

kenntnis vom Ende des Alten Bundes und von seiner Ersetzung durch den mit Christus gekommenen Neuen Bund aufgehen. V. 17a ist exegetische Zwischenbemerkung, welche das Wort „Kyrios“ aus dem freien Zitat von Ex 34, 34 auf den Geist (to Pneuma) deutet. Die andere Auffassung, nach der „Kyrios“ (wie oft) für Christus supponiert und so Christus mit dem Pneuma identifiziert wird, erweist sich als unmöglich. Denn ‚to pneuma‘ ist, wenn personal verstanden, eindeutig die dritte göttliche Person, wie schon in V. 3 und sonst im Neuen Testament; wenn es unpersönlich als göttliche Macht verstanden wird, was an sich vielleicht möglich wäre, müßte es in der prädikativen Stellung ohne Artikel stehen, wie 1 Kor 15, 45; eine Erklärung des Artikels im Prädikat als Rückbeziehung auf das vorher (im Kontext) genannte Pneuma hilft nicht weiter, sondern verstärkt eher die Deutung auf den personalen Gottesgeist (die dritte Person), von dem ja schon 2 Kor 3, 3 die Rede war. Außerdem wird der Geist in V. 17b ausdrücklich vom Kyrios (hier = Christus) unterschieden: „Wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit.“ In V. 18 wird man folgerichtig die letzten Worte übersetzen mit: „wie von des Herrn Geist“. S. 414–419 setzt sich der Verf. noch eigens mit der Geschichte der Auslegung von 3, 17 und mit dem Stand der heutigen Meinung auseinander. Er selber hat noch in verschiedenen Artikeln Stellung genommen zu der Pneuma-Frage. Hingewiesen sei vor allem auf „Israels Kehr zum Geist“ (ZKTh 72 [1950] 385–442); ferner auf die ausführliche Besprechung zum Buch von *Ingo Hermann*, *Kyrios und Pneuma* (München 1961), in: *ThRev* 59 (1963) 10–21. Grundlegend bleibt auch immer noch der Artikel von *P. Gächter*, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus*, in: *ZKTh* 53 (1929) 345–408.

„Diakonia Pneumatos“ ist ein imponierendes Werk, an das der Verf. seine ganze Kraft gesetzt hat. Erstaunlich groß ist die Literatur, die durchzuarbeiten war und mit der der Verf. sich vertraut zeigt; sie umfaßt nicht nur das exegetische, sondern auch das religionsgeschichtliche Gebiet. In theologischer Hinsicht bietet er sichere Führung. Es wäre zu bedauern, wenn man sich wegen der Dickleibigkeit der Bände und der doch wohl allzu breiten theologischen Reflexion abhalten ließe, das Werk durchzuarbeiten oder zu Rate zu ziehen. Volle Zustimmung verdient m. E. die Auffassung von „Pneuma“, welche der Verf., zumal auch im Hinblick auf 2 Kor 3, 17, vertreten hat. Hier kann er sich in letzter Zeit auch auf mehr gleichgerichtete Auslegung berufen. Zu nennen ist etwa *Joh. Schildenberger*, *O. S. B.*, 2 Kor 3, 17a: „Der Herr aber ist der Geist“ im Zusammenhang des Textes und der Theologie des hl. Paulus, in: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, 1961, Vol. I, 451–460; *Bernard Schneider*, *Dominus autem Spiritus est* (2 Kor 3, 17a), *Studium exegeticum* (Officium Libri Cath. Rom 1951); *G. Kümmel*, in der Neuauflage des Kommentars zu 2 Kor von *H. Lietzmann* (Tübingen 1949) 200.

K. Wennemer, S. J.

Eckert, Willehad Paul, *Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung*. Bd. 1: *Der humanistische Theologe*. – Bd. 2: *Humanismus und Reformation* („Zeugnisse der Buchkunst“, 4). 8° (Zus. 654 S.; 127 faksimilierte, meist ganzseitige Bildseiten, 20 Bildtafeln auf Kunstdruckpapier und 29 zeitgenössische Initial-Buchstaben) Köln 1967, Wienand. 58.– DM.

Wenn auch der Zweck dieses an Umfang und Inhalt reichen Werkes nirgends angegeben ist, so erscheint es doch rechtzeitig zum Jubiläumsjahr des Erasmus. Streng wissenschaftlich will es anscheinend nicht sein. E. bietet aber eine Fülle von Material und Anregungen, die nur ausgenutzt werden müßten. Der Zielsetzung der Reihe, zu der es gehört („Zeugnisse der Buchkunst“), ganz entsprechend, wird der Drucklegung und Ausstattung der Erasmus-Schriften sowie deren Übersetzungen viel Aufmerksamkeit gewidmet; siehe besonders das letzte Kapitel „Erasmus von Rotterdam, seine Drucker – Verleger – Buchhändler“ (II, 499–578). Wenn noch nicht alles wie in einem fertigen Guß vorliegt, so mag das die Menge des zu bewältigenden Stoffes entschuldigen, obendrein auch in etwa die vielgestaltige und schwer zu durchschauende Persönlichkeit des Erasmus.

Jeder der zwei Bände hat seinen eigenen Untertitel: I. *Der humanistische Theologe*; II. *Humanismus und Reformation*. Im übrigen gibt es eine fortlaufende Darstellung, einigermaßen geordnet nach den chronologischen Ereignissen im Leben des Erasmus und insbesondere nach seinen Schriften. Die einzelnen Abschnitte (nicht so

sehr eigentliche Kapitel) des 1. Bandes tragen die folgenden Bezeichnungen: Gestalt und Bedeutung des Erasmus von Rotterdam (7–20); Das Bild des Erasmus im Wandel des Urteils (21–24); Erasmus von Rotterdam in der Schilderung des Beatus Rhenanus (25–48); Letztes Testament des Erasmus von Rotterdam (49–50); Der Tod des Erasmus in der Schilderung des Beatus Rhenanus (52–53); Die Antibarbari (54–70); Der Brief des Erasmus von Rotterdam über die Geschichte Frankreichs des Robert Gaguin (72–74); Adagia – Sprichwörter-Sammlung (75–96); Das Enchiridion militis christiani – Handbüchlein des christlichen Streiters (97–122); Die Disticha Catonis – Catons Sinnsprüche (123–128); Der christliche Narr (130–159); Schriften zur Staatslehre und über den Frieden (160–212); Bibelstudien, Novum Instrumentum – Das griechische Neue Testament und die Paraphrasen (213–258); Eifer für das Werk des Hieronymus (259–270). Mehr systematisch gefaßt sind die Abschnitte des 2. Bandes: Colloquia familiaria – Vertraute Gespräche (279–326); Erasmus und die Reformation, Eintreten für die Reform der Kirche – Kampf gegen die Reformation, Die Gegensätze in Glaubensfragen (327–412); Das Briefwerk. Glück und Tragik der Freundschaft (413–461); Gebet und Meditation (463–498); Erasmus von Rotterdam, seine Drucker – Verleger – Buchhändler (499–578). Zum Abschluß folgen noch Register mit Kurzbiographien, Zeittafel, Literaturverzeichnis (636–644), Textnachweise, Bildübersicht. Die zuletzt genannte Rubrik erfaßt die in das gesamte Werk eingestreuten Reproduktionen und Abbildungen, von denen es über 150 gibt. Weiter wird der Text des ganzen Werkes von längeren oder kürzeren Proben der Erasmus-Schriften in deutscher Übersetzung unterbrochen, was indes nicht unbedingt einen Vorteil bedeutet, da vieles davon bereits in guter Form vorliegt (vgl. besonders: Erasmus von Rotterdam, Briefe, verdeutsch und hrsg. von *Walther Köhler* [Sammlung Dieterich 2, Leipzig 1938]; erweiterte Neuausgabe von *A. Flitner* [Bremen 1956]). In den meisten Fällen hätten knapper gehaltene Hinweise durchaus genügt.

Der gewaltige Sammlerfleiß des Verf.s verdient ohne jeden Zweifel volle Anerkennung. Die häufigen Angaben über Drucke, Neuaufgaben und Übersetzungen der Erasmus-Schriften werden kaum anderswo in dieser Vollständigkeit anzutreffen sein. Auch die kurzen Einführungen in die Hauptwerke (Antibarbari, Adagia, Enchiridion militis christiani, Moriae encomium, Colloquia familiaria) erfüllen gut die ihnen gestellte Aufgabe. Eigens hervorgehoben sei hier das ausgezeichnete Vorwort zum „Lob der Torheit“ (Entstehung, Ausgaben und Übersetzungen; Der Sinn des Lobes der Torheit – gedeutet von Sebastian Franck: 130–151). Jedoch stehen diesen und ähnlichen Vorzügen andere Nachteile gegenüber, die von einer objektiven Kritik nicht verschwiegen werden dürfen.

Zunächst ist sicher schon das eine zu bedauern, daß der Verf. überall auf Anmerkungen mit Belegen und Beweisen verzichtet. Manchmal sind es nur Punkte von untergeordneter Bedeutung, die so gleichsam in der Schwebe bleiben. Wenn z. B. von der Annahme des Sekretärpostens bei dem Bischof von Cambrai durch Erasmus gesagt wird: „1493 verläßt Erasmus das Kloster Steyn . . . Zwar wird ihm nur für eine befristete Zeit, Teilnahme an einer Romreise als Sekretär des Bischofs, die Erlaubnis gegeben, außerhalb des Klosters zu verweilen. Aber Erasmus hat nicht die Absicht, zurückzukehren. Für ihn ist der Abschied endgültig“ (63), so beinhalten die beiden letzten Sätze bloß eine Vermutung, deren Richtigkeit erst durch einige Texte erhärtet werden müßte. Wichtiger ist indes die Frage nach den Einflüssen der „Devotio moderna“ auf den inneren Werdegang des Erasmus. Bei dem Verf. lautet die Antwort recht apodiktisch: „Seine Kindheit und Jugend war geprägt von der Frömmigkeit der Schule von Deventer. Seine Entwicklung ist ohne die Devotio moderna nicht verstehbar. Diese hatte die Sehnsucht nach der Gottvereinigung von der Mystik übernommen. Ihr gelang allerdings die mystische Gottvereinigung nur noch selten. Die starke Reflektion auf das eigene Ich stand dem entgegen. Das ist nun auch für Erasmus charakteristisch. Gleich den Vertretern der Devotio moderna geht es ihm um Gottinnigkeit. Seine Frömmigkeit ist durch den Pius affectus bestimmt, die Herzensneigung. Die starke Konzentration auf die innerseelischen Vorgänge, das Reflektieren über das eigene Ich und sein Verhältnis zur Umwelt hindern jedoch Erasmus daran, ein Mystiker zu werden . . . Wenn auch Erasmus von Kind an mit den Bestrebungen der Devotio moderna vertraut war und sie sich zu eigen gemacht hatte, so ließ doch sein innerstes Wesen ihn weniger nach devotio (Frömmigkeit) als vielmehr nach eruditio (Bildung) suchen“ (11 f.). Das erscheint aber beinahe wie eine

gewagte Konstruktion, da weder über die niederländische Form der *Devotio moderna* zu Deventer noch über die Einwirkungen, die dort Erasmus erfahren haben soll, Genaueres bekannt ist; jedenfalls bedurfte es bei ihm einer ziemlich langen Zeit und dazu noch der Anregungen, die er selbst ausdrücklich mit John Colet (seit 1499) und dem Franziskaner Jean Vitrier (1501) verbindet, bis sich in seinem „*Enchiridion militis christiani*“ die ersten Anklänge an das Ideal der *Devotio moderna* in etwas verbläster Prägung hervorwagen. E. beruft sich nach dem Vorgang von E.-W. Kohls (Die Theologie des Erasmus I [Basel 1966] 19–34) auf die Frühschrift ‚*Epistola de contemptu mundi*‘. Aber sie wurde von Erasmus erst im Jahre 1521 dem Druck übergeben, wahrscheinlich nach der Gewohnheit des Verfassers überarbeitet. Ihre ursprüngliche Fassung ist uns deshalb unbekannt, und selbst wenn diese, vielleicht weil sich Erasmus bereits zu Steyn mit Hieronymus beschäftigte, schon dem von der Stoa her vertrauten Thema eine christliche Form gegeben haben sollte, würde das nichts gegen das Vorherrschen der literarischen Interessen während der ersten Periode beweisen.

Noch schädlicher wirkt sich der absolute Verzicht auf Textbelege und kritische Auseinandersetzungen aus, wenn E. zuweilen Thesen vertritt, die mindestens von der so gut wie allgemein gebilligten Ansicht abweichen. So will er z. B. Erasmus von dem Verdacht reinigen, das bekannte Pamphlet gegen Papst Julius II., den ‚*Julius exclusus e coelis*‘, geschrieben zu haben (1518), Was hier vorgebracht wird, ist durchaus nicht neu: „Abgesehen von den anderen Gründen, die gegen die Verfasserschaft des Rotterdamers sprechen, wird man seinen eigenen Beteuerungen soviel Glauben schenken dürfen, als sie sich in Briefen privater Natur finden, in denen er seine Ansichten ungezwungen und ohne Rücksicht auf den Eindruck, den die Veröffentlichung bewirken sollte, darlegen konnte. Nun bestreitet Erasmus auch in Mitteilungen privater Natur so nachdrücklich, den *Julius exclusus* verfaßt zu haben, daß man ihm darin Glauben schenken darf“ (346). Derart einfach und ohne tieferen Einblick in die komplizierte Charakterveranlagung des Erasmus läßt sich das nicht widerlegen, was die wissenschaftliche Forschung als einigermaßen gesichertes Ergebnis betrachtet.

Der größte Fehler in dem ganzen Werk des Verf.s ist m. E. der, daß Person und Werk des Erasmus zu einheitlich gesehen werden. Mindestens müßte die Periode des Literaten (bis 1500) von der des christlichen Philosophen geschieden werden, vielleicht auch noch die letztere von der des katholischen Theologen (seit ungefähr 1525). Man wird Erasmus nicht gerecht, wenn die offenkundigen Gegensätzlichkeiten nivelliert erscheinen. Ein Musterbeispiel dafür mag das Urteil bilden, das E. über die Frömmigkeit des Erasmus fällt: „In Wahrheit war der Rotterdamer weder ein nüchterner Rationalist noch ein kalter Moralist, sondern ein Intellektualist, der die Gabe seines Verstandes und seines Gemütes, der den Schatz seiner Bildung in den Dienst der Nachfolge Christi zu stellen gewillt war . . . Die Herzensfrömmigkeit im Sinne der Nachfolge Christi suchte er mit seinem Werk zu fördern, wie ihm die aufrichtige Frömmigkeit als die beste und verlässlichste Frucht einer Glaubenshaltung zu sein schien, die mit dem Willen Gottes übereinstimmte . . . Erasmus ist nicht nur in allen Phasen seines Lebens im Gebet bei Gott eingekehrt, er hat zu wiederholten Malen selbst Gebete in Gedichtform und in Prosa, kurze Stoßgebete und eingehende Meditationen verfaßt. Wären sie nicht mehr als eine Federübung gewesen, sie hätten kaum weitere Beachtung gefunden . . . Ein inhaltliches Moment war es vor allem, das die Gebete so bewegend machte, ihre Ausrichtung auf Christus“ (436 f.). Das mag allenfalls für den letzten Lebensabschnitt des Erasmus zu Recht bestehen, aber schon weniger für die vorhergehende Periode und überhaupt nicht für die erste, die des Literaten. Von der ‚*Disputatiuncula de tedio, pavore, tristitia Jesu*‘, die den Anfang seines christlich philosophischen Schaffens darstellt, sagt J. Huizinga: „Der Ton ist hier ernsthaft und fromm; wirklich innig und bewegt ist er nicht. Der Literat ist noch nicht gleich vor dem Theologen gewichen“ (Erasmus, deutsch von W. Kaegi [Hamburg 1958] 32). Der Verf. kann denn auch zum Beweis seiner These nur zwei Beispiele aus dem Schrifttum des Humanisten anführen, die ‚*Expostulatio Iesu cum homine sua culpa pereunte*‘ und die ‚*Precatio Dominica digesta in septem partes iuxta septem dies*‘ (464–476). Aber die zuletzt genannte Schrift wurde nicht vor 1523 gedruckt, und die erstere geht bloß in einer Kurzfassung auf das Jahr 1499 zurück. Wirklich fromm wirkt allein die mit 1532 datierte ‚*Precatio ad Dominum Iesum pro pace ecclesiae*‘.

Dem Erasmus-Forscher bleiben also bei der Lektüre des Werkes einige Wünsche offen. Für den bibliophilen Leser wird indes ein Ersatz geschaffen durch die vielen Einzelangaben über Erasmus-Drucke (Neuaufgaben und Übersetzungen) und ganz besonders durch die sie begleitenden Illustrationen (Holzschnitte, Druckersignets usw.). Und schließlich muß einem jeden die vorzügliche Ausstattung imponieren, die der Verlag (bei relativ niedrigem Preis!) dem Werk mitgegeben hat.

J. Beumer, S. J.

Millénaire du Catholicisme en Pologne. – Poland's Millenium of Catholicism. Hrsg. von *Msgr. Piotr Kalwa, Msgr. Marian Rechowicz, Czesław Strzeszewski, Zygmunt Sułowski, Konstanty Turowski, Andrzej Wójtowski, Czesław Zgorzelski* (Société des Lettres et des Sciences de l'Université Catholique de Lublin, 87). 8^o (627 S.) Lublin 1969, Universitätsverlag. 200.– Zl.

Dieser Sammelband zur Tausendjahrfeier der katholischen Kirche in Polen (1966) ist ein erstaunliches Dokument, das Beachtung verdient. Mit ihm möchte sich die polnische Kirche einem Ausland vorstellen, das nur zu häufig von ihr kaum Notiz nimmt. Es handelt sich um eine Auswahl von 14 Arbeiten aus der dreibändigen polnischen Ausgabe (Bd. 1: Die religiöse Gesellschaft; Bd. 2: Der Beitrag der Kirche zur Wissenschaft und zur Kunst; Bd. 3: Die Kirche im Rahmen der Gesellschaft und des Staates), die hier in französischer, englischer und deutscher Sprache wiedergegeben sind. Die Vorworte von *Kard. Wyszyński*, von *W. Granat* – Rektor der Universität Lublin – und des verantwortlichen Herausgebers *M. Rechowicz* sind jeweils in Französisch und Englisch abgedruckt. In den Beiträgen stehen natürlich historische Fragen im Vordergrund, wobei man gewöhnlich versuchte, Synthesen zu bieten. In jedem Fall erhält man einen Überblick und nicht selten die Darstellung von Einzelheiten, die bisher unbekannt waren.

Der erste Beitrag „Die Taufe Polens“ (frz., 31–86) von *Z. Sułowski* bietet außerordentlich weit ausgreifend eine allgemeine Zusammenfassung neuerer wissenschaftlicher Hypothesen zu den Themen: Die Slawen und ihre Religion; Die Ausbreitung des Christentums in Europa im ersten Jahrtausend; Taufe der Fürsten Polens; Der Aufbau der kirchlichen Provinz Polen; Der Klerus und die Christianisierung der Bevölkerung. Da die Quellen für die eigentlichen Ereignisse äußerst knapp und unsicher sind, wird man dieses letztlich eben doch nicht ganz befriedigende Vorgehen verstehen.

Außerst interessant ist die folgende Gemeinschaftsarbeit von acht Gelehrten, in der eine „Skizze der Entwicklung der kirchlichen Organisation in Polen“ (frz., 87–143) gezeichnet wird. Die Diözesanstruktur im mittelalterlichen Polen ebenso wie die Pfarrorganisation zur gleichen Zeit oder die religiösen Orden können dargestellt werden aufgrund einer immerhin ausreichenden, wenn auch nicht lückenlosen Basis von Quellen. Damit ist ein brauchbarer Ausgangspunkt gewonnen für entsprechende Darstellung der nachfolgenden Epoche bis zum Beginn des 19. Jh. Hier scheint vor allem die Zusammenfassung über die Pfarrei vom 16. bis zum 18. Jh. von *St. Litak* (109–119) bedeutsam, die trotz ihres summarischen Charakters etwas von der großen Bedeutung durchschimmern läßt, die den polnischen Pfarreien in der nachfolgenden Zeit der polnischen Teilung für die Erhaltung der Kirche und des nationalen Bewußtseins in Polen zukommt. Für die letzte Epoche – 19. und 20. Jh. – kann sowohl in der Frage der Diözesen und Pfarreien als auch der Orden und Kongregationen weitgehend auf statistisches Material zurückgegriffen werden. Um ein plastisches Bild zu bekommen, ist es hier vor allem nötig, dauernd die politische Geschichte des Landes mit im Auge zu behalten.

„Aus der Geschichte der Liturgie in Polen“ nennt sich der folgende Beitrag von *W. Schenk* (dt.). Auf über 70 Seiten (145–221) wird hier ein Überblick geboten, der gerade dadurch besonders wertvoll ist, daß er einerseits die verschiedensten Quellen deutlich herausarbeitet, die für die Ausformung der Liturgie in diesem Lande bedeutsam gewesen sind, und auf der anderen Seite besonders den Anteil der religiösen Praxis der Gläubigen berücksichtigt, der zu manchen Eigentümlichkeiten geführt hat. Kein anderer Beitrag des Bandes ist so sorgfältig und umfangreich mit Literatur belegt wie dieser (211–221). Die beiden folgenden Artikel „Das theologische Denken in Polen bis zur Gründung der Theologischen Fakultät Krakau“ (frz., 223–243) von