem größerem deutschen Publikum zugänglich gemacht hat. Wie verdeutscht B. das Werk seines Lehrers und Freundes? Daß er richtig übersetzt, versteht sich von selbst, daß der Interpret des „Seidenen Schuh“ einen Text liefert, dem man die Übersetzung nicht mehr anmerkt, ist ebenfalls nicht überraschend. Doch wie steht es mit der Treue der Übersetzung? Wird der Theologe Balthasar der Versuchung standhalten, den Text interpretierend zu übertragen, Akzente zu setzen, weniger Klares zu verdeutlichen? Das ist u. E. die große Überraschung dieser Übersetzung: sie ist erstaunlich wörtlich und treu. Der Leser begegnet dem Autor, nicht dem Übersetzer. Man vergleiche nur die Kapitelüberschriften und die Zwischentitel. Nur manchmal dringt die Stimme des Übersetzers durch, so wenn z. B. bei de Lubac zu lesen ist, daß die Modernen eine gewisse extreme Auffassung der Inspiration „nicht immer zu vermeiden wußten“ (ne surent point toujours éviter [298]) und daraus bei B. ein Extrem wird, „dem die Neuzeit so häufig verfiel“ (350). Bisweilen verbessert auch der Übersetzer den Text des Franzosen: dieser spricht von „maßlosen Aussagen“ (intempérantes) des Origenes, B. setzt dafür „ungeschützt“ (235). Hier und dort strafft er den Text und läßt einen Ausdruck, der nur schwer verdeutscht werden kann, unter den Tisch fallen (fantaisies plus ou moins ingénieuses, 437/374), kürzt Überflüssiges weg (Ende des Absatzes 397/442). Sehr zu begrüßen ist die durch Einführung von 4 Zwischentiteln erreichte Umformung der überlangen «Conclusion» in ein IX. Kapitel. Damit ist nicht nur dem Auge gedient (9 Kapitel mit je 4 Abschnitten), sondern auch das Verständnis ist wesentlich erleichtert. Der Übersetzung sind drei knappe, gedrängte Seiten „Vorwort des Übersetzers“ vorausgeschickt. Darin heißt es zu Beginn: „Auf die Augen kommt es an. Wer der Meinung ist, die christliche Überlieferung enthalte für uns Moderne nichts, was auf dem Weg in die Zukunft mitgenommen zu werden sich lohnt, der wird – auch für den unwahrscheinlichen Fall, daß er einmal ein Buch aus der Väterzeit aufschlägt – schwerlich mehr als Verstaubtes vorfinden. Er ist blind. Henri de Lubac ist einer, der sieht, und was er uns in diesem Buch vom Geschauten mitteilt, ist so spannend, so unerhört aktuell, daß man es nicht für möglich hält.“ H. J. Sieben, S. J.

Cramer, Winfried, O. S. B., Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer (Orientalia Christiana Analecta, 173). 8<sup>o</sup> (XX u. 197 S.) Rom 1965, Pont. Inst. Orient. Stud. 2500 L. – Die Angelologie ist in der aktuellen Diskussion über die Anreicherung – um einen neutralen Terminus zu verwenden – des Christentums mit ihm fremden Elementen so etwas wie ein Topos. Die neuplatonische Spekulation, besonders eines Proclus, gewann über Väter wie Ps.-Dionysios Areopagita einen ungeheuren Einfluß auf die Angelologie des Mittelalters und damit auf die der Neuzeit. Charakteristisch für diese großkirchliche Tradition ist die Konzeption der Engel als mehr oder weniger immaterieller Geistwesen. Daß es neben diesem breiten Strom „griechischer“ Angelologie gleichzeitig – wenigstens in einem Teil der alten Kirche – auch ein Rinnsal einer eher als biblisch-semitisch zu bezeichnenden Engellehre gegeben hat, zeigt C. in seiner oben ge-



nannten Studie. Die Engel gehören im Weltbild dieses syrischen Theologen des 4. Jh. „offensichtlich zu den Körperdingen, allerdings als ein Sonderfall“ (115). Sie besitzen alle Merkmale, die den Körpern eigentümlich sind. Sie sind dreidimensional und existieren in Raum und Zeit. Sonderfall sind sie insofern, als sie vom Menschen nicht gesehen werden können. Es entspricht der unspekulativen Art unseres Theologen, nicht weiter danach zu fragen, warum sie uns unsichtbar sind. Sie bestehen näherhin aus Feuer und Luft, den Elementen der überirdischen Sphäre (117). Wie sind solche Vorstellungen über die Natur der Engel möglich, mitten im 4. Jh. bei einem Theologen, der als Klassiker des syrischen Christentums gilt? „Der Einfluß westlicher, hellenistischer Kultur ist nur sehr gering und mittelbar“ (165). „Eine Kenntnis der großen griechischen Theologen seiner Zeit ist für E. jedenfalls ausgeschlossen“ (166). Genauso wie griechischer Einfluß muß die Abhängigkeit von gnostischen Ideen, insbesondere von der Apokryphenliteratur ausgeschlossen werden (172). Es handelt sich vielmehr um eine „semitsch geprägte, dem orthodoxen Judentum verwandte“ (173) Engellehre, deren eindeutige Quelle die Heilige Schrift, freilich in einer interessanten Akzentverschiebung, darstellt. Der neben ml'k' gebrauchte syrische Terminus für Engel ist ‚yr‘, das in seinem Verbalstamm ‚Wachsein‘, ‚Wachen‘ bedeutet. Der Engel ist somit für E. wie für die ganze Tradition, in der er steht, „ein Wesen, dessen hervorstechendes Merkmal das Wachsein ist“ (11). C. vermutet, daß die mit dieser Vokabel verbundene Engelkonzeption „ihre Heimat im Raume östlich von Edessa hat, sprachlich dem Aramäischen angehört und sachlich alten iranischen Vorstellungen entspricht, wenn nicht gar darauf gründet“ (14). Jedenfalls, die Bibel kennt kein sprachliches Äquivalent dieses Terminus (13). Eine Folge dieses schriftfremden Ursprungs der Engelvokabel ist eine Akzentverschiebung im Engelbild: während in der Schrift der Sendungscharakter der Engel im Mittelpunkt steht, erscheinen die Engel bei E. „wenigstens äußerlich und auf den ersten Blick selbständiger und unabhängiger ...“ (139) – ein instruktives Beispiel von Übersetzungsproblematik! – Die Studie von C. hat zwei Kapitel: 1. zu den Engelvorstellungen der Syrer vor E; 2. die Engelvorstellungen bei E. dem Syrer. Das 2. Kap. enthält außer den schon erwähnten Aussagen über die Engelnatur (108 bis 124) interessante Untersuchungen über die Engelordnungen – E. kennt erstaunlicherweise nicht die Engelordnungen der paulinischen Briefe, z. B. die von Eph 1, 21 (82) – über das Verhältnis des Heiligen Geistes und Jesu zu den Engeln – es ist bei E. keinerlei Form der sog. Engelchristologie zu finden (165) – über die verschiedenen Funktionen der Engel im Dienste Gottes – sie verrichten liturgischen Dienst und Dienst der Offenbarung. – Im Schlußabschnitt („Der Engel und das Heil des Menschen“) bestimmt C. die Rolle der Engel im „Heilsdrama“: „Man hat den Eindruck, daß E. den Engeln eine Funktion zuschreibt, die jener verwandt ist, die der Chor in der antiken griechischen Tragödie erfüllt. Sie bilden den äußeren Rahmen für das Drama des Heilsgeschehens, das Christus vor ihren Augen vollzieht. Sie begleiten sein Heilswirken mit lebhafter Anteilnahme“ (149). Um einem eventuellen Mißverständnis, hervorgerufen durch eine Studie über die Engel bei einem sonst noch sehr wenig untersuchten Kirchenvater, vorzubeugen, sei noch eine Bemerkung des Autors nachgetragen: die Engel sind bei E. keineswegs „Zentralgestalten“, sie sind kein „Selbstzweck“. Es handelt sich vielmehr oft um pure „rhetorische Ausschmückung“ (55). Warum gerade die Untersuchung solcher „Gelegenheitsaussagen“? „Oft sind es ... gerade die beiläufigen, ganz unbetonten Bemerkungen, die uns die Eigenart im Denken eines anderen Menschen, eines fremden Kulturkreises, eines weit zurückliegenden Zeitraumes erkennen lassen“ (4). Die Studie scheint uns den Beweis für die Richtigkeit dieser methodischen Überlegung zu liefern.

H.-J. Sieben, S. J.

Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Übersetzt von *Pierre Hadot* und *Ursula Brenke*. Eingeleitet und erläutert von *Pierre Hadot* (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum). Kl. 8<sup>o</sup> (463 S.) Zürich und Stuttgart 1967, Artemis. 43.— DM. – Der Text eines Konzils ist die eine Sache, seine Interpretation die andere. Der Blickwinkel des Theologen ist nicht unbedingt der des Philosophen. Was wir heute nach Vaticanum II erleben, hat ein gewisses Analogon im Strom der

Konzilsliteratur, die Nikaia I auslöste. Eine der originellsten, wenn auch nicht einflußreichsten Stimmen zu diesem Konzil sind die theologischen Schriften des christlichen Neuplatonikers Marius Victorinus. Als der große „Übersetzer“ der griechischen Metaphysik in den lateinischen Sprachraum ist er besonders qualifizierter Gewährsmann u. a. für die mit der Übersetzung des Terminus ‚*homoousios*‘ verbundene Problematik. *Pierre Hadot* legt nun nach der Übertragung (und Kommentierung) des Victorinus ins Französische (*Sources Chrétiennes*, Bd. 68 und 69) in Zusammenarbeit mit *Ursula Brenke* auch eine deutsche Übersetzung vor. Dem Text geht eine „Einführung“ (5–22) und eine „Einleitung“ (25–71) voraus. Beide stellen im Vergleich zu der Einleitung der beiden Bände der S. C. eine völlige Neubearbeitung dar. Die Einleitung enthält einen Überblick über Leben und schriftstellerisches Werk des Victorinus, geht auf die handschriftliche Überlieferung ein, versucht aus den Selbstzitaten und den verschiedenen historischen Anhaltspunkten die zeitliche Zuordnung seiner Schriften zu bestimmen. Problemgeschichtlich führt schließlich an den Text heran der Abschnitt „Die theologischen Richtungskämpfe von 325 bis 358“ und „Marius Victorinus und die Ereignisse der Jahre 358 bis 359“. Hatte H. schon anlässlich seiner französischen Übersetzung die erstaunliche terminologische Verwandtschaft zwischen Candidus und Victorinus beobachtet, so rechnet er jetzt offen mit der Möglichkeit – darin wohl bestärkt durch *P. Nautin*, *Mélanges de Lubac I* (Paris 1964) 309–320, – daß beide Briefe des Candidus von Victorinus fingiert sind und zwar als bequeme „systematische Übersicht über den Jungarianismus“, so wie dieser sich aus der Aktenammlung des Konzils von Sirmium ergibt (69). Auf den Text folgen schließlich noch 105 Seiten Anmerkungen und ein Nachweis der Bibelzitate. *E. Benz* spricht im Hinblick auf den Victoriner vom „Flüssigmachen des lateinischen Denkens für die Formeln der plotinischen Metaphysik“ und umreißt damit den Schwierigkeitsgrad dieser Übersetzung, die sich vor allem für den Dogmenhistoriker als wichtiges Hilfsmittel erweist.

H. J. Sieben, S. J.

Radford Ruether, Rosemary, Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. 8<sup>o</sup> (VIII u. 184 S.) Oxford 1969, Clarendon. 40.— Sh. – Große Gestalten der Geistesgeschichte, so auch der eine oder andere der Väter, laden dazu ein, an ihnen Typisches für eine Epoche zu untersuchen. Für die Verf. ist in diesem Sinne Gregor von Nazianz Paradigma für den Konflikt des 4./5. Jh. zwischen Christentum und klassischer Kultur. Ihre Studie untersucht „die Wurzeln dieses Konflikts in der alten Rivalität zwischen Rhetorik und Philosophie, beschreibt ihn in seiner verwandelten Form in G.s Schriften, wo er biographisch und systematisch behandelt wird; biographisch als eine Spannung in G.s Leben, und systematisch als zwei Denkweisen, die seinen Geist bestimmen und seinen Schriften zugrunde liegen“ (1). In der Einleitung gleitet der Blick der Verf. zunächst der Geschichte dieses Konflikts entlang; sie hält sich dabei im wesentlichen an Marrou Darstellung der «*rivalité entre philosophes et rhéteurs*». Diese Rivalität zwischen Rhetoren und Philosophen wird schießlich im 4. Jh. zu einer Auseinandersetzung zwischen zwei Kulturen, dem Christentum und dem Hellenismus, denn „das Christentum des 4. Jh. nahm Kleid und Sprache des griechischen Philosophen an. In dieser Form verstanden Männer wie G. v. N. den Konflikt zwischen ihrer klassischen Erziehung und ihrer Bekehrung zur Philosophie“ (15 f.). – Das I. Kap. erzählt in großen Zügen das Leben des G. mit vielen bisweilen mehr als ganzseitigen Zitaten unter der Überschrift „Der Konflikt der Kulturen in G.s Leben“. Den Zweifel des Lesers, ob es sich bei diesem „*pattern of flight and return*“ (32) tatsächlich so sehr um einen Konflikt zwischen Kulturen handelt und nicht vielmehr um einen solchen in G.s Charakter, bestärkt die Verf. selber durch die (unvorsichtige) Bemerkung, daß G. es „praktisch nicht lange ohne Menschen aushalten konnte, obwohl er sich theoretisch nach einem Leben der Einsamkeit sehnte“ (42). – Das II. Kap. (55–128) ist von wirklichem Interesse, weil direkt zur Sache. Inspiriert von analogen Arbeiten zu Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos, Basilus und deren Ergebnisse weitgehend sich zunutze machend, untersucht R. den Einfluß der Rhetorik auf G.s Stil und Denken. Ferner geht die Verf. auf den Einfluß sophistischer Theorien auf G.s Epideiktik und seine Briefgenera ein. Dieses Kapitel stellt eine ausgezeichnete Einführung in G.s Schrifttum dar,

man liest es mit großem Nutzen. Dabei macht die Verf. oft treffende Bemerkungen wie die folgende: „Man sollte nicht einfach annehmen, daß eine Idee *nur* ein Gemeinplatz ist, weil sie ein Gemeinplatz ist, und daß, wenn solche Gemeinplätze verwendet werden . . . sie nicht des Autors wirkliche Gefühle ausdrücken“ (96). – Das III. Kap. (129–155) sucht G. als Philosoph zu fassen, genauer: sein Verhältnis zum „philosophischen Leben“ in knappen Strichen zu zeichnen. Um eine Vorstellung davon zu geben, welchen Inhalten das „philosophische Leben“ und die „Kontemplation“ des G. u. a. gewidmet war, bringt die Verf. einen Abriss seiner Kosmologie und Anthropologie. Auf sehr kurzem Raum ist hier Beträchtliches behauptet, praktisch nichts bewiesen und viel sauber zu Unterscheidendes unheilvoll vermengt. Da ist von einer „mystification“ ursprünglich philosophischer Theologie die Rede, von iranisch-gnostischer Personifizierung von Logos, Spiritus und Engelmächten (131), vom „semantischen Problem“ des G., die biblischen drei Ebenen der Wirklichkeit (Gott, Engel, materielle Wesen) mit den zwei Ebenen der griechischen Philosophie in Übereinstimmung zu bringen und von vielem anderen mehr . . . Sekundärliteratur, mit der die Verf. auch im übrigen Werk äußerst sparsam umgeht, mag zur Stützung solcher Thesen existieren, wird aber nicht genannt. Schmale Textbasis ist ausschließlich Rede 38. Daß der „Philosoph“ Gregor (nebenbei bemerkt: die Tradition hat ihm augenscheinlich in völliger Verkennung den Titel „der Theologe“ zuerkannt) brillanter Rhetor ist, hat die Verf. überzeugend im vorausgehenden Kapitel gezeigt, im vorliegenden aber anscheinend wieder vergessen. Wie könnte sie sonst einen rhetorischen Text, in dem Punkt für Punkt dem lauschenden Publikum *auseinandergelegt* wird, als theologischen Reintext lesen? Es wäre zumindest zu fragen, ob im Denken des G. wirklich so unvermittelt nebeneinandersteht, was der Rhetor „side by side without reconciliation“ (133) entfaltet. Die folgenden beiden Abschnitte („Das philosophische Leben und das aktive Leben“ und „Aszetismus und Kontemplation“) können auch kaum befriedigen. Oder was soll die Behauptung, daß die Grundsteuererhöhung dem Antonius das Landleben verleidete und ihn als Einsiedler in die Wüste trieb (142)? Am Schluß des Kapitels fragt sich der Leser, zwischen was eigentlich Konflikt besteht, zwischen nichtchristlicher Philosophie und christlicher Philosophie oder zwischen Philosophie, sei sie christlich oder nichtchristlich, und Rhetorik? Von dem einen war eingangs, von jenem scheint jetzt die Rede zu sein (155). – Das IV. Kap. (156–175) behandelt G.s bewußtes Verhältnis zu Rhetorik und Philosophie nach seinen Schriften. Hier kommt die Verf. auf das auch bei anderen Vätern zu beobachtende doppeldeutige Verhältnis zur griechischen Kultur zu sprechen, „daß er soviel von griechischer Kultur übernahm . . . aber nicht offen ihren Wert bekannte und ihre Gültigkeit eingestand“ (157), und daß G. mitten im Schmäh- und Verurteilen der Rhetorik . . . oft seine eigene Unfähigkeit ihr zu entgehen offenbart“ (161). Leider geht erst gegen Ende des Abschnittes der Verf. der „eigentliche Zugang zu christlicher Rhetorik“ auf (166). Der christliche Rhetor redet zu Gottes Ehre, nicht zu seiner eigenen. „Sophistik und Literatur werden verurteilt, wenn sie als Ziel in sich selbst genommen werden“ (165). Mit dieser Erkenntnis gefährdet die Verf. freilich ihre These vom Konflikt, vom „Gefangensein zwischen zwei Wertsystemen“, von der „Anomalie“ (167), für die G. v. N. Paradigma sein soll. Der Schlußabschnitt „Christentum und Griechische Philosophie“ trägt genauso wenig wie das Vorausgehende Beweise bei für die Konklusion, daß „das Christentum in Männern wie G. v. N. den traditionellen Konflikt zwischen Philosophie und Rhetorik sich zu eigen machte und erneuerte. Einerseits war (nämlich) die für diesen Konflikt bedeutsamste philosophische Tradition vom Christentum so assimiliert, daß man sie getrost mit der christlichen Tradition identifizieren konnte (I). Andererseits erbe das Christentum die traditionelle Ambivalenz gegenüber der Rhetorik . . .“ (174). – Um das Typische einer Zeit in einer ihrer Gestalten sichtbar zu machen, muß man sehr scharf – durch Klischees und rein Formales hindurch – zusehen, sonst verfehlt man beides.

H. J. Sieben, S. J.

Lange, Günter, Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, hrsg. von *Theoderich Kampmann*, VI).

Gr. 8<sup>o</sup> (264 S.) Würzburg 1968, Echter. 38.— DM. — Man kann die Untersuchung von L. um des behandelten Themas willen lesen und wird dabei *einen* historischen Entwurf zum an sich „unerschöpflichen Thema des Verhältnisses von Wort und Bild“ kennen lernen. Der Untertitel zeigt deutlich, welcher Strang der christlichen Überlieferung auf dieses Thema hin untersucht wird; es ist die Zeit des Bilderstreites. Im Zuge der Rechtfertigung der Bilderverehrung bringen die in die Defensive gedrängten Theologen Argumente auf, die sich zwar „nicht durch besondere Gediegenheit ... auszeichnen“ (10), im Hinblick auf das untersuchte Thema jedoch sehr aufschlußreich sind. Zu diesen Argumenten gehören u. a. auch Reflexionen über das, was der Verf. als „meditative Aufgabe des Bildes“ (9) bezeichnet, bzw. als dessen „katechetische Funktionen“, die also „den Glaubensakt hervorlocken und fördern, das Glaubensbewußtsein entfallen und vertiefen, das spirituelle Leben nähren und beschwingen“ (9). Dieses spezielle Argument von der katechetischen Funktion des Bildes hat seinerseits eine Geschichte und eine Vorgeschichte. Der Darstellung dieser Geschichte, im verstehenden Nachvollzug dieses Argumentes mit seinen Abwandlungen, Akzentverschiebungen, Nuancen, der Bestimmung der verschiedenen in Frage kommenden Quellen sind die 11 Kapitel der Untersuchung gewidmet. — Das 1. Kap. behandelt die Vorgeschichte des Vergleichs von Bild und Wort bei den Kappadokiern, „wenn ... auch vom gemalten Bild nur erst vergleichsweise und fiktiv gesprochen wird“ (13), handelt es sich doch bei ihnen zunächst nur um eine Redefigur. Der Verf. geht in diesem Kapitel auch ausführlich auf die heidnische rhetorische Tradition ein, in der Basilios steht und auf deren Hintergrund seine Ausführungen verständlich werden. L. hat dabei die Tendenz im Sinne seines Themas — und im Sinne der Bilderverehrer, die sich auf die Kappadokier berufen — die Bild-Wort-Vorstellungen derselben durch eine gewisse Formalisierung an die der Ikonophilen anzugleichen, obwohl er sich andererseits der Nichthomogenität des Themas wohl bewußt ist. Johannes Chrysostomus wird ein eigenes Kapitel gewidmet, obgleich er genauso wenig wie die Kappadokier etwas zum Thema im eigentlichen Sinne des Wortes zusteuert; auch er bekommt das Verhältnis von Wort und Bild nur als rednerische Figur in den Blick. Die folgenden Kapitel behandeln — ohne daß der Übergang genügend markiert wäre — das Thema im eigentlichen Sinn, d. h. die katechetischen Funktionen des Bildes. Es ergibt sich dabei etwa folgende Bildaufwertungskurve: Der Gebrauch der Bilder ist eine kirchliche Konzession an die Schwachen (Hypatios, 58) — sie haben eine Ersatzfunktion, sie erinnern an die Stätten des Lebens und Sterbens Christi im Heiligen Land (Leontios von Neapolis, 73) — das Bild hat einen gewissen Vorrang vor dem bloßen Wort (Vrt'anes K'ert'ogh, 83) — sie übernehmen die Funktion der apostolischen semeia (94) und verhelfen zum Kontakt mit den Heiligen und mit Gott (Germanos von Konstantinopel, 94) — die Bilder sind notwendig neben dem Wort der Heiligen Schrift (Johannes Damaskenos, 123) — Wort und Bild sind die eine Stimme der Überlieferung (Johannes von Jerusalem, 146) — sie erhellen sich wechselseitig (refutatio und horos des Zweiten Konzils von Nikaia, 176) — Evangelienbild und Evangelienbuch stehen auf gleicher Stufe (207), Bild und Wort sind gleichrangige Partner (Nikephoros von Konstantinopel, 215). — Es besteht eine hypostatische Identität von Bild und Dargestelltem: „Die Bilder liegen prinzipiell dem Evangelium bereits voraus“ (Theodor Studites, 229). — Wie gesagt, man kann die Untersuchung nutzbringend um des behandelten Themas willen lesen, die je und je massiver werdenden theologischen Argumente über die katechetische Funktion des Bildes bis zu dem Punkt hin mitverfolgen, wo diese sich praktisch in die Anbetung auflöst — dies alles in systematisch-methodischer Abstraktion von den wahren historischen Beweggründen dieser Argumentation; für den Nichtkunsttheoretiker, für den schlichten Theologen vor allem ist jedenfalls eine andere Rücksicht der Studie interessanter und wichtiger: die Studie liefert ein eklatant anschauliches Paradigma für die Zeitbedingtheit, die Zeitverfallenheit theologischer Argumentation. Gewiß darf man nicht vorschnell verallgemeinern, doch der Durchblick durch einige Jahrhunderte eines theologischen Arguments ist heilsam ernüchternd. Es ist schade, daß der Verf. auf diesen Aspekt seiner Arbeit, z. B. in einer — überhaupt fehlenden — Konklusion nicht eingeht. Die Studie ist mit sehr reichlichen Fußnoten unterfüttert, die viele Querver-

bindungen zu benachbarten Themen durch neueste Literaturhinweise herstellen. Drei interessante Exkurse erhöhen den Informationswert der Untersuchung (zu den Begriffen ‚symtomos kai kephalaïodes‘, ‚mne me theou‘ und ‚epigraphe‘). Was sich beim Leser im Laufe der Lektüre an Fragen und Einwänden, hauptsächlich zur Methode der Untersuchung, einstellt, hat der Verf. selber deutlich vorausgesehen, und er geht deswegen in einer kurzen, aber wohlüberlegten Einleitung darauf ein.

H. J. Sieben, S. J.

Johanneskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katopenhandschriften gesammelt und herausgegeben von *Joseph Reuss* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 89). Gr. 8<sup>o</sup> (XXV u. 494 S.) Berlin 1966, Akademie-Verlag, 86.50 DM. – Bekanntlich hatte M. Faulhaber 1899 die Prophetenkatenen, R. Devresse die Psalmenkommentare, J. Sickenberger die Kommentare zu Lk, K. Staab 1933 die Pauluskommentare aufgrund der Katenen-Hss ediert, R. selbst 1957 die Mt-Kommentare. In den Ntl. Abh. 18, 4–5 (1941) 148–220 hatte er dann 90 Hss aus vielen Bibliotheken (namentlich Mitteleuropas) beschrieben, die Tausende von Fragmenten aus den Johanneskommentaren der griechischen Kirche enthalten. Die Bedeutung dieser Katopenhandschriften, deren Grundtypen R. in der Einführung in sieben Gruppen zusammenfaßt (XI–XV), liegt darin, daß sie uns wieder die Johanneserklärungen vieler griechischer Exegeten zugänglich machen, über die wir keine direkte Überlieferung mehr besitzen. Es handelt sich in der vorliegenden Edition um die Kommentare von *Apollinaris von Laodicea*, *Theodor von Heraclea*, *Didymus dem Blinden*, *Theophilus von Alexandrien*, *Cyrrill von Alexandrien*, *Ammonius von Alexandrien* und *Pbotius von Konstantinopel*. – Der ganze Band umschließt eine Unsumme exakter, durch unermüdliches Vergleichen und Unterscheiden des Echten vom Unechten zustande gekommener Angaben, die das Ergebnis jahrelanger, entsagungsvoller Forschungsarbeit darstellen. Bei allen Fragmenten sind die Fundstellen aus den 21 führenden Codices (meist des 10./11. Jh.) sowie wichtige Varianten beigefügt. Texte, die in doppelter Rezension vorliegen, werden parallel aufgeführt. S. 413 bis 494 folgen die Register: I. Stellenregister (Kommentierte Verse; Vetus Testamentum; Novum Testamentum; Kirchliche und nichtkirchliche Schriftsteller); II. Namenregister; III. Wortregister (bearbeitet von *A. Heitlinger*; das doppelspaltige Register enthält etwa 3600 griechische Wörter). – Die Bedeutung dieser Edition für die moderne Exegese braucht nicht eigens hervorgehoben werden. Sie beruht vor allem darauf, daß die Bibelwissenschaft immer wieder darauf angewiesen ist, sich an der Tradition zu orientieren und zumal in ihrer heutigen Methodik der mehr sachlichen Schriftauslegung der Antiochenschule geistig verwandt ist; hinzu kommt, daß die hier ausgewählten griechischen Exegeten sowohl zeitlich und geographisch als auch sprachlich-kulturell dem Urchristentum nahestanden. – Noch bedeutsamer erweist sich der Wert der von R. edierten Texte für die Dogmatik und dogmengeschichtliche Forschung, denn die behandelten Autoren waren ausnahmslos Zeugen der großen trinitarischen und christologischen Glaubenskämpfe; „leider“ haben die Kompilatoren es jedoch abgelehnt, auch unorthodoxe Texte in ihre Sammlungen aufzunehmen. – Die komplizierte Drucklegung des Werkes wurde vorbildlich ausgeführt. F. W. Koester, S. J.

Hadas, *Moses, Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung*, 8<sup>o</sup> (356 S.) Stuttgart 1963, Klett, 24.50 DM. – Der Verf., Professor für Griechisch an der Columbia University in New York, geht in 20 Kapiteln teilweise sehr subjektiv ausgewählten Aspekten der hellenistischen Kultur nach (vgl. Vorwort). Es fällt schwer, eine überzeugende und gar zwingende Konzeption hinter der Abfolge der Titel zu entdecken: die einzelnen Mosaiksteinchen fügen sich kaum zu einem Ganzen. – Besonders in den ersten beiden Kapiteln (Entstehung und Ausbreitung: 9–21; Exklusivität und Integration: 22–30) werden vielerlei fremde Forschungsergebnisse, eigene weitreichende Urteile ohne Belege bzw. ohne genügend kritische Erörterung aneinandergereiht. Der festgestellte kosmopolitische Zug der hellenistischen Kultur z. B. ist zweifellos vorhanden; nur sollte er nicht zerredet, sondern entweder vorausgesetzt oder aber an einzelnen Beispielen wirklich aufgezeigt werden. Trotz der Bemühungen des Übersetzers (vgl. Nachwort) sind

gerade in den Anfangskapiteln auch zu viele auf amerikanische Leser berechnete Verweise stehengeblieben, statt durch entsprechende der deutschsprachigen bzw. europäischen Literatur ersetzt zu werden. – Auf dieser schwankenden Grundlage werden dann verschiedene Einflüsse in der hellenistischen Kultur behandelt: Schwerpunkte bilden dabei das Wechselspiel zwischen den orientalisch-jüdisch-christlichen Elementen mit ihren messianischen Ideen (Sibyllinen) und der Philosophie und Staatsauffassung Roms im Anschluß an *Franz Dornseiffs* Forschungen (vgl. *Versmähates* zu Vergil, Horaz und Properz, in: *SbAkWissLeipzig*, phil.-hist. Kl., 97, H. 6 [Berlin 1951]) sowie die Anlehnung vieler spätjüdischer Schriften des AT (vor allem des Buches Job, aber auch des Hohen Liedes) an griechisch-hellenistische Dichtungen. – Das Buch bringt manche anregende Einzelheit, manches treffende Zitat aus den Bereichen Sprache, Erziehung, Kult, Kunst, Literatur, aber ihre Anordnung bleibt zufällig: es fehlt der rote Faden, es fehlt z. B. auch jegliches chronologische Gerüst. Der Verf. schwankt in der Anlage seines Buches zwischen einem Forschungsbericht, einer Kritik und eigener Darstellung. – Die unkritische Haltung wird besonders deutlich, wo er Parallelen zwischen jüdischer und hellenistischer Dichtung aufzeigt, ohne zugleich auch nach den Diskrepanzen zu suchen (vgl. das Kapitel „Liebe“ [173–198] oder die Erörterung des Buches Job: 157 ff.). So kann es dann nicht mehr verwundern, wenn er nicht selten zu völlig banalen und unbewiesenen Schlußfolgerungen kommt wie der folgenden: „Weil die Menschen von Natur ziemlich gleich sind, erscheinen die Dinge, die sie erstreben, auf einer niederen Stufe vielfach von *einer* Art, und ebenso die Mittel, die sie anwenden, um die Gottheit zu überreden; vom Ursprung her ist also eine breite gemeinsame Basis für das heidnische und das jüdisch-christliche Gebet vorhanden. In beiden Fällen gibt es eine ‚mechanische‘ Beziehung, bei der die Gottheit durch Magie genötigt oder durch Geschenke bestochen wird. Diese Form der Annäherung findet sich, zumindest spurenhaf, auf beiden Seiten auch später. Aber auf einer höheren Entwicklungsstufe wurde die mechanische Annäherung transzendiert, und wir erkennen die Gemeinsamkeit jetzt auf höherer Ebene in einer innigeren und edleren Ausdrucksweise“ (232 f.). Hier fehlen einfach religionsphilosophische und theologische Kenntnisse. Dies führt dann gegen Ende des Buches (in dem durch lange Abschweifungen auf das AT unproportionierten Kapitel über „Autorität und Gesetz“: 306–335) zu dem gigantischen Fehlurteil: „Nach der allgemeinen Auffassung folgten den prophetischen Büchern, die die vornehmste geistige Lehre des Alten Testaments verkörpern, in natürlichem Ablauf die apokalyptischen Schriften, die ihrerseits ebenso natürlich das Neue Testament entstehen ließen“ (320 f.). Weder die in der Anmerkung aufgeführte Literatur (z. B. RGG) noch auch die Sachlage selbst gibt zu dieser Behauptung irgendeine Berechtigung. Zwar läßt sich immer wieder in der Geschichte der Umschlag von prophetischer in apokalyptische Literatur feststellen (als deren wesentlicher Zug die Berechenbarkeit der Zukunft durch den Menschen im Gegensatz zu der freien Verfügung Gottes in der Prophetie zu gelten hat: vgl. *H. H. Rowley*: *Apokalyptik*. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit [3<sup>1965</sup> Einsiedeln]); daß jedoch das Neue Testament bei und trotz aller apokalyptischen Färbung auf das entgegengesetzte Prinzip aufgebaut ist (Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen), ist dem Verf. wohl völlig entgangen. – Vergleicht man dazu das Werk etwa mit *C. Schneiders* „Kulturgegeschichte des Hellenismus“ (München 1967), so wird erst recht der riesige Abstand von dem deutlich, was eigentlich zu leisten wäre. Eine Empfehlung kann darum leider nicht ausgesprochen werden.

G. Podskalsky, S. J.

Gigon, Olof, *Die antike Kultur und das Christentum*, 8<sup>o</sup> (181 S.) Gütersloh 1966, Mohn. 19.80 DM. – „Die antike Kultur und das Christentum“ ist ein Thema, das die einschlägige Forschung – man denke an Namen wie Theiler, Waszink, Festugière, Marrou, Andresen usw. – seit vielen Jahren unter dem Gesichtspunkt der wechselseitigen Beeinflussung dieser beiden Größen, besser ihrer gegenseitigen Durchdringung und Verschmelzung, untersucht. Man zeigt z. B., wie sehr das Weltbild und Weltgefühl eines Augustin plotinisch oder platonisch bestimmt ist, wie umgekehrt Kelsos in der Apologie seines heidnischen Weltbildes seine Grundkategorie, die Geschichtlichkeit der Wahrheit, von seinem

Gegner, dem Christentum, übernimmt. Die Methode dieser Forschung ist die Detailanalyse; die sich bietenden Züge werden in Groß- und Nahaufnahme aufgenommen. Bei dieser Einstellung des Objektivs sieht man, wie die beiden Größen ständig ineinander übergehen. In solcher Forschungslage bietet das Buch von G. dem Leser, der zunächst einmal eine Erfassung des Gesamtphänomens sucht und dazu einer ersten, aber doch gründlichen Orientierung an den Quellen bedarf, eine sehr große Hilfe. G. skizziert in kräftigen Zügen den Rahmen, in den weitere Detailuntersuchungen eingetragen werden können. Er hebt kontrastierend die beiden Größen voneinander ab. Und damit sie in ihrer Eigenart deutlich werden, holt er weit aus. In Anbetracht des vorausgesetzten Zieles („umfassendes Handbuch“: 7) kann man auch die Stoffeinteilung und die eigentliche Darstellung der Begegnung von antiker Kultur und Christentum nur als sehr geglückt bezeichnen. Von den 181 Seiten des Buches sind nämlich 126 vornehmlich der als unbekannt oder weniger bekannt vorausgesetzten der beiden Größen, der antiken Kultur, gewidmet. Diese wird ihrerseits gleichsam zunächst in konzentrischen Kreisen dargestellt, in der „politischen Struktur der griechisch-römischen Welt“, der „Philosophie und ihrer Schulen“, der „Dichtung und Wissenschaft“, der „antiken Religion“ (Kaiserkult und klassische Religion) und den „Mysterienreligionen“. Das letzte dieser der antiken Kultur gewidmeten Kapitel behandelt dann die Reaktion gegen das aufkommende Christentum in der Gestalt der drei Philosophen Kelsos, Porphyrios und Julian. Bei diesem Kapitel handelt es sich, ebenso wie bei den vorausgehenden, mehr um ein zusammenfassendes Referat, als um eine ins einzelne gehende Interpretation der betreffenden Quellen. Nachdem die antike Kultur in ihrem eigenen positiven Gehalt und in ihrem (negativen) Verhältnis zum Christentum dargestellt ist, folgt in der großkonturigen Skizze des Verhältnisses von Antike und Christentum die „abschließende Replik des Christentums: Augustins Civitas Dei“. Auch hier läßt der Autor im wesentlichen die Quellen sprechen, diese freilich hineingestellt in den Rahmen markanter Grundpositionen. Das letzte Kap. schließlich ist der dem Leser als bekannt oder bekannter vorausgesetzten Größe, dem Christentum, gewidmet. In einem „Systematischen Überblick“ wird das Christentum als „Geschichte, Theologie und Lebensform in seinem Verhältnis zur antiken Kultur“ behandelt. – Die Einleitung, in der der Verf. sehr entschieden gegen die Tendenzen gewisser Religionswissenschaftler das Christentum „als einen Glauben schlichter Menschen“, „mehr oder minder schlichter Gemüter“ zu sehen, Stellung nimmt, mag Widerspruch hervorrufen. Ein Satz wie der folgende: „Was das Christentum befähigt hat, inmitten jener Religionen als einzige eminent geschichtsbildend zu wirken, ist gerade die Tatsache, daß es sich an die Bildungselite gewandt und diese gewonnen hat – ohne damit seine eigene Substanz preiszugeben“ (17), ist kaum das Fazit, das Ergebnis dieses Buches, als vielmehr seine methodische Voraussetzung; sie rechtfertigt die Beschränkung des Autors auf die „geschichtlichen Leistungen der Minderheiten“, die Werke des Kelsos, Porphyrios, Julians und Augustins, unter Absehung von den „Mehrheiten (welche) entweder mitgezogen (werden) oder auf der Strecke bleiben, also im Bereich der Geschichtslosigkeit verharren oder in ihn zurücksinken“ (17). – Manches Urteil des Autors wird dem Fachmann als ausgewogen und sachgerecht erscheinen, so, wenn eine Kulturleistung der Kirche darin gesehen wird, daß sie das christliche Paradoxon des „Die ersten werden die letzten sein“ weise auf das Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott beschränkte, doch von der Welt der Geschichte fernhielt. „Auf das Selbstbewußtsein derer, die das Reich zu regieren beanspruchten und – stellvertretend für die vielen – die Kultur zu tragen bereit waren, konnte die Geschichte nicht verzichten, und das Christentum war weise genug, einen derartigen Verzicht im Namen des Paradoxons nicht zu fordern“ (167). Ein Urteil wie das folgende bedürfte zwar wohl der Nuance: „Der Niedergang der antiken Bildung vom 3. Jahrhundert nach Christus an hat mit dem Christentum nichts zu tun“ (180), erweist aber jedenfalls den Verf. als einen Humanisten, für den das Christentum sich als Hort und natürlichen Erben der antiken Kultur darstellt.

H. J. Sieben, S. J.

Dölger, Franz-Karayannopulos, Johannes, Byzantinische Urkundenlehre. Erster Abschnitt: Die Kaiserurkunden (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 3. Teil, 1. Bd., 1. Abschnitt). Gr. 8<sup>o</sup> (XXXIII u. 203 S. mit 85 Abb. auf 42 Tafeln) München 1968, Beck. 68.—DM. — Wenige Monate vor dem Tode des großen deutschen Byzantinisten im Dezember 1968 ist dieses Werk erschienen: eine erste systematische Zusammenfassung vieler Einzelforschungen aus 40 Jahren Lebensarbeit (vgl. dazu die bisher vollständigste Bibliographie in „Polychronion“, Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag, hrsg. von P. *Wirth*, [Heidelberg 1966] 13–31). Franz Dölger hatte sich schon früh im Auftrag der Internationalen Byzantinischen Kongresse auf die Untersuchung der mittel- und spätbyzantinischen Kaiserurkunden spezialisiert: was eigentlich auf einen größeren Mitarbeiterkreis berechnet war, wurde sein alleiniges und souveränes Arbeitsfeld. Nun hat sein Schüler, Prof. Karayannopulos (Thessaloniki), durch Gastvorlesungen und Vertretungen auch in Deutschland bekannt, der 1955 bei ihm über das frühbyzantinische Finanzwesen promoviert hatte, die fehlende Frühzeit ergänzt und die Gesamtdarstellung übernommen — Ein 1. Teil (3–20) bietet den geschichtlichen Rückblick auf Entstehung und Entwicklung der byzantinischen Diplomatie: genial bahnbrechende Autoren mit all ihren Einseitigkeiten werden mehr und mehr durch mühsame und langwierige Einzeluntersuchungen ergänzt und berichtigt: ein in der Byzantinistik immer wieder anzutreffendes Charakteristikum. — Der 2. Teil (Urkunde und Kanzlei: 23–67) gibt dann die heute verfügbaren Informationen über äußere und innere Merkmale der Urkunden: Schreibstoff, Tinte, Schrift, Erkennungsmerkmale, Besiegelung, Sprache und Urkundenteile. Den Abschluß bildet ein kleiner Exkurs über die Entwicklung und Funktion der Kaiserkanzlei. — Der 3. Teil schließlich führt zur Klassifizierung der vorhandenen Bestände (Urkundenarten — Urkundenüberlieferung — Fälschungen: 71–137): neben allgemeinen und konkreten Gesetzesbestimmungen finden sich außenpolitische, Verwaltungs- und Privilegienurkunden. In der Überlieferung ist zwischen den wenigen erhaltenen Originalen und den verschiedenen Kopiearten und Nachahmungen zu unterscheiden. — Ein Anhang (141–146) bringt als Fazit das besondere, praktische Anliegen Dölgers zum Ausdruck, indem die Richtlinien für die allseitig erläuterte und exakte Edition der unveröffentlichten Handschriften aufgestellt werden. Trotz wiederholter Beschlüsse der Internationalen Kongresse kam man hier bisher nicht über verbindliche Empfehlungen hinaus. — Es folgen dann noch die (erläuterten) Texte zu den 42 Tafeln — immer wieder tauchen die Namen der Athosklöster auf, die die geschlossenste Sammlung solcher Urkunden besitzen und gerade von Dölger gründlich durchforscht worden waren — sowie drei Register zu den Quellen, den griechischen Fachausdrücken und den Personen, Ortsnamen und Sachen. — Besonders zu begrüßen im Rahmen eines Handbuchs für den Seminargebrauch sind die in den Text eingestreuten Aufbauschemata der verschiedenen Urkunden, die bei aller möglichen Variation doch hinlänglich typisch bleiben durch viele Jahrhunderte. — Stellt man die Menge der durchgesehenen und geprüften Texte in Rechnung, so kann das Werk bei aller Knappheit der Darstellung als überaus gediegenes und umfassendes Nachschlagewerk nur empfohlen werden. — Nur einige wenige Punkte, die Gestaltung betreffend, seien hier kritisch angemerkt: a) Vor allem für den Nichtbyzantinisten hätte man vielleicht eine Zusammenstellung der wichtigsten Fachtermini mit kurzer Erklärung am Ende des Buches gewünscht (oder wenigstens eine Hervorhebung der Seitenzahl im entsprechenden Register, auf der sich eine solche Deutung findet), statt das ganze Buch in jedem Einzelfall durchschauen zu müssen und nicht immer zur gewünschten Klarheit zu kommen; b) Die bei dem beschränkten Interessentenkreis eines solchen Buches hohen Herstellungskosten haben wohl auch verhindert, das hervorragende Tafelmaterial wenigstens teilweise farbig zu gestalten, was z. B. die roten Vermerke und kaiserlichen Unterschriften besser veranschaulicht hätte; c) Was die Sprache angeht, so wird — vor allem im 1. Teil — an einigen Stellen deutlich, daß es sich um eine Übersetzung aus dem Neugriechischen handelt. Störender jedoch wirkt — gerade wieder in diesem sonst sehr aufschlußreichen 1. Teil — die allzu große Kürze in der Beschreibung früherer Forschungsergebnisse. Auch die übrigen Teile hätten durch wenige ausgesuchte Details an Farbigkeit gewinnen



können. – All dies betrifft jedoch nur Einzelheiten der Darstellung, nicht die Präzision des Inhalts. Schließlich müssen auch die weiteren Einzelbände des Handbuchs abgewartet werden, um zu einem endgültigen Urteil zu kommen. – Schon heute aber werden nicht nur die Editoren, sondern auch die Historiker vieler Sparten den Mitarbeitern dieses Werkes für ihren Fleiß und ihre Sorgfalt großen Dank wissen.

G. Podskalsky, S. J.

### 3. Theologiegeschichte

Luscombe, D. E., *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series 14). 8<sup>o</sup> (XIII u. 360 S.) Cambridge 1969, University Press. 75.— Sh. – Die ständig wachsenden Untersuchungen zur Frühscholastik in den letzten Jahrzehnten legen es nahe, die Ergebnisse im Überblick zusammenzufassen. Hier wird das nicht ungeschickt dadurch versucht, daß die bekannte und zugleich umstrittene Persönlichkeit des Petrus Abaelardus in den Mittelpunkt gestellt ist. Allerdings handelt es sich nicht so sehr um ihn persönlich und sein eigenes theologisches Werk, sondern, wie es schon der Titel besagt, um seine Gefolgschaft während des 12. Jahrhunderts. Nacheinander werden so besprochen die theologischen Schriften der allernächsten Schüler (143–172), die Schule von Laon (173–182), Hugo von St. Viktor (183–197), die *Summa Sententiarum* (198–213), das *Decretum Gratiani* (214–223), die Schule von St. Viktor (224–260), Petrus Lombardus (261–280), Robert von Melun (281–298), Richard von St. Viktor (299–307). Nur die vorausgehenden Kapitel beschäftigen sich etwas mehr mit Abaelard selber, so das 3. recht ausführlich mit der Verbreitung der Schriften des Autors (60–102), wobei auch, soweit das bekannt ist, die verlorenen genannt werden; auch die Verurteilung Abaelards im Jahre 1140 erhält ein längeres Kapitel (103–142). Am Schlusse befindet sich noch die Edition eines bislang unveröffentlichten Fragments aus den Sentenzen Hermanns (312–315). Alles wird mit ausgewählten Textangaben und vielen, fast vollständigen Zitaten aus der einschlägigen modernen Literatur (R. Baron, M. Bernards, E. Bertola, F. Bliemetzrieder, E. M. Buytaert, J. Chatillon, M. D. Chenu, J. M. Déchanet, P. Delhay, H. Déniflé, G. Dumeige, B. Geyer, M. Grabmann, L. Grill, N. Haring, R. W. Hunt, R. Klibansky, A. M. Landgraf, J. Leclercq, O. Lottin, H. Ostlender, L. Ott, F. Stegmüller, D. van den Eynde, H. Weisweiler u. a. m.) belegt. Auch die Liste der benutzten Manuskripte (347–349) kann sich durchaus sehen lassen. Freilich sind die Ergebnisse, abgesehen von den vielen, mit wissenschaftlicher Akribie erarbeiteten Einzelbeobachtungen, nicht gerade grundlegend neu. Um nur ein Beispiel zu nennen: in dem Kapitel über Robert von Melun schließt sich der Verf. eng an die Darstellung bei U. Horst an (Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun [Walberberger Studien 1], Mainz 1964). Das soll nun keineswegs als Vorwurf aufgefaßt werden. Denn ein anderer Weg ist gar nicht möglich, um zu Petrus Abaelard dem Theologen zu gelangen, als der über den Einfluß, den er auf seine Zeitgenossen und die Nachwelt ausgeübt hat, und dieser Einfluß ist derart weit ausgedehnt, daß er nur mit Hilfe der Voruntersuchungen festgestellt werden kann. Ein direkter Zugang zu Abaelard bleibt nämlich so lange versperrt, als das einschlägige Material seiner literarischen Tätigkeit nicht wieder aufgefunden worden ist, was leider kaum zu hoffen steht. – Unter denen, die von Abaelard abhängig sein sollen, wird auch Richard von St. Viktor genannt. Vielleicht hätte hier trotz der schon vorsichtigen Formulierung noch mehr der Abstand hervorgehoben werden können.

J. Beumer, S. J.

Richard von St. Viktor, *Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung von Margot Schmidt* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 8). 8<sup>o</sup> (XII u. 75 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 8.80 DM. – Die Schriften der mittelalterlichen Mystiker sind noch längst nicht alle in ihrer Bedeutsamkeit erkannt und für das religiöse Leben unserer Zeit nutzbar gemacht. Hier geschieht das bezüglich der Schrift Richards von St. Viktor „De quattuor gradibus violentae caritatis“. Zuerst wird eine Einführung geboten (1–16), die alles Wissensnotwendige über den Verfasser und sein Werk bringt, außerdem

schon den Zusammenhang einer derartigen Mystik mit dem Minnedienst des Mittelalters andeutet. Als abhängig von Richard sind Aelred von Rievaulx, Bonaventura, Rudolf von Biberach, Petrus von Blois, Dionysius der Kartäuser, Robert Ciboule, Antonius von Padua, Franziskus Osuna und Bernardin von Laredo namhaft gemacht (15); gewiß sollen sie nur die charakteristischen Vertreter darstellen, da der Einfluß Richards sich auf die gesamte Theologie der Folgezeit erstreckt. Dann folgt der Text nach Migne (PL 196, 1207–1224) mit nebenstehender Übersetzung (18–73). Es ist nicht ersichtlich, warum die Hrsg. gerade diesen Text genommen hat und nicht den der kritischen Edition von *G. Dumeige S. J.* (Les quatre degrés de l'amour ardent [Paris 1926]). Soll das etwa heißen, daß der Migne-Text den Vorzug verdient? Die Hrsg. kennt aber die neue Edition, notiert ihre Abweichungen, verbessert dankenswerterweise fehlerhafte Schriftzitate und fügt weitere Belegstellen hinzu. Die Übersetzung, die erste in die hochdeutsche Sprache, zeichnet sich durch Genauigkeit und gedankliche Treue aus, was bei der zuweilen etwas überschwenglichen Ausdrucksweise Richards schon viel besagt. – Wenn einmal (53, Anm. a) mit Berufung auf das Wort Richards „noch nicht von Angesicht zu Angesicht“ betont wird, daß Richard die unmittelbare Gottesanschauung für den Pilgerstand des Menschen abgeleugnet habe und das in einem Text, der in einem Spätwerk stehe, so bleibt die Frage doch noch offen betreffs der vorausgegangenen Werke Richards, deren chronologische Ordnung nicht leicht bestimmt werden kann und die eine unausgeglichenere Redeform aufweisen  
J. Beumer, S. J.

Roberts, Phyllis Barzillay, Stephanus de Lingua-Tonante. *Studies in the Sermons of Stephen Langton*. Gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 271 S.) Toronto 1968, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. 9.— Doll. – Zu den vielen Scholastikern aus der zweiten Hälfte des 12. Jh., die zwar in sich bedeutsam sind, aber bislang noch keine eingehende Würdigung gefunden haben, gehört auch Stephan Langton. Diese Lücke wird nun durch die vorliegende äußerst gründliche Untersuchung geschlossen, allerdings nur unter einer bestimmten Rücksicht, unter der der Predigt-litatur, worin schon einige Vorarbeit geleistet worden ist (u. a. von *J. B. Schneyer* und *B. Smalley*). Der so erreichte Einblick verspricht Gewinn für die homiletische Tätigkeit der Scholastiker des MA überhaupt. – Das 1. Kap. (1–15) begnügt sich mit einer kurzen biographischen Übersicht, die meistens im Anschluß an *F. M. Powicke* (Stephen Langton, being the Ford Lectures delivered in the University of Oxford in Hilary Term 1927 [Oxford 1928]). Nur das Geburtsdatum (1165) wird geändert in 1155, ein Datum, das schon derselbe Gelehrte später vorgeschlagen hat (Stephen Langton, in: *The Christian Life in the Middle Ages* [Oxford 1935] 130–146), aber auch jetzt ist noch der Zusatz „ungefähr“ angebracht. Die übrigen Daten bleiben unverändert, so das Todesdatum 9. Juli 1228 (als Kardinal-Erzbischof von Canterbury). Für die Lehrentwicklung Langtons ist einigermaßen wichtig, daß er von neuem Petrus Cantor und nicht Petrus Comestor (gegen *B. Smalley*, *The Study of the Bible in the Middle Ages* [Oxford 1952] 197) als Lehrer in Paris zugewiesen erhält. – Im 2. Kap. (39–73) kommt Langton ausführlich als Prediger zu Wort. Wie der Chronist von Waverley schrieb, war er „vite speculator et speculum“, und besonders als Bischof hat er in dieser Hinsicht eine ausgedehnte Wirksamkeit entfaltet, zumal auch betreffs der eigentlichen Volkspredigt. Obschon noch nicht alle Wünsche befriedigt werden können, hat R. das überreiche Material zusammengestellt und in Gruppen eingeteilt: Im ganzen sind es 317 Predigten, von denen allein 122 in mehr als nur einer einzigen Handschrift bzw. Abschrift vorliegen (30 f.). Dazu kommen die überaus wertvollen Appendices, die zugleich von dem beinahe unglaublichen Fleiß und der Exaktheit der Verf. ein beredtes Zeugnis ablegen: Gruppierung der Manuskripte, die entweder Langton ausdrücklich zugewiesen sind oder anonym erscheinen (139 bis 167), Klassifizierung der Predigten selber nach ihrer handschriftlichen Überlieferung (168–216) und schließlich noch andere Einteilungen, z. B. nach dem Zuhörerkreis (217) oder nach dem Kalender des Kirchenjahres (217–223). In diesen Angaben hat sich für die Forschung eine wahre Fundgrube aufgetan, die nicht so bald ausgeschöpft werden kann. – Anschließend wird die Art der Predigten Langtons in die ideengeschichtliche Entwicklung des MA hineingestellt (3. Kap.:

39–73). Hier werden viele Namen genannt, aber die Verf. wollte wohl nicht vollständig sein, weil man sonst einige, z. B. den Gottfrieds von St. Viktor, vermissen müßte. Besonderer Wert ist auf die Verbindung Langtons mit der Liturgie gelegt (63–67). Nebenbei erfahren wir auch, worin Langton die Aufgabe des Predigers gesehen hat: „Omnis predicator debet habere tria. Debet precogitare quid dicat; debet orare Deum ut illud quod dicit prosit sibi et auditoribus; debet etiam esse bone vite, ut quod predicat ore, impleat bone operationis exemplo“ (64, Anm. 162). – Das 4. Kap. verfolgt dieses Anliegen weiter: Langton als Verfertiger der Predigt (75–94). Er benutzt, wie es ziemlich allgemein im MA üblich war, ein gewisses Schema, das meistens aus 3 Teilen aufgebaut war (Ankündigung des Themas; dann das Prothema mit Angabe der Einteilung; Entwicklung des Themas, die autoritäre Begründung, Wiederaufnahme des Themas und praktische Anwendung umfaßte). Eine große Rolle spielen die Beispiele, gerade zu Beginn des 13. Jh., und diese können sowohl aus religiösen und profanen Quellen als auch aus zeitgeschichtlichen Ereignissen genommen sein. Langton hat dabei offensichtlich schon bestehende Beispielsammlungen ohne Bedenken benutzt. Was dann das folgende 5. Kap. (95–108) über die enge Verbindung des Predigers Langton mit den Texten der Heiligen Schrift sagt, ist eigentlich für die Homiletik des MA eine Selbstverständlichkeit, auch die Auswertung der verschiedenen Sinne der Bibel. Mit den letzteren sind für gewöhnlich noch die *distinctiones* verknüpft, die gleichfalls in den Predigten Langtons große Bedeutung haben. – Erst das 6. und letzte Kap. bringt ein Charakterbild des Predigers Langton und trägt die Überschrift: Langton, vite speculator et speculum (109–130). Danach gehört der behandelte Autor mit Robert von Courçon, Petrus Comestor und Petrus Cantor zu einer Gruppe von Pariser magistri, die gegen Ende des 12. Jh. die Belange einer bewußt biblischen und volkstümlichen Predigt vertraten und eine Reform im Sinne des Evangeliums anstrebten. Diese Eigenart hindert ihn aber nicht, gegebenenfalls auch die Pflichten der Kleriker und ganz besonders die der Bischöfe hervorzuheben. Einigermaßen auffallend ist dabei, daß Langton durchweg den Laien in der Kirche, die er gewiß von den geweihten Dienern des Heiligtums unterscheidet, eine gesteigerte Aufmerksamkeit schenkt, selbst wenn es das Thema der Predigt nicht eigens verlangt. Naturgemäß sind in diesem ganzen Kapitel mehr Beispiele aus den sermones beigefügt, als das vorhin der Fall war. Zusammenfassend wird gesagt: „We have found that Stephen Langton, a notable popular preacher in Paris, was in the mainstream of the preaching of the age. His use of language and his stock of commonplaces and examples underline this as preaching ad populum“ (131f.). Dem wäre wohl nicht viel hinzuzufügen. – Die volle Anerkennung, die der vorliegenden Untersuchung gespendet werden muß, soll indes nicht besagen, daß mit ihr die ganze Arbeit schon geleistet worden sei. Vor allem müßte jetzt eine Edition der Predigten Langtons, wenigstens in Auswahl, erfolgen. Die Verf. hat die Grundlage dazu gelegt und auch schon einen Anfang damit gemacht durch die kritische Wiedergabe der „Epistola Magistri Stephani de Decem Plagis“, die Langton als Inauguralvorlesung nach Erlangung des Magistergrades in der Theologie zu Paris 1180 gehalten hat (224–237). Aber hätte sie nicht bei ihrem ausgeprägtem Sinn für Ordnung auch eine Liste der bereits irgendwo gedruckten Predigten ihres Autors bringen können, mit Angabe des Fundorts und eines Urteils über Authentizität und den Wert des Druckes? Das wäre um so mehr zu begrüßen gewesen, als sicher manche Predigten Langtons unter falschem Verfassernamen verbreitet sind, wie ja auch andere ihm zu Unrecht zugeschrieben wurden. Eine weitere Aufgabe würde darin zu sehen sein, daß eine Konfrontation stattfände zwischen dem homiletischen und dem theologischen Schrifttum Langtons, wodurch die Wechselbeziehungen geklärt werden könnten. Daß zu alledem die Verf. ihre Arbeitskraft bereitstellen möge, ist der letzte Wunsch des Rez.

J. Beumer, S. J.

O'Malley, John W., S. J., Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought (Studies in Medieval and Reformation Thought, 5). Gr. 8<sup>o</sup> (XIII u. 215 S.) Leiden 1968, Brill. 36.— Hfl. – Von Egidio Antonini da Viterbo (1469–1532), dem Generalobern des Augustinerordens (Eremiten) während der Reformationszeit (1507–1518) und späteren Kardinal, ist heutigentags

nur sehr wenig bekannt. Der Verf. legt nunmehr eine eingehende Untersuchung über seine Gedanken vor, soweit sie sich auf die Kirche und deren Reform beziehen. Nebenbei und in Vorbereitung des Hauptzieles kommen aber zudem noch weitere Themen zur Sprache, insbesondere das des recht eigenartigen Interesses für den Neuplatonismus und die spätjüdische Kabala, wie es bei Egidio in Abhängigkeit von Marsilio Ficino und Johannes Reuchlin ausgebildet ist. Die dem Titel des Buches unmittelbar entsprechenden Ausführungen finden sich im 4. Kap. (Die Kirche in Raum und Zeit: 100–138) und im folgenden (Reform in Theorie und Praxis: 139–178), und gerade diese Ausführungen werden in der „Conclusion“ (179–191) noch einmal zusammengefaßt und einheitlich dargestellt. Da nur einzelne Schriftstücke aus der Feder des Egidio gedruckt vorliegen, ist die in der Bibliographie gebotene Übersicht der zahlreichen Manuskripte aus Bibliotheken und Archiven (Évora, Florenz, Mailand, München, Neapel, Paris, Rom, Siena, Vatikanstadt) äußerst wichtig und für die zukünftige Forschungsarbeit geradezu unentbehrlich. Manche Ergebnisse werden den Leser überraschen, so z. B. die Tatsache, daß Egidio seinen Untergebenen Martin Luther nur ein einziges Mal mit Namen erwähnt (bei dessen Ernennung zum Lektor: 5, Anm. 2). Die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge gelangen immer sehr gut zum Ausdruck, während die praktische Reformtätigkeit Egidios als Ordensgeneral und Kardinal etwas kurz behandelt wird; dafür verweist der Verf. auf die Biographie von *F. X. Martin*, Egidio da Viterbo, 1469–1518. *A Study in Renaissance and Reform History* (Cambridge 1958), was leider nicht viel weiter helfen kann, da diese Inauguraldissertation noch ungedruckt ist. Als Belege treten jeweils charakteristische Texte auf, die zu einem großen Teil den noch nicht edierten Manuskripten entnommen sind und gut in die Gedankenwelt Egidios einführen. – Der ohne Zweifel hochwissenschaftliche Wert des Buches würde u. E. noch für die praktische Benutzung und Auswertung gewonnen haben, wenn größere Partien der Werke Egidios, etwa als Anhang, beigelegt wären, zumal da nicht jedermann die einzige Druckausgabe (*Scechina e Libellus de litteris Hebraicis*, besorgt von *François Secret*, [Rom 1959]) zur Verfügung hat.

J. Beumer, S. J.

Rouschause, Jean, Erasmus and Fisher. Their Correspondence 1511–1524 (De Pétrarque à Descartes, 16). 8<sup>o</sup> (108 S.) Paris 1968, Vrin. 15.— F. – Der Briefwechsel zwischen Erasmus von Rotterdam und dem Bischof von Rochester und späteren Kardinal, John Fisher, umfaßt nur wenige Stücke (13 von Erasmus an Fisher und 5 in umgekehrter Richtung), vermittelt aber einen guten Einblick in die obwaltenden Beziehungen. Hier wird die textliche Grundlage dargeboten. Vorausgeschickt sind eine biographische Skizze Fishers (17–23), eine Übersicht seiner erhaltenen Lebensbeschreibungen (25–27) und genaue Angaben bezüglich seiner ziemlich umfangreichen lateinischen und englischen Werke (28–38). Danach folgen die Briefe selbst in chronologischer Reihenfolge, und zwar so, daß sich jeweils der lateinische Text und die englische Wiedergabe Seite an Seite gegenüberstehen (39–85); die Wiedergabe ist nicht gerade sehr wortgetreu, da z. B. die Anrede Fishers durch Erasmus „Absolutissime Praesul“ einfach mit „Reverend Father“ übersetzt wird (78 f.). Am Schlusse erscheinen dann noch „Notes and Documents“, Anmerkungen und Quellenangaben, die sich jedoch im großen und ganzen auf die vorkommenden Eigennamen beschränken (87–106). – Leider muß man eine ins einzelne gehende Darstellung des Verhältnisses der beiden so verschiedenartigen Persönlichkeiten vermissen. Nur einmal heißt es kurz: „Erasmus was perhaps a cubit short of the heroism of his friend, but his letters to him reflect the religious side of this «ambiguous man», and his sincere, if wavering, attempts to reconcile all those who believe in the same Christ“ (13). Das hätte leicht weiter ausgeführt werden können, insbesondere auch durch Einbeziehung aller Stellen, an denen Erasmus in seiner Korrespondenz mit anderen den englischen Bischof erwähnt, z. B. als er die Nachricht von dessen Märtyrertod erfährt.

J. Beumer, S. J.

Gassmann, Benno, *Ecclesia Reformata*. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. Mit einem Vorwort von Prof. Max Geiger (Ökumenische Forschungen I, Ekklesiol. Abt. 4). Gr. 8<sup>o</sup> (479 S.) Freiburg 1968, Herder. 48.— DM. — Die Selbstzeugnisse der reformierten Kirchen sind, im Gegensatz zu den lutherischen, noch nicht einheitlich zusammengestellt, geschweige denn unter der Rücksicht ihres Kirchenbegriffes ausgewertet. Die vorliegende Untersuchung (Tübinger kath. Dissertation) tut das zum ersten Male, indem sie in sieben, nach völkisch-geographischen Räumen gegliederten Gruppen 48 Bekenntnisschriften (auch Thesensammlungen, Katechismen, theologische Erklärungen, Synodalbeschlüsse angefangen von den Thesen Zwinglis aus dem Jahre 1523 bis zu der Zweiten Barmer Erklärung vom 31. 5 1934) ekklesiologisch bearbeitet. Daß dabei der Begriff „Bekenntnisschrift“ erweitert wird, bedeutet eher einen Vorzug als einen Nachteil, weil so ein umfassendes Urteil ermöglicht ist. Fleiß und Umsicht des jungen Verf.s verdienen alle Anerkennung. Nicht dasselbe Lob kann gespendet werden, wenn das 8. Kap. (Die Bekenntnisschriften und die Kirchenkonstitution des Vaticanum II: 283–416) ins Blickfeld tritt. Auch hier ist noch alles einwandfrei, solange G. nur einen objektiven Vergleich zwischen dem Kirchenbegriff der reformierten Bekenntnisschriften und dem des Zweiten Vatikanischen Konzils („Lumen gentium“) anstellt; selbst das Ergebnis könnte man hinnehmen: „In den Grundzügen der Ekklesiologie sind sie sich einig“ (382), und: „Gerade . . . in der Frage nach der ‚konkreten Existenzform‘ fangen die Schwierigkeiten an; hier weicht die vatikanische Kirchenkonstitution teilweise in gravierender Form von den Bekenntnisschriften ab“ (383). Aber der gute Eindruck der Ausführungen wird immer wieder dadurch gestört und beinahe zerstört, daß der Verf. glaubt, das II. Vaticanum einer Kritik unterziehen zu müssen, die unausgereift wirken muß. Gewiß hat auch das letzte Konzil gerade auf ekklesiologischem Gebiet Unausgeglichenheiten und im Ansatz steckengebliebene Zielsetzungen aufzuweisen, die man nicht zu verschweigen braucht. G. jedoch ist radikaler. Schon die Ausdrücke, die er für die Aussagen des Konzils verwendet, sind ehrfurchtslos; hier nur einige Beispiele: Der Sakramentsbegriff ist „konfuser“ geworden (317); die Terminologie bezüglich Kirche und Gottesreich ist „weitgehend verschwommen und vom biblischen Befund her als sehr mangelhaft zu bezeichnen“ (320); das Konzil benutzt in der Lehre von Eucharistie und Opfer „unkontrolliert überkommene Vorstellungen“ (367); bei der „unablässigen Hervorhebung der Papstvollmacht verrät sich autoritär-absolutistisches Denken“ (385); situationsbedingt war die „völlig ungenügende Arbeit der einseitig zusammengesetzten Vorbereitungscommission“ (388) usw. Anstoßfreie Formulierungen des darin versteckten Wahrheitsgehaltes hätten sich gewiß ohne größere Mühe finden lassen. Aber auch Verstöße wider die Wahrheit selbst, im sachlichen Bereich, liegen vereinzelt vor. Sie finden ihren Höhepunkt in der wiederholten Polemik gegen die Konzilsklärung, daß die Kirche des Herrn ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche habe; das besagt nämlich für G. „die noch immer allzu kritiklose Identifizierung der Kirche Christi mit der katholischen Kirche, wobei sich die katholische Kirche in naiver, unreflektierter Selbstverständlichkeit zum Maßstab anderer Kirchen setzt“ (334), während das Vaticanum II gerade damit das größtmögliche Entgegenkommen für die Getrennten zeigen wollte und in Wirklichkeit nur einen unaufgebaren Anspruch bekundet hat. Allgemein ist das mangelnde Verständnis für kirchliche Autorität und die dieser entsprechende Gehorsamshaltung, und G. übersieht in seiner Kritik einmal sogar, daß die vom Konzil geforderte „aufrichtige Anhänglichkeit“, die den nicht unfehlbaren Urteilen des Papstes zukomme, gerade keine absolute Unterwerfung darstellt, wie es G. mit den unmittelbar angeschlossenen Worten andeutet: „Die Bekenntnisschriften würden bei einem anscheinend unbedingten Gehorsam gegenüber *Menschen* geboten von Gewissenszwang reden!“ (371, Hervorhebung vom Verf.). Das mag genügen.

J. Beumer, S. J.

Kawerau, Peter, *Die ökumenische Idee seit der Reformation* (Urban-Bücher, 114). Kl. 8<sup>o</sup> (120 S.) Stuttgart 1968, Kohlhammer. 4.80 DM. — Die kleine Schrift will, wie der Titel besagt, eine kurze Charakterisierung der Vertreter eines überkonfessionellen und übernationalen Christentums in der Neuzeit geben, beschränkt

sich aber tatsächlich auf diejenigen religiösen Persönlichkeiten, die außerhalb der großen Kirchengemeinschaften standen. So kommen zu Wort: Das Täuferium mit Melchior Hoffmann, der Spiritualismus mit Sebastian Franck, der christliche Humanismus mit Erasmus von Rotterdam, die schlesische Mystik mit Kaspar Schwenckfeld, das orthodoxe Luthertum mit Johann Arndt, die neue Pädagogik mit Johann Amos Comenius, der radikale Pietismus mit Johann Konrad Dippel, das Herrenhutertum mit Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, das amerikanische Revival mit Jonathan Edwards. Allenfalls könnte Erasmus, der aber recht knapp behandelt wird (39–43), als Repräsentant des Katholizismus gelten, und Johann Arndt – bei dem indes die „orthodoxe“ Haltung zweifelhaft ist – ließe sich ähnlich als Lutheraner ausgeben. Aber auch so bleiben viele, sowohl Katholiken als auch Protestanten, ungenannt, die wenigstens einen positiven Beitrag zur Vorbereitung der ökumenischen Bewegung geliefert haben. Immerhin mag das Büchlein dazu dienen, daß eine Ergänzung oder Korrektur landläufiger Vorstellungen statthat, indem weniger bekannte Denker im christlichen Raum ihr Recht erhalten. – Leider sind die Zitate nicht durch ihren Fundort belegt, so daß eine Nachprüfung erschwert wird. In der Einleitung (Die Bedeutung des Wortes „ökumenisch“) finden sich einige Seitenhiebe auf römisch-katholische Dogmatiker, wie man sie zumal in einem ökumenischen Buch nicht erwarten sollte.

J. Beumer, S. J.

Kahle, Wilhelm, *Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks (Ökumenische Studien, 9)*. Gr. 8<sup>o</sup> (X u. 305 S.) Leiden – Köln 1968, Brill. 52. — Hfl. — Es könnte einen recht sonderbar anmuten, daß über den Lebensweg und die ökumenische Bedeutung der Persönlichkeit, mit der sich die vorliegende Arbeit zum erstenmal eingehend befaßt, so wenig bekannt ist. Overbeck wurde am 24. April 1821 zu Kleve geboren, studierte an der Akademie in Münster, wurde 1845 zum Priester geweiht und erhielt 1853 die Berufung zum Privatdozenten an der katholisch-theologischen Fakultät der Bonner Universität. Nach vier Jahren Lehrtätigkeit (in Patristik und alttestamentlicher Exegese) gab er seine Stelle dort auf, trat zum Protestantismus über und ging eine Ehe ein. Bald darauf begab er sich nach England, wo er die meiste Zeit seines Lebens bis zum Tode (am 3. Februar 1905) zubrachte. Im Jahre 1865 war er in die russische Gemeinde der orthodoxen Kirche zu London aufgenommen worden, und zwar als Laie, weil sein Priestertum wegen der nach der Weihe geschlossenen Ehe keine Anerkennung fand. Sein Arbeitsgebiet war das der Orientalistik, aber mehr und mehr setzte er sich in Wort und Tat, allerdings ohne greifbaren Erfolg, für die Errichtung einer westlichen Orthodoxie ein. Die zahlreichen Begegnungen und Auseinandersetzungen mit den christlichen Kirchen in West und Ost führten ihn zu einer scharfen Kritik an der römisch-katholischen Kirche, am Protestantismus und insbesondere an dessen anglikanischer Form, aber auch am Altkatholizismus, und selbst gegenüber den orthodoxen Kirchen des Ostens hatte er seine Fragen und Wünsche. Alles das – und noch vieles andere – legt K. an Hand der mühsam gesammelten Quellen in den verschiedenen Sprachgebieten mit sicherem Geschick für das Wesentliche vor. Am wichtigsten scheint der 3. Teil „Eingliederung und Wertung Overbecks“ mit den Teilabschnitten: Overbecks Stellung in der Theologie- und Geistesgeschichte (186–222), Overbecks Bedeutung für die Orthodoxie (222–254), Der Ökumenische Fragenkreis (254–279). Die Anlagen am Schluß (280–301) bringen unveröffentlichtes Briefmaterial, eine Liste der gedruckten Schriften und Aufsätze Overbecks sowie ein reichhaltiges Literaturverzeichnis. Die Ergebnisse kommen in den zusammenfassenden Worten des Verf.s zum Ausdruck: „Die Kritik an Overbeck wird zu berücksichtigten haben, daß bei ihm das Bewußtsein der christlichen Krise stark ausgeprägt war. Sein Programm der Wiederherstellung der Kirche war trotz aller Verbindung zur russischen Nation kein polemisch-politisches, sondern – sehr eng gefaßt – das der theologischen Klärung“ (277); „Overbeck war auf seine Weise ein Tragiker der ökumenischen Bemühungen. Die Freiheit, die er sich bewahrte, auch gegenüber den Verantwortlichen in der von ihm so geliebten Orthodoxie, ließ ihn in Gegensatz geraten zu den den offiziellen Kirchen gebotenen innerkirchlichen und interkonfessionellen Rücksichten und Bedenken“ (279). Obschon der Plan zur Er-

richtung einer westlichen Orthodoxie (mit Liturgie in der jeweiligen Landessprache) utopisch erschien und selbst im Osten auf Widerstand stieß, so war Overbeck kein Schwärmer gleich seinem Zeitgenossen Franz v. Baader. Allerdings erklärt K. auch: „Die Zurückweisung, die er durch den Westen erfuhr, führte ihn mehr und mehr dazu, nicht nur ideal das Heil und das Licht vom Osten zu erwarten, sondern sich auch selbst mit Rußland und russischer, allerdings ideal sehr verzeichneter Lebensweise zu identifizieren“ (275). Vielleicht hätte der letztere Gesichtspunkt noch stärker betont werden können.

J. Beumer, S. J.

Fleischer, Manfred P., Katholische und lutherische Ireiker unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte, 4). 8<sup>o</sup> (298 S.) Göttingen 1968, Musterschmidt 35.— DM. — Der Verf., ein gebürtiger Schlesier, jetzt Geschichtspräsident an der Universität von Kalifornien Davis, bietet hier eine mehr ideengeschichtliche Darstellung evangelischer und katholischer Vertreter des Ökumenismus. Der Grundgedanke der Arbeit ist dabei, daß es sich um Träger einer selbständigen Tradition handelt, die eine mittlere Stellung zwischen den beiden Bekenntnissen behaupten wollte. Der Weg führt von Erasmus über die Vermittlungstheologen der Reformationszeit (Witzel, Pflug, Gropper, Melancthon, Bucer u. a. m.), die Helmstedter Theologie (Georg Calixt), die Reunionsversuche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Leibniz, Bossuet, Spinola, Molanus, Buchheim), die Nationalkirchler (Dalberg, Wessenberg u. a.), die Erweckungsbewegung (Sailer, Diepenbrock, Passavant, Gallitzin, Perthes), die Erfurter Konferenz von 1860 bis zum „Korrespondenzblatt“ (1877–1901). Viele Namen werden zwischendurch genannt, aber wegen der Fülle des anfallenden Stoffes muß das meiste kurz gestreift werden. So ist denn auch auf die Mitteilung längerer Texte aus den Schriften der besprochenen Autoren verzichtet worden, was aber nur zum Schaden der Anschaulichkeit geschehen konnte. Erst am Schluß (236–260) ist der „Versuch einer Würdigung des Ut-Omnes-Unum-Werkes“ gemacht. Wohltuend wirkt immer, wie der Verf. das Anliegen der Wiedervereinigung im Glauben tief empfindet und die Hindernisse bedauert. So sagt er z. B.: „Der moderne Mensch hat die Glaubensspaltung, an der er zuweilen in der Mischehe leidet, längst durch Gleichgültigkeit, Gottgläubigkeit oder Gottlosigkeit überwunden . . . Die Überlegung des lutherischen Erzbischofs Nathan Söderblom, daß die getrennte Christenheit (einschließlich Roms) kein Schönheitsfehler, sondern ein Verbrechen sei, ist vielen fremd. Wo kein Wille ist, wo kein dogmatischer Zwang zur Einheit besteht, da gibt es auch keinen Weg . . . Wenn auch die katholisch-lutherische Ireiker keinen Erfolg hat, so wird sie doch weitergehen, weil sie ein psychologisch ekklesiologisches Bedürfnis und eine politisch-theologische Notwendigkeit ist“ (278). — Vollständigkeit war wohl nicht angestrebt. Einige auffallende Lücken seien aber vermerkt: Von Protestanten fehlt *Gottlieb Jacob Planck* (1751–1833) mit seinen einschlägigen Schriften „Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptpartheyen“ (Tübingen 1803); „Worte des Friedens an die katholische Kirche“ (Göttingen 1809); „Ueber die gegenwärtigen Verhältnisse der katholischen und der protestantischen Parthey in Deutschland“ (Hannover 1816). Von Katholiken ist nicht genannt der Laientheologe *Friedrich Pilgram* (1819–1890) mit einer kleinen Flugschrift „Vereinigung der Katholiken und Protestanten“ (Monheim – Leipzig 1860). *Ignaz Döllinger* kommt zwar des öfteren zu Wort, aber seine sieben Vorträge „Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“ (1871, gedruckt Nördlingen 1888), die viel Aufsehen erregt haben, werden nicht erwähnt. Von zusammenhängenden Darstellungen hätte unbedingt die von *J. Lecler* (*Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme* [Paris 1955]) einen Platz verdient.

J. Beumer, S. J.

Stauffer, Richard, Die Entdeckung Luthers im Katholizismus. Die Entwicklung der katholischen Lutherforschung seit 1904 bis zu Vatikan II (Theologische Studien, 96). 8<sup>o</sup> (124 S.) Zürich 1968, EVZ-Verlag. 14.80 DM. — Ein für den Protestantismus wie für den Katholizismus in gleicher Weise berechtigtes Anliegen kommt hier zu seinem Recht. Die vorliegende Studie hat nämlich zum

Ziel, „die verschiedenen Lutherbilder, die seit etwas mehr als einem halben Jahrhundert im Katholizismus in Umlauf sind, zu prüfen“ (5) und gleichsam eine abschließende Bilanz zu ziehen. Zunächst werden die Vertreter einer „destruktiven Kritik“ dargestellt: Die Ankläger H. Denifle O. P. und H. Grisar S. J. mit ihren Schülern im französischen und im angelsächsischen Sprachgebiet (Christiani, Paquier, Lagrange, Maritain; Ganss, O'Hare, Evennett, Clayton, Hugues). Dann folgen die Vorkämpfer einer Neubewertung in den deutschsprachigen Ländern von den Anfängen bis in die neueste Zeit (Kiefl, Merkle, Fischer, Jedin, Lortz, Herte, Hessen, Adam, Zeeden, Richter, Sartory, Brandenburg, Rahner, Seibel), denen die der französischen Sprache (Imbart de la Tour, Vignaux, Bernanos, Congar, Strotmann, Bouyer, Tavard, Biot) und die der angelsächsischen Länder (Tavard, McDonough, Quealy, Swidler, Todd) angeschlossen sind. Der Verf. bemüht sich sehr sowohl um eine vollständige als auch um eine objektive Wiedergabe, und das Ergebnis, daß die positive Neubewertung Luthers mehr bei den katholischen Theologen und Historikern der deutschen Sprache als bei den Ausländern zum Durchbruch gelangt ist, dürfte überzeugen. Vielleicht sind aber die vielen Schwierigkeiten, die diesem neuen Verständnis entgegenstehen, nicht genug gewürdigt. Nur einige davon sollen hier aufgezählt sein: Das äußerst umfangreiche literarische Werk Luthers, die Gegensätzlichkeit der darin verteidigten Anschauungen, der Mangel an einheitlicher Systematik und nicht zuletzt die „komplexe Persönlichkeit“ des Reformators selber, für die eben der Schlüssel schwer zu finden ist; denn, um mit *J. Lortz* zu sprechen, „je komplexer eine Person ist, desto größer wird die Versuchung, sie zu vereinfachen und gewisse Charakterzüge nicht zu berücksichtigen“ (zusammenfassendes Zitat bei St. 47). In dem einen Punkt stimmen aber heute Katholiken und Protestanten überein, daß bei Luther das Religiöse die wesentliche Grundlage bildet, obschon die ersteren auch die Hindernisse sehen, die den Zugang zu ihm versperren, die Schwankungen, Übertreibungen, Paradoxien und sprachlichen Grobheiten. Es sind das die Züge, die man früher krankhaft oder gar dämonisch genannt hat, die aber wirklich vorliegen und die Anerkennung der ganzen Persönlichkeit erschweren. Immerhin hat der Verf. mit seinem Buch und durch die darin gegebene Übersicht schon viel zur Klärung beigetragen. – Die Übersetzung (von *Klaus Völlmin*) wird nicht immer dem deutschen Sprachgefühl gerecht; so soll Denifle ein Dominikaner, „aus dem Tirol“ sein (7), und Lagrange kritisiere „seinen tirolischen Mitbruder“ (22). Eigenartigerweise geht sie nicht auf das englische Original (Luther as seen by Catholics [London 1967]) zurück, sondern auf die französische Version. J. Beumer, S. J.

Matthias Joseph Scheeben, Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von *Heribert Schaaf* (M. J. Scheeben, Gesammelte Schriften, 8). Gr. 8° (309 S.) Freiburg 1967, Herder. 45.— DM. – In der neuen Scheeben-Ausgabe, die auf die Initiative von *J. Höfer* zurückgeht, durften selbstverständlich die in verschiedenen Stellen erschienenen Aufsätze des Kölner Dogmatikers nicht fehlen, da sie manchmal schwer auffindbar sind und doch kaum als Zwischenglieder in der gedanklichen Entwicklung entbehrt werden können. So wurden hier in einer umsichtigen Auswahl zusammengestellt: 1. Die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben; 2. Über das Wiederaufleben der Verdienste und die Wiederherstellung der Gnade durch die Buße; 3. Die Kritik der Kuhn'schen Theologie durch Herrn von Schätzler; 4. C. von Schätzlers „Neue Untersuchungen“; 5. Die neueste Gnadenlehre Kuhns; 6. Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum; 7. Die Kontroverse über die Formalursache unserer Gotteskindschaft – noch einmal. Mit einem Exkurs über die Lehre des hl. Thomas vom meritum de condigno; 8. Die Kontroverse über die Formalursache der Kindschaft Gottes; 9. Die Kontroverse über die Formalursache der Kindschaft Gottes – zum letztenmal; 10. Erklärungen über die Kontroverse bezüglich der Formalursache der Gotteskindschaft. – Ohne weiteres wird deutlich, wie die Themen um drei Punkte kreisen: die Lehre vom Übernatürlichen, die Stellungnahme zu Kuhn und die Streitfrage wegen der Formalursache der Gotteskindschaft. Nur der zweite Aufsatz (zuerst erschienen in: „Chilianeum, Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben“, IV, 375–388 und 406–417) fällt etwas aus dem Rahmen,



ist aber in sich durchaus wertvoll. – Der Hrsg. hat den Text Scheebens mit zahlreichen Anmerkungen versehen, die das historische und gedankliche Verständnis erleichtern; nur gelegentlich, wenn sie die neuere Problematik einbeziehen und einen größeren Raum (über eine ganze Seite im Kleindruck!) in Anspruch nehmen, stören sie ein wenig den Zusammenhang. Ein einziger Wunsch bleibt freilich unerfüllt: Man vermißt eine vollständige Liste sämtlicher Aufsätze aus der Feder Scheebens, die bisweilen in längst nicht mehr existierenden Zeitschriften und dazu noch anonym herausgekommen sind; der Hrsg. hätte bei seiner einzigartigen Sachkenntnis leicht darauf eingehen können.

J. Beumer, S. J.

#### 4. Moraltheologie. Missiologie. Christliche Kunstgeschichte

Häring, Bernhard, Krise um „*Humanae Vitae*“ (Theologische Brennpunkte, 17). Kl. 8<sup>o</sup> (93 S.) Bergen – Enkheim, Kaffke. 6,80 DM. – Das kleine Bändchen des bekannten Moraltheologen, der als Mitglied der verschiedenen Kommissionen vor, während und nach dem Konzil an den römischen Beratungen über die Frage der Empfängnisverhütung maßgeblich beteiligt war, gibt eine kurze, auch dem Nichttheologen leichtverständliche Orientierungshilfe zum Verständnis der Enzyklika „*Humanae Vitae*“. Zunächst wird aus eigener Kenntnis ein Überblick über die Vorgeschichte, dann über die Grundlagen und Aussagen der Enzyklika gegeben, wobei besonders ihre unbestreitbaren positiven Aspekte gewürdigt werden. Nach einem Kapitel über die Gewissensentscheidung des Papstes, der Theologen und der Eheleute wird eingehend der Unterschied von ‚*Casti Connubii*‘ und ‚*Gaudium et Spes*‘ herausgearbeitet. Dabei wird deutlich, daß die „biologische“ Auffassung von der Natur des Menschen und der Ehe keineswegs der vollen kirchlichen Tradition entspricht, daß die Ehemoral einzelner Theologen der Vergangenheit, beispielsweise des eher als „streng“ bekannten Alfons von Liguori, in manchen Punkten weiter und personalistischer war als die ‚*Casti Connubii*‘ zugrunde liegende Auffassung. Schließlich wird die Enzyklika selbst einer kritischen Prüfung unterzogen und kurz die Frage nach der Verbindlichkeit einer derartigen kirchlichen Lehraussage angeschnitten. Beigegeben ist der volle deutsche Text der Enzyklika und die Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 30. August 1968. – Aus jeder Zeile, auch wo der Verf. glaubt, dem Papst widersprechen zu müssen, spürt man, daß das Büchlein aus echter Liebe zur Kirche geschrieben ist. Es kann allen, die sich wegen dieser Enzyklika in ihrem Glauben oder ihrer Anhänglichkeit an die Kirche gefährdet sehen, empfohlen werden. – Auf eine Unklarheit sei hingewiesen, weil darin eine Frage angeschnitten wird, die in dieser Form von den traditionellen Lehrbüchern der Moraltheologie noch nicht behandelt worden zu sein scheint. Von denen, die zweifeln, ob sie die Enzyklika annehmen können, verlangt H., sich durch Studium und Informationen Gewissensklarheit zu verschaffen. Er fordert jedoch: „Solange der Zweifel andauert, müssen sie sich bemühen, gemäß den Weisungen der Enzyklika zu handeln“ (16). Zwar folgt gleich die Einschränkung, daß es eine gerechtfertigte spontane Entscheidung in schwierigen Situationen geben könne, wenn die Rettung der Ehe den Vorrang hat vor der Methode der Geburtenregelung. Soll aber damit verlangt werden, daß die Eheleute an die Weisungen der Enzyklika gebunden sind, bis sie sich selber ein sachlich fundiertes Urteil über diese schwierige Frage gebildet haben („... mit ehrlichem und auch durch ernste Fachleute der Theologie, Medizin usw. informiertem Gewissen“, ebd.), oder genügt nicht auch für eine sittlich einwandfreie Wissensbildung das Wissen, daß in dieser Frage sich schwerwiegende Gründe gegen das in der Enzyklika ausgesprochene Verbot geltend machen lassen und von angesehenen Männern der Kirche geltend gemacht worden sind? An anderer Stelle gibt H. zu, daß der Grundsatz des einfachen, gemäßigten Probabilismus sich auch heute noch vertreten läßt, der die Verpflichtung eines zweifelhaften Gesetzes durchweg leugnet (*B. Häring*, Das Gesetz Christi, Bd. I [München und Freiburg <sup>8</sup>1966] 226. 235), während er selbst den Äquiprobabilismus vertritt. Beweist H. mit seinem Büchlein aber nicht gerade, daß die Auffassung, eine direkte Empfängnisverhütung sei nicht immer in sich schlecht, echte Probabilität besitzt, daß sich für sie wenigstens ebenso starke

Gründe geltend machen lassen wie für das in der Enzyklika vertretene absolute Verbot gewisser Methoden? Kann eine moraltheologische Auffassung über eine Frage des natürlichen Sittengesetzes in der Kirche als wahrhaft wahrscheinlich gelten, obwohl der Papst sie durch eine nicht unfehlbare Lehrentscheidung verurteilt hat und weiterhin verurteilt?

W. Kerber, S. J.

Vatican II. Textes et commentaires sous la direction du P. Yves Congar. Les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes. Déclaration 'Nostra Aetate'. Texte latin et traduction française. Commentaires par G. M.-M. Cottier, J. Dournes, H. Maurier, J. Masson, R. Caspar sous la direction de A.-M. Henry (Unam Sanctam, 61). 8<sup>o</sup> (321 S.) Paris 1966, du Cerf. 25.80 F. – Dieser Band der Reihe 'Unam Sanctam' enthält, soweit bekannt, die bisher vollständigste Dokumentation zur Erklärung 'Nostra Aetate'. – Der 1. Teil bringt den lateinischen und französischen Text der Erklärung, der 2. enthält die Entstehungsgeschichte aus der Feder von G. M.-M. Cottier. Dem 3., aus verschiedenen Kommentaren zusammengestellten Teil folgen noch sechs Anhänge: Die Chronologie der Erklärung, eine Synopse der vier aufeinanderfolgenden Textgestalten, eine Sammlung konziliarer Paralleltexte, der Text der „Erklärung von Seelisberg“, ein Auszug aus einem Artikel von Kardinal A. Bea über das Verhältnis von Katholiken und Juden (vgl. CivCatt 5/1964) und ein Auszug aus einer Rede Kardinal Heenans zum gleichen Thema (gehalten am 5. 3. 1964 vor dem „Rat der Christen und Juden“). Den Schluß bilden die Interventionen in der Aula vom 28. Sept. 1964 (*Cushing, Heenan, Leyen*). – Im 4. Teil kommentiert J. Dournes die Erklärung aus der Sicht des Missionars in Asien (Vietnam); H. Maurier aus der Sicht des Missionars in Afrika. Sie sprechen für die namentlich nicht genannten „animistischen“ Religionen. J. Masson hebt die religiösen Werte des Hinduismus und des Buddhismus hervor. R. Caspar kommentiert aus dem Blickwinkel der islamischen Religion, G. M.-M. Cottier von der sog. «religion juive» her. Eigens geht er auch auf die Ausführungen zum Thema „Allgemeine Brüderlichkeit“ in Art. 5 der Erklärung ein. – Mit Recht fragt H. Maurier nach dem Kriterium, das die Konzilsväter veranlaßte, Hinduismus, Buddhismus, Islam und Judentum namentlich zu nennen und wenigstens kurz zu beschreiben, alle anderen religiösen Gemeinschaften und Verhaltensweisen jedoch mit dem Wort „übrige Religionen“ zusammenzufassen. Wenn das Kriterium die spekulative, kulturschaffende, literarische Kraft der Hochreligionen gewesen sein sollte, so wäre das ein typisch europäisches, intellektualistisches Kriterium. Europäische Theologen seien für die religiösen Werte von Kulturen mit vornehmlich mündlicher Tradition bis in die neueste Zeit auffallend blind gewesen. – Ein zweiter Punkt der Kritik: Die Erklärung 'Nostra Aetate' anerkenne zwar Werte in anderen Religionen, aber immer nur unter der Voraussetzung, daß diese Werte im Grunde Werte der Kirche seien, die sie in anderen Religionen wiederfinde. Die Kirche finde immer nur sich selbst. Das sei eine egozentrische Haltung, die nicht damit rechne, daß es in anderen Religionen Werte geben könne, die sie, die Kirche, nicht verwirkliche. – Der dritte Vorwurf M.s lautet: Die Deklaration umgehe die Wahrheitsfrage, aber diese Frage stelle sich unausweichlich. Die Lösung, die M. anbietet, will allen Religionen eine je eigene Wahrheit zugestehen. Dabei handele es sich nicht um eine spekulative oder apodiktische Wahrheit, sondern um eine Art «viabilité» („Lebensart“), bei der eine bestimmte Interpretation der eigenen Existenz den Grundoptionen eines Menschen entspreche. – Ein vierter Einwand berührt nochmals die Wahrheitsfrage: es fehle eine der «viabilité» entsprechende neue Definition dessen, was in den Religionen Sünde sei. «Viabilité» sei nicht Unfehlbarkeit, aber auch nicht Grundlage eines moralischen Relativismus. – Man wird zugeben müssen, daß M. mit seiner Kritik den Finger auf offene Wunden legt. Die Erklärung 'Nostra Aetate' bedarf hinsichtlich ihrer Aussagen über die Religionen dringend einer systematischen Untermauerung. Eine Ausnahme bildet hier lediglich die Judenerklärung (Art. 4), deren theologisches Fundament im Text deutlich hervortritt: die paulinische Theologie. – Die „Theologie des Heidentums“ des Verf.s haben wir in *dieser* Zeitschrift (vgl. ThPh 43 [1968] 292–293) bereits besprochen. Am Ende des vorliegenden Bandes gibt M. nochmals eine Zusammenfassung dieses seines Buches: Alle Menschen – auch die Christen,

insofern sie Menschen sind – vollziehen „Heidentum“. „Heidentum“ sei ein Datum der ‚conditio humana‘. Der Unterschied zwischen Religionen mit schriftlicher Tradition und solchen mit mündlicher Überlieferung spiele hier keine Rolle. Der Unterschied zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen sei nicht aus den statistischen Grenzen zu erheben; er bestehe auch nicht darin, daß das Christentum (übernatürlicher Offenbarungs-) Glaube sei und die Religionen (natürliche) Religion verwirklichten. Er sei vielmehr auf jeden einzelnen anwendbar. Hinsichtlich der Möglichkeit des Glaubens (als Offenheit für die Pläne Gottes mit der eigenen Existenz) stünden alle Menschen am gleichen Ausgangspunkt: nämlich dem „Heidentum“. Selbst der getaufte Christ müsse immer wieder die Anstrengung des Glaubens vom Boden dieses allen gemeinsamen Heidentums aus wagen. Glaube setze Heidentum (Religion) voraus. (Mit dieser Ansicht stimmt M. im wesentlichen mit ähnlichen Gedanken bei *J. Daniélou* überein. Wir meinen, daß sein Versuch, das Verhältnis von Glaube und Religion zu bestimmen, das Gespräch mit protestantischen Theologen, soweit es die Religionen betrifft, wiederbeleben könnte.) – Nicht nur M.s Kommentar, sondern auch die übrigen Erläuterungen, auf die wir hier nicht näher eingehen können, bieten eine Fülle von Anregungen für die theologische Reflexion und für die Praxis des Dialogs der Religionen untereinander. – Eine Anzahl von Druckfehlern (vgl. z. B. *nutriti* statt *nutri* im lateinischen Text der Erklärung, Art. 4, usw.) dürfte den wissenschaftlichen Wert der Veröffentlichung nicht beeinträchtigen. Die von der Bonifacius-Druckerei (Paderborn) angekündigte deutsche Ausgabe ist bis jetzt noch nicht erschienen.

J. M. Laube, S. J.

Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare. Teil II: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Lexikon für Theologie und Kirche, 2., völlig neu bearb. Aufl. Unter dem Protektorat von *Joseph Cardinal Frings* und *Erzbischof Hermann Schäufele* hrsg. von *H. S. Brechter OSB u. a.*). Gr. 8<sup>o</sup> (405–495 S.) Freiburg – Basel – Wien 1967, Herder. – Diese Ausgabe der Konzilsdokumente im 2. Ergänzungsband des LThK bietet den lateinischen Text der Erklärung nach den *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 740–744. Der deutsche Text folgt der deutschen Übersetzung, die im Auftrag der deutschen Bischöfe angefertigt worden ist, allerdings in einer leicht verbesserten und von den Bischöfen genehmigten Fassung. Die Kommentare zu ‚*Nostra Aetate*‘ umfassen die Seiten 405–487 des Bandes. – Während *J. M. Oesterreicher* in seiner „Kommentierenden Einleitung“ nahe am Text der Erklärung bleibt, fassen *C. B. Papali* (Hinduismus), *H. Dumoulin* (Buddhismus) und *G. C. Anawati* (Islam) ihre Aufgabe anders auf: Sie stellen zuerst die Geschichte und Eigenart der betreffenden Religion dar und weisen dann auf Ansatzpunkte zum Dialog hin. Es handelt sich also um „Exkurse“ anläßlich des Textes. Entsprechende Ausführungen über die „animistischen“ Religionen bzw. die sog. „anderen Religionen“ fehlen leider. Auch kommen die theologischen Fragen, die die „Theologie der Religionen“ aufgeworfen hat, nicht genug zur Sprache. Trotz mancher offengebliebener Wünsche ist die Lektüre der „Kommentierenden Einleitung“ jedoch für jeden unentbehrlich, der sich mit der Erklärung ‚*Nostra Aetate*‘ näher befassen will. Verf. gliedert seine Einleitung in zwei Abschnitte: „Vorgeschichte“ und „Textgeschichte“. Die Vorgeschichte der Erklärung deckt sich wesentlich mit der Geschichte der Initiativen zur „Jüdenklärung“. O. ist Augen- und Ohrenzeuge, ja sogar Mitwirkender dieser Geschichte. So kommen wie nirgendwo sonst Hintergründe, Stimmungen, Meinungen, Persönlichkeiten, Lobbygruppen, Pamphlete usw. zur Sprache. Man wundert sich heute noch, wie die Verabschiedung der Erklärung am Ende dennoch zustande kam. In der „Vorgeschichte“ schildert Verf. den Besuch von *Jules Isaak* bei Johannes XXIII., die Initiativen Johannes XXIII. selbst, die Arbeiten des Bibelinstituts, des Instituts für jüdisch-christliche Studien (USA), der Arbeitsgemeinschaft Apeldoorn (Holland) und anderer Gremien. Unter der Überschrift „Textgeschichte“ zeichnet er dann ein Bild der verschlungenen Entwicklung der einzelnen aufeinanderfolgenden Textentwürfe. In 18 Abschnitten versteht O. es meisterhaft, die Endredaktion von ‚*Nostra Aetate*‘ sowohl aufzuzeigen wie auch zu rechtfertigen. O. ist insbesondere ein leidenschaftlicher Ver-

fechter der „Judenerklärung“. Als Ergänzung zu seiner Einführung lese man seinen Artikel „Ja, nein und trotzdem“, in: Concilium 4 (1967) 334–343, wo er sich mit katholischen und protestantischen Kritikern der Deklaration des Art. 4 auseinandersetzt. Gegen die beiden Haupteinwände, daß nämlich in der Erklärung ein kirchliches Bekenntnis der Schuld und die kirchliche Bitte um Vergebung fehle und daß den Juden Unrecht geschehe, indem man sie in eine Reihe mit den übrigen nichtchristlichen Religionen stelle, hat er gewichtige Gründe vorzubringen.

J. M. Laube, S. J.

L'Église et les religions. Reflexions et commentaires sur la Déclaration Vaticane touchant l'attitude de l'Église envers les religions non-chrétiennes par E. Dhanis, M. Dhavamony, J. Goetz, R. Gramlich, J. López-Gay, J. Masson, J. Shih. Liminaire de *Paul Cardinal Marella* (Studia Missionalia edita a Facultate Missiologica in Pontificia Universitate Gregoriana, XV). 80 (140 S.) Rom 1966, Ed. dell' Univ. Greg. – Der Text der Deklaration ‚Nostra Aetate‘ ist in dieser Veröffentlichung nicht enthalten. Er ist aber als Grundlage der darin vorgelegten Untersuchungen zu betrachten. Nach dem Vorwort von Kardinal Marella wirft *J. Masson* in seiner Einführung folgende drei Fragen auf: 1. Welche Rolle spielen Gewissen und Gnade auf dem Weg des einzelnen Nichtchristen zum Heil? 2. Welche Rolle spielen die nichtchristlichen Religionen auf dem Heilsweg der einzelnen Nichtchristen? 3. Ist es möglich und erlaubt, so wie die Deklaration es tut, einzelne Elemente von Religionen nach bestimmten eigenen Gesichtspunkten auszuwählen und positiv zu bewerten und andere Elemente nicht, während es sich doch bei den Religionen um lebendige Gebilde handelt, deren Elemente nicht auseinandergenommen werden können, ohne das Leben zu töten? Am wichtigsten ist M.s Antwort auf die 2. Frage nach der Rolle der Religionen auf dem Heilsweg des einzelnen Nichtchristen; sie lautet: Er findet Heil nicht trotz und nicht außerhalb seiner Religion, sondern in ihr (oder besser: durch sie hindurch). – Die sich anschließenden sieben Studien von Mitgliedern der missiologischen Fakultät der Gregoriana sind in Französisch, Englisch, Spanisch und Deutsch abgedruckt. Jedem dieser sieben Artikel ist eine spezielle Bibliographie beigegeben. Die Titel der Studien lauten: Qu'est-ce que la religion? (*E. Dhanis*); Summi numinis vel etiam Patris (*J. Goetz*); The Religious Quest of Hinduism (*M. Dhavamony*); El problema religioso y el camino del Budismo (*J. López-Gay*); Gott und die Religion in der islamischen Innerlichkeit (*R. Gramlich*); The Tao: its Essence, its Dynamism, and its Fitness as a Vehicle of Christian Revelation (*J. Shih*); L'Esprit de Dialogue (*J. Masson*). – Entsprechend der missiologischen Ausrichtung dieses Bandes fehlt eine Studie über die „Judenerklärung“ von ‚Nostra Aetate‘. – *E. Dhanis* versucht auf induktive Weise eine reale, nicht normative Definition der Religion zu erarbeiten: Religion ist der Kult, der vom Menschen einem Gegenüber erwiesen wird, das sich ihm auf die eine oder andere Weise als die Gottheit (divinité) zeigt, dem er seine Verehrung bezeugt, und bei dem er sein Heil sucht. Unter „Gottheit“ versteht D. ein Gegenüber, das unter allen Gesichtspunkten als höchstes erscheint. Er betont das Sich-Zeigen. Er sagt nicht einfach: Gegenstand der Religion ist die Gottheit, sondern: ein Gegenstand, ein Gegenüber, das sich ihm so oder so als die Gottheit zeigt. Dieser Definition der subjektiven Seite der Religion entspricht dann auf der objektiven Seite folgende Definition: Religion ist das Gesamt der Regeln des Glaubens und Handelns, die die subjektive Religiosität leiten (29). – *J. Goetz* dagegen gibt eine funktionale Definition der Religion mit psychologischer Terminologie. Sein Ausgangspunkt sind die religiösen Erscheinungen in den Religionen der Primitiven; aber auch er hält seine Definition letztlich für alle Religionen, auch für die Hochreligionen, zutreffend. Sein Lieblingsausdruck ist «le Tout». Die Definition lautet dann: Religion ist ein Verlangen (volonté) und ein System zur Intergration des einzelnen in das Ganze, so wie es der einzelne versteht. Es handelt sich dabei um eine aktive und willentliche Haltung der Harmonie und der Teilhabe des einzelnen im Bezug auf sein Universum; eine bewußte Anstrengung, die richtige Haltung gegenüber jeder sichtbaren und unsichtbaren Wirklichkeit, die die Erfahrung seinem Bewußtsein vorstellt (Gott eingeschlossen), einzunehmen. Die religiösen

Vorstellungen und Praktiken sind also nur einige von den Verhaltensweisen, durch die der Mensch diese Harmonie seines Selbst mit dem Ganzen auszudrücken und zu verwirklichen versucht. Das geistige Leben manifestiert sich nicht nur und niemals vollständig in etablierten Institutionen und stereotypen Formeln. Um es kennenzulernen, bedarf es einer gewissen seelischen Kommunikation (54). Von daher formuliert dann G. die eigentliche Ebene des Dialogs mit den Nichtchristen: „Der Dialog müßte zuerst eine geistige Begegnung jenseits der partikulären Anwendungsbereiche sein, eine Begegnung auf der Ebene der Weltanschauung (vision totale), und von dieser Ebene aus müßte die Neuheit, die uns Christus gebracht hat, vorgestellt werden“ (58). – Uns scheint, daß die funktionale Definition von G. nicht nur in bezug auf die Völker mit hauptsächlich mündlicher Tradition wie die der sogenannten Primitiven, sondern auch in bezug auf die Schriftkulturen tatsächlich der Begegnung und dem menschlichen Verständnis, ja auch der wissenschaftlich-systematischen Erkenntnis bessere Dienste leisten wird als die erste Definition von J. Masson, wodurch allerdings deren Legitimität hier nicht in Frage gestellt werden soll. – Wir können leider nicht auf die weiteren Studien eingehen. Demjenigen, der sich mit der Theologie der nichtchristlichen Religionen befaßt, dürfte klageworden sein, daß er an diesem Buch mit seinen vielfältigen Anregungen nicht vorbeigehen darf.

J. M. Laube, S. J.

La Dichiarazione su „Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane“. *Genesi storica*, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento. Collaboratori: *G. C. Anawati, T. Demaria, A. Favale, B. Hussar, C. B. Papali, P. Rossano, G. Shirieda* („Magisterio Conciliare“, 15). 8<sup>o</sup> (327 S.) Torino 1967, Elle Di Ci. 12.— DM. – Für die Qualität dieser Ausgabe sprechen nicht nur die Sachkenntnis der Mitarbeiter und das ausgewogene Verhältnis von buchtechnischer Aufmachung und Preis, sondern auch die Tatsache, daß schon nach einem Jahr die 2. Auflage notwendig wurde. – Drei Teile und je ein Stichwort- und Namenregister strukturieren das Buch. – Der 1. Teil bietet die Entstehungsgeschichte der Deklaration zusammen mit einer Interpretation der aufeinanderfolgenden Gestalten des Textes (11–46; *B. Hussar*). Im 2. Teil folgen der lateinische und italienische Text der Endgestalt der Deklaration (48–59). Der 3. und umfangreichste Teil besteht aus 5 Kapiteln und einer Schlußbetrachtung (63–309). Er enthält die Kommentare zu den Artikeln 1–5 von „Nostra Aetate“: Kap. 1: „Theologie der Nichtchristen“ (*P. Rossano*); Kap. 2: „Katholische Kirche und nichtchristliche Religionen“ (*T. Demaria*); Kap. 3: „Die einzelnen nichtchristlichen Religionen“ (*A. Favale, C. B. Papali, G. Shirieda*); Kap. 4: „Die muslimische Religion“ (*G. C. Anawati*); Kap. 5: „Die jüdische Religion“ (*B. Hussar*). *T. Demaria* kommentiert zum Schluß den Artikel zum Thema „Universale Brüderlichkeit“. – Zu Kap. 1: *P. Rossano* unterscheidet zunächst die Frage nach der Heilsfunktion der Religionen als solche von der Frage nach der Möglichkeit des Heils für den einzelnen Nichtchristen. Die in Lum. Gent. Art. 16 genannte „Hindernis“ der Nichtchristen zur Kirche entspricht nach R. einer anfänglichen, unsichtbaren, geheimnisvollen Zugehörigkeit zur Kirche, einer Zugehörigkeit des Verlangens und des Herzens, von der Theologen wie Capéran, Journet und de Lubac sprechen („appartenenza incoitiva, invisibile, oscura, di desiderio e di cuore“ [70]). Nach R. sagt das Konzil das zwar nicht ausdrücklich, es habe diese Aussage jedoch intendiert. Problematisch erscheinen Verf. die Termini „anonyme Christen“ oder „Christen in incognito“. – Zur Frage nach der Heilsfunktion der Religionen referiert R. die Positionen von K. Barth, E. Brunner, P. Althaus, H. Kraemer, W. A. Visser't Hooft, L. Newbigin und die der liberalen protestantischen Theologie. In der katholischen Theologie stellt er eine Zäsur fest zwischen der Polemik und Apologetik der dogmatischen Lehrbücher vor 1950 und dem theologischen Optimismus im Hinblick auf die Heilsfunktion der Religionen, der sich in der Zeit danach feststellen läßt. Einige Theologen betrachteten die Religionen als positive Heilmittel, die von Gott hingeordnet sind darauf, daß sie ihre Anhänger zum Heil führen. Andere betrachteten die Religionen als Träger einer wahren übernatürlichen Offenbarung, die ihnen allerdings in einer dunkleren

und geringeren Weise als dem Christentum gegeben sei. Wieder andere betrachten die Religionen als gleichwertige und parallel zur Offenbarungsgeschichte verlaufende Heilswege oder in ihrer auf die Kirche hin vorbereitende Funktion (nach Analogie des Verhältnisses von Altem und Neuem Bund). Gegenüber diesen und anderen Lösungsversuchen habe das Konzil sich bemüht, in „Nostra Aetate“ ein ausgewogenes Urteil über die Religionen abzugeben, in Treue zu den Prinzipien der Offenbarung und zugleich in Aufgeschlossenheit gegenüber der Realität. Das Konzil spreche von den vielfältigen geistlichen Werten unter den Nichtchristen, von ihrem Ursprung im göttlichen Wort, von ihrer Ausrichtung auf Christus und die Kirche, es anerkenne die Aktivität Gottes in der Geschichte und im Herzen des einzelnen Menschen, es wisse aber auch sehr genau um die Grenzen, Unvollkommenheiten und um die geistliche Knechtschaft der Menschen, von der nur Christus befreie. Darum würden alle Christen aufgerufen, ihre missionarische Berufung zu leben und dadurch den Plan Gottes zu verwirklichen in einer vom Frieden bestimmten, lebendigen Einheit aller in Christus (73–75). Die Religionen könnten hier eine providentielle und pädagogische Funktion im religiösen Leben ihrer Anhänger ausüben. Wie jede menschliche Wirklichkeit seien jedoch auch sie ambivalent, d. h., sie können ihre Anhänger zu Christus (Gott) hinführen, aber auch von ihm wegführen. – Die Frage, die sich hier unmittelbar aufdrängt, ob nicht auch das historische Christentum ambivalent sei und wie sich diese Ambivalenz auf die Christen und Nichtchristen auswirken könnte, wird nicht diskutiert. Man kann heute sicher nicht mehr einfachhin zwischen theologisch und historisch-soziologisch-geographisch verstandener Kirche unterscheiden und damit alle Fragen für gelöst halten (vgl. 70 f.). Vielmehr werden im Zusammenhang einer Theologie der Geschichte die Probleme mit dieser Unterscheidung erst akut. Auch die Unterscheidung zwischen der Kirche ihrer „Essenz“ und ihrer „Existenz“ nach in Verbindung mit der Unterscheidung von „potentieller“ und „realisierter“ Einheit der Völker (wie sie *T. Demaria* im 2. Kap.: „Die katholische Kirche und die nichtchristlichen Religionen“ bringt: 79–95) erscheinen allzu theoretisch und bergen zudem die Gefahr zu totalitärem Denken in sich (vgl. S. 92: „far convergere le religioni non cristiane verso la totalità della religione cristiana e della sua funzione salvifica, attraverso l'esplicazione – anziché l'elisione – della loro funzione salvifica provvisoria e parziale“). J. M. Laube, S. J.

Müller, Karl, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen. Kommentar zur Konzils Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („Der Christ in der Welt“, Reihe XVII, Bd. 8). Kl. 8<sup>o</sup> (176 S.) Aschaffenburg 1968, Pattloch. 5.50 DM. – „Der Sinn der Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ war nicht eine Aussage über die Heilsmöglichkeiten der Nichtchristen oder gar über die theologische Bedeutung der nichtchristlichen Religionen als solche, sondern eine Besinnung auf das rechtverstandene christliche Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen“, heißt es im Vorwort des Verf.s. – Seine Grundüberzeugung ist also, daß die Erklärung vorwiegend praktische Ziele verfolgte und dabei die theoretischen Fragen bewußt offenlasse. Dennoch behandelt M. eingehend auch die theologischen Aussagen der Deklaration. Im 1. Kap. („Gott will das Heil aller“) erörtert er zunächst die biblisch-dogmatische Frage des individuellen Heils. Er stützt sich hier weitgehend auf die Ausführungen von *J. Heislbetz* und *M. Seckler*, wobei er mehr der von Letzterem vorgeschlagenen Lösung zuzuneigen scheint. – Das 2. Kap. („Die Religionen und das Heil“) stellt sich die Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen. Es enthält viel von den Gedankengängen *K. Rabners*. – Das 3. Kap. („Die Religionen und das Zweite Vatikanische Konzil“) sammelt abschließend „Teilaussagen“ aus den übrigen Konzilsdokumenten zu den von „Nostra Aetate“ aufgeworfenen Problemen. – Nach diesem theoretischen Teil folgt dann zunächst der deutsche Text der Erklärung. Die Kap. 5–11 enthalten die Kommentare, von denen Kap. 7–8 Exkurse über den Hinduismus und Buddhismus bringen. Ausführliche Literaturhinweise, Namen- und Sachregister sind beigegeben. – Die Gesamtanlage des Buches möchte so die im Rahmen einer Taschenbuchausgabe mögliche Vollständigkeit der Themenbehandlung erreichen, was

auch durchaus gelungen ist. – M. konnte für seine Arbeit bereits erschienene andere Kommentare zu ‚Nostra Aetate‘ heranziehen. Bei der Behandlung einer einschlägigen Stelle in ‚Gaudium et Spes‘ fällt einmal ein mutiges Wort: „Es darf wohl hinzugefügt werden, daß auf der Grundlage solcher Ausführungen für das Schema der ‚dialektischen Theologie‘ in der Beurteilung der Religionen kein Raum mehr frei bleibt“ (46). Leider vermißt man hier jedoch ein weiteres Eingehen auf die protestantische Theologie, die ja nicht ausschließlich aus dialektischer Theologie besteht. Verf. beruft sich nur auf H. Kraemer. Eine Prüfung der Argumente anderer protestantischer Kommentare hätte aber wohl eine größere Vorsicht gegenüber „heilsgeschichtlichen Konstruktionen“ bewirkt, wie sie zuweilen von seiten deutscher katholischer Theologen vorgetragen werden. – In seiner Kommentierung von Art. 2 wagt M. einmal die Frage nach dem Entstehen der nichtchristlichen Religion zu beantworten: „Sie entsteht aus dem Zusammenwirken von göttlichem Offenbarungs- und Gnadentum und von menschlichem Hören, Anwenden, Tun. Religion ist ‚Objektivierung‘ dessen, was aus diesen beiden Quellen von Menschen und menschlichen Gemeinschaften erkannt wird. Daß es verschiedene ‚Religionen‘ gibt, liegt an der Verschiedenheit der Menschen und Gemeinschaften, die das göttliche Element aufnehmen, verarbeiten, objektivieren. Die Defizienz und Depravation in ihnen kommt von der Unerleuchtetheit des Menschen und seiner Sündhaftigkeit“ (95). Von welcher „Art“ Offenbarung ist hier die Rede? Im Sinne des Verf.s handelt es sich auf jeden Fall nicht um „natürliche Offenbarung“. M. scheint an ‚Nostra Aetate‘, Art. 2, zu denken, wo vom „Strahl jener Wahrheit“ gesprochen wird, „die jeden Menschen erleuchtet“ (vgl. 17 u. 96). Damit ist aber im theologischen Sprachgebrauch nicht Offenbarung schlechthin gemeint und erst recht nicht die „geschichtliche, öffentliche, amtliche Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus“. Zwar wird man wenigstens in bezug auf den einzelnen Nichtchristen von einer Art übernatürlicher Offenbarung sprechen dürfen, nur wäre diese „Art“ vorerst noch genauer von der „geschichtlichen, öffentlichen und amtlichen Offenbarung“ abzugrenzen. – Der Kommentar befaßt sich also auch mit den in der Erklärung getroffenen theologischen Vorentscheidungen. Er bringt so an nicht wenigen Stellen auch für die Fachdiskussion manche anregenden Perspektiven.

J. M. Laube, S. J.

Federici, T., *Il concilio e i non cristiani. Declaratio, testo e commento. Con un saggio introduttivo di Henri de Lubac* („a. v. e. minima, 24). 8<sup>o</sup> (420 S.) Roma 1966, A. V. E. Editrice – Der einleitende Essay von Henri de Lubac „Mistica naturale e mistica cristiana“ (vgl. *Mystique naturelle et mystique chrétienne*, in: *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste* 32 [1964] 5–21) gibt den Rahmen der Arbeit F.s an: einerseits soll der biblische Gedanke vom „Strahl der Wahrheit, die jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ auf seine Konsequenzen hin durchdacht werden, andererseits aber auch der Gedanke festgehalten werden, daß das Evangelium für die Welt immer und überall unentbehrlich ist. F. will somit einen Beitrag zur noch wenig entwickelten Theologie der nichtchristlichen Religionen liefern. Einen Ansatz dazu sieht er in einer Theologie der Heilsgeschichte. Er übernimmt die Unterscheidungen „allgemeine Heilsgeschichte“, „besondere Heilsgeschichte“, „natürliche Offenbarung“, „übernatürliche Offenbarung“ (67 f.) und spricht daher auch von „natürlichen Religionen“ und „natürlicher Moral“ (79). Während die Kapitel, die sich mit der Beschreibung der verschiedenen Religionssysteme befassen, ins Einzelne und Konkrete gehen (und daher viele neuen thematischen und bibliographischen Auskünfte geben), bleibt der theologische Rahmen (Theologie der Heilsgeschichte) noch zu sehr auf den Gegensatz „natürlich – übernatürlich“ fixiert. Auch scheint die heilsindividualistische Problematik die Frage zu verdecken, um die es eigentlich gehen sollte: Ob und wie die Religionen als solche Träger übernatürlicher Gnade und Offenbarung sein könnten. In dieser Frage führt der Beitrag nicht weiter als bis zu einer Paraphrase des Art. 2 von ‚Nostra Aetate‘. F. ist vielleicht allzusehr befangen von den Gegensätzen zwischen „christlicher Mystik und natürlicher Mystik“, die H. de Lubac in seinem Vorwort herausgearbeitet hat. – Im ganzen ist der Beitrag in drei Teile gegliedert: Im 1. Teil behandelt Verf. die Religionen im allgemeinen,

die primitiven Religionen, den Hinduismus, den Buddhismus, den Islam; im 2. Teil interpretiert er die Judenerklärung; im 4. Teil die „universale Brüderlichkeit“. Eine statistische Betrachtung der Bibelzitate findet sich auf S. 409, eine Synopse der aufeinanderfolgenden Textformen der Deklaration (lateinisch und italienisch) S. 267–316. J. M. Laube, S. J.

Schütte, Johannes (Hrsg.), Mission nach dem Konzil. 8<sup>o</sup> (344 S.) Mainz 1967, Grünewald. 39.— DM. — Das Buch ist als Ganzes dem Missionsdekret und seinen Fragen gewidmet. Von besonderem Interesse ist darin der kurze, prägnante Beitrag *J. Ratzingers* „Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekretes“ (21–47; besonders 42–45). — R. kommt zu drei Feststellungen bezüglich der Aussageabsicht von ‚Nostra Aetate‘: 1. die Erklärung verstehe sich ausdrücklich als Teilaussage (Art. 1, Abs. 1). Sie dürfe daher nicht von anderen Konzilsdokumenten isoliert werden, wenn sie sich der lange versäumten Aufgabe zuwende, das Verbindende zwischen dem Christentum und den übrigen Religionen herauszustellen. Im Grunde ziehe die Erklärung die Gedanken von Art. 17 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche weiter aus. Sie stelle dazu einen innerkonziliaren Kommentar dar und stehe so im Zusammenhang mit dem Volk-Gottes-Kapitel von ‚Lumen Gentium‘. — 2. suche die Deklaration ganz bewußt das Verbindende und Gemeinsame zwischen den nichtchristlichen Religionen und dem christlichen Glauben hervorzuheben. Islam und Israel nähmen im Konzilstext eine Sonderstellung ein. Art. 2 weise zunächst auf die „Naturreligionen“ hin, dann beschreibe der Text mögliche Ansatzpunkte für ein Gespräch mit Vertretern des Hinduismus und Buddhismus; die Formulierung „übrige Religionen“ wolle dann endlich diejenigen Religionen mit einschließen, die nicht ausdrücklich erwähnt werden konnten. Was man nach R.s Ansicht am Text aussetzen könne, sei nicht die Begrenzung der Perspektive auf das Gemeinsame, sondern eine gewisse Vereinfachung der Fragestellung. Die Frage des Verhältnisses von „Glaube und Religion“ (*Barth, Bonhoeffer*) hätte nicht übergangen werden dürfen. — 3. ziehe die Erklärung auch praktische Konsequenzen aus der Beobachtung der Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen und dem Christentum: sie anerkenne das „Wahre“ und „Heilige“ der außerchristlichen Religionssysteme. Daraus ergebe sich nicht nur die Notwendigkeit des Dialogs mit ihnen, sondern auch erst die Möglichkeit der Mission, denn Mission bzw. Bekehrung erfordere ja nicht nur die Abwendung von den Göttern und eine Hinwendung zu Gott, sondern — zugleich mit dem Gestus der Reinigung — auch die Aneignung des in den heidnisch-religiösen Lehren und Kultformen dunkel Gemeinten, das so seiner eigentlichen Entfaltung zugeführt werde. — Zu allen durch das Missionsdekret aufgeworfenen Fragen ist das vorliegende Buch sicher ein Standardwerk sowohl für die Theorie als auch für die Praxis. Von den Beiträgen zur Theorie möchten wir die „Theologische Grundlegung“ (zu Art. 2–9 von ‚Ad Gentes‘) von *Y. Congar* hervorheben, dessen Thematik auch für die theologische Beurteilung der Religionen in ‚Nostra Aetate‘ von Bedeutung ist. Dasselbe gilt für den Aufsatz von *N. Kowalsky* „Fragen, die das Konzil klärte“. Die übrigen Beiträge lauten: „Fragen der Mission an das Konzil“ (*J. Schütte*); „Entstehungsgeschichte des Schemas ‚De activitate missionali Ecclesiae‘“ (*S. Paventi*); „Die Missionen Lateinamerikas“ (*G. M. Grotti*); „Das christliche Zeugnis“ (*J. Neuner* [zu Art. 10–12]); „Die missionarische Verkündigung“ (*D. Grasso* [zu Art. 3]); „Das Katechumenat und die christliche Initiation“ (*X. Seumois* [zu Art. 14]); „Die christliche Gemeinschaft“ (*X. Seumois* [zu Art. 15–18]); „Priesterbildung in den Missionen“ (*J. Neuner* [zu Art. 16]); „Die Teilkirchen“ (*X. Seumois* [zu Art. 19–22]); „Die Missionare“ (*K. Müller* [zu Art. 23–27]); „Leitung und Ordnung der Missionstätigkeit“ (*J. Greco* [zu Art. 28–34]); „Die missionarische Mitarbeit“ (*D. Grasso* [zu Art. 35–41]). J. M. Laube, S. J.

Bürkle, Horst (Hrsg.), Theologie und Kirche in Afrika. 8<sup>o</sup> (311 S.) Stuttgart 1968, Evangelisches Verlagswerk. 34.50 DM. — Dieser Sammelband umfaßt 22 Beiträge afrikanischer und nichtafrikanischer Christen verschiedener Konfessionen aus anglophonen und frankophonen Ländern Afrikas. Drei Gesichtspunkte waren bei der Auswahl der Aufsätze bestimmend: Fragen, die aus der missionarischen



Praxis der Kirche an den Theologen gerichtet werden („Afrikanische Gottesvorstellungen“; „Das Wesen des Opfers“; „Ahnenkult“; „Geburt, Pubertät und Tod“; „Der Einfluß des Fetischismus“; „Der Einfluß des Hexenglaubens“; „Die Seele des Afrikaners und der christliche Gottesdienst“ u. a.); Ansätze einer *Theologie*, die über die Probleme der afrikanischen Gesellschaft als ganzer reflektiert („Gibt es eine afrikanische Kultur?“; „Der christliche Beitrag zum Gestaltwandel Afrikas“); Begegnung und Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Erbe Afrikas („Geschichte und Gemeinschaft“; „Das afrikanische Weltbild“). – In einigen Darstellungen und Analysen der jungen Kirchen Afrikas zeichnet sich scharf die Reaktion gegen eine an das westliche Abendland gebundene Vergangenheit ab. Die christlichen Kirchen Afrikas sind sich ihres Selbstandes bewußt geworden und suchen den in Staat und Politik weithin schon vollzogenen Loslösungsprozeß vom Westen mit aller Kraft voranzutreiben. Zwar betont B., eine ‚*theologia Africana*‘ könne nur im „Spannungsfeld von Ursprung und Gegenwart“ wachsen, sie setze deshalb nicht in einer „Nullpunktsituation“ (11) an. Die Einzeluntersuchungen zeigen jedoch klar, daß zur Bewältigung der gegenwärtigen Situation vor allem schöpferisches Denken und Handeln erforderlich sind: eine afrikanische Form des christlichen Gottesdienstes wird sich nicht durch die Integrierung „wertvoller Elemente“ afrikanischer Initiationszeremonien in den stadtrömischen Ritus entwickeln (wie Art. 38, 39 der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils vorschlagen [vgl. 272]), sondern durch die Artikulierung des Evangeliums im Idiom der afrikanischen Sprache und Geste. Wenn afrikanische Theologie nur im Spannungsfeld von Ursprung und Gegenwart getrieben werden kann, wenn sie immer Dialog zwischen Afrika und Abendland bleiben wird, so liegt heute doch der Hauptakzent auf „Gegenwart“ und „Afrika“. – Mit der Auswahl verschiedenkonfessioneller Autoren will der Herausgeber einen Beitrag zur ökumenischen Zusammenarbeit in der Mission leisten. Der Leser erfährt, daß im Leben der christlichen Kirchen in Afrika viel gemeinsames Überlegen und Arbeiten geschieht. Vielleicht spürt er aber gerade deshalb um so deutlicher, daß diese Zusammenarbeit auf die peripheren Schichten christlichen Lebens begrenzt bleibt, weil in dem, was jede Kirche als Mittelpunkt ihres Lebens versteht – im religiösen Kult – Ausschließlichkeit und Trennung weiterbestehen. Da in den Kirchen Afrikas das Skandalon der gespaltenen Christenheit unmittelbarer erfahren wird als in den Kirchen des Abendlandes und da rivalisierende Missionspropaganda und -aktivität auch heute noch in Afrika verbreitet sind, wäre es wünschenswert gewesen, die interkonfessionelle Zusammenarbeit unter den Kirchen Afrikas zum Gegenstand einer eigenen *theologischen* Reflexion zu machen. – Weder im Buchtitel noch in den Überschriften der Einzelbeiträge erscheint das Wort „Mission“ – ein schwer zu übersehender Hinweis auf das Anliegen der Autoren. Dennoch: jede Gemeinschaft von Christen ist missionarisch. B. deutet den missionarischen Auftrag der Christen in Afrika als „Dienst der Kirche an der Gesellschaft. Dieser Schritt vor das eigene ‚Lager‘ ist deshalb missionarisch im strikten Sinn des Wortes zu nennen, weil er verhindert, daß die christliche Botschaft als eine rein ‚religiöse‘ Angelegenheit abgetan wird“ (15). Zunächst ist festzuhalten: Christsein bedeutet immer Dienst am Mitmenschen. Deshalb ist nicht einzusehen, warum die christliche Pflicht zur Mission als *Glaubensverkündigung* im Kontext der afrikanischen Kirchen als „Dienst an der Gesellschaft“ zu verstehen sei. Auch in Afrika darf die Kirche nicht in erster Linie ein Unternehmen zur Planung und Durchführung von Entwicklungshilfe werden. Kirche ist mehr als kirchliche Institutionen, ihre missionarische Sendung führt weiter als die Dienstleistungen bestimmter Einrichtungen. So notwendig Krankenhäuser, Schulen, Jugendheime, landwirtschaftliche und technische Ausbildungsstätten und Sozial-Institute sind, eine zu enge Bindung kirchlichen Handelns an derartige Institutionen kann leicht unter anderem Vorzeichen zu jenem kirchlichen establishment führen, aus dem das Christentum in Afrika sich heute zu lösen bemüht. Andererseits bleibt den Christen in Afrika die verantwortungsbewußte Mitarbeit am Aufbau der jungen Staaten und an der Erhaltung des Friedens aufgetragen. *Wie* aber die christlichen Kirchen konkret zu den Kräften stehen, die den Entwicklungsprozeß der afrikanischen Staatenbildung tragen (zum Nationalismus als positivem Wert verstanden, zum sozialen Umbruch, zur Bevölkerungsexplosion,

zu den weltanschaulichen Konflikten an den Universitäten) – das ist die Frage, die in dem vorliegenden Band nicht angeschnitten wird. Der interessierte Leser hofft, daß diese Probleme in einer fortführenden Aufsatzsammlung zur Diskussion gestellt werden.

D. Scholz, S. J.

Turner, V. W., *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. 8<sup>o</sup> (XIV u. 326 S. m. 12 Tafeln) Oxford 1968, Clarendon. 65.— Sh. — Prof. Turner, bekannt als ausgezeichnete Kenner der im äußersten Nordwesten Sambias lebenden Ndembu, untersucht in dieser Monographie zwei Arten von Ndembu Riten: Riten, die anlässlich eines *außergewöhnlichen* Ereignisses im Leben der Gemeinschaft oder eines Einzelnen zur Wiederherstellung des sozialen und religiösen Gleichgewichts vollzogen werden („Rituals“ oder „Drums of Affliction“) und Riten, die zur personalen Integration der im Leben eines Menschen *regelmäßig* eintretenden Übergangskrisen vorgenommen werden („life-crisis rituals“, zu denen vor allem die Initiationsriten für Jungen [Mukanda] und Mädchen [Nkang'a] gehören). Der Verf. will zeigen, wie der grundlegende Widerspruch zwischen dem matrilinearen Abstammungsprinzip (mit den damit verbundenen Rechten hinsichtlich Erbe und Nachfolge in politischen Ämtern) und virilokaler Heirat (die Frau zieht nach dem Eheabschluß ins Dorf des Mannes) und die aus diesem Widerspruch entstehenden Konflikte Ursprung und Gegenstand der Ndembu „rituals of affliction“ sind. Neben diesen strukturell bedingten Konflikten fand der Autor, der während eines mehr als zwei Jahre langen Aufenthaltes unter den Ndembu das Material für seine späteren Arbeiten sammelte, orts- und zeitbedingte Spannungsfelder (im Verhältnis Afrikaner-Europäer, „progressiver“ – „konservativer“ Häuptling; Spannungen vor allem auch zwischen zwei Matrilinearitäten eines Stammes, die beide um das Amt des Häuptlings kämpften: 92. 108). Die Ndembu versuchen, diese Spannungen, sofern sie zu einer unmittelbaren Gefahr für den Bestand einer Dorfgemeinschaft werden, im Vollzug der „rituals of affliction“ zu neutralisieren. Es gelingt T. zu zeigen, daß die von ihm beobachteten und analysierten Riten tatsächlich eine (wenn auch nur zeitweilige) *Überwindung der die Einheit bedrohenden Spannungen* erzielen, daß sie aber nicht die Einheit der Gemeinschaft selbst darstellen. Ndembu „rituals of affliction“ sind deshalb zahlreich, weil soziale und politische Konflikte ständig die Einheit einer Dorfgemeinschaft bedrohen. T. hält es für möglich, die strukturelle Konfliktgeladenheit der Ndembu Gesellschaft historisch zu erklären: das Ndembu Volk ist entstanden aus dem Zusammenschluß eines kleinen, politisch jedoch dominierenden Stammes patrilinearere, virilokale Eindringlinge mit der zahlenmäßig zwar stärkeren, politisch aber schwächeren Gesellschaft der matrilinearen, uxori-lokalen Ureinwohner (279). – Wie schon bei vorausgegangenen Werken T.s, fallen auch in dieser Studie sowohl die scharfe Beobachtungsgabe des Autors im Feld wie auch die durchdringende Analyse des aufgezeichneten Materials auf. Gelegentliche Hinweise auf persönliche Konflikte zwischen seiner Aufgabe als Wissenschaftler und seinen mitmenschlichen Pflichten im Umgang mit den Ndembu (103) sind nicht nur für die Deutung des vorgelegten Materials relevant, sie werfen zugleich auch ein wenig Licht auf die menschlichen Seiten sozialanthropologischer Forschungsarbeit – ein Aspekt, den man in neueren Studien dieser Art oft vermißt. – Eine Frage, die in einer Behandlung der wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen T.s zu klären wäre, betrifft die Tragfähigkeit des vorgelegten Materials: bieten die in ihren Details zweifellos meisterhaft beobachteten und genauestens wiedergegebenen, in ihrer semantischen Variationsbreite jedoch begrenzten Riten eine Basis, die allein breit genug ist, die folgenden soziologischen Analysen zu tragen? (Diese Frage übersieht nicht den ungewöhnlich hohen Grad an Ritualisierung intermenschlicher Beziehungen bei den Ndembu.) Müßten nicht die Funktionen weiterer politischer und sozialer Institutionen untersucht werden, um derart grundsätzliche Aussagen über die Strukturen der Ndembu Gesellschaft, wie T. sie macht, abzusichern? So wäre beispielsweise zu fragen, ob Konfliktsituationen unter den Ndembu überhaupt *nur* durch Riten symbolisch überwunden bzw. für irreparabel deklariert werden oder ob nicht auch der Prozeß der Rechtsprechung hier eine wichtige Rolle spielt. – Bei einer einleitenden Beschreibung des Mukang'ala Gebietes, in dem T. arbeitete,

weist der Autor zunächst darauf hin, diese Gegend habe bis 1947 unter dem Einfluß moderner Regierungsverwaltung gestanden, die jedoch zusammengebrochen sei, nachdem die Regierung das Amt des Häuptlings von Mukang'ala auf den benachbarten größeren Bezirk von Kapenda übertragen hatte. T. betont an dieser Stelle, Mukang'ala sei nicht in den Zustand vor-kolonialer Ndembu Verwaltung zurückgefallen, sondern Spuren der einstigen Blütezeit dieses Bezirks seien noch deutlich zu erkennen gewesen, als er in das Gebiet kam (93). Später dagegen hat der Leser den Eindruck, Mukang'ala sei doch vollständig zu den Lebens- und Verwaltungsformen der vor-kolonialen Epoche zurückgekehrt, so als wäre es nie nach den Grundsätzen moderner Administration verwaltet worden (153. 191). – T. berichtet von einem ‚Tukuka‘ Ritual, in dem die Geister lebender Europäer bei Nacht Afrikaner befehlen, um ihnen Schaden zuzufügen (119 f.). Ein solcher Ritus wurde auch für Kamahasanyi, die tragische Hauptfigur des Buches, durchgeführt (127). Weil es m. W. in Zentralafrika ungewöhnlich ist, daß die Geister lebender Europäer direkt in afrikanische Riten eingehen, wäre eine genauere Beschreibung des ‚Tukuka‘ Rituals wünschenswert gewesen. – Zum Verständnis mehrerer Kapitel ist es notwendig, die Nswanamundong'u Genealogie mit dem Text genau mitzulesen. Da die Genealogie am Schluß des Buches auf zwei Seiten (310 f.) im Querformat abgedruckt ist, wird das Mitlesen äußerst umständlich. Eine ausfaltbare oder getrennt beigelegte Genealogie hätte das Lesen des Buches erheblich erleichtert.

D. Scholz, S. J.

Kirschbaum, Engelbert, S. J. (Hrsg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. I: Allgemeine Ikonographie. A – Ezechiel. Gr. 8° (360 S. m. 295 Abb.) Freiburg 1968, Herder. 138.— DM. – Seit langem war das zweibändige Standardwerk von Karl Künstle vergriffen und durch viele neue Forschungsergebnisse überholt. Kirschbaum begnügt sich nicht mit einer Überarbeitung, sondern schuf in Zusammenarbeit mit G. Bandmann, W. Braunsfels, J. Kollwitz, W. Mrazek, A. A. Schmid, H. Schnell, H. Skrobucha und vielen anderen Wissenschaftlern ein völlig neues, auf 6 Bände berechnetes Lexikon. Es soll bis 1971 fertig vorliegen. Von den 4 Bänden der allgemeinen Ikonographie – die beiden letzten werden die Ikonographie der Heiligen behandeln – ist der 1. erschienen und läßt die Anlage des Ganzen erkennen. Er enthält in alphabetischer Ordnung 260 Artikel, die von 83 Mitarbeitern nach gleichem Schema verfaßt wurden. I. Quellen: die biblischen, patristischen, liturgischen und sonstigen Bezüge. II. Die Ikonographie, nach Epochen gegliedert, mit voller Berücksichtigung der ostkirchlichen Sakralkunst. III. Literatur zur Ikonographie. Dieser Aufbau macht es leicht, jedes Bildthema mit der abendländischen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte zu verbinden. Er ermöglicht ein schnelles Finden ohne ständiges Nachschlagen in einem Stichwortverzeichnis. Ein modernes Lexikon kann auf diesen Stil nicht verzichten. Doch lehrt der Vergleich mit dem Handbuch von Künstle und dem größeren von Réau, daß auch der systematische Aufbau Vorteile hat, auf die ein Lexikon der Ikonographie nicht ganz verzichten darf. Es gibt außer den einzelnen Bildthemen umfassende Bildprogramme, es gibt allgemeine Gesichtspunkte und Einflüsse auf die abendländische Kunst, wie Antike, Apokryphen, Byzanz, Liturgie, Mystik, deren Bedeutung durch ein Stichwort oder auf andere Weise hervorgehoben werden müßte. Hier scheinen einige Wünsche offenzubleiben. Die Stärke des Lexikons wird darin liegen, daß es 3500 Einzelfragen nach dem neuesten Stand der Forschung beantwortet. Es sind Schwerpunkte gesetzt. Vor allem der Artikel Christus, Christusbild, ist mit 100 Spalten Text eine vollendete Monographie. Ähnlich die Artikel Adam und Eva, Apokalypse, Apostel, Dreifaltigkeit, Ecclesia, Engel, Evangelisten. Andere sind dafür reichlich kurz behandelt, wie Altar und Allegorie. Im Artikel Altar fehlt u. a. ein Hinweis auf die Altarvorsätze des frühen MA, obwohl die Goldenen Tafeln von Mailand, Venedig, Aachen und Basel zu den absoluten Höhepunkten der Kunstgeschichte gehören. Auch innerhalb der Artikel müßten gelegentlich die Schwerpunkte deutlicher gesetzt werden. Wenn in Spalte 99 der Name Ripa in einem Nebensatz auftaucht, mag das für die Fachgelehrten genügen, die übrigen Leser ahnen nichts von der Bedeutung dieses Allegorien-Erfinders, der die Gestalten über Berninis Kolonnaden und an kalvinischen Grabmälern angeregt hat. Noch ein Beispiel:

In Spalte 143 wird das 21. Kap. der Apokalypse, die Vision des Himmlischen Jerusalem, erwähnt. Dieser Text ist für den Kirchenbau aller Epochen, nicht zuletzt des Barock, von entscheidender Bedeutung gewesen. So hätte seine Verbildlichung durch die Jahrhunderte hindurch beschrieben oder wenigstens angedeutet werden müssen. Statt dessen bringt der Artikel nur drei fehlerhafte Zeilen. Die Radleuchter wurden nicht für die lichterfüllten Kathedralen, sondern für die dunklen Innenräume der romanischen Gottesburgen als Zinnenkranz des Himmlischen Jerusalem geschaffen. Gelegentlich fehlt es an der notwendigen Abstimmung verwandter oder sich überschneidender Themen. In Spalte 144 wird behauptet: Die apokalyptische Gottesvision (Apk 1, 12 f. und 4, 2 f.) wird regelmäßig auf Christus bezogen. In Spalte 422 findet sich die von Augustinus angelegte trinitarische Deutung, die dem theologischen Tiefsinn der Väterzeit und des Mittelalters viel eher entspricht. — Neben solchen relativ seltenen Einzelchwächen gibt es in diesem Lexikonband nur einen durchgängigen Fehler: die geschichtliche Entwicklung der Bildthemen ist in der Regel nur bis zur Schwelle des 20. Jh. durchgeführt. Die Reserviertheit der Kunsthistoriker gegenüber der modernen Kunst, auch der religiösen, ist bekannt. Sie erklärt sich aus der Tatsache, daß endgültige Urteile über den Rang von Kunstwerken viel Zeit brauchen. Doch haben gerade im 20. Jh. wieder führende Meister, die schon zu den Klassikern zählen, religiöse Kunst von starker Aussagekraft geschaffen. Es wäre ein großes Verdienst, auf die besten dieser Werke in Wort und Bild hinzuweisen, sie als Aussage unserer Zeit mit früheren Aussagen zu konfrontieren und so das Ganze abzurunden. In einzelnen Artikeln ist ein schwacher Versuch gemacht worden, in anderen ist das Anliegen überhaupt nicht verspürt. So hat der Artikel Christusbild  $4\frac{1}{2}$  Spalten über das Christusbild des 19. Jh., aber nur 4 Zeilen über das 20., das soviel bessere Christusbilder hervorgebracht hat. *Rouault* wird nicht genannt. Kein Hinweis auf *Légers* Glasfenster von Audincourt im Artikel Arma Christi, auf *Suiberlands* und *Meistermanns* Apokalypsen, auf die Credo-Tür von *Scharff*, die Christus-Ecclesia-Gruppe von *Zenz* usf. Vielleicht können die 5 folgenden Bände noch einiges gutmachen. — Alles in allem wird das fertige Werk eine erstklassige Arbeitshilfe, ein sicherer Führer durch die Jahrhunderte der christlichen Kunst sein.

E. Syndicus, S. J.

269 / 1776

h