

## 1. Fundamentaltheologie

Duss - von Werdt, Josef, *Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik*. 8<sup>o</sup> (112 S.) Köln 1969, Benziger. 16.80 DM. - Die Arbeit, eine Münchener Doktordissertation, will einen Beitrag zur „Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik“ leisten. Da die klassischen Beweisorte („Topoi“), „Schrift, Konzilien, lehramtliche Überlieferung, Väter, Theologie, Liturgie, Kirchenrecht bzw. -ordnung - und Vernunft (so M. Cano)“ (8) uns nicht einfachhin positivistisch vorliegen, sondern geschichtlich nahegebracht werden, stellt sich die Frage nach ihrem Verstehen. Es geht daher um die Fragen: „Wo kommt nun die Sache der Theologie selbst zur Sprache? Unter welchen Bedingungen wird sie recht verstanden?“ (9) - Denkgeschichtlich weiß sich die Arbeit der Phänomenologie verpflichtet. Diese „befragt den Glauben in einer doppelten Hinsicht: in der ‚Wendung zum Objekt‘ nach seiner ‚Sache selbst‘, in der ‚Wendung zum Subjekt‘ nach der ‚sachlichen‘ Einstellung, d. h. dem unverstellten Blick, der die Sache des Glaubens in ‚unabgeleiteter Reinheit‘ zur Anschauung bringt und eng ihren Proportionen und Artikulationen entlanggeht“ (9). - Im 1. Kap. „Ansatz und Einordnung“ klärt Verf. seinen Fragepunkt. In ihrem Anstoß geht die Arbeit auf eine Seminarübung bei G. Söhngen zurück, in deren Zusammenhang D. eine Darstellung von Husserls Lehre über „Die Genealogie des prädikativen Urteils“ übernahm (15). Ihre Problematik erschließt sich als ein Stück fundamentaler Theologie (der Begriff wird im Gespräch mit Söhngen und K. Rabner deutlich gegen eine „Möglichkeits-apologetik“ abgegrenzt [19-23; vgl. die weitere Diskussion 30-33]), genauer gesagt: als Frage nach einer „theologischen Eidetik“ (*H. Urs von Baltasar*). Im 2. Kap. „Das Glaubensbewußtsein“ bietet Verf. eine theologische Bewußtseinsanalyse. Das Glaubensbewußtsein wird mit den Begriffen Husserlscher Phänomenologie beschrieben als intentionale Einheit von Gegenstandsbewußtsein (Noesis) und Bewußtseinsgegenstand (Noema), wobei das Gegenstandsbewußtsein als Bewußtsein von einer Person den Rahmen einer Subjekt-Objekt-Beziehung zur S-(O)-S-Beziehung bzw. Intersubjektivität sprengt. Damit wird ein Glaubensbewußtsein korrigiert, das den Glauben einseitig als S-O-Verhältnis betrachtet und ihn nicht in seiner S-(O)-S-Struktur sieht: „Die Glaubensintention erreicht ihr ‚End-Ziel‘ in einer Person, ist Personbewußtsein, intersubjektive Beziehung.“ (41) Das Glaubensbewußtsein wird folglich nicht begründet durch die passive Entgegennahme von Glaubenswahrheiten, sondern durch den Glaubensvortrag, die Glaubenserfahrung. - Das 3. und 4. Kap. behandeln dann die subjektive (noetische) bzw. die objektive (noematische) Seite der Glaubenserfahrung. Am Anfang des 3. Kap. steht eine phänomenologische Erörterung der Erfahrung. Wichtig ist hier, daß die Erfahrung wesentlich rezeptiv ist, doch nicht im Sinne reiner Passivität, sondern als „Vermittlung von actio und passio“, Wahrnehmung und Wahrnehmung (46); sodann, daß sie Anschauung ist, „also nicht alleseitig umfassende und durchgreifende Schau, sondern Einblick“, so jedoch, daß die mir zugewandte Seite das Ganze repräsentiert (ebd.). Insofern die Erfahrung verstandene Erfahrung ist, erweist sie sich als hermeneutisches Prinzip (52 f.). Schließlich wird die Glaubenserfahrung in ihren inneren Zeitbezüge besprochen: sie ist anamnetisch - das zeigt sich in Wort und Kult ebenso wie in liebender Mitmenschlichkeit; sie ist aktuell: Erfahrung „heute und jetzt“; sie ist proleptisch, d. h. sie steht im Horizont von Zukunfts- und Endverheißungen. Das 4. Kap. stellt dann die Verbindung zwischen Glaubenserfahrung und theologischer Topik her. Es geht um die Frage nach dem Gegenstand der Glaubenserfahrung. Verf. faßt dabei zusammen: „Die Sache, d. h. die Offenbarung, kommt nur im Glauben zur Sprache und Gegebenheit ihrer selbst. Die Glaubensintentionalität im Grundmodus der Glaubenserfahrung ist die theologische Erkenntnisquelle, der locus theologicus proprius. Die erfahrende Glaubensvernunft allein versteht Schrift, Überlieferung, Liturgie, Kerygma und das, was sich darin aussagt, die Offenbarung. Sie ist die intentionale Synthese von Noesis und Noema.“ (87) - Das Schlußkapitel „Das ‚Wesen‘ der

Offenbarung“ endet in der Aussage: „Jesus (der) Christus‘ – das ‚Wesen‘ der Offenbarung“ (99). Die Feststellung: „Die Offenbarungsmittelperson ist eine Person. Oberste Kategorie aller Theologie ist daher nicht eine Idee, sondern eine unvertretbare, einmalige Person-Wirklichkeit“ (102) ist nichts Neues, doch ist es nützlich, in einer Zeit, in der auch in der Theologie häufig zwar vieles, doch nicht das einzig Notwendige betont wird, auf den tragenden Grund auch der Theologie zu verweisen. – Kehrt man am Ende zu den anfangs gestellten Fragen zurück, so stellt man fest: Der Verf. ist auf dem von ihm eingeschlagenen Weg konsequent vorangeschritten und kommt dadurch, daß er phänomenologisch vorgeht, auch zu Gesichtspunkten, die in der Schultheologie lange verschüttet waren. Dennoch bleibt die Frage zurück, ob die Glaubenserfahrung wirklich radikal genug befragt worden ist. Vor allem der Übergang einer in ihrer Sprachlichkeit geschichtlich-gesellschaftlich bedingten Offenbarung in einen neuen Gegenwartshorizont, der gleichfalls geschichtlich-gesellschaftlich bedingt ist, bedürfte weiterer Erörterungen. Die Zeitbezogenheit der Glaubenserfahrung, die im 3. Kap. angesprochen wurde, hätte im 4. Kap. eine weitere Vertiefung nach sich ziehen können. Der Ansatz selbst ist aber derartig, daß solche Vertiefungen möglich bleiben.

H. Waldenfels, S. J.

Malevez, L., S. J., Pour une théologie de la foi (Museum Lessianum, Section théologique, 63), 8<sup>o</sup> (264 S.) Paris – Bruges 1969, Desclée. – Fünf von den in diesem Buch zusammengestellten Aufsätzen über Grundlagenprobleme des Glaubensaktes sind ursprünglich in der Nouvelle Revue Théologique erschienen. Hier sei vor allem der Artikel « Le Christ et la foi » (159–216) erwähnt, wo der Verf. darlegt, in welchem Sinn man Christus selbst auch in einer katholischen Theologie als Subjekt von Glauben verstehen kann. – Von besonderem Interesse ist jedoch die bisher unveröffentlichte Arbeit « Le message et la foi » (45–101), in der M. in Auseinandersetzung mit G. de Broglie, Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne, der Frage nach der inneren Begründung der Glaubensgewißheit (dem ‚motivum formale‘ des Glaubensaktes) einerseits und nach der Glaubwürdigkeitserkenntnis andererseits eindringlich nachgeht. Er zeigt in sorgfältiger Interpretation, daß der Gegensatz zwischen de Broglie und den von ihm angegriffenen Anhängern des Systems einer doppelten Glaubwürdigkeit (*de Wolf*, *Monden*; wohl auch *Dhanis* und *Aubert*) nicht das Wesen der Sache betrifft, sondern eher auf einer unzulänglichen Ausdrucksweise auf beiden Seiten beruht. Anders als die sogenannte klassische Fundamentaltheologie (*Billot* u. a.) ist M. mit de Broglie der Auffassung, daß die Tatsache der Offenbarung, also daß die christliche Botschaft wirklich von Gott stammt, erst im Glauben selbst vollkommen erkannt wird und dann der eigentlich tragende Grund für diesen Glauben ist (48). Vorgängig zur Glaubenszustimmung müsse jedoch die grundsätzliche Möglichkeit einer Einsicht in die Verpflichtung zum Glauben bestehen, weil sonst die Verweigerung des Glaubens nicht, wie in den Evangelien vorausgesetzt wird, schuldhaft sein könnte (57; vgl. 87). Diese Einsicht kommt – zwar unter dem Einfluß der Gnade – durch Vernunftargumente zustande. Wiederum im Anschluß an de Broglie stellt M. fest, daß das entscheidende und jedermann zugängliche „Zeichen“ für die Glaubwürdigkeit des Glaubens die « excellence d'ensemble de la doctrine chrétienne » (72) selbst ist. Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens beruht letzten Endes auf seinem Inhalt. Er ist Heilsbotschaft und entspricht einer « inclination surnaturelle » (69) auf seiten des Menschen, die ihm von Gott geschenkt wird. In dieser « inclination surnaturelle » des Menschen ist übrigens das Recht und die Notwendigkeit existentialer Interpretation der Botschaft begründet (vgl. 155). Zum Inhalt der Heilsbotschaft gehört nach M. konstitutiv auch der Hinweis darauf, daß sie nur im Glauben selbst, der sich gänzlich Gott überläßt, angenommen werden kann (82). – Der besondere Vorzug dieser Glaubenstheologie besteht darin, daß die gegenseitige Zuordnung von Glauben und seinem christlichen Inhalt deutlich wird. Glauben ist nun einmal keine bloß formale Fähigkeit, die sich auf Beliebiges beziehen kann, sondern ist ein Ausschließlichkeitsverhältnis Gott gegenüber, das ohne den determinierten Inhalt der christlichen Verkündigung nicht zu bestehen vermag. – Es ist allerdings zu fragen, ob die positive Verpflichtung zum Glauben, in der also die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens besteht, tatsächlich im voraus zur Glaubenszustimmung selbst erkannt werden kann. Nach M. bedarf es dazu einer « inclination surnaturelle »; es müßte also möglich sein, diese als solche im voraus zur Glaubenszustimmung zu

verifizieren. Mir scheint jedoch, daß die Übernatürlichkeit eines Sachverhaltes prinzipiell nur dem Glauben selbst zugänglich ist. Im Anschluß an E. Dhanis sagt der Verf., die Glaubensgewißheit sei zuerst Geschenk und dann erst Verpflichtung. Ist das wirklich „dasselbe“ wie die Verpflichtung, den Glauben als Geschenk anzunehmen (97)? Dann wäre die Verpflichtung zum Glauben auch nur „Gesetz“ wie alle anderen Gebote, die ihre Erfüllung nicht selbst mit sich bringen. Ist die Vernunftgemäßheit des Glaubens, der alle irdische Vernunft übersteigt, nicht bereits genügend durch den *negativen* Nachweis gewahrt, daß sich kein Einwand gegen den Glauben mit Recht auf die Vernunft berufen kann bzw. daß jede vom Glauben verschiedene Stellungnahme zu rechter Glaubensverkündigung (die allerdings selten ist) den Charakter der Unglaubwürdigkeit des Unglaubens aufweist? Dieser ist deshalb unsachgemäß und illegitim, weil er etwas beurteilen will, was ihm von seinem Standpunkt aus evidentermassen gar nicht zugänglich sein kann. In die gleiche Richtung scheint eine Bemerkung des Verf.s selbst zu gehen, wonach man außerhalb des Glaubens («*antécédemment à la foi ou en toute indépendance d'elle*») bereits in einer Unheilserfahrung steht, deren wahre Natur jedoch erst durch die Glaubensverkündigung ans Licht kommt (124). – Solche Fragen wollen nur darauf hinweisen, wie fruchtbar die Auseinandersetzung mit diesem wertvollen Buch ist.

P. Knauer, S. J.

Gerken, Alexander, Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie (Theologische Perspektiven). 80 (115 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 9.80 DM. – Das Buch versteht sich – wie das von E. Simons (vgl. ThPh 43 [1968] 435–439), auf das mehrfach Bezug genommen wird – als Auseinandersetzung mit K. Rahner. Zwei Grundfragen werden an eine transzendental-anthropologisch bestimmte Theologie gestellt: a) „ob sie ihre ursprüngliche Intention, dem Menschen sein konkretes Wesen als ‚Hörer des Wortes‘ bewußt zu machen, tatsächlich verwirklicht“, und b) „ob sie sich dem geschichtlichen Offenbarungszeugnis, d. h. der Schrift und ihrer Auslegung in der Kirche und also den Grundanliegen biblischer Theologie stellt“ (7). Anders gewendet, geht die Kritik dahin: a) Im transzendental-anthropologischen Ansatz kommt das Dialogische zu kurz; b) es fragt sich, ob durch den genannten Ansatz die Kluft zwischen biblischer und dogmatischer Theologie nicht eher vertieft wird. – G. erläutert seine Kritik zunächst, indem er folgende Themen bespricht: 1) Der Begriff der Offenbarung; 2) Satz-wahrheit, „anonymer Glaube“ und Personalität; 3) Der Glaubensinhalt; 4) Die Inkarnation und das Heil der Welt; 5) Technische Bewältigung der Welt, Ferne Gottes, Atheismus. Es folgen neun Leitthesen zu einer künftigen dialogischen Theologie und eine kurze Schlussbetrachtung über biblische, dogmatische und kerygmatische Theologie. – In seiner Zusammenfassung zum eigentlichen Hauptteil der Kritik (72–75) macht der Verf. sich das Ergebnis der philosophischen Untersuchung E. Simons' zu eigen, „daß bei Rahner die Bedeutung des *personalen Miteinanderseins* als Konstitutiv von Geschichte und Offenbarung nicht genügend beachtet wird“ (72). Theologisch schließt er selbst: „Die Bedeutung des personalen Gegenübers für den Glaubensakt wird zu gering veranschlagt, weil es nur als ‚Kategorialisierung‘ (also Faktisierung) des Ungegenständlich-Transzendenten gesehen wird. Trotz des Bemühens, den Glauben nicht nur als bloßes Fürwahrhalten von Sätzen zu fassen, gelingt Rahner ein eigentlich personaler Glaubensbegriff nicht“ (73). „Die Inkarnation scheint im Glaubensakt *nicht in ihrer Sinnhaftigkeit* erkannt, sondern als bloßes Faktum hingenommen bzw. vorausgesetzt werden zu müssen“ (ebd.). „Rahners Theologie ist zu wenig christozentrisch. Christus erscheint bei ihm einerseits ableitbar aus dem Horizont des übernatürlichen Existentials und integrierbar in dieses Existential. Christus fällt damit letztlich und konkret . . . unter ein *anthropologisches Apriori*. Andererseits erscheint eine christologische Vermittlung als überflüssig“ (73 f.). – Den Vorwurf mangelnder Christozentrik wird man K. Rahner ernsthaft nur machen können, wenn man ihn wirklich tatsächlich einseitig auf das *transzendental-anthropologische* Denkschema festlegen könnte. Gewiß gibt es Gefahren in die genannte Richtung, die auch bei manch einem, der sich auf K. Rahner beruft, bereits sichtbar werden; Verf. nennt *Schlettens* „Epiphanie als Geschichte“ (103.105); er hätte auf H. Halbfas verweisen, besser noch an dem großen Einleitungsartikel zum 1. Bd. von J. Feiner / M. Löhrer, *Mysterium Salutis* (Einsiedeln 1965) demonstrieren können, was gemeint

ist. Jedenfalls ist seiner Kritik soweit zuzustimmen, daß in der Transzendentalphilosophie das Transendentale den Horizont für das Kategoriale abgibt und das Personale, sei es individuell akzentuiert oder dialogisch, unter das Kategoriale subsumiert wird. – Zu G.s Kritik ist aber zu bemerken: Es gibt zu denken, daß er die Simonsschen Überlegungen, die ihrerseits in dem von *R. Lauth* überkommenen Fichteschen transzendentalphilosophischen Horizont stehen, kritiklos übernimmt. Diese leiden ja vor allem darunter, daß sie a) nicht deutlich genug aufzeigen, daß ohne christologische Vermittlung die Möglichkeit von Offenbarung nicht zu erkennen ist bzw. daß die Erfahrung der Offenbarung die Grundlage ihrer Möglichkeitserkenntnis darstellt, und b) daß Simons offensichtlich übersieht, daß auch der Übergang von einer transzendental-kategorialen Ebene in eine dialogische noch keinen unmittelbaren Aufweis der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung *Gottes* besagt. Das Unbefriedigende der Gerkenschen Kritik wird deutlicher, wenn man auf die Unschärfen und Unkorrektheiten in Begriffsbestimmungen stößt. So bestimmt er den Begriff „transzendental“ im Anschluß an K. Rahner (übrigens ohne jede Stellenangabe!) wie folgt: „Transzendental“ dagegen ist die Hinordnung des Menschen auf die Transzendenz, auf das Unsagbare, die sinnliche Anschauung und den endlichen Begriff übersteigende Geheimnis“ (20; vgl. aber dagegen die Bemerkungen auf S. 44). Gerade wenn es um das Verhältnis von Offenbarung und Transzendenzerfahrung geht, müßten die Begriffe rund um das Grundwort „Transzendenz“ geklärt sein. Nicht voll durchreflektiert ist auch der Begriff der Person und des Personalen, der eher als selbstverständlich vorausgesetzt wird; dabei müßte gerade das Personverständnis heute kritisch überprüft werden. Vergleichsweise bedeutet ja z. B. *J. B. Metz*s Kritik an einem privatisierten Verständnis der Ich-Du-Beziehung eine viel radikalere Kritik an einer Transzendentaltheologie bzw. -philosophie, da sie auch die Korrekturversuche Simons' und Gerkens implizit bereits in die Kritik miteinbezieht. Unter dieser Rücksicht verdienen vor allem die Thesen des Verf.s eine kritische Überprüfung. Befragt werden müßte dabei ganz besonders der Begriff des Sakramentalen. – Abschließend stellt sich die Frage, ob nicht für Diskussionsbeiträge dieser Art ein ausführlicher Zeitschriftenartikel mit dem entsprechenden kritischen Apparat in einer Fachzeitschrift ausreichend wäre. Der wissenschaftlichen Diskussion würde sicher eher damit gedient ebenso wie einer uneingeweihten Leserschaft, für die ein Buch dieser Art kaum eine Klärung der anvisierten Fragen darstellt.

H. Waldenfels, S. J.

Klinger, Elmar, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte – Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der katholischen Tübinger Schule. 8<sup>o</sup> (256 S.) Zürich – Einsiedeln – Köln 1969, Benziger. 16.–DM. – In seinem Geleitwort zu dieser Arbeit sagt *Karl Rahner*: „Bücher solcher Art sind nicht umfangreiche Übungsaufsätze, die mit einem theologischen Doktorgrad belohnt und möglichst rasch vergessen werden. Sie gehören zum Werk einer lebendigen Theologie von heute“ (12). Vielleicht war dieser Hinweis notwendig, weil sich der Leser sonst nur mühsam des gegenteiligen Eindrucks erwehrt. Mit einem unüberschriebenen Vorspann, dem Geleitwort, einem Vorwort und einer Einführung kommt die Untersuchung nur sehr gemächlich in Gang. Das Vorwort beginnt mit der Aufzählung all dessen, was eigentlich hätte behandelt werden müssen. Man erfährt alsbald, daß der Untertitel des Werkes zu weit gefaßt ist. Es geht nur um die Offenbarungsphilosophie von *J. S. Drey* und *F. A. Staudenmaier* (18); denn sonst hätte „die übergroße Stoffmenge (...) den Rahmen dieser Arbeit gesprengt“ (15). – Die eigentlich systematische Fragestellung des Verf.s bezieht sich auf die Notwendigkeit der Geschichte: „was mußte geschehen, daß geschehen konnte, was tatsächlich geschah?“ (27). Jedoch kommt dem Versuch, die kontingent-geschichtliche Offenbarung in einer nachträglichen Reflexion auf ihre apriorischen Möglichkeitsbedingungen als notwendig erscheinen zu lassen, wohl kaum eine einsichtige Notwendigkeit zu. – Das Ergebnis des 1. Hauptteils (31–122) über Offenbarung als Grund und innere Ursache der Geschichte besteht im wesentlichen darin, daß Offenbarung auf zweifache Weise geschehe, nämlich „einmal in der Schöpfung, wo sie eine natürliche Gotteserkenntnis möglich macht – der Mensch erfährt Gott als Urgegebenheit – und zum andern in der Geschichte, wo ihr eine übernatürliche Gotteserkenntnis entspricht – Gott erscheint in der Welt und führt die Vernunft im Rahmen ihres Ursprungs über sich

hinaus“ (72). Damit wird das Verhältnis von Natur und Geschichte mit dem von Natürlich und Übernatürlich parallelisiert. Insofern die geschichtliche Entwicklung grundsätzlich über die reine Positivität des gesetzten Anfangs hinausführe und deshalb ein „übernatürliches“ Eingreifen Gottes impliziere, werde Geschichte überhaupt zum übernatürlichen Phänomen (93). Der Verf. scheint sich mit dieser These zu identifizieren. Einzuwenden wäre, daß der „Natur“-Begriff der theologischen Tradition ganz anderer Herkunft ist als die Entgegensetzung von Natur und Geschichte im Deutschen Idealismus. Sehr bedenkenswert ist jedoch die Kritik des Verf.s am üblichen Gebrauch des ‚natura-pura‘-Begriffs, etwa bei *J. Alfaro*, oder auch an der Lehre vom „übernatürlichen Existential“: diese Begrifflichkeit lasse „eigentlich kein reales, in der Wirklichkeit vollziehbares und damit auch gelebtes Verhältnis zur Ungeschuldetheit der Gnade“ offen, so daß hier der Unterscheidung von Natur und Gnade nur mehr „logische“ und nicht im Sein des Seienden aufgewiesene „ontologische“ Notwendigkeit zukommt (76). – Im 2. Hauptteil (123–208) geht es um das Alte Testament als Wesensmoment der vorchristlichen Religionsgeschichte. Bereits der erste Satz macht die Problematik des Ansatzes deutlich: „Im absoluten Begreifen der Welt und ihrer Geschichte geht es um die Frage, wie die menschliche Vernunft eine Erkenntnis erreichen könne, die es ihr erlaubt, die ganze Wirklichkeit vom Standpunkt Gottes zu erfassen“ (123). Gibt es ein solches „absolutes Begreifen“? In seiner abschließenden Zusammenfassung des Werkes gesteht der Verf. selbst: „Unsere Aussagen über das Alte Testament haben einen sehr stark formalen Charakter, sie kommen über die allgemeinsten Strukturen nicht hinaus (. . .). Unser Aufriß hatte in vielem eine zu unproblematische Vorstellung von den biblischen Gegebenheiten, er wurde der historischen Vielgestaltigkeit der alttestamentlichen Theologien nicht gerecht“ (232 f.). Kann man das Denken der Tübinger unter diesen Umständen wirklich als „radikal geschichtlich“ (234) bezeichnen? – Aus dem kurzen 3. Hauptteil (209–230) über das Verhältnis der alttestamentlichen zur christlichen Offenbarung sei nur ein christologischer Satz zitiert: „Gott und Mensch werden hier ein einziges Vollzugsgeschehen. (. . .) Sie unterscheiden sich vom Vater und sind deshalb dessen einziger Sohn, und als der eine Sohn besitzen sie unterschiedliche Naturen“ (211). „Vollzugsgeschehen“ ist dafür das passende Doppelwort. – Überhaupt läßt der Stil des Buches gelegentlich zu wünschen übrig: „Die Tübinger stehen im Kampf um das Absolute mitten drin“ (51; vgl. 14.28.42.63). Auf S. 27 heißt es in einer Anmerkung, die weder motiviert noch belegt wird: „Bultmann reflektiert nicht auf die Bedingungen von Denken *als solchem*, kann daher auch nicht dessen ‚wesentliche‘ Geschichtsbezogenheit in den Blick bekommen und muß deshalb am Ende ideologisch versanden.“ – In der lesenswerten Zusammenfassung des Werkes heißt es, daß schon bei *Drey* und *Staudenmaier* „die Unmöglichkeit eines rein formalen, von aller Inhaltlichkeit absehbenden Offenbarungsbegriffs“ sichtbar werde (234). Sie kommen deshalb bereits im Raum der Fundamentaltheologie selber auf die Grundtatsachen der Dogmatik zu sprechen. „. . . der Geheimnischarakter der Offenbarung wird nicht dadurch bewahrt, daß man sagt, man könne wohl ihre Existenz beweisen, nicht jedoch ihren Inhalt, sondern er liegt gerade in der Art und Weise, wie Inhalt und Existenz zusammengehören, nämlich, daß sie in ihrer notwendigen Verwiesenheit endgültig allein im Glauben zu durchschauen sind, daß sie aber auf der anderen Seite kraft dieser Verwiesenheit notwendig auch den Glauben fordern“ (ebd.). Nur wird auch hier wieder der Glaube unter absolutem Begreifen subsumiert.

P. Knauer, S. J.

Thils, Gustave, Christentum ohne Religion? Aus dem Französischen von *Karlhermann Bergner*. 80 (144 S.) Salzburg 1969, O. Müller. 12.50 DM. – In der Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Christentum und Religion bietet Th. eine gute Information und Verständnishilfe. In einem 1. Teil „Das Unbehagen und seine Quellen“ werden nacheinander besprochen 1. die These der Aufhebung der Religionen durch die christliche Offenbarung im Anschluß an *K. Barth*; 2. das religionslose Christentum bei *D. Bonhoeffer*; 3. die Religion in der „Stadt ohne Gott“ nach *H. Cox*; 4. die Bedeutung der Entsakralisierung, wie sie als Symptom unseres Zeitalters von verschiedenen Autoren vorgetragen wird. Alle vier Ansätze kommen mit wesentlichen Quellenzitaten und -hinweisen hinreichend zur Sprache. – Im 2. Teil „Dimensionen des Glaubens“ will Verf. „einige Hauptdimensionen des Glaubensaktes“ darlegen, „zeigen, wie die christliche Botschaft nach einer Religion ruft“, und

erklären, „in welchen Punkten die göttliche Offenbarung sich auf das Handeln in dieser Welt auswirkt“ (55). Dieser Teil des Buches überzeugt nicht ganz. Zwar greift Verf. auf Texte des 2. Vatikanums zurück, doch werden solche weithin in einer merkwürdigen Verschränktheit mit schultheologischen Thesen gelesen und die Aussagen dann im ganzen zu summarisch aneinandergereiht. So wird die Offenbarungskonstitution einseitig unter dem Gesichtspunkt „Wort Gottes“ befragt (56–66), der Glaubensinhalt in einer einseitig sachhaften Begrifflichkeit vorgetragen (vgl. „Ordnung von Dingen“, „Mittel“, „Heiligungsmittel“ u. a. [68 ff.]). Leider sind auch die benutzten theologischen Begriffe nicht voll abgeklärt (vgl. die -al-Wörter wie „theologal“ [69 f. 81], „transzendental“ [72], die nicht erklärten und daher störenden Anführungszeichen, z. B. S. 66/7: „Entsakralisierung“, „Denkweise“, „Weltbild“, „religiös“, „meint“, „christlich“, „von Christus“, „göttlicher Einsetzung“, und so dann häufig!). Wieweit die Begrifflichkeit dem Verf. selbst anzulasten ist, muß offenbleiben, da ein Vergleich mit dem Original nicht möglich war (vgl. aber die offensichtlich uneinheitliche Wiedergabe bei den Begriffen „heilig“ und „sakral“ [73–76]). – Im 3. Teil „Zustimmungen und Vorbehalte“ kehrt Th. zu den im 1. Teil besprochenen Autoren zurück, um festzustellen, wie diese „die sichtbare, institutionelle und soziale Dimension“ des Glaubens betrachten (89). Dabei gelingt es ihm, einerseits das Anliegen der Autoren zu respektieren und sie andererseits dennoch in ihrer Einseitigkeit auf das rechte Maß zurückzuführen. Damit ist auch bereits der abschließende Standpunkt des Verf.s umschrieben: Er anerkennt das Anliegen der Vertreter eines „religionslosen Christentums“, warnt aber zugleich vor der Gefährlichkeit der Mehrdeutigkeit von Begriffen wie „religiös“ und „heilig“. Das Fragezeichen des Buchtitels provoziert unter je anderer Rücksicht folgerichtig eine positive und eine negative Antwort. – Trotz der gegen den 2. Teil vorgebrachten Vorbehalte ist das Buch geeignet, einen theologisch wenig geschulten, doch interessierten Leser in die Problematik eines „Christentums ohne Religion“ einzuführen; es bietet einem solchen darüber hinaus Anleitungen zu einer Stellungnahme.

H. Waldenfels, S. J.

Dunas, Nicolas, Wissen um den Glauben heute. Übers. von Nikolaus Wicki. 80 (140 S.) Luzern und Stuttgart 1966, Räder. – Zum theologischen Gehalt des Werkes vgl. die Rezension des französischen Originals in ThPh 41 (1966) 286. – Die Übersetzung ist im ganzen treu. Der Titel wäre wohl richtiger mit „Glaubenserkenntnis heute“ wiedergegeben. Leider wurde das VI. Kapitel der französischen Ausgabe, das dort ungefähr ein Drittel des Gesamttextes ausmacht und eine sehr nützliche bibliographische Handreichung zum Studium des Glaubenstraktates darstellt, nicht in die Übersetzung aufgenommen. Wünschenswert wäre eine die deutsche Literatur berücksichtigende Bearbeitung dieses Teils gewesen.

P. Knauer, S. J.

## 2. Bibelwissenschaft

Becker, Joachim, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS, 18). Kl. 8<sup>o</sup> (98 S.) Stuttgart 1966, Katholisches Bibelwerk. 5.80 DM. – Ders., Isaías – der Prophet und sein Buch (SBS, 30). Kl. 8<sup>o</sup> (81 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 5.80 DM. – Kilian, Rudolf, Die Verheißung Immanuel's Jes 7, 14 (SBS, 35). Kl. 8<sup>o</sup> (132 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 7.80 DM. – Die Bedeutung des Bändchens von J. Becker zur *Auslegung der Psalmen* dürfte in der konsequenten redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise liegen, die die bisher in der Psalmenforschung herrschende formgeschichtliche Deutung (H. Gunkel, J. Begrich, H. Schmidt, H. J. Kraus) zwar aufnimmt, aber auf den ihr gebührenden Platz als Vorarbeit zum Verständnis des vorliegenden biblischen Textes verweist. B. fragt nach der Aussageabsicht derer, die aus den ihnen zugänglichen Überlieferungen (Gedichte, Sprüche, Lieder . . .) einen verbindlichen Ausdruck ihres religiösen Glaubens gemacht haben durch einfache Übernahme, interpretierende Zusätze, Fortlassungen oder Umdeutung durch Hineinbezug in andere Zusammenhänge. Er nennt diese Tätigkeit der „Redaktion“ in Anlehnung an den Begriff *relecture* (A. Gelin) Neuinterpretation. Während die formgeschichtliche Schule weitgehend nur nach den „ursprünglichen“ Gattungen (Formen)

und ihrem „Sitz im Leben“ gefragt hatte, erweitert die redaktionsgeschichtliche Bemühung diese Frage und sucht für unsern Psalter den „Sitz im Leben“ der Redaktion: Warum und in welchem Sinne werden literarische Formen, obwohl die für ihre Entstehung (und Tradierung) nötigen historischen und soziologischen Voraussetzungen gar nicht mehr bestehen, weiterbenutzt oder wiederaufgegriffen? B. weist auf einige Arten redaktioneller Neuinterpretation hin: Klage- und Danklieder des Einzelnen werden eschatologisierend auf die Situation des Volkes in exilischer und nachexilischer Zeit und auf die Auseinandersetzung Israels mit der Völkerwelt umgedeutet; damit ist ein kollektives Verständnis ursprünglich individueller Gebets- und Liedformen verbunden. Als Beispiele solcher kollektivierender Neuinterpretation individueller Redeformen nennt B. Is 12, 25, 1–5, die Ebed-Jahwe-Lieder, Is 61, Kgl 3. Als davon verschiedene Art der Neuinterpretation führt der Verfasser die „frömmigkeitliche“ an. Hier wurden neue Dichtungen geschaffen, in denen die Formen der alten kultischen Lieder nur als kleine Bauteile Verwertung finden (sog. anthologische Psalmendichtung). Für sie ist die subjektive, vom Kult gelöste Frömmigkeit geradezu typisch (z. B. Ps 1). Weiter erwähnt B. die historisierende Neuinterpretation (z. B. durch die Psalmen-Überschriften, Einfügung von Psalmen in 1 Sam 2, Is 38, Jona 2), die jahwistische Neuinterpretation kanaanäischen Liedgutes und die „Demokratisierung“ ursprünglicher Königsgebete. – Im 2. Teil des Büchleins (41–90) weist B. am Text einer großen Zahl von Psalmen die redaktionelle Neuinterpretation nach und erarbeitet deren Hauptideen. Mit dieser Arbeit hat er die Forschung einen wertvollen Schritt vorangebracht und nicht zuletzt dem christlichen Psalmenleser und -beter eine willkommene Hilfe zum tieferen Verständnis angeboten. – Ebenfalls aus redaktionsgeschichtlicher Sicht betrachtet B. in dem Band über *Isaias* das überlieferte Prophetenbuch. Er setzt die Erkenntnisse der bisherigen Einzelauslegung voraus und fragt nach der Aussageabsicht des vorliegenden Textes, in dem sich neben Worten des Propheten aus dem 8. Jh. lange Passagen aus (nach)exilischer Zeit finden. Auf großes Interesse dürfte seine die neuere Forschung überblickende Zusammenfassung „Wesen und Erscheinungsform des Prophetentums“ (9–18) stoßen. Durch die Untersuchung einiger als „echte Isaiasworte“ unbestrittener Stücke, besonders der Königstexte, weist Verfasser auf die Stellung des Isaias (Hofprophet des davidischen Königshauses) und typische Formen seiner Verkündigung hin: Warn- und Verheißungsrede, Schelt- und Drohrede, Thronbesteigungsgedichte, Fremdvölkerorakel . . . (18–32). Von der Verkündigung des Propheten in seiner Zeit ist nach B. die Botschaft des *Isaiasbuches* zu unterscheiden. Neben vielen Zufügungen erhalten die alten Texte eine völlig neue Zielsetzung, und einzelne Abschnitte werden redaktionell aus der (Nach)Exilssituation heraus neu interpretiert. Dabei stellt B. für das *Isaiasbuch* in seiner Jetztform eine einheitliche theologische Konzeption fest, während er offenläßt, ob die nichtisaianischen Texte (einschl. Is 40–66) von der Redaktion „selbst geschaffen oder von gleichgesinnten und in etwa gleichzeitigen Verfassern“ übernommen wurden (nach 539). B. stellt die in der redaktionellen Bearbeitung von Is 1–39 ebenso wie in Is 40–66 ständig wiederkehrenden Themen und Motive zusammen: sie seien charakteristisch für die redaktionellen Partien auch anderer Prophetenbücher und für die Neuinterpretation der Psalmen. Besonders hervorzuheben sei die restaurative „theokratische“ Tendenz und die Übertragung der Funktionen der davidischen Könige auf Israel (33–44). – Im folgenden Teil (44–68) spürt B. abschnittsweise die redaktionellen Zusätze und die Neuinterpretation der alten Prophetenworte in Is 1–35 auf und kommt zu Ergebnissen, die viele Leser sehr befremden werden: „Mit dem ursprünglichen Sinn der isaianischen Königstexte, die jedoch ehrfürchtig übernommen werden, weiß die theokratische Tendenz der (nach)exilischen Zeit nichts anzufangen, da in ihrer Gedankenwelt das Königtum keinen Platz hat . . . Immanuel ist für den Redaktor die neue Gemeinde der nachexilischen Zeit“ (56 f.). Eine wichtige Stütze für dieses Verständnis des *Isaiasbuches* liefert der letzte Teil der Arbeit „Zur Frage der Messianität“ (69–77). Die Studie enthält eine Fülle von Hinweisen, die eine weitgehende Synthese der bisherigen Forschung am AT ermöglichen. – Insgesamt weniger überzeugend wirkt der Band von R. Kilian „Die Verheißung Immanuel’s Jes 7, 14“. Nach einer kurzen Zeichnung der politischen Situation, in der Jesaja sich an König Achaz wendet, legt K. eine Übersetzung und Exegese von Jes 7, 1–17 vor (9–46). Der Text gehe im großen und ganzen auf den Propheten selbst zurück; im Rahmen einer späteren

Überarbeitung seien nur kleinere Ergänzungen „etwa im Sinne von Verständnishilfen“ dem ursprünglichen Jesajateext hinzugefügt worden. Im Verlauf der Auslegung und der weiteren Überlegungen wird deutlich, daß K. sich sehr zu seinem Nachteil eine Auseinandersetzung mit dem zuvor genannten Buch von *J. Becker* erspart hat: bei seiner nur literar- und formkritischen Betrachtungsweise gelingt ihm dann auch kein befriedigendes Verständnis des ganzen Textes. Aber auch in der Einzelexegese bleiben einige Fragen. Kann man z. B. sagen, in V. 9b werde „die Terminologie der Natansverheißung 2 Sam 7, 16 aufgegriffen“? Denkt der Prophet im 8. Jh. schon in der Kategorie des *Bundes*, wie K. es mehrfach fraglos voraussetzen scheint, z. B. zu V. 13: „Dem Bundesbruch des Ahas folgt der Ausschluß aus dem göttlichen Bundesverhältnis?“ Trotz solcher und ähnlicher Fragen bietet die Auslegung eine anregende Diskussion mit älteren und neuen Kommentaren und Arbeiten zu diesem Jesajakapitel. Auf die gut begründeten Erörterungen der Namen Shear-jaschub (deutliche Unterscheidung des jesajanischen und des [nach]exilischen *Rest*-Begriffes) und Immanuel (Vertrauensname, zuversichtliches Bekenntnis [47–58]) folgt eine kritische Darlegung der verschiedenen Antworten auf die Frage, wer in Jes 7, 14 mit Immanuel gemeint sei (59–94). Mit Argumenten von unterschiedlichem Gewicht zeigt K. die Ungewißheit bzw. Unwahrscheinlichkeit der herkömmlichen Deutungen: der Messias, ein Sohn des Ahas, eine mythische Gestalt, ein Sohn Jesajas selbst, mehrere Kinder, mehrere Mütter, das neue Israel. K. selbst schließt sich *H. W. Wolff* u. a. an: „In der Verkündigung Jesajas bleibt um Mutter und Kind ein *Geheimnis*, mindestens für die Hörer, wahrscheinlich auch für den Propheten selbst.“ – Im folgenden Abschnitt macht K. auf die Aporie seiner Studie aufmerksam: Da er sich „genötigt sieht, den Schlußteil von V. 16 Jesaja abzusprechen“, sind alle Worte des Propheten an Ahas und das Zeichen (VV. 13–17) als Gerichts- und Unheilsankündigung zu verstehen, wozu aber der Heil bedeutende Immanuelname in Diskrepanz steht. – Im problematischsten Teil der Arbeit „Gotteswort und Prophetenwort“ (105–124) versucht K. dann, diese Diskrepanz „zwar nicht aufzuheben, wohl aber in ihrer Eigenart zu erhellen“. Die betont hypothetischen Überlegungen dieses Abschnitts stellen auch den Leser, der ihnen nicht immer zu folgen bereit ist, vor eine Fülle wichtiger Fragen: z. B. was heißt „Gott spricht“, ohne daß der Prophet es versteht? „Redet“ Gott dann am Propheten vorbei? Auch die häufig genannte „geheime prophetische Erfahrung“ wirkt eher wie ein Fragezeichen denn als Verständnishilfe zur Erhellung der angeführten Diskrepanz. Als Verdienst der Studie von K. sind die Zusammenstellung und Prüfung der Literatur zu Jes 7, 14 und die gewissenhaften formkritischen Ausführungen anzuerkennen.

H. Engel, S. J.

Dexinger, Ferdinand, Das Buch Daniel und seine Probleme (Stuttgarter Bibelstudien, 36). 80 (88 S.) Stuttgart 1969, Katholisches Bibelwerk. 6.80 DM. – Diese Studie macht den Leser mit einem Fragenkreis vertraut, den man – entgegen den fast entschuldigend klingenden Äußerungen des Vorwortes – als aktuell bezeichnen muß. Es ist wohl den Funden von Qumran zu verdanken, daß die Forschung dem zwischen-testamentlichen, apokalyptischen Schrifttum, dem auch das kanonische Danielbuch zuzuordnen ist, wieder neu Beachtung schenkt. Allein im Jahre 1969 erschienen *J. M. Schmidt*, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran (Neukirchen – Vluyn 1969; vgl. auch *ders.*, Forschung zur jüdischen Apokalyptik, in: Beiheft zu „Evangelische Theologie“ 14 [1969] 44–69), und *J. Schreiner*, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung (Biblische Handbibliothek, 6 [München 1969]). Der Verf. informiert nun auf dem Verständnishintergrund der Apokalyptik sachkundig und angemessen vollständig über die Probleme des Danielbuches. Er beabsichtigt nicht, die Forschung voranzutreiben. Bei einer Studie dieser Art wird der Kritiker die Positiva als Selbstverständlichkeit zur Kenntnis nehmen und sich darauf beschränken, auf gewisse Unzulänglichkeiten hinzuweisen. – Der Verf. scheint sich, was die Erklärung des für die Apokalyptik charakteristischen Phänomens der Pseudonymität betrifft, der Auffassung *Rowleys* anzuschließen (30 f. 44. 52). Nach Rowley hat der Verfasser des Danielbuches seine Leser bezüglich seiner Verfasserschaft weder täuschen wollen noch tatsächlich getäuscht; die Pseudonymität der übrigen Apokalypsen beruhe auf epigo-

nenhafter Imitation des Danielbuches, wobei die wahren literarischen Absichten des Verfassers verkannt worden seien. Diese „monogenistische“ Konzeption Rowleys ist sehr unwahrscheinlich. Sie unterschlägt die alttestamentlichen Vorläufer der apokalyptischen Verfasserfiktion (z. B. Mose als Verfasser des Gesetzes und Verfasserfiktion in prophetischen Büchern). Im Danielbuch und in den übrigen Apokalypsen handelt es sich um parallele Übernahme eines längst vorhandenen Darstellungsmittels, das allerdings eine schärfere Konturierung erfährt. Die mit der Verfasserfiktion gegebene „Täuschungsabsicht“ läßt sich nicht auf so billige Art erklären. Sie muß anerkannt und dem modernen Leser, der im Neuen Testament auf den gleichen Sachverhalt stößt, nahegebracht werden. Die Literatur zu dieser Frage findet man bei *N. Brox*, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe, in: *BZ NF 13* (1969) 78 f., Anm. 5; als alttestamentlicher Beitrag ist noch *E. Osswald*, Zum Problem der vaticinia ex eventu, *ZAW 75* (1963) 27–44, zu nennen. – Bei der Frage nach der Einheitlichkeit des Danielbuches (26–29) wird der bedeutende Beitrag von *O. Eißfeldt*, Daniels und seiner drei Gefährten Laufbahn im babylonischen, medischen und persischen Dienst, *ZAW 72* (1960) 134–148 (in der Bibliographie und S. 76, Anm. 8, angeführt), nicht ausgewertet. Gerade aufgrund der darin gewonnenen Erkenntnisse hat sich Eißfeldt in der 3. Auflage seiner Einleitung (1964) entschieden für die Einheitlichkeit ausgesprochen. Das vielbeachtete Werk von *H. Junker*, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel (Bonn 1932), das in der Frage der Einheitlichkeit neue – wenn auch nicht zu billige – Wege ging, hätte in der umfangreichen Bibliographie nicht fehlen dürfen. – Man vermißt das Standardwerk von *H. H. Rowley*, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel. A Historical Study of Contemporary Theories* (Cardiff 1935). Der Verf. hätte mit Rowley dem Leser unumwunden sagen sollen, daß das Reiche-Schema „Babylonier – Meder – Perser – Griechen“ völlig gesichert ist (32–35). Alles andere gehört in einen *elenchus errorum*. Über den Ursprung dieser ungeschichtlichen Aufeinanderfolge hätte sich im Anschluß an *M. Noth*, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik (1954), in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 2. Aufl. (München 1960) 248–273, *J. T. Nelis*, De vier wereldrijken in het boek Daniel, in: *Bijdragen 15* (1954) 349–361, und *J. Lebram*, Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik. Bemerkungen zu Tobit 14, 4–7, in: *ZAW 76* (1964) 328–331, Eingehenderes sagen lassen. Der Verfasser des Danielbuches scheint unter dem Zwang eines traditionellen Schemas („Assyrer – Meder – Perser“) gestanden zu haben, das sich bei Herodot, Ktesias und Polybios findet (vgl. auch Tacitus, *Historien* V, 8). Er wandelte es ab, indem er, wie der fiktive Standort seiner Danieltgestalt es erforderte, die Babylonier an die Stelle der Assyrer setzte. Das Vorkommen der Meder im traditionellen Schema nötigte ihn zur Erfindung des Meders Darius. – Die Danielfragmente von Qumran – die übrigen nicht nur aus Grotte 1, sondern auch aus den Grotten 4 und 6 stammen – bestätigen nur den Sprachenübergang nach 2,4 a und 7,28, keineswegs jedoch, wie man S. 13 entnehmen wird, das semitische Original der deuterokanonischen Zusätze in Kap. 3. Diese fehlen auch in den Qumranfragmenten, und die Diskussion bleibt auf dem bisherigen Stand. Zu den Problemen des Danielbuches gehört eigentlich auch die Frage der griechischen Übersetzungen. Die Forschung ist hier in ein neues Stadium getreten; vgl. *P. Grelot*, Les versions grecques de Daniel, in: *Bibl 47* (1966) 381–402, und *A. Schmitt*, Stamm der sogenannte „C“-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? (Göttingen 1966). – Mit Bezug auf die Entstehungszeit des Danielbuches stellt sich die Frage, ob der Verfasser nicht doch den Tod des Antiochos Epiphanes (164 v. Chr.; so richtig S. 36, Anm. 19; S. 26, Z. 5 v. u. wird noch 163 angegeben) erlebt hat. Dann wäre die Vorhersage über sein Ende *ex eventu* gegeben. Die Entscheidung hängt zum guten Teil davon ab, wie 11, 40–45 zu beurteilen ist, ob nämlich der „apokalyptische Punkt“ wirklich, wie gewöhnlich angenommen wird, vor 11, 40 liegt oder nicht vielmehr erst vor 12, 1. Dieses Problem wird dem Leser vorenthalten. Man erfährt auch nicht, daß das Todesjahr des Antiochos aufgrund der 1954 veröffentlichten Seleukidenliste mit Sicherheit bestimmt werden kann; vgl. *A. Jepsen* und *R. Hanhart*, Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie, in: *BZAW 88* (1964) 55–96. – Bei der Menschensohnfrage (55–67) fehlt der Beitrag von *C. Colpe*, *ThWNT VIII*, 403–481. Der Leser wird aus den komplizierten Darlegungen die Überzeugung mitnehmen, daß die Menschensohngestalt messianisch zu verstehen ist. Das dürfte, wenn man nach der Aussageabsicht des Danielbuches fragt, nicht vertret-

bar sein. – Kleinere Versehen: S. 22, Z. 11: doch wohl Geschmacksinn (statt Geruch-sinn); S. 41, Z. 8 v. u.: die jüdische Apokalypthik endet nicht mit 4 Esra; S. 43 oben: die angeführten Schriften sind nicht alle Apokalypsen (z. B. die Qumran-Schriften), während das wichtige Jubiläenbuch fehlt (S. 54 erwähnt); die Hinweise auf Hesiod (S. 33, Z. 2), Philo (S. 59, Z. 7 f.; S. 64, Anm. 103) und Charles (S. 42, Anm. 18; lies Pseudepigrapha statt Pseudoepigrapha) sind vielen Lesern unverständlich und hätten mit vollständigem Titel gegeben werden müssen. Stellenangaben und Transkription sind nicht immer exakt: S. 18, Z. 1: lies 9, 4–19 (statt 9, 4–20); verschiedentlich steht (Dan) 8–12, wo es 7–12 heißen müßte (S. 21, Z. 22; S. 24, Z. 12; S. 25, Z. 5 v. u.); S. 46, Z. 11: lies 8, 26 (statt 8, 12); S. 50, Z. 8: lies *mill'etā'* oder *mill'eta* (statt *milt'a*); S. 51, Z. 18: lies *šabu'im* (statt *šab'uim*). Der Druckfehler *kannanäisch* (statt *kanaanäisch*) (S. 19, Z. 22) könnte Unheil anrichten. – Vielleicht wäre es wünschenswert gewesen, wenn sich der Verf. nicht für eine überladene Information im Stil eines Einleitungswerkes entschieden hätte, sondern für eine gemeinverständliche Publikation, die ohne gelehrtes Beiwerk in das Verständnis des Danielbuches im Rahmen der apokalyptischen Literatur einführt. In der vorliegenden Form dürfte die Studie wohl nur einem bestimmten Leserkreis mit fachlicher Vorbildung dienlich sein.

J. Becker, SS. CC.

Wolff, Hans Walter, Studien zum Jonabuch. Mit den Bibelarbeiten des Deutschen Evangelischen Kirchentags Köln 1965 (Biblische Studien, 47). Kl. 8<sup>0</sup> (130 S.) Neukirchen – Vluyn 1965, Neukirchener Verlag. 7.50 DM. – Es macht Freude, diese Hinführung zum Verständnis des Buches Jona als „verdichteter Geschichte und geschichtserfüllter Dichtung“ (9) zu lesen. Der 1. Teil legt die „Vorgeschichte des Erzählungsstoffes“ (12–18) dar. In kritischem Rückblick wird der vor-exilische Prophet Jona ben Amittaj zum „Helden“ gewählt – aber mit der Geschichte und Botschaft des nationalen Heilspropheten ist die jeremianisch-deuteronomistische Umkehrtheologie verbunden. Der unbußfertige Prophet erlebt die Bußbewegung des Erzfeindes Ninive. Die Mühe Gottes mit dem Berufenen gestaltet der Erzähler nach dem Modell des lebensmüden Propheten aus den Eliaerzählungen. Die Flucht des Propheten ist auch ein älteres Motiv; aber neu ist im Jonabuch, daß der Prophet sich seinem Auftrag durch Flucht „von Jahwe weg“ entziehen will. Motive verschiedenster Herkunft (Verschlingungserzählungen, Mythen, Sagen) und volkstümliche Stoffe werden aus der Überzeugung von der Weltherrschaft des Gottes Israels heraus frei in ein neues Kunstwerk verarbeitet, dessen sprachliche Eigenart W. im 2. Teil untersucht (29–58). Sorgfältig wird die Gattung bestimmt. Biographie, die ein ungebrochenes Verhältnis zur Historie verlangt, und Legende, in deren Mitte eine nachahmenswerte Person steht, kommen nicht in Betracht. Da das bestimmende Strukturelement des Jonabuches ein Geschehen ist (das Ergehen des Auftrags Jahwes, der die Rettung der Verschuldeten bewirkt) und alles Erzählte sich in einer Längsspannung auf den Fortgang der Handlung bezieht, nennt W. das Jonabuch eine Novelle mit dem Thema „Jahwes Mitleid“ (Midrasch zu Ex 34, 6 = Jon 4, 2). Er begründet diese Gattungsbestimmung ausführlich durch Stilanalysen: Satzstruktur und -komposition, Wortwahl und -wiederholungen, szenische Gestaltung der Fabel. Als wichtiges Spezifikum der Jonanovelle hebt W. die Neigung zur Typisierung hervor. Die Enthistorisierung der Jonagestalt soll es dem Leser erleichtern, sich selbst hier wiederzufinden. Unter „Emblematik“ versteht W. die zeichenhafte, sinnbildliche Verwendung z. B. des Meeres als „Emblem chaotischer Gottesferne und Gottwidrigkeit“, Nivives als „Emblem der Bosheit und Größe“, Tarsis' als „Emblem von Ferne und Reichtum“. Die didaktische Absicht des Buches wird an der bedeutenden Rolle der Frage erkennbar: Jona stellt als der selber Befragte einen typischen Hörer dar. „Jahwes Mühe mit Jona erreicht bis zum Ende ihr Ziel nicht. So strebt die Novelle dieses Ziel spürbar bei ihrem Leser an“ (56). Die literarkritischen Erwägungen (nur 2, 3–10 und 1, 8 a sind nachträglich eingefügt [59–65]) und die Ausführungen über „Zeit und Motive der Entstehung des Buches“ (ab 4. Jh. [66–71]) wirken überzeugend, ebenso der Abschnitt über „Absicht und theologische Bedeutung der Novelle“ (77–83). Besonders anregend lesen sich dann die drei abschließenden Kapitel („Bibelarbeit“), in denen der Text exemplarisch auf den heutigen Christen hin ausgelegt wird.

H. Engel, S. J.

Rothfuchs, Wilhelm, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. F., H. 8). Gr. 8<sup>o</sup> (202 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 38.- DM. – Etwas gleichzeitig sind unabhängig voneinander zwei Arbeiten über die atl. Zitate des Mt-Ev entstanden. Durch die Textfunde von Qumrân lag so viel neues Vergleichsmaterial vor, daß es dringend erschien, bisher gängige Theorien neu zu überprüfen. – Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine Dissertation, die 1966 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster angenommen wurde. Der Verf. kommt aus der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, sein theologischer Lehrer war *Karl Heinrich Rengstorf*, Münster. – Nur in seinem Vorwort kann R. hinweisen auf die Untersuchung von *Robert H. Gundry*, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Supplements to Novum Testamentum, 18 [Leiden 1967]). Auch bei Gundry handelt es sich um eine Dissertation. Sie wurde 1961 eingereicht und 1964 für den Druck überarbeitet. Für Gundry war damals nicht nur die Arbeit von R. noch unbekannt, sondern auch das 1962 erschienene Buch von *Georg Strecker*, *Der Weg der Gerechtigkeit, Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen 1962). Das ist bemerkenswert, weil sich R. von Streckers Untersuchung weitgehend anregen läßt. R. unterscheidet sich von Gundry auch darin, daß er nur die 13 eigentlichen Erfüllungszitate (mit der Einleitungsformel „... damit erfüllt werde . . .“) untersucht. Aber beiden Autoren ist gemeinsam, daß sie sich eingehend mit *G. D. Kilpatrick*, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946), und vor allem mit *K. Stendahl*, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954), beschäftigen. Sie kommen dabei zu demselben Ergebnis: Kilpatrick's liturgisch-homiletische Entstehungshypothese reicht nicht aus, um die Form aller atl. Zitate bei Mt befriedigend zu erklären. Die beiden Autoren sind sich überdies darüber einig, daß K. Stendahl insofern korrigiert werden muß, als sich die Zitate des Mt-Ev stärker von den Produkten schriftgelehrter Arbeit in Qumrân unterscheiden, als das Stendahl angenommen hat. Selbstverständlich erklären auch beide Autoren die Zitate bei Mt als eine zusätzliche theologische Deutung eines überlieferten Geschehens; das berichtete Geschehen ist also das Primäre, es ist keine literarische Schöpfung, die zum Ziel hatte, einen prophetischen Text „in Erfüllung gehen zu lassen“. Das wird besonders wichtig bei Mt 2, 6 (= Mich 5, 1–3; 2 Sam 5, 2). Weil dem Evangelisten die Überlieferung vorliegt, wonach Jesus in Bethlehem geboren worden ist, verknüpft er bestimmte atl. Texte mit dieser Gegebenheit. Das Zitat weist aber über den Anknüpfungspunkt „Bethlehem“ hinaus; die Verbindung von Worten aus 2 Sam 5, 2 („*der mein Volk weiden wird*“) mit dem Micha-Text zeigt, daß der Evangelist der traditionellen Angabe eine zusätzliche theologische Ausrichtung gibt und gleichzeitig die atl. Texte in ein neues Licht rückt. Besonders eindrucksvoll ist ein Blick auf Mt 4, 13–16. Dem Evangelisten ist „Kafarnaum“ vorgegeben. Da es im ganzen AT nie vorkommt, kann es für Mt nur vom historischen Jesus-Geschehen her bemerkenswert geworden sein. Wie verbindet der Evangelist (oder schriftkundige Judenchristen vor ihm – diese Frage bleibt offen) die Angabe „Kafarnaum“ mit dem AT? Er erinnert an die Lage von Kafarnaum im Stammgebiet von Sebulon und Naftali, fügt diese Angabe dem Ortsnamen hinzu und kann nun zeigen, wie Jes 9, 1–2 in „Erfüllung“ geht: In Jesus leuchtet dem Volk von Sebulon und Naftali, das im Finstern sitzt, ein „großes Licht“ auf. R. weist im Anschluß an Strecker auch gut darauf hin, daß Jes 7, 14 in Mt 1, 23 nicht angeführt wird, weil die Schwangerschaft der Jungfrau nach außen zu verteidigen ist, sondern weil der Evangelist durch die Hinzufügung und Erklärung des Namens „Immanuel“ dem Ereignis eine neue theologische Dimension verleihen will. Richtig wird abschließend festgestellt: Indem Mt „seine Zitate der Überlieferung *anfügt*“, interpretiert er die Überlieferung, und diese Interpretation stellt das überlieferte Geschehen in das Licht der von Gott vorher-verkündigten Prophetie . . .“ (177 – Kursivdruck durch d. Rez.). – Leider kennt R. den Artikel von *N. Lohfink* in *StimmZeit* 178 (1966) 98–112 noch nicht. Es wäre ihm dann vielleicht noch klarer geworden, daß Mt praktisch das eingeleitet hat, was in der frühen Kirche bald selbstverständlich wurde: die spezifisch christliche Lesung und Deutung des AT. Einer großen Liebe zum atl. Text entspringt die Freude, die der empfindet, dem ein bisher dunkler atl. Text im neuen Licht des Christusgeschehens einen bisher verborgenen Sinn freigibt, eben seine „Erfüllung“ offenbart. „Das alles

geschah, damit erfüllt würde . . .“ könnte man daher so umschreiben: „Das alles geschah, damit vom Christusgeschehen her folgender Text der Heiligen Schriften seinen vollen Sinn für uns freigibt.“ – Bedauerlich ist, daß die Sprache so kompliziert und stilistisch so umständlich (vgl. z. B. den Beginn von Teil II, 57) und der logische Aufbau so undurchsichtig (vgl. die Überschriften 172–175) ist, daß die wertvollen Erkenntnisse des Buches kaum den Anklang finden werden, der ihnen von der Sache her zu wünschen wäre.

B. Schwanck, O. S. B.

Lippert, Peter, *Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe* (Stuttgarter Biblische Monographien, 4). 8<sup>o</sup> (214 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 30.– DM. – Man wird nicht leicht einen Moraltheologen finden, der mit ähnlicher Brillanz Exegese zu betreiben versteht. Das Buch ist eine Fundgrube für biblische Ethik. Hier kann nur auf wenig eingegangen werden. Sehr gut setzt L. das christliche Zeugnis der Gemeinde ab von einem rein soziologisch erklärbaren Werben um Mitglieder: es geht um die Ehre Gottes (47). Die „bürgerliche“ Ethik der Pastoralbriefe, oft zur Ethik der Anständigkeit degradiert, gründet in Wahrheit in der Offenbarung (54). Trotzdem wird die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Ethik und christlichen Motiven (158 f.) nicht tief genug angegangen. Oft schlägt das Hauptanliegen L.s zu sehr durch: er möchte spezifisch christliche Formungen ethischer Normen im NT zeigen. Daß Evangelium und Gewissen verbunden sind (35), bezweifelt niemand. Aber leider wird doch zuwenig aufgezeigt, wie die zentralen dogmatischen Aussagen des Christentums zum spezifisch christlichen Handeln führen. – L. sieht ein Argument für das spezifisch Christliche in einem Vergleich mit der Ethik der Nachbarvölker in frühchristlicher Zeit. Ich frage mich aber, was die Tatsache eines Gefälles im ethischen Niveau beweist: „höherstehende Ethik“ ist nämlich noch kein Beweis für spezifische Christlichkeit; auch zwischen Heidenvölkern gibt es große ethische Unterschiede. Auch neue materiale Inhalte sind durch ihre Neuheit noch keineswegs als spezifisch christlich ausgewiesen. Auch Heiden sind zu ethischen Neuerungen fähig. Wenn L. zeigen möchte, daß es spezifisch christliche Inhalte in der Moral gibt, dann muß er beweisen, daß diese Inhalte nicht auch philosophisch ableitbar sind. Daß die Christen manche Normen vielleicht zeitlich eher fanden, ist ebenfalls kein Argument für deren grundsätzliche philosophische Unableitbarkeit. Es dreht sich darum, ob es ethisch normative Sätze gibt, die ausschließlich von der Offenbarung her einsichtig sind. Manchmal macht L. es sich wirklich sehr einfach. So unterschiebt er (159) der „bloß menschlichen“ Ethik, primär sachbezogen zu sein. Wenn man das annimmt, ist allerdings unschwer zu zeigen, daß die personbezogene christliche Liebesethik darüber hinausgeht. Hier schlägt das Wunschdenken nach christlicher Besonderheit durch. Freilich muß eine tiefere Gotteserkenntnis zu einer tieferen Sittlichkeit führen (160). Die Frage ist aber, ob diese tiefere Sittlichkeit zu grundsätzlich philosophisch unableitbaren Normen führen muß. – Obwohl L. also einerseits sich überall bemüht, eine eigenständige, spezifisch christliche Ethik zu finden, scheint er doch die Vorwürfe im Bewußtsein zu haben, daß christliche Moral oft versagt habe, daß Christen oft unchristlicher seien als die Nichtchristen. Dagegen sichert er sich so ab: „Der Christenglaube wird nicht wahr dadurch, daß er sich in einem guten Leben ausdrückt, er wird unwahr dadurch, daß die Christen nicht ihm gemäß leben“ (126). Das ist zumindest anzweifelbar. Denn wenn es stimmt, daß Christen ein neues Sein in Christus haben, dann müssen sie auch ein neues Handeln haben (*agere sequitur esse*), wobei „neu“ nicht unbedingt „andersartig“, „anderen uneinsichtig“ heißen muß, sondern „menschlicher“, „erlöster“. Theologisch weist L. selbst darauf hin, daß Paulus den sittlichen Imperativ notwendig aus dem Indikativ folgert (145). Daß in und mit Christus das Reich Gottes angebrochen ist, kann sich in seiner Wirkung nicht darauf beschränken, daß wir die richtige Lehre haben und vielleicht sogar die richtigeren Normen erkennen. Wenn sich das Christliche nicht trotz aller Sündigkeit auch im Tun der Christen zeigt, so scheint mir das wirklich ein Argument gegen die Wahrheit des Christentums zu sein, das doch behauptet, den Menschen zunächst und ontologisch neu zu schaffen. Der *Rabnersche* Gegeneinwand (vgl. *Sacramentum Mundi* I, 1164) ist m. E. nicht überzeugend. – Muß ein solches Buch wirklich 30.– DM kosten? Dadurch wird es leider einer breiten Leserschaft vorenthalten.

H. Stich, S. J.

## 3. Dogmatik. Dogmengeschichte

von Balthasar, Hans Urs, Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Eini-  
gung (Kl. Schriften zur Theologie). Kl. 8<sup>o</sup> (149 S.) München 1969, Kösel. 11.80 DM.  
– Jahrhundertelang hat das christliche Denken die biblische Botschaft nach vielen  
Seiten hin entfaltet. Heute ist es an der Zeit, den Blick wieder mehr auf das Zen-  
trum, das „Einzig-Notwendige“ zurückzulenken. Diese Mitte ist die Botschaft vom  
Dreifaltigen Gott, dessen absolute Liebe sich in dem Leben und gottverlassenen  
Sterben seines Sohnes Jesus Christus ausgelegt hat. – B. hat in diesem Bändchen  
fünf kleinere, in den letzten Monaten an verschiedenen Stellen erschienene Aufsätze  
zusammengestellt, die Wege zurück ins Zentrum zeigen. Die ersten drei Beiträge  
verdeutlichen, wie die theologischen Wissenschaften durchsichtig gemacht werden  
können auf ihren Einheitspunkt Jesus Christus hin: „Die Einheit von Theologie  
und Spiritualität“ (15–42); „Die Einheit der theologischen Wissenschaften“ (43–68);  
„Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit in der Kirche“  
(69–104). Die beiden letzten Aufsätze weisen auf Jesus Christus als den Sinn und  
Einheit stiftenden Bezugspunkt unseres Lebens (105–149). – Bemerkenswert ist, daß  
der Verf. die auch in früheren Schriften bereits geübte Art der Verifikation der  
christlichen Botschaft noch konsequenter durchgeführt hat: Menschliche Situationen  
werden als widersprüchlich beschrieben. Die verschiedenen Versuche, die Menschen  
machen, um einen Ausweg zu finden, enden in Sackgassen. Die einzige Lösung liegt  
in Jesus Christus und damit im trinitarischen Gottesverständnis. „Alles das ist aber  
nicht aus den Aporien der Existenz deduziert (was nur eine Gnosis ergäbe), sondern  
wird abgelesen aus der unverfügbaren, in keine Gnosis aufzulösende Erscheinung  
der Liebe Gottes in Christus. Der Beweis dafür ist, daß ohne Christus (als Mensch  
und ewiger Gottessohn zugleich) vorchristlich die aufgewiesene Synthese undenk-  
bar bleibt, während sie nachchristlich sich notwendig wieder verflüchtigt . . .“ (136).  
Damit ist das Anliegen der Immanenzmethode *Blondels* u. a. sowohl aufgegriffen  
als auch differenzierter durchgeführt. – Auch in diesem Bändchen will B. Kriterien  
für die Unterscheidung der Geister liefern (10). Es ist erfreulich, daß er selbst bei  
der Beurteilung neuer Tendenzen in der Theologie (z. B. politische Theologie: 38 ff.;  
Gott-ist-Theologie: 143; historisch-kritische Arbeit in der Bibelexegese: 71 ff.  
usw.) nun viel wohlwollender und verständnisvoller ist, als das in manchen frühe-  
ren Arbeiten der Fall war (vgl. „Cordula“; „Wer ist ein Christ?“), so sehr er –  
mit Recht – auch weiterhin den Glaubensstandpunkt und die Christozentrik der  
Theologie klar festhält. W. Löser, S. J.

Strobel, August, Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher  
Zeit (Arbeiten zur Theologie, I. Reihe, H. 37). 8<sup>o</sup> (78 S.) Stuttgart 1968, Calwer. –  
Verf. will eine ntl. Grundlage für das Beichtthandeln der Kirche erarbeiten. Die Vor-  
aussetzungen der Praxis der Sündenvergebung soll neu überdacht werden. Der I. Teil  
(9–37) untersucht das Zeugnis des Spätjudentums (Sündenbegriff und Gottesvorstel-  
lung; Sündenerkenntnis und Gesetzesoffenbarung; Sündenbekenntnis und kultisch-  
liturgische Ordnung). Er betont, daß mit der Erweiterung des völkischen und reli-  
giösen Horizonts eine Vertiefung und Spezialisierung des Schuldbewußtseins Hand  
in Hand ging; ferner wurde die kollektive Sündenerkenntnis des Volkes erweitert  
und durch das individuelle Schuldeingeständnis vertieft. Aber auch im ntl. Zeitalter  
bleibt das Judentum beim Eingeständnis der Gemeinschaftsschuld und dem indivi-  
duellen Bußgebet! Jedoch ist im Spätjudentum „der ganze Abgrund zwischen Gott  
und Mensch . . . nur im Blick auf die Heiden festgehalten worden, nicht im Blick  
auf die Frommen Israels“ (21). Auch im apokalyptisch-theologischen Raum wurde  
„am Gesetz die Überzeugung eigener tadelloser Frömmigkeit und zugleich die Behauptung  
der Sünde der anderen (außerhalb der Gruppe)“ entwickelt (24), während die  
Sündenerkenntnis früher am Willen Gottes, niedergelegt im Gesetz, aufbrach.  
Das Sündenbekenntnis hat seinen festen Platz in einer weiteren kultischen Vorstel-  
lungswelt und liturgisch-kultischen Praxis, wobei die Umkehr in tätiger Reue und  
Wiedergutmachung den Vorrang hatte. Die in diesem Zusammenhang aufgestellte  
Behauptung, daß „das Blut der Opfertiere die eigentliche sühnende Kraft besitzt“ (37),  
bedarf einer genaueren Analyse und theologischen Wertung. Wichtig ist dafür die  
Untersuchung von *L. Moraldi*, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente*

biblico et nell'Antico Testamento, in: AnalBibl 5 (1956), bes. 221–252. Es wäre zu betonen, daß Blut als „Leben“ an sich absolutes Eigentum Gottes ist; es ist dem Menschen nur zum Reinigungs- und Heiligungszweck freigegeben, wie es Lv 17, 11 umschreibt. Eigens betont Verf., daß das Judentum im Unterschied zum NT den Gedanken einer Sühnung durch Gottes eigene Selbsthingabe in keiner Weise gekannt habe (37). – Im 2. Teil (38–71) wird das Zeugnis des NT analysiert und vom atl. Verständnis abgehoben (1. urchristl. Überlieferung; 2. Sündenvergebung bei Jesus als historische Frage; 3. die hermeneutische Aufgabe; Thesen zur ntl. Begründung der Beichte). Das Christugeschehen bringt die Christusgemeinde im eschatologischen Horizont zur Sünderkenntnis, während Israel dazu im heilsgeschichtlichen Horizont kam (40). Verf. erläutert die Entwicklung an den einzelnen Evangelien, u. a. bei Paulus. In der johanneischen Gemeinde ist das Sündenbekenntnis von zentraler Bedeutung. Sünderkenntnis und Sündenbekenntnis sind bei Johannes die notwendige Voraussetzung jeder Gewißheit über die Vergebung der Sünden. Bei Paulus entsteht die Sünderkenntnis am Gesetz, „sein Sündenbekenntnis aber geschieht im Blick auf Christus“ (54). Die Urgemeinde hat im Namen Jesu Sünden vergeben, die Evangelien-Texte aber, die von einer Sündenvergebung durch Jesus (im eigenen Namen) sprechen, unterliegen einer historischen Kritik, ebenso wie auch die Texte von einer Verleihung der Vergabungsgewalt (Mt 18, 18; 16, 19). Die *Vollmacht* zur Sündenvergebung ist aber zureichend, und zwar allein zureichend im Gottesgeschehen des Todes Jesu begründet (58). Besser würde gesagt: die *Sündenvergebung* ist im Tode Jesu begründet. Wie der Sünder dieser Vergabungsmöglichkeit teilhaft wird, ist eine weitere Frage. Die Kirche hat das Bewußtsein, hier eingeschaltet zu sein. Wenn die Kirche zu Recht Sündenvergebung übt, dann muß ihr die „Vollmacht“ verliehen sein, den Sünder mit dem Tode (und der Auferstehung) Jesu als dem Grund der Sündenvergebung zu verbinden – nach dem Zeugnis des NT durch Wort und Sakrament. – In der bedeutsamen Auseinandersetzung mit R. Bultmann (62–71) sucht Verf. die Positionen der kirchlichen Überlieferung über den Tod Jesu und seine Heilsbedeutung, wie sie bei Luther gegeben sind, festzuhalten: „Im Unterschied zur heute geforderten anthropologisch-existentialen Interpretation wird die Kirche . . . immer an einer existential-theologischen Interpretation des Todes Jesu festhalten“ (65). Diese Interpretation verzichtet aber doch auf den von der kirchlichen Überlieferung für unbedingt wesentlich gehaltenen Glauben an die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Jesu, also auf den Inkarnationsglauben und die darauf gründende Bedeutung des Todes Jesu. Auch wenn heute eine kaum feststellbare Zahl von katholischen Theologen solche Reduktionen der Überlieferung mitzuvollziehen bereit ist, so wird dadurch das Verstehen von Sünde und deren Vergebung durch Gott in Christus, wie das NT sie deutet, nicht erleichtert. So bleiben u. E. – bei allem Guten, das St. in Auseinandersetzung mit Bultmann sagt – diese Seiten unbefriedigend. Man kann keine wahre Theologie des Kreuzes im Sinne des NT und der alten Kirche schreiben, wenn man das „Gott war in Christo“ nicht im Einklang mit dem kirchlich verstandenen Jo 1, 14; Phil 2, 5–11 und anderen Stellen versteht. Mit den Thesen zur ntl. Begründung der Beichte (71) kann man darum auch nur zum Teil einverstanden sein. Eine kritische Würdigung brauchte zuviel Raum. Immerhin ist das Bestreben des Verf.s zwischen Luther und Bultmann hindurch von einer „Theologie des Kreuzes“ zu einer theologischen Begründung von Sünderkenntnis – Sündenbekenntnis – Sündenvergebung zu kommen, von großem Ernst getragen.

A. Grillmeier, S. J.

Lentzen-Deis, Wolfgang, Buße als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung anhand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum (Freiburger Theologische Studien, 86). 80 (136 S.) Freiburg i. Br. 1969, Herder. 16.– DM. – Die vorliegende Untersuchung, gekürzte Ausgabe einer an der Gregoriana gemachten Dissertation, will anhand des Bußritus des Pontificale Romanum die Verbindung von personalelem und sakramentalem Bußvollzug aufweisen. In der Einführung (11–16) erläutert L.-D. Ziel, Methode und Aufbau seiner Studie: sie ist weder eine buß- bzw. liturgiehistorische Untersuchung noch eine systematisch-theologische Arbeit; vielmehr soll am konkreten Bußvollzug, wie er im römischen Bußritus gegeben ist, die Beziehung zwischen liturgischem Geschehen und dogmatischer Lehre aufgedeckt werden. – In einem ersten liturgiehistorischen Teil (19–40)

wird die altchristliche Grundstruktur des Bußritus und ihr Zusammenhang mit der persönlichen Buße aufgewiesen. Dieser Ritus hat aber zwei Pole, die ‚expulso publica poenitentium‘ am Aschermittwoch und die Wiederaufnahme der Büsser am Gründonnerstag. Damit ergibt sich, daß im 2. „Theologischen Teil“ (43–130) die personale Buße zunächst getrennt im Lichte dieser beiden Riten zu beachten ist: Bußeröffnung als Gericht über die Sünde und Annahme dieses Gerichtes (43–78); Rekonziliation als Wiederaufnahme des Büssers in die Gemeinschaft mit Gott in der Kirche und die personale Antwort des Büssers auf dieses Angebot (79–103). Der 3. Abschnitt dieses 2. Teils handelt dann über die persönliche Buße in der Zusammenschau von Gericht und Wiederversöhnung (104–118). Die Untersuchung stellt dann in einem abschließenden Kapitel einen Vergleich an zwischen der Bußstruktur im alten Bußinstitut und der tridentinischen Interpretation der Buße (*contritio, confessio, satisfactio*). L. betont hier die besondere Stellung der *confessio*, die im alten Bußinstitut nicht zum eigentlichen Bußritus gehörte, sondern ihm vorausging; nun hat die Beichte eine besondere Stellung im liturgisch-sakramentalen Bußvollzug selbst und übernimmt damit – wenigstens teilweise – die Funktion des alten Exomologeseaktes. „Wir dürfen ihr die gleiche Bedeutung zuschreiben, wie sie die Aschermittwoch-Exomologese der alten Bußliturgie hatte ... Zugleich entspricht die Beichte ... der Gründonnerstag-Exomologese. Sie verhält sich zur priesterlichen Absolution wie sich die Exomologese der Büsser am Gründonnerstag zur Rekonziliation verhält. Die Beichte darf deshalb nicht ein im letzten Grund noch egozentrisches Anklagen der eigenen Sünden sein, sondern soll zum bekennenden Lobpreisen Gottes werden ... Die Beichte muß Ausdruck einer im wachsenden existentiellen Bekenntnis wachsenden liebenden Hingabe sein“ (120). Verf. könnte hier zur Unterstreichung seiner Ausführungen auf die Doppelbedeutung des augustiniischen „*confiteri*“, „*confessio*“ hinweisen, wie sie R. Schwarz in der hier (ThPh 45 [1970] 114 ff. besprochenen Untersuchung so eindrucksvoll entwickelt. – Die Studie ist eine reiche, am römischen Bußritus aufgewiesene Illustration der von K. Rahner betonten Einheit von personalem und sakramentalem Bußvollzug. Darin liegt ihre Bedeutung auch für die Neugestaltung der kirchlichen Buße, wie Verf. in einer weiterführenden Studie zeigen möchte. Für eine solche Untersuchung wäre aber wohl auch eine kritische Betrachtung des altkirchlichen Bußvollzugs am Platz. Verf. müßte sich in der geplanten Studie – es wäre besser schon hier geschehen – fragen, ob der alte Bußritus nicht eine Überforderung zum mindesten für den Durchschnittschristen dargestellt habe. Der alte Bußritus ist dabei nicht nur von den liturgischen Texten her zu sehen, sondern auch in seiner konkret-historischen Durchführung zu studieren. Er ist nicht umsonst in eine Krise geraten. Schon der antike Christ war versucht, seine Strenge zu umgehen. Für moderne Menschen ist er zu „paternalistisch“, ferner an Symbolik zu überladen, als daß er überhaupt „bewältigt“ werden könnte. Zudem war die Bußzeit in ihrer Durchführung belastet. An manchen Kathedralen geben die Büsser eine billige Arbeitstruppe ab, die sich kaum von einer heutigen Sträflingsgruppe unterscheidet, die für öffentliche Arbeiten eingesetzt wird. Die religiöse Symbolik des Bußritus konnte somit in der *konkret* Durchführung der Buße völlig überlagert werden. Freilich will Verf. nicht eine Wiedererweckung des alten Ritus. Er will nur am alten Ritus die Einheit von personalem und sakramentalem Buße studieren. U. E. gehört zu solch einer Untersuchung auch die *kritische* Frage nach der personalen Mitvollziehbarkeit des *konkret* geschehenen Ritus und der Bußpraxis. Damit könnte ein negativer Maßstab für die Erneuerung der Bußpraxis gefunden werden. Das braucht dem berechtigten positiven Anliegen des Verf.s keinen Abbruch zu tun. Was er theologisch erhebt, hat durchaus seine Gültigkeit.

A. Grillmeier, S. J.

Funke, Felix, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie. 8<sup>o</sup> (203 S.) Mainz 1969, Grünewald. 21.– DM. – Das Bußsakrament gehört zu den heute am meisten diskutierten Sakramenten. Verf. greift in seiner Gregoriana-Dissertation aus der Vielzahl der Probleme die Frage der Andachtsbeichte auf. In sieben Kapiteln untersucht er jeweils zunächst die neuere darstellende Literatur zu einzelnen Gesichtspunkten und geht dann die Frage in eigener zusammenfassender Darstellung an. Es gelingt ihm in gewandter Sprache und mit gutem Urteil die überlieferte Lehre und Praxis zu durchleuchten und auf unsere theologische und pastorale Situation hin auszudeuten. Die

vielfach heute übliche destruktive Kritik ist vermieden. Das Buch ist ein bedeutender Beitrag zu einem wichtigen Seelsorgsproblem und geeignet, die Krise der Beichte mitaufzufangen zu helfen. – F. setzt mit dem psychologisch-ästhetischen Aspekt der Andachtsbeichte ein (1. Kap. [15–35]) und betont den engen praktischen (nicht dogmatischen) Nexus von Andachtsbeichte und Seelenführung, wenn er auch um die Grenzen weiß, die zu ziehen sind. Schon hier kommt er auf das Problem von Einzel- und Gemeinschaftsbeichte zu sprechen und betrachtet es als ideale Lösung, „wenn das Bußsakrament in Zukunft ein wenig äquilibrirt sowohl gemeinschaftlich als auch privat empfangen werden könnte, so daß des Christen Individual- und Sozialstruktur von diesem Heilszeichen berücksichtigt würden“ (33). Das 2. Kap. (36–47) spricht über Andachtsbeichte und Gnadenvermehrung, ein Thema, das für manche anti-quietur wirken könnte, vom Verf. aber von einer modernen Gnadenlehre und Anthropologie aus angegangen wird. Im 3. Kap. (48–67) kommt ein reformatorisch klingendes Thema zur Sprache: „Sicherheit der Sündenvergebung in der Andachtsbeichte“. Ausgehend von der neueren Diskussion baut F. seine Lösung vom Problem der Grundentscheidung und Grundintention her auf. Zu beachten ist, was er zum Wesensunterschied von schwerer und läßlicher Sünde sagt (57–60). „Hier wird der tiefe Ernst offenbar, welcher der läßlichen Sünde anhaftet, sie disponiert zur schweren Sünde“ (61). Einer naiv-egoistischen Sucht nach „sakramentaler“ Sicherheit wird nicht das Wort geredet. „Wer in ihr (der Andachtsbeichte) Sicherheit sucht, wird sie nicht finden; wer aber in ihr den barmherzigen Gott sucht, dem teilt sich in der Gnade auch die Sicherheit mit“ (67). Dies wird näher geklärt im 4. Kap. (68–92): „Der Ernst der Andachtsbeichte“. Wir machen aufmerksam auf die klugen Bemerkungen zur Frage der Privat- und Gemeinschaftsbeichte und der Beichtthäufigkeit. Wenn in diesem Zusammenhang auf can. 125 hingewiesen und gesagt wird, dieser Kanon schreibe den Priestern die häufige Beichte vor (86), so wäre genauer zu sagen, daß darin die Bischöfe zur Sorge dafür verpflichtet werden, daß ihre Priester häufig zur Beichte gehen. Das 5. Kap. (93–117) spricht über die „Andachtsbeichte als liturgische Feier“. In Anm. 4, S. 94 wäre jetzt auf das in diesem Heft (S. 305) angezeigte Werk von W. Lentzen-Deis zu verweisen. Es geht um die ekklesiologische Dimension auch der läßlichen Sünde, wobei wiederum das rechte Verhältnis von Andachtsbeichte und Beichtfeier zur Sprache kommt. S. 100, Anm. 29, wäre mit Nutzen auf die Fülle des augustiniischen „confiteri“ hinzuweisen. Vgl. das ThPh 45 (1970) 114–117 besprochene Werk von R. Schwarz. Im 6. Kap. (118–135) betont er stark den Nexus von „Andachtsbeichte und Eucharistie“. Seine hier vorgetragene Lösung hat er schon im 4. Kap. vorbereitet, wo die bußsakramentale Sündentilgung als eine – im rechten Sinne – zu verstehende Wirkung des Taufcharakters hingestellt wird. „Die Funktion der Taufe besteht darin, im Menschen all das zu entfernen, was der liebenden Vereinigung in der Eucharistie entgegensteht“ (134). Die Buße hat hier ihren unabgebaren Platz, gerade um einer fruchtbaren Eucharistiefeyer willen. In dem umfangreichen 7. Kap. (136–183) wird eine abschließende Sinndeutung der Andachtsbeichte „als Begegnung eines Sünders mit Christus in der Kirche“ gegeben, und zwar ausgehend von dem Problem: „Ist die häufige Beichte überhaupt ein authentisches Sakrament der Buße?“ (136). – F.s Lösung liegt in einer katholischen Interpretation des „simul iustus et peccator“, im Ernstnehmen des konkreten Daseins des Menschen innerhalb der Welt der Sünde. Mit einer reichhaltigen Zusammenfassung der Ergebnisse (184–193) und einem Literatur-Verzeichnis schließt die Untersuchung, die wegen der kritischen Verwertung der Literatur und der aufgeschlossenen selbständigen Gedanken allen, besonders den Seelsorgern, zum Studium empfohlen werden darf.

A. Grillmeier, S. J.

Haag, Herbert, Abschied vom Teufel (Theologische Meditationen, hrsg. von H. König, 23). Kl. 8<sup>o</sup> (75 S.) Einsiedeln 1969, Benziger. – In angenehmem lesbarem Stil legt H. hier eine „theologische Meditation“ vor, die für manche befreiend, für andere schockierend wirken wird. Im Bezug auf den Teufelsglauben gilt ja tatsächlich, daß wir „der Mahnung: ‚Gebt dem Teufel nicht Raum‘ auch diesen Sinn abgewinnen dürfen: Laßt euch durch keinen Teufelsglauben beunruhigen, sondern nehmt die Sünde ernst, und nehmt die Gnade ernst“ (53). Eine schockierende Wirkung dürfte auch heilsam sein, wenn dadurch fragwürdige Fehlvorstellungen des Glaubens an Teufel und Dämonen abgebaut werden. Zu Beginn weist H. darauf hin, daß man

leicht zugeben bereit ist, daß es „das Böse“ nicht gibt, während man zur Erklärung des Bösen im Menschen doch „den Bösen“ immer wieder heranzieht. Ihn aber glaubt H., wie er bezüglich des Alten Testaments ausdrücklich sagt, nur als einen späteren Notbehelf deuten zu sollen, „um für das Böse in der Welt eine einigermaßen plausible Erklärung zu bieten“ (37). Nachdem er das Geborenwerden des Menschen in Sünde in einer dem Dogma von Trient, wonach auch die Kindertaufe „in remissionem peccatorum“ geschieht (DS 1514), doch wohl widersprechenden Weise gelegnet hat, erklärt er die Entstehung des Glaubens an die guten und bösen Geister durch die Ausfüllung des leeren Raumes zwischen dem fernen Gott der zwei Jahrhunderte vor Christus und den Menschen und den Glauben an die Teufel durch die Unmöglichkeit, daß Gott böse Geister als solche geschaffen haben könne, sie also durch ihre eigene Entscheidung böse geworden sein müssen. Die Aussagen des NT werden recht unterschiedslos neben die Apokryphen gestellt (43), und es wird behauptet, „es dürfte klar geworden sein, daß die Satansaussagen des Neuen Testaments nicht zur verbindlichen Botschaft, sondern nur zum unverbindlichen Weltbild der Bibel gehören“ (47). „Die Personifizierung soll nur das Gemeinte (nämlich die Sünde, das Böse) anschaulicher und eindrucksvoller machen“ (48). „Die Lehre von einer Engelsünde und einem Engelsturz beruht auf einem Mythos“ (51). – Dem katholischen Theologen, der sein Fach als Darstellung, Erhellung und wissenschaftliche Durchdringung des kirchlichen Glaubens versteht, ist dieses Buch aus zwei Gründen fragwürdig, wenn nicht gar inakzeptabel. Nicht, als wenn die Lehre von Teufel und Dämonen wie der Angelologie überhaupt nicht der exegetischen wie theologischen Prüfung und in manchen ihrer konkreten Darstellungen der kritischen Reduktion bedürfte. Wenn aber ein Gegenstand, der bisher auch mit Berufung auf die Heilige Schrift als zum christlichen Glaubensbestand gehörig angesehen wurde, durch einen kategorischen „Abschied vom Teufel“ beseitigt wird, muß der Exeget schon die Beweislast für seine Demontage und seine Interpretation der geschichtlichen Entstehung des Glaubens an Engel und Teufel auf sich nehmen. Das ist aber in diesem Buch nicht geschehen. Es wird zwar des öfteren gesagt: Wir haben gesehen, daß . . . ; unsere Überlegungen haben erkennen lassen, daß . . . Blättert man dann aber zu den gemeinten Seiten zurück, so findet man nur Behauptungen. Der Verf. hätte sich zum mindesten mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob nicht die Entwicklung zum Glauben an Engel und Teufel, geschichtlich verfolgbare, wie sie ist, in der Auseinandersetzung mit der Umwelt des im Exil lebenden Gottesvolkes ein echtes Wachstum der Offenbarung bedeuten könne. Geschieht doch Offenbarung Gottes nicht nur im expliziten prophetischen Wort, sondern auch in der wachsenden Erfahrung und Auseinandersetzung mit der Umwelt, insofern darin Gottes Führung am Werk ist. – Der zweite Vorwurf, den der Theologe dem Verf. nicht ersparen kann, ist das vollständige Absehen von der Glaubensverkündigung der Kirche und ihren außerordentlichen Lehraussagen beim Vierten Laterankonzil (DS 800) und im Ersten Vatikanischen Konzil (DS 3002). Es mag sein, daß man die Existenz und das tatsächliche Geschaffensein von Engeln und Teufeln nicht mit absoluter Sicherheit als Gegenstand in die Definitionsabsicht des Vierten Lateranense einzubeziehen braucht, da es sich bei ihm direkt um die Zurückweisung dualistischer Vorstellungen gehandelt habe. Daß es sich dabei aber um die Voraussetzung einer allgemeinen Glaubensverkündigung handelt, kann wohl nicht gelegnet werden. Jedenfalls hätte zum mindesten ein „Abschied vom Teufel“ nicht ohne ernste Auseinandersetzung mit diesen Dokumenten kirchlicher Verkündigung behauptet werden dürfen. – Man stellt übrigens fest, daß die einschlägigen Artikel in dem von H. herausgegebenen Bibellexikon (2. Aufl. [Einsiedeln – Köln 1968]): Dämon (305–308), Satan (1526–1528), Teufel (1735), keinen Anlaß zu den negativen Darstellungen des vorliegenden Buches geben.

O. Semmelroth, S. J.

Christophe, Paul, Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique (Recherches et Synthèses, Section de Morale). 8<sup>o</sup> (XI u. 84 S.) Gembloux-Paris 1969, Duculot-Lethielleux. 140.– FB. – Der 1. Teil der vorliegenden Studie, Cassian und seiner Moral gewidmet und aus 4 Kapiteln bestehend (Johannes Cassianus der Gottsucher; Eine Mönchsmoral; Gesetz und Liebe; Kampf gegen die Sünde), kommt zu folgendem Ergebnis: Für Cassian ist der Laie kein Christ im Vollsinn des Wortes, denn die Vollkommenheit, zu der der Christ als solcher gerufen ist, kann nur im Mönchsstand verwirklicht werden. So wenigstens wird den Mönchen gepredigt. Es

ist jedoch zu fragen, „ob diese geistliche Lehre, die zunächst für die Mönche bestimmt ist, die christliche Predigt des 5. und 6. Jahrhunderts in Südgallien, im besonderen die des Caesarius von Arles beeinflusst hat“ (40). Auf diese Frage gibt der 2. Teil der Studie (41–73) nach einer kurzen Biographie des Bischofs von Arles (41–47) die Antwort: die Predigt des Caesarius von Arles ist stark vom Mönchsideal eines Cassian beeinflusst. Vollkommenheit ist ohne den Weltverzicht, wie ihn die Mönche leisten, unmöglich. „Es gibt keine spezifische Laienvollkommenheit, sondern nur eine monastische, der sich möglichst anzunähern haben diejenigen, die in der Welt geblieben sind“ (59). Als Weltleute bleiben die Laien, so denkt der Mönch, unter dem Gesetzesjoch des Alten Testaments. Die Entrichtung des Zehnten ist somit, darf man wohl folgern, eines der spezifischen Gebote für Laien (63)! Des weitern stellt der Bischof Beichtspiegel und Kataloge „guter Werke“ zusammen. – Eine 6seitige Zeittafel mit den Rubriken „Das Westreich und die Einfälle der Barbaren“, „Kirche“, „Predigt in Gallien“ erleichtert die geschichtliche Orientierung. H. J. Sieben, S. J.

Spanneut, Michel, Tertullien et les premiers moralistes africains (Recherches et Synthèses, Section de Morale). 8<sup>o</sup> (XII und 220 S.) Gembloux-Paris 1969, Duculot-Lethielleux. 280.— FB. – Der Index rerum am Schlusse eines Buches ist oft eine wertvolle Hilfe, manchmal ist er der eigentliche Schlüssel zur Benutzung. Bei vorliegendem Werk scheint uns letzteres der Fall zu sein: Ein Stichwortverzeichnis von 6 Seiten erlaubt dem Moraltheologen oder -historiker schnelle Orientierung über eine Fülle von konkreten Themen. „Was halten ‚Tertullian und die ersten afrikanischen Moralisten‘ vom Schutz des ungeborenen Lebens?“, mag z. B. die Frage lauten. Unter dem Stichwort «embryon (respect de)» findet man Auskunft auf S. 30–31, 175 und 190. Unter dem Stichwort «guerre» liest man: „Cyprian ist gegen alle Gewalt und Grausamkeit“. Tötung eines Menschen „kann nicht durch die Bluttaufe getilgt werden . . . sie kann auch nicht durch das Martyrium gesühnt werden. ‚Der Krieg ist nicht weniger schuldhaft.“ (99). Arnob wird S. 123 zum gleichen Thema angeführt: „Er beklagt beredt die Kriegsverwüstungen . . .“ Laktanz ist ergiebiger: „Mit ihm erscheint eine sehr beachtenswerte Theorie der Gewaltlosigkeit . . . Es geht darum, den circulus vitiosus der Ungerechtigkeit durch passiven Widerstand, welcher der Sieg des Guten ist, zu brechen“ (171). Stattlich ist die Zahl der Seiten, wo von „Liebe“, „Furcht“, „Hoffnung“, „Unzucht“, „Martyrium“, „Geduld“, „Stoizismus“, „Jungfräulichkeit“, ja von „Brüderlichkeit“ die Rede ist. Wer weniger positivistisch-kasuistisch an der Geschichte der Moral interessiert ist, wer also mehr von systematischen Kategorien ausgehend sich orientieren will, wird nicht den Index rerum, sondern das «sommaire» benutzen. Er findet dort z. B. unter der Kapitelüberschrift „Tertullian“ folgende Einteilung: 1. der actus humanus; 2. der Mensch und Gott; 3. die Liebe; 4. einige andere Tugenden (Keuschheit, Geduld, Losschälung, Buße); 5. der Christ in bestimmten Situationen (Ehe, Alltag, Staat); 6. Minutius Felix. – Ähnliche Einteilung für Cyprian, Arnobius, Laktantius. Läßt sich der Leser so vom Index rerum oder vom Inhaltsverzeichnis führen, dann findet er sicher, was er sucht, es sei denn, er will wissen, warum Laktantius oder Tertullian so oder so z. B. über die Ehe denken. Dann wird er den alten Autor selber konsultieren, ihn im Zusammenhang lesen, seine Position in der Ehefrage z. B. in den Konnex mit anderen moralischen Positionen stellen, mit den nichtchristlichen Autoren vergleichen, m. a. W. er wird vielen Fragen nachgehen müssen, bevor er in der Lage ist, die Entstehung der christlichen Moral zu verstehen. Er wird dabei wohl die Genese der christlichen Moral als einen Sonderaspekt an einem umfassenderen Prozeß sehen lernen, in dem aus der Antike das christliche Abendland wurde. Er wird das komplizierte Problem der Rezeption antiken Moraldenkens durch die Kirche nicht umgehen können und dabei am besten «Le stoïcisme des Pères de l'Église» als Modell einer solchen Studie vor Augen haben . . . Im vorliegenden Buch wurde der ambitiöse Versuch, die Entstehung der christlichen Moral zu verstehen, nicht gemacht. Der Verf. steckte sich lediglich das Ziel, „im Rahmen des christlichen Afrika vor 325 die Entstehung einer Moral zu beschreiben“ (IX), und zwar dadurch, daß bedenkenswertes Material vor dem Leser ausgebreitet wird. Was den Umfang des Materials angeht, so bietet der Verf. mehr als in den betreffenden Kapiteln der älteren Literatur zum gleichen Thema

vorliegt (z. B. *F. Wagner*, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik [Münster i. W. 1928]; *O. Dittrich*, Geschichte der Ethik [Leipzig 1926]; *Chr. Luthardt*, Geschichte der christlichen Ethik [Leipzig 1888]).  
H. J. Sieben, S. J.

#### 4. Theologiegeschichte. Kirchengeschichte

de Lubac, Henri, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie. Übertragen von Hans Urs von Balthasar*. 8<sup>o</sup> (369 S.) Einsiedeln 1969, Johannes Verlag. 38.– Fr./DM. – Das französische Original des bekannten Verf.s ist 1949 unter dem Titel «*Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*» in 2. Aufl. erschienen (Paris, Aubier). Die deutsche Übersetzung kommt also mit einem Abstand von 20 Jahren reichlich spät. Immerhin hat sie auch heute noch etwas zu sagen, zumal da der Verf. in seinem neuen Vorwort (Ostern 1969), das auf liturgische Verwirrungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Bezug nimmt, schreiben kann: „Es gibt keinen schlimmeren Verrat als einen, der sich ins Herz des kirchlichen Lebens selbst einschleicht, nämlich in die Feier der Eucharistie . . . dort, wo die liturgische Versammlung nichts weiter mehr ist als ein horizontaler Dialog, ein Akt, „worin die Gemeinde zu ihrem Selbstbewußtsein kommt“, während Anbetung, heiliger Lobpreis, Hören des Wortes Gottes im Glauben, Sündenbekenntnis, Flehgebet um die Gnade ihre Kraft verlieren oder gänzlich in Vergessenheit geraten und ein gewisser humaner Enthusiasmus den lebendigen Glauben übertäubt, dort ebenfalls, wo sich durch auswählende Absonderung kleine Grüppchen zusammensetzen, die sich bewußt von der großen universal katholischen Gemeinschaft entfernen, die doch in der eucharistischen Feier grundsätzlich immer als ganze versammelt wird“ (10 f.). Im übrigen sind keinerlei Zusätze zu verzeichnen. – Der Übersetzer hat seine eigentliche Aufgabe mit großem Geschick und überragendem Sprachgefühl erfüllt, so daß das Werk des Verf.s wirklich „eingedeutscht“ dem Leser vorliegt. Nur in einigen kleineren Nebenaufgaben lassen sich noch Wünsche anmelden. So ist z. B. die neue Literatur nicht nachgetragen, was besonders für die deutschsprachige auffällt, die schon im Original zu kurz gekommen sein dürfte. Es muß daher etwas befremden, wenn die Anmerkung des Originals unverändert stehengeblieben ist: „Leider wurde uns die Arbeit von Ferdinand Holböck: Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühcholastik (Rom 1941) zu spät bekannt, als daß wir sie noch hätten auswerten können“ (21, Anm. 34). Auch das wäre wohl angebracht gewesen, die griechischen Worte (im Text, häufiger in den Anmerkungen) für den dieser Sprache unkundigen Leser zu übersetzen. Dagegen hätte es eine vielleicht unzumutbare Mühe beansprucht, wenn bei den ungemein zahlreichen Zitaten eine Verifikation der Stellen nach den inzwischen erschienenen kritischen Ausgaben durchgeführt worden wäre.  
J. Beumer, S. J.

Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean. Introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard Jeaneau* (Sources Chrétiennes, 151). 8<sup>o</sup> (392 S.) Paris 1969, du Cerf. 42.– F. – Der Autor, dessen Homilie zum Johannesprolog hier vorgelegt wird, ist besser bekannt unter dem Namen „Scotus (oder Scottus) Eriugena (oder Erigena)“; der Hrsg. hat sicher recht, wenn er darin einen Pleonasmus sieht, aber gegen eingebürgerte Bezeichnungen sollte man nicht ankämpfen. Die Homilie selbst ist zwar schon öfters herausgegeben worden (so z. B. durch *F. Ravaisson* 1841, nachgedruckt bei Migne, PL 122, 283–296), indes erfolgt erst jetzt eine kritische Edition auf Grund der Handschriften, die über die stattliche Anzahl von 50 hinausgehen. – Vorausgeschickt ist eine längere Einleitung, die über die einschlägigen Einzelheiten ausführlich und mit erstaunlicher Sachkenntnis unterrichtet: I. der Mann und sein Werk (9–50); II. Die Homilie, ihre Echtheit, ihre Quellen und ihr Gedankeninhalt (51–77); III. Handschriften und Ausgaben (78–129); IV. Das Schicksal der Homilie, u. a. ihre Zitationen in den nachfolgenden Jahrhunderten (130–170). Nach einer ebenfalls reichhaltigen, ja sogar erschöpfenden Bibliographie (171–198) kommt der Text der Homilie selbst mit einem exakt gearbeiteten kritischen Apparat und nebenstehender französischer Übersetzung (200–317). Angeschlossen sind mehrere „Appendices“ oder Exkurse, die wohl längere Anmerkungen ersetzen sollen (319 bis 349) und nicht weniger als 4 Register (Index des citations, des mots, des auteurs, des manuscrits: 351–389). Alles in allem, eine mustergültige Edition, wie sie besser nicht

sein könnte. Die Eigenart der Homilie, die die Gedanken des Eriugena in der reifsten Form bringt und in der Texterklärung auf das griechische Original zurückgreift, ist vorzüglich dargestellt. Freilich vermochte es der Hrsg. trotz aller seiner Erudition nicht, die beiden objektiven Übelstände zu beseitigen, die auch weiterhin bestehen bleiben werden: daß wir nämlich so wenig vom Verf. wissen und die Handschriften nur bis zum Anfang des 12. oder Ende des 11. Jh. zurückreichen. J. Beumer, S. J.

Vella, Andrew P., O. P., Les premières polémiques thomistes: Robert d'Orford, *Reprobationes dictorum a fratre Egidio in Primum Sententiarum* (Bibliothèque Thomiste, 38). Gr. 8<sup>o</sup> (191 S.) Paris 1968, Vrin. – Der Autor, der hier vorgestellt wird, ist nicht ganz unbekannt (siehe bes.: F. Pelster, *Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus und ihre Verfasser*, Thomas von Sutton und Robert von Orford, in: Greg 24 [1943] 135–170). Aber nähere Angaben über ihn fehlten bisher, und seine Schrift ‚Reprobationes dictorum...‘ war noch nicht ediert. Nach V. bleiben die Lebensdaten unsicher, gewiß sei allein, daß Robert als Dominikaner und Magister der Theologie im Jahre 1293 zu Oxford gepredigt habe. Von seinen literarischen Arbeiten hat man entdeckt: Zwei Streitschriften, die eine gegen Heinrich von Gent und die andere gegen Aegidius, einen Sentenzenkommentar, ein *Correctorium Corruptorii ‚Sciendum‘*, einige Kleinschriften und Aristoteleskommentare, sowie Predigten. Die nunmehr von V. edierte Schrift Roberts ist die Streitschrift gegen Aegidius Romanus und stammt ungefähr aus den Jahren 1288–1291. Sie gehört also zu der in mehreren Formen vertretenen Korrekturen-Literatur, die wegen des Einblicks in die Anfänge des Thomismus als bedeutsam gilt. Der Edition liegt zugrunde das anscheinend als einziges existierende Manuskript im Oxforder Merton-College (276, H. 2. 8 fol. 20<sup>ra</sup>–50<sup>ra</sup>); obwohl dieses anonym ist, kann wohl kein Zweifel an der Autorschaft Roberts aufkommen. Der Text der Streitschrift (31–182) bringt nicht gerade viel an Neuem oder Auffälligem: Nach einem Prolog (Subjekt, Einheit, Notwendigkeit, Ursache und Zweck der Theologie) folgen 27 *distinctiones*, wie sie auch sonst zum Ersten Buch des Sentenzenmeisters vorgelegt werden. So wird z. B. die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie gar nicht aufgeworfen. Selbstverständlich zitiert Robert Thomas von Aquin (und zwar dessen Sentenzenkommentar, die *Summa Theologica*, die *Summa contra Gentiles*, die *Quaestiones disputatae* und die *Quaestiones de Quolibet*) und Aegidius Romanus. Namen von anderen Scholastikern erscheinen seltener (Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus, Gilbertus Porretanus und Petrus von Tarantasia). Die Diktion ist nicht besonders klar, die Anordnung des Stoffes wenig übersichtlich, und das Ganze erweckt den Eindruck einer eilig hingeworfenen Niederschrift, wie es P. Glorieux schon für das *Correctorium ‚Sciendum‘* bemerkt hat (Bibliothèque Thomiste, 31 [Paris 1957] 8 f.). – Es erübrigt sich wohl, eigens zu betonen, daß die Edition alle Ansprüche befriedigt. Die Zitate sind restlos verifiziert, auch Anspielungen und Parallelen werden namhaft gemacht. Nur eines kann nicht unbedingt gefallen, daß nämlich im Druck des Textes schon die verbesserten Lesarten eingetragen sind, während die ursprünglichen unten im Apparat auftreten. Praktisch ist das bei Robert ohne Bedeutung, weil nur offensichtliche Verschreibungen davon betroffen werden, aber grundsätzlich verdient doch der umgekehrte Verfahrensweg den Vorzug: Oben im Text die Lesart der Handschrift, unten im Apparat die Korrektur.  
J. Beumer, S. J.

*Praepositini Cremonensis Tractatus de Officiis*. Edited by James A. Corbett (Publications in Medieval Studies, 21). 8<sup>o</sup> (XXIX u. 300 S.) Notre Dame – London 1969, University of Notre Dame Press. 8.– Doll. – Obschon aus Norditalien gebürtig, wurde Präpositin bekannt als Lehrer an der Domschule von Mainz (1194 bis 1195) und noch mehr als Kanzler der Pariser Universität (seit 1206). Von den ihm allgemein zugeschriebenen Werken ist vieles noch ungedruckt, einiges auch möglicherweise nicht authentisch (so sicher die von J. N. Garvin und J. A. Corbett herausgegebene *Summa contra haereticos*, wie A. Borst in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 [1959] 166–169 erfolgreich nachgewiesen hat). Die hier erstmalig vorgelegte *Summa* (oder *Tractatus*) *de officiis* zeichnet sich durch den weittragenden Einfluß aus, insbesondere auf das sehr verbreitete *Rationale divinarum officiorum* des Durantus von Mende. Ihrerseits ist diese *Summa* abhängig von den vielen liturgischen Schriftstellern des frühen Mittelalters, angefangen mit Isidor von Sevilla und

endigend mit Johannes Bebeth. Die Edition fußt auf den 5 vorhandenen Manuskripten (London British Museum Ms. Add 18325, ebd. Ms. Add 18335, Salzburg Stiftsbibliothek von St. Peter Ms. a VI 32, Klosterneuburg 367, Assisi Biblioteca Comunale Ms. 55). Der Apparat der Ausgabe ist nicht überladen, da – mit Recht – die abweichenden Schreibweisen und die für den Sinn bedeutungslosen Umstellungen weggelassen worden sind. Auch die Referenzen und Parallelen halten sich in engen Grenzen. Der Druck ist klar und die Einteilung übersichtlich. Also im ganzen eine Edition, die allen begründeten Ansprüchen gerecht wird. Der Inhalt bietet freilich nicht viel Neues und bisher Unbekanntes, denn Präpositin übernimmt beständig von seinen Vorgängern, des öfteren auch ohne das Zitat als solches kenntlich zu machen oder gar den Namen des Gewährsmannes zu verraten. Ein Beispiel einer anscheinend selbständigen Erklärung sei angeführt: *Et sacrificium vespertinum dignius erat matutino, ut Iudaei dicunt, quia pinguius. Nos autem per matutinum officium vel sacrificium intelligimus Legem, quia per vespertinum passionem Salvatoris, qui in vespera mundi, id est VI<sup>a</sup>. etate, obtulit se Deo pro nobis (270, 323–327).* – Der Leser von heute wird, wenn er sich nicht durch die gekünstelten Allegorien abschrecken läßt, den Reichtum der alten Liturgie bewundern, der durch die Reformen und Kürzungen der letzten Jahre nicht ganz verlorengehen dürfte.

J. Beumer, S. J.

Grocholl, Wolfgang, *Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel. Edition und dogmengeschichtliche Untersuchung (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 9).* 8<sup>o</sup> (236 S.) München – Paderborn – Wien 1969, Schöningh. 24.— DM.— Über den Autor, dessen Auffassung von dem Urstand und der Erbschuld des Menschen in der vorliegenden Arbeit dargeboten wird, ist noch wenig bekannt. Angeblich war er ein Schüler des Duns Scotus, lehrte, wie mit Sicherheit angenommen werden kann, als Franziskaner von 1321 bis 1326 zu Paris und wurde danach Bischof von Castellammare und 1331 Erzbischof von Amalfi. Sein Hauptwerk, ein ungedruckter Sentenzenkommentar, dürfte auf die Zeit von 1321 bis 1326 anzusetzen sein. Die Frage, ob eine bereits edierte Quästion ‚*Utrum Beata Virgo fuerit concepta cum originali delicto*‘ (*D. Scaramuzzi, L’Immacolato Concipimento di Maria, Questione inedite di Ladulfo Caracciolo O. F. M. [gest. 1351]*), in: *Studi Francescani* 28 [1931] 33–69) wirklich denselben Landulf zum Verfasser hat, wird von G. zwar aufgeworfen, aber noch nicht endgültig beantwortet (23). Besonderer Wert ist der sachlichen Problematik beigemessen, „daß die hinter dem edierten Landulfschen Text stehende Lehre eine für das heutige Denken eindrucksvolle Zeitnähe aufweist. Sie besteht nicht nur in dem Verzicht auf die einseitig-naturalistische Argumentation, sondern vor allem in der biblisch-heilsgeschichtlichen Grundlegung und deren denkerischen Durchdringung. In dieser wird eine personale, existentielle Auffassung von der Erbsündenwahrheit geboten, die das Naturhafte nicht übersieht, sondern einschließt. Der Grund für diese Sicht liegt hauptsächlich in jener von Gott geplanten und sicher zu verwirklichenden ‚*Ordinatio respectu Dei*‘ (229). Die Edition (37–67) umfaßt aus dem Zweiten Buch des Sentenzenkommentars die Distinktionen 29–31. Zugrunde gelegt sind nicht weniger als sechs Handschriften: Mailand, Bibl. Ambrosiana H 218 inf.; Erlangen, Universitätsbibliothek 257 (Irm. 168); Wien, Nationalbibliothek 1485; Padua, Bibliotheca Antoniana 157; Cambridge, Gonville and Caius College Library 326 (526); Rom, Bibliotheca Vaticana, Stamp. Barber. BBB IV 14. Neben dem textkritischen Apparat befindet sich noch ein anderer, der die Quellen Landulfs anführt, namentlich Duns Scotus, Heinrich von Gent und Petrus Aureoli, wobei der letztere wegen der abweichenden Druckausgaben nach den Manuskripten zitiert wird. – Alles das verdient Anerkennung. Nur hat G. eine sehr schmale Ausgangsbasis gewählt, so daß die dogmengeschichtlichen Folgerungen etwas konstruiert erscheinen. Zwar werden im Zusammenhang der weiteren Ausführung noch vereinzelte andere Texte aus dem Sentenzenkommentar Landulfs beigebracht, aber diese sind meist recht kurz gehalten. Und wenn die Belange der theologiegeschichtlichen Entwicklung weniger Beachtung gefunden haben, so mag das aus dem gleichen Grund herrühren. Immerhin ist nun mit der Landulf-Forschung ein nicht zu unterschätzender Anfang gemacht. Schließlic sei noch angemerkt, daß die Schreibweise „Scotus“ und nicht „Skotus“ die im deutschen Sprachgebiet eingebürgerte ist.

J. Beumer, S. J.

Lexique Saint Bonaventure. Publié sous la direction de Jacques-Guy Bougerol OFM (Bibliothèque Bonaventurienne). 4<sup>o</sup> (144 S.) Paris 1969, Éditions Franciscaines. 20.- F. – Ein neues Hilfsmittel für das Studium der Schriften und der Werke des hl. Bonaventura bietet sich hier an, ein Lexikon der wichtigsten dabei verwendeten Begriffe, das vom äußeren Wort zum inneren Sinngehalt und damit zu der Gesamtlehre hinführen will. Die Liste der Mitarbeiter ist umfangreich: A. Gerken, B. Schlachmuylders, F. Lenaert, H. Huning, H. Merken, H. Schaluck, J. P. Rezette, L. Mathieu, L. Prunieres, L. Renaud, M. de Wachter, Ph. Delhaye, T. Crowley, T. Mouiren, T. Szabo, V. Ch. Bigi, W. Rauch. Die Stichworte werden in der lateinischen Form gebracht und folgen der alphabetischen Ordnung. Zuerst kommt die Übersetzung (französisch, englisch, deutsch, spanisch, italienisch). Ob das für jeden einzelnen Fall notwendig ist, könnte fraglich erscheinen; denn wer so einfache Worte wie ‚amor‘, ‚ars‘, ‚verbum‘ u. ä. nicht übersetzen kann, wird einen Bonaventurertext unverständlich finden, und gelegentlich hilft die bloße Wiedergabe in einer modernen Sprache kaum weiter (z. B. steht bei ‚Analogia‘: Analogie, Analogy, Analogie, Analogia, Analogia und bei ‚Synderesis‘: Synderèse, Synderesis, Synderesis, Sinderesis, Sinderesi). Der Hauptakzent ist dann auf die Verwendung des Wortes in den Schriften Bonaventuras gelegt, auf die dort gegebene Definition und die inhaltliche Erklärung. Am Schluß findet sich meistens noch eine informative Bibliographie. – Leider muß der Kritiker feststellen, daß dem Lexikon eine Eigenschaft mangelt, die nur schwer zu entbehren ist, die Vollständigkeit. Zwar können die guten Indices in der Quaracchi-Ausgabe diesem Übelstand einigermaßen abhelfen, aber dort werden doch nur die betreffenden Stellen angeführt, ohne jede Erläuterung. Insbesondere entsteht der Eindruck, daß die eigentlich theologischen Stichworte zu kurz gekommen sind. So fehlen z. B. ‚Ecclesia‘, ‚Peccatum‘ (nur: Peccatum originale, Necessitas peccandi, Potentia peccandi), ‚Sacramentum‘, ‚Scriptura‘, ‚Traditio‘, ‚Trinitas‘. Damit sind indes nur die Lücken genannt, die am meisten auffallen. Auch einige philosophische Stichwörter muß man vermissen, wie z. B. ‚Intellectus‘, ‚Iudicium‘, ‚Ratio‘ und ‚Subalternatio‘. Ein praktisch gangbarer Weg wäre der, daß noch mehr Verweise oder kleinere Artikel angeführt würden, die dann zu den großen überleiten könnten; die «Table analytique» (142–144) enthält zu wenige Verweise (z. B. von «Trinité» auf ‚Circummissio‘), und der dafür geeignete Platz wäre eher im Haupttext, wo der Leser zuerst sucht. In der «Présentation» erklärt der Hrsg. selbst: «Le but à atteindre est suffisamment important pour que nous nous efforcions d'améliorer sans cesse le Lexique saint Bonaventure» (9). Daß das erfüllt werde, dazu möchte auch unsere etwas strenge Kritik einen Beitrag geliefert haben, und die Hoffnung ist berechtigt, da immerhin schon ein Anfang gemacht wurde und die bisher gemachten Angaben, zumal die in der Erkenntnistheorie und in der Mystik Bonaventuras, innerhalb des unmittelbar betroffenen Teilgebietes durchaus den Erwartungen entsprechen.

J. Beumer, S. J.

Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. 3., erw. Aufl. Gr. 8<sup>o</sup> (XX u. 397 S.) Berlin 1969, de Gruyter. – Die Erscheinungsformen der sog. „deutschen Mystik“ in ihrer Einheit und Wandlung unter literaturwissenschaftlichem Aspekt darzustellen, ist die erklärte Absicht dieses Werkes, das in dritter erweiterter Auflage vorgelegt wird. Als Vision und unio lassen sich die uns erhaltenen Texte der Frauenmystik kennzeichnen: Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Margarethe Ebner und die Nonnenviten sind hier einige aus vielen Titeln und Namen. Höhepunkt im Mittelalter ist die Mystik der Meister: Eckhart, Tauler, Seuse; von da aus lassen sich die Schriften der Gottesfreunde, Ruusbroecs, der Devotio moderna, der Imitatio Christi, von Johannes Veghe, Otto von Passau vergleichen. Im Zeitalter des Humanismus und der Reformation werden genannt Nikolaus von Kues und die Theologia deutsch. Von dort aus geht die Darstellung über zum 16. und 17. Jahrhundert, zur Naturmystik (Paracelsus), Barockmystik (Jakob Böhme, Jakob Balde, Quirinus Kuhlmann, Daniel von Czepko, Johannes Scheffler), Pietismus und Romantik (Schleiermacher, Fichte, Novalis). Die ursprüngliche Bibliographie (278–339), jeweils eine Kurzbiographie, Angabe der Werke und ihrer Ausgaben sowie der Literatur, ist in der Neuauflage ergänzt (363–397). Die Frage der Begriffsbestimmung und der inneren Gesetzlichkeit der Mystik wird im Anschluß an ältere Literatur

in einem phänomenologisch gemeinten Sinn auf die Weise beantwortet, daß als Kern der unio mystica ein innerseelischer Vorgang der Frömmigkeit anzusehen ist, in dem „die Überwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen Wesensvereinigung gefordert und erlebt wird“ (7). Nicht an ein starres theologisches System gebunden, sondern als geschichtliche Bewegung in soziologischer Hinsicht und religiöser Erneuerungstendenz erhält sich diese Mystik unter sich wandelnden Erscheinungsformen als gleichbleibend in ihrem Kern. – „Nur sehr zögernd“ ist der Verf. der Aufforderung von außen nachgekommen, die neue Auflage zum Abdruck freizugeben (VII). Nur sehr zögernd kann auch an eine Besprechung gedacht werden, zumal wenn man verpflichtet war, die vorausgegangenen Auflagen zu lesen und miteinander zu vergleichen. Es handelt sich nämlich um einen photomechanischen Abdruck, in dem nur wenige Korrekturen angebracht werden konnten. Die Ergänzungen beziehen sich auf die genannte Erweiterung und Fortführung der Bibliographie und auf eine Ergänzung als Anhang, worin Beziehungen von Mystik zum Neuplatonismus, zu den Viktorinern, Bernhard von Clairvaux und Bonaventura angegeben werden, sowie einzelne Erläuterungen zur Frauenmystik und den Kloster-Volkspredigern, Ulrich und Hugo von Straßburg, David von Augsburg, Berthold von Regensburg und Marquard von Lindau vereinigt sind (340–363). Doch betrifft das mehr Nebensächliches, wohl kaum „die wichtigsten Desiderata“ (VII) der Kritik. Es soll das Buch auch so seinen ursprünglichen Charakter behalten als kontinuierliche einführende Darstellung in die Aufgabe einer germanistischen Mystikforschung, für Germanisten geschrieben (VIII). Aber allzu deutlich tragen die Ausführungen die Merkmale einer vergangenen Zeit und ihrer Betrachtungsweise, deren Forschungsstand überholt ist. Das zeigt sich zum Beispiel an der Art der Darstellung der Lehre Meister Eckharts (88–102), die wohl kaum der Intention der Werke Eckharts entspricht. Die Themen der unio mystica, Gottgeburt, vom Seelenfünklein, der speculatio statt visio, die These von einer Kontroverse zwischen Thomisten und Franziskanern, vom übernommenen Neuplatonismus, der Frömmigkeitsform deutscher Menschen, einer vorbildlichen deutschen Frömmigkeitsvertiefung, von dem kirchenfeindlichen Charakter der Lehre gehören zu diesen antiquierten Behauptungen. Über diese Mängel in der Anlage und in der vorliegenden Gestalt des Buches können auch die entschuldigenden Worte des Vorworts (VIII f.) nicht hinweghelfen: „Ich habe diese Arbeit für Germanisten geschrieben“ (VIII). Dabei entsteht jener merkwürdige Zwiespalt: der Germanist wird auf theologische Probleme verwiesen, der theologische Leser auf germanistische; und da es sich um Fragen und Texte zur Geschichte der Frömmigkeit und Exegese handelt, müßten für ein fruchtbares theologisches Gespräch andere Voraussetzungen gegeben sein.

Herib. Fischer, S. J.

Domingo de Soto, O. P., De la justicia y del derecho (De iustitia et iure). Introducción histórica y teológica-jurídica por el Dr. P. Venancio Diego Carro, O. P. Versión española del P. Marcelino González Ordóñez, O. P. (Instituto de Estudios Políticos, Sección de Teólogos Juristas, Vol. II–V). Gr. 8º (XXVII/191–381 S.; XXI/382–610 S.; XXIII/611–771 S.; XXXIV/772–1025 S.) Madrid 1968, Instituto de Estudios Políticos. 450.–, 500.–, 400.–, 550.– Pts. – Die spanischen Dominikaner haben sich viele Jahrzehnte lang der Erforschung der Schule von Salamanca gewidmet. Aus dieser Arbeit ist die vorliegende Veröffentlichung herausgewachsen, die eines der Hauptwerke des Mitbegründers der Schule wieder zugänglich macht, Domingo de Sotos De iustitia et iure, 1553/54 zum erstenmal erschienen und 1556 zu der Form erweitert und überarbeitet, die noch im gleichen Jahrhundert über 30 Auflagen in ganz Europa erlebte. – V. D. Carro, O. P., schon von früher her mit Sotos Rechtslehre vertraut (Domingo de Soto y su doctrina jurídica, 1943) gab die Anregung zu dieser Faksimile-Ausgabe der Edition von 1556 und schrieb die übersichtlichen Einleitungen in die Gedankenwelt und Themenstellung der einzelnen Bücher. M. G. Ordóñez, O. P., hat sich der schwierigen Arbeit unterzogen, die Seite für Seite beigegebene Übersetzung ins Spanische zu erstellen. Nur wer das Spanische als Muttersprache hat und die Fachterminologie des Juristen und Theologen voll beherrscht, wird diese Arbeit voll würdigen können. – Sicher war es die erste Absicht der Herausgeber, der Rechtsgeschichte und -philosophie eines der grundlegenden Werke des 16. Jahr-

hundreds wieder zur Verfügung zu stellen. Die Theologie ist aber nicht weniger darauf angewiesen, wenn sie die Strömungen dieser Epoche verstehen will. Das 5. Buch behandelt die Frage, ob man sich des Usurpators der staatlichen Autorität mit Gewalt entledigen dürfe. Die Ausführungen über den Zins im 6. Buch stellen den Moraltheologen mitten in eine Zeit hinein, in der eine lang festgehaltene, oft mit Schriftzitate gestützte Anschauung sich wandelt. Im 7. Buch legt der überzeugte Ordensmann und angesehene Theologe seine Meinung zu den Streitigkeiten der Reformationszeit über die Mönchsgelübde und den Zölibat der Priester dar. Unentbehrlich zum Verständnis des Konzils von Trient und der Theologie kurz vor seiner dritten Periode ist das 9. und 10. Buch. Meßopfer, Unterschied und göttliche Einsetzung von priesterlichem und bischöflichem Amt, Residenzpflicht der Bischöfe werden hier von einem Mann behandelt, der thomistische Tradition, Kontroverstheologie und innerkatholische Diskussion einer Synthese entgegenzuführen sucht. — Die verdienstvolle neue Ausgabe wird damit zu einem brauchbaren Hilfsmittel nicht nur für den Rechtsphilosophen und -geschichtler, sondern auch für den Theologen in seiner historischen und spekulativen Arbeit.

K. J. Becker, S. J.

West, Francis J., *The Justiciarship in England 1066–1232* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series 12). 8<sup>o</sup> (XI u. 306 S.) Cambridge 1966, University Press. 55.– Sh. — Seit der normannischen Eroberung Englands (1066) herrschte der König über Länder diesseits und jenseits des Ärmelkanals. Bei der mittelalterlichen Beweglichkeit der Kurie, die noch keinen festen Standort besitzen konnte, ergab sich bei diesem weit auseinanderliegenden Herrschaftskomplex oft genug die Notwendigkeit, daß der König in einem der beiden Teile vollmächtig vertreten wurde (in Justiz und Verwaltung). Eine Art Vize-Königtum wurde notwendig, dessen eigentümliche Verfassungsstruktur bisher noch nicht monographisch aufgearbeitet worden war. Verf. hat diese Aufgabe ausgezeichnet gelöst. Der beauftragte Wahrnehmer königlicher Aufgaben bei Abwesenheit des Herrschers selbst war in der Regel ein Mitglied der hohen Aristokratie, meist ein Bischof. Hier wird auf der Höhe des Mittelalters die Einheit weltlicher und geistlicher Verantwortung in der Christenheit an einem besonders eindrucksvollen Amtsgefüge sichtbar. Verf. geht chronologisch voran und entwickelt durch die Abfolge der anglo-normannischen Herrscher hindurch (bis zum Verlust der Normandie unter König Johann ohne Land) die Elemente eines Amtes, das in seinem Umfang und seiner Bedeutung natürlich vom Willen des Königs abhängig war. Zugleich läßt sich aber auch erkennen, daß bedeutende Amtsträger (wie Wilhelm von Lonchamps, Bischof von Ely und päpstlicher Legat, oder Walter von Coutances, Erzbischof von Canterbury unter Richard I.) die wechselnden Strukturen ihres Auftrags bestimmen konnten. Verf. verdeutlicht mittels umfassender Befragung des reichen Quellenmaterials die Stellung und Befugnisse dieser Vizekönige, in sich sowohl, wie in ihrer Beziehung zur Landesjustiz und dem Schatzamt, zur Kanzlei und den verschiedenen Verwaltungsinstanzen. So fällt vom zentralen Forschungsobjekt her auch viel zusätzliches Licht auf die Entwicklung dieser Zweige des englischen Herrschaftssystems, das im damaligen Europa seinesgleichen nicht besaß und ein Beweis für die staatsbildende Kraft des Normannentums geliefert hat. Ein abschließendes Kapitel behandelt die Geschichte des Amtes in der Zeit nach dem Verlust der Normandie, als es nach König Johanns frühem Tod für die Zeit der Regentschaft für den jungen Heinrich III. nochmals erhöhte Bedeutung gewann. Ein Überblick über die Quellen, deren Reichtum erstaunlich ist und deren ausgedehnte Publikation ein Ruhm englischer Wissenschaft bedeutet, beschließt das erkenntnisreiche Werk.

H. Wolter, S. J.

Den Heliga Birgittas Revelaciones Bok VII, utgiven av Birger Bergh (Samlingar utgivna av Svenska Fornskrift-Sällskapet, Ser. 2. Latinska Skrifter, Band VII: 7). 4<sup>o</sup> (226 S.) Uppsala 1967, Almqvist & Wiksells. 50.– Kr. — Für die Frömmigkeits- und Kulturgeschichte des späteren Mittelalters sind die „Offenbarungen“ der hl. Birgitta von Schweden eine wichtige Quelle. Schwedisch niedergeschrieben, wurden sie zunächst von dem früheren Bischof von Jaén, Alfonso, zusammengestellt, von Birgittas Sekretären Matthias von Linköping und vor allem von Petrus Olavi, dem Prior von Alvastra ins Lateinische übersetzt. Die erste Sammlung diente dem 1377 begonnenen Kanonisationsprozeß, der, 1380 wegen des einsetzenden

Schismas unterbrochen, erst 1391 abgeschlossen werden konnte. Die vollständigste Sammlung – Alfonso hatte aus kirchenpolitischen Gründen einiges Material aus-geklammert – kam bereits 1492 von *B. Ghotan* in Lübeck zum Druck (editio princeps). Textkritische Ausgaben folgten erst in der Gegenwart. Die Prozeßakten gab 1924/31 *I. Collijn* heraus. Von den Offenbarungen folgten dann 1956 als Erstes die Edition der *Revelaciones Extravagantes* durch *L. Hollman*. Die vorliegende Edition bringt das Buch VII. Die handschriftliche Überlieferung ist erstaunlich reich und kompliziert, sie läßt erkennen, wie angesehen Birgittas Offenbarungen im Spätmittelalter im Bereich des gesamten Abendlandes gewesen sind. Das läßt sich an der weitgestreuten Provenienz der Handschriften gut ablesen. In einer minutiös gearbeiteten Einleitung (1–110) werden 45 Codices beschrieben und bewertet, ihre Abhängigkeiten herausgearbeitet und auf die besten und zuverlässigsten Typen, die für den dann folgenden Text der Edition als maßgebend ausgewählt wurden, zurückgeführt. Abschließend folgen ein etwas knapp bemessenes Glossarium und ein Personenindex, ein Orts-, Sach- und Begriffsverzeichnis. Der kritische Apparat bringt leider nur die Lesarten und die verifizierten Schriftstellen; sachliche Erläuterungen fehlen, doch wird gelegentlich auf Sekundärliteratur verwiesen, die aber den kommenden Benützern der Edition wohl nicht immer leicht zugänglich sein wird. Hier hätte ein Mehr diese bedeutende Edition noch wertvoller machen können. Für die heute so intensiv betriebene Forschung auf dem Feld der Frömmigkeitsgeschichte besitzen wir mit dieser Teiledition, die hoffentlich bald mit der Herausgabe auch der übrigen Bücher der Offenbarungen ergänzt wird, ein wichtiges Quellenstück, in dem die erstaunlich sichere Theologie der hl. Birgitta und ihr nüchternes, anspruchsvolles Ethos auf allen Seiten greifbar wird.

H. Wolter, S. J.

Aeneas Sylvius Piccolominus (Pius II), *De Gestis Concilii Basiliensis Commentariorum Libri II*. Edited and translated by *Denys Hay* and *W. K. Smith* (Oxford Medieval Texts). 8<sup>o</sup> (XXXVIII u. 268 S.) Oxford 1967, Clarendon. 55.— Sh. — Die seit 1949 erscheinende Reihe der *Nelson's Medieval Texts*, von denen manche in dieser Zeitschrift besprochen worden sind, wird jetzt im Verlag der Oxford Clarendon Press fortgesetzt. Als ihre Herausgeber zeichnen *V. H. Galbraith*, *Sir Roger Mynors* und *C. N. L. Brooke*. Ihre Richtlinien sind die gleichen wie bei *Nelson*. Der lateinische Text erhält eine sorgfältige englische Übersetzung zur Seite, im Fall der vorliegenden Piccolomini-Kommentare ist es übrigens die erste ihrer Art. In einer knappen Einleitung berichten die Editoren zunächst über die Konzilsbewegung im 15. Jahrhundert und das Baseler Konzil, über dessen schismatische Periode Piccolomini, damals noch Konziliarist, sich ausläßt. Es geht vor allem um die Wahl des Gegenpapstes Felix V. Ferner folgt ein kurzes Lebensbild des Verfassers und schließlich die wichtige Analyse der Textüberlieferung. Das Autograph scheint Piccolomini noch selbst vernichtet zu haben, als er seinen Stellungswechsel zur päpstlichen Partei vollzog. Im Vatikan findet sich kein weiteres Manuskript. Vollständig überliefert findet sich das Werk nur im Wiener Manuskript 5104 und in der *Editio princeps* (Basel 1524), die selbst aber auf nicht weiter erhaltenen Handschriften basiert. Diese *Editio* besitzt eine anti-päpstliche Einführung und diente daher in frühreformatorischer Zeit deutlich aktueller Auseinandersetzung. Ähnliche Überlegungen mögen die modernen Herausgeber geleitet haben, denn auch die gegenwärtige Abklärung der Verhältnisse von Papst, Bischofskollegium und Konzil können sich mit Nutzen der scharfsinnigen Ausführungen Piccolominis bedienen. Ihre Orientierung an frühchristlichen Verfassungsformen der Kirche wurde nicht nur im frühreformatorischen, sondern auch im gegenwärtigen Diskussionsstand wieder aufgenommen. Darum gewinnt diese verdienstvolle Neuherausgabe des seltenen Werkes einen besonderen Wert, nicht nur für die Forschung, sondern auch für die Theologie der Gegenwart.

H. Wolter, S. J.

Hennig, Gerhard, *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation* (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Bd. 7). 8<sup>o</sup> (183 S.) Stuttgart 1966, Calwer. 18.— DM. — Das Reformationsjubiläum (1517/1521 – 1967/1971) hat die Lutherforschung vorangetrieben. *Heinrich Bornkamm* (Heidelberg) arbeitet an einer umfassenden Biographie, die das veraltete Werk von *Köstlin-Kawerau* (1904) ablösen soll, ein gewaltiges Unternehmen, dem man einen

gedeihlichen Abschluß wünschen möchte. Teiluntersuchungen wie die vorliegende Dissertation aus der Schule *Ernst Bizers* (Bonn) werden dabei wohl sehr dienlich sein können. Sie stellt sich jenseits der Harmonisierungsversuche, die seit einiger Zeit von katholischer Seite beliebt sind, und läßt die Grenzlinien unverwischt, die historisch nun einmal deutlich zwischen dem alten und neuen Glauben gezogen worden sind. – Im Zentrum der Untersuchung steht die Begegnung von Augsburg (1518) zwischen Kardinal Cajetan und Martin Luther. Einleitend erfährt Gestalt und Werk des führenden Dominikanertheologen eine gute Würdigung an Hand des Traktats von 1511 (*De Comparatione Auctoritatis Papae et Concilii*) und der *Oratio in Secunda Sessione Concilii Lateranensis* von 1512. Daraus ergeben sich die Grundrisse und entscheidenden Elemente dessen, was der Verf. nicht gerade glücklich als „die römische Papalekklesiologie“ benennt. Es handelt sich um eine ausgewogene, von der Hl. Schrift ausgehende und der klassischen Überlieferung entsprechende Lehre von der Kirche (die einer vermeintlichen theologischen Unklarheit der Zeit in diesem Punkt wenigstens durchaus widerspricht). Für die Begegnung mit Luther in Augsburg hatte sich Cajetan theologisch sorgfältig vorbereitet. Vom 25. September bis zum 29. Oktober schrieb er 15 Kurztraktate in Auseinandersetzung mit Luthers Resolutionen zu den Thesen von 1517. Die Begegnung selbst wird vom Verf. in freundliches Licht gerückt, ohne damit die grundsätzliche Verschiedenheit der theologischen Positionen zu verschleiern. Das sachlich hörende und theologisch klare Wollen Cajetans wird betont. Er mußte einsehen, daß Luther das Wort gegen den Papst stellte, und schrieb einsichtsvoll: „hoc enim est novam Ecclesiam construere“. Im Kirchenbegriff schieden sich die Geister. Die eingehende theologische Interpretation der angesprochenen Sachverhalte (Wort/Papst; Sakrament/Gewißheit; Glaube/Kooperation) verdient eine im Rahmen dieser Besprechung leider nicht mögliche kritische Weiterführung, denn viele Auslassungen des Verfassers sind thetischer Natur und öffnen den Weg zu weiterem Gespräch. Es ist sein Verdienst, den entscheidenden Charakter der theologischen Aussagen der Augsburger Begegnung deutlich gemacht zu haben. Luther bewegt sich schon jetzt, lange vor Leipzig und den Traktaten von 1520, im grundlegenden Widerspruch zum bisherigen Selbstverständnis der Kirche. Das weitere Lebensschicksal des Kardinals erscheint überschattet vom Erfolg der reformatorischen Bewegung. Cajetan wendet sich fast ausschließlich in seinem wissenschaftlichen Bemühen der Schrift zu, um „die Schrift den Reformatoren zu entwinden“ (119). In vielen Gutachten für die Kurie und kleineren Traktaten begleitet er kritisch den Gang der theologisch-reformatorischen Entwicklung bis hin zur *Confessio Augustana* und ihrer Apologie. Verf. verweist darauf, daß Cajetan scharfsinnig den „nervus doctrinae lutheranae de fide“ erfaßt habe, wie er ja auch in Augsburg 1518 bereits die eigentliche Neuheit des lutherischen Ansatzes gesehen und von der klassischen Gnadenlehre und Ekklesiologie hier rigoros abgelehnt hatte. Cajetans Theologie hat die Entscheidungen von Trient tief beeinflußt und manche seiner Formulierungen sind in den *Catechismus Romanus* aufgenommen worden. Zu beklagen bleibt, daß sich Luther diesem noblen Gesprächspartner entzogen hat und, wie es vielfach auch mit anderen Theologen unter seinen Zeitgenossen der Fall war, sich ihrem begründeten theologischen Einspruch nicht mehr stellte. Aus dem wissenschaftlichen Lehrer und Fachgenossen war der Prophet geworden, dessen Aussagen sich einer möglichen Diskussion nicht mehr darboten. – Wir halten das Werk des Verf.s für eine bedeutende Bereicherung der reformationsgeschichtlichen Forschung. Es dient dem klärenden Gespräch und treibt es voran. Es warnt vor allen Versuchen einer zu schnellen Harmonisierung (Pfürtner, Pesch, McSorley) und Integrierung Luthers in den Strom genuin kirchlichen Glaubensverständnisses.

H. Wolter, S. J.

Bierlaire, Franz, *La Familia d'Erasmus*. Contribution à l'histoire de l'humanisme. Avec 2 planches et 1 tableau hors-texte (*De Pétrarque à Descartes*, 17). Gr. 8° (125 S.) Paris 1968, Vrin. – Das im Titel dieser preisgekrönten Arbeit erscheinende Wort „Familia“ bezeichnet nicht die Vorfahren und die Verwandten des Erasmus, sondern, im Sinn des Humanismus, die „Famuli“ in seinem Dienst, also die Sekretäre, die „Convictores“ oder auch die Schreibgehilfen. Allerdings vermag B. in der langen Liste der Namen nur wenige aufzuzählen, die später in der Geschichte des Humanismus irgendwie von Bedeutung geworden sind; höchstens kämen unter dieser Rück-

sicht in Betracht der Portugiese *Damian da Goes*, der Pole *Johannes Laski* und der Niederländer *Karl Utenhove*. Wichtiger ist indes, daß ein Bild des Erasmus vor den Augen des Lesers entsteht, wie er mit den jungen Studenten umging, wie sein Tagewerk verlief und wie er die gewöhnlichen Sorgen des Lebens meisterte. Das Material wird, wie es sich von selber versteht, größtenteils der Erasmus-Korrespondenz entnommen, dann auch einigen seiner Schriften, insbesondere den ‚Colloquia familiaria‘. Überall zeigt sich eine sorgfältige, selbst den kleinsten Einzelheiten nachgehende Arbeitsweise; ob dadurch aber schon der Untertitel ‚Beitrag zur Geschichte des Humanismus‘ gerechtfertigt wird, könnte zweifelhaft erscheinen, es sei denn, daß man die näheren Angaben zum Charakterbild des Erasmus so bewerten wollte. Da nämlich die ‚famuli‘ der letzten Zeit zugleich als Krankenpfleger bei Erasmus Dienst tun mußten, wird so manches von seiner Ungeduld und seiner Ichsucht offenbar. Am Schluß der Untersuchung (113–119) ist noch eine kleine Schrift aus der Feder des *Gilbert Cognatus* (Cousin) wiedergegeben (1535 bei Froben in Basel gedruckt): OIKETHS, Sive de officio famulorum per Gilbertum Cognatam Nozerenum. – In der Schreibweise der Eigennamen weicht B. einige Male von der üblichen ab; so heißt es immer *de Goes* statt *da Goes* und *Lasky* statt *Laski*. J. B e u m e r, S. J.