

## 1. Fundamentaltheologie

Baum, Gregory, Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche (Ökumenische Forschungen, hrsg. v. H. Küng u. J. Ratzinger, Erg. Abt., Kleine Ökumenische Schriften, 2), Kl. 8<sup>o</sup> (280 S.) Freiburg — Basel — Wien 1969, Herder. 14.80 DM. — Der bekannte amerikanische Theologe, der vor allem durch seine Tätigkeit als Peritus auf dem Zweiten Vaticanum bekannt geworden ist, wurde zu dem vorliegenden Buch durch den weithin beachteten Kirchenaustritt des englischen Theologen *Ch. Davis* und dessen — mittlerweile auch in deutscher Sprache vorliegende — Selbstrechtfertigung „A Question of Conscience“ (London 1967) angeregt. Wenn für *Davis* die Kirche als Institution bzw. die institutionelle Kirche den eigentlichen Anstoß gab, dann mußte dieser Aspekt der Kirche im Mittelpunkt der von B. vorgelegten Reflexionen stehen. So geschieht es vor allem in den beiden ersten Kapiteln (Die Offene Kirche — Der Geist und die kranke Gesellschaft). Das 3. Kap. setzt sich mit der „Apologetik von gestern“ und der von ihr beschriebenen „Via notarum“ auseinander. Das 4. Kap. handelt von der Glaubwürdigkeit der Kirche heute, die nur dadurch gegeben sein kann, daß sie — anders als bisher — die Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart und ebenso die Spannung zwischen Einheit und Pluriformität geduldig durchsteht. Das letzte Kapitel ist der „Kirche von morgen“ gewidmet. Hier begnügt B. sich nicht damit, in ungeschminkter Offenheit die Unruhe in der nachkonziliaren Kirche aufzudecken, sondern er bemüht sich, ein neues soziologisches Modell für die Kirche zu entwerfen. Statt sich als festgefügte und straff organisierte Institution zu behaupten, soll die Kirche künftig den Charakter einer dynamischen und flexiblen Bewegung annehmen. In diesem Konzept würde auch das brennendste Problem der gegenwärtigen Kirchenkrise, dasjenige von Amt und Autorität, seine Lösung finden. Denn „die Aufgabe der hierarchischen Amtsgewalt wird dann hauptsächlich in der Erreichung und Formulierung der übereinstimmenden Aussagen bestehen“ (264). — Beim Studium des durchaus anregenden Buches von B. wird man immer wieder erkennen, welche entscheidende Bedeutung für ihn die Vorstellung von der „offenen Kirche“ hat. So wird man vor allem dieses 1. Kap. mit aller Aufmerksamkeit zu studieren haben. Sicherlich sind darin viele Aspekte aufgewiesen, die früher zu wenig bedacht worden sind. Die „Schleifung der Bastionen“ war längst fällig. Aber es wäre eine gefährliche Selbsttäuschung, wollte man nun die „Öffnung“ ohne jeden Vorbehalt betreiben. So sehr die Kirche „für“ die Welt da ist, so bleibt sie doch immer das von der Welt unterschiedene „Zeichen des Heils“. Mir will scheinen, daß es gegenüber einem Zuviel an „Öffnungsbereitschaft“ nützlich bleibt, immer wieder die Worte zu bedenken, mit denen *Karl Barth* in seinem Vortrag „Kirche in Erneuerung“ — wenige Zeit vor seinem Tod — seine eigenen Glaubensgenossen, aber auch „den nachkonziliaren römischen Katholizismus“ eindringlich befragt, „ob hinsichtlich der Fenster zur Welt hin . . . nicht gelegentlich des Guten zuviel getan worden sein möchte? Wenn man zu viele Fenster macht und aufmacht, hört nämlich das Haus auf, ein Haus zu sein. Das Salz gehört in den Teig. Der Teig ist aber nicht selbst Salz, und das Salz darf seinerseits nicht Teig werden und sein wollen. Der Begriff der Kirche könnte sich sonst so erweitern, daß er in einem dunklen Gewölk von unbewußtem Christentum verschwindet“ (vgl. *K. Barth* u. *H. U. v. Balibasar*, Einheit und Erneuerung der Kirche [Freiburg/Schweiz 1968] 15). Uns will scheinen, daß diese Warnung auch für die Thesen unseres Autors gelten könnten.

H. Bacht, S. J.

Frank, Isidor, Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Klemensbrief bis Irenäus von Lyon (Freiburger Theologische Studien, 90). 8° (224 S.) Freiburg — Basel — Wien 1971, Herder. 30.— DM. — Die Bestimmung des Umfanges der neutestamentlichen Schriften ist zweifellos eine der wichtigsten und zugleich der schwierigsten Fragen in der gesamten Theologie, auch unter dem Gesichtspunkt des ökumenischen Gesprächs. Hier wird nun der Versuch gemacht, auf historischem Weg den theologischen Sinn der Kanonbildung zu erkunden, mit der durchaus verständlichen Einschränkung auf die entscheidenden zwei ersten Jahrhunderte, also vom Klemensbrief bis auf Irenäus. Die Einteilung schließt sich meist der chronologischen Ordnung an: Der erste Klemensbrief, Didache, Ignatius, Polykarp, Barnabasbrief, Pastoralbriefe, Zweiter Petrusbrief, Papias, Zweiter Klemensbrief, Epistula apostolorum, Aristides, Justin, Tatian, Meliton von Sardes, Athenagoras, Theophilus, Hegesipp, Das Muratorische Fragment, Irenäus. Hier ist also nichts ausgelassen, und alles wird exakt mit den Texten und Angaben der neuesten Literatur belegt. Nur das eine könnte manchen Leser etwas stören, daß bei der Ausführung viele griechische Texte auftreten; es hätte sich wohl mehr empfohlen, oben die deutsche Übersetzung zu bringen und die Originalfassung in die Anmerkungen unten zu verweisen. Jeder Einzelabschnitt erhält am Schluß eine Zusammenfassung, ebenso jedes der beiden großen Kapitel (I. Die Zeit bis Justin; II. Die Zeit bis Irenäus) und endlich auch das Ganze (Schluß: 203—212). Die Auseinandersetzung vollzieht sich mit den neueren Theorien, die unterschiedliche Kriterien der Kanonizität angeben: Autopsie der Schrift (K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I [Zollikon-Zürich 1948]), Die Apostolische Verfasserschaft (O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, [Zürich 1954]), Die Tradition der Kirche (N. Appel, Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontrovers-theologisches Problem [Paderborn 1964]), Die Entscheidung der Kirche (H. von Campenhausen, die Entstehung der christlichen Bibel [Tübingen 1968]), Der Evangelische Inhalt (W. G. Kümmel, Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, in: ZThK 47 [1950] 277—313). Der Verf. beschreibt selber sein methodisches Vorgehen also: „Das gestellte Thema wird mit der historisch-kritischen Methode erforscht, die historischen Texte werden sorgfältig im Kontext untersucht und die dabei gewonnenen Fakten durch eine möglichst allen geschichtlichen Gegebenheiten gerecht werdende Hypothese miteinander verbunden ... Dabei bemüht sich der Verfasser, so unvoreingenommen wie überhaupt möglich eine Antwort auf das gestellte Thema zu suchen, seine selbstkritische Aufmerksamkeit richtet sich vor allem darauf, die historische Wirklichkeit nicht durch eine dogmatische Geschichtsprojektion zu vergewaltigen oder gar zu verfehlen“ (16 f.). Gegen diese Prinzipien läßt sich natürlich nichts einwenden, nur fragt es sich, ob sie auch in der Ausführung ohne irgendeine Einbuße beibehalten worden sind. Das Ergebnis ist jedenfalls überraschend neu und selbstständig erarbeitet: „Das Johannesevangelium ist nicht nur der Katalysator der Kanonbildung, es ist auch der maßgebende ‚Kanon im Kanon‘ für die Auslegung der übrigen kanonischen Schriften, und diese Aussage gilt nicht nur für die synoptischen Evangelien und sonstigen Schriften, sie gilt auch für die Paulusbriefe“ (210). Das ist eine „theologische Interpretation“, gewiß nicht ohne Rückhalt an den historischen Texten, aber doch so, daß deren unmittelbar gegebener Wortlaut überschritten wird. Die Hauptstütze bildet das Muratorische Fragment: „Das grundlegende Theologumenon für die Auswahl der Schriften ist nach der Erklärung des Verfassers deren Apostolizität, für die Abgrenzung der Paulusbriefe wird dazu noch das Argument von der Sieben-Zahl der Gemeindeadressaten vorgebracht. Da keines dieser Theologumena für die kanonische Geltung aller im Fragment anerkannten Schriften ausreicht, ist der tiefere Grund für die Auswahl in der Übereinstimmung mit einem bestimmten Glaubensbekenntnis der Gemeinde zu suchen. Mit Hilfe des Theologumenons von der Apostolizität wird gesagt, daß das Johannesevangelium kraft der Autorität aller Apostel die maßgebende Schrift des Kanons überhaupt, der ‚Kanon im Kanon‘ ist, und daß es die konkrete schriftliche Gestalt des Glaubensbekenntnisses der Gemeinde darstellt. In seiner Theologie von Christus als Logos-Gott und einer möglichst innigen Verbindung der Kirche mit ihm enthält das Johannesevangelium eben jene Gedanken, die dem Christentum den Sieg über das

Judentum und Heidentum verschaffen konnten“ (188 f.). Es ist schon mißlich, daß dem Fragment eine so überragende Bedeutung beigemessen wird, da vieles an ihm noch zweifelhaft bleiben muß: Der Text liegt uns nur verstümmelt vor, einzelne Stellen sind nicht eindeutig zu interpretieren, der Verfasser ist unbekannt, nach F. „vermutlich spricht darin ein mit größter Autorität ausgestattetes Mitglied der römischen Gemeinde“ (188). Aber vor allem erregt das eine schwere Bedenken: daß in dem Fragment die Grundlage für eine weittragende, allgemeingültige Theorie gesehen wird. Die Kritik kann wohl nicht leicht ihre volle Zustimmung geben, so sehr sie auch die Vertrautheit des Verf.s mit der altpatristischen Literatur und seine Beobachtungsgabe im einzelnen zu schätzen weiß. Vielleicht wird die Kanonbildung uns für immer ein Rätsel bilden, weil eben die Angaben der Quellen so spärlich sind. — Noch einige kleinere Bemerkungen: Man braucht gewiß nicht mit *Campenhausen* behaupten, daß „Idee und Wirklichkeit einer christlichen Bibel von Markion geschaffen worden“ ist (13), aber irgendeine auslösende und anregende Kraft wird doch von ihm ausgegangen sein; ob 1 Tim 5, 18 bereits das NT als Schrift zitiert wird (64 f.), scheint nicht so sicher zu sein, da bei Kombinationszitate ein loser Zusammenhang genügt; jedenfalls sollte nicht daraus geschlossen werden, daß 2 Tim 3, 14 ff. auch das NT einschließt, weil es sich um die „heiligen Schriften“ handelt, die Timotheus „von Kindheit an“ kennt, also um die des AT.

J. Beumer, S. J.

*De doctrina Concilii Vaticani Primi. Studia selecta annis 1948—1964 scripta denuo edita cum centesimus annus completeretur* ab eodem inchoato Concilio. Gr. 8° (583 S.) in Civitate Vaticana 1969, Libreria Editrice Vaticana. — Der vorliegende Band ist ein sehr sinnvoller Beitrag der Bibliotheca Vaticana in Rom zu den Feierlichkeiten der hundertsten Wiederkehr des Tages, an dem das Erste Vatikanische Konzil eröffnet wurde (8. Dez. 1869). In kluger Auswahl wurden siebzehn einschlägige Beiträge anerkannter Theologen der verschiedenen Länder, Universitäten und Orden zu einem Band vereinigt. Die meisten dieser Arbeiten stammen aus dem Jahrzehnt vor dem Zweiten Vaticanum. Es handelt sich sogar zumeist um Studien, die im Hinblick auf das angekündigte oder bereits aufgenommene Konzil ausgearbeitet wurden. Weshalb man darauf verzichtet hat, auch solche Arbeiten aufzunehmen, in denen vom Zweiten Vaticanum her die Ergebnisse des Konzils von 1869/70 kritisch angeleuchtet werden, ist nicht angegeben. Immerhin ist es erfreulich, daß wenigstens so „problemschwangere“ Formulierungen des Vaticanum I wie die von der „Potestas vere episcopalis“ des Papstes (vgl. 361—382) oder die von dem „Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae“ (506—520) durch kompetente Theologen behandelt sind. Als der Sammelband erschien, war die durch das bekannte Buch von *H. Küng* angestoßene Diskussion noch in weiter Ferne. Eine wirksame Hilfe bei der seither aufgebrochenen innertheologischen Diskussion wird man aus dem Band kaum erwarten dürfen. Dafür hat sich die Stoßrichtung des heutigen Streitgesprächs über das kirchliche Lehramt und seine Zuständigkeiten zu sehr geändert. Auch die Theologie kann eben nicht verleugnen, daß sie in einer Welt betrieben wird, in der der Wechsel der Interessen und Präferenzen mit ganz anderer Geschwindigkeit vonstatten geht als noch vor 50 oder auch nur zehn Jahren.

H. Bacht, S. J.

*Kunz, Erhard, Christentum ohne Gott? Kl. 8° (152 S.) Frankfurt 1971, Knecht. 12.80 DM.* — Vier Gedankengänge, als Artikel bereits einzeln vorgelegt, erschließen nun in wechselseitiger Erhellung Wege zu einer verantwortlichen Reflexion der Gottesfrage, in Antwort besonders auf die Skepsis oder gar entschiedene Verneinung von christlich-theologischer Seite (das Schlußkapitel setzt sich ausdrücklich mit *D. Sölle* auseinander). — „Der eigentliche Ort, an dem das Sprechen von Gott entsteht und auf den es immer bezogen bleiben muß, wenn es sinnvoll sein soll, ist das gemeinsame Danken“ (42) für die erfahrene Offenbarung von Sinn. Solche Erfahrung gibt sich nur im Horizont einer uneingeschränkten Bereitschaft zur Wahrnehmung, wie sie vor allem in der Offenheit und Dienstbereitschaft erfüllter Mitmenschlichkeit gelebt wird. Deren Mitte und Höhepunkt und so auch Mitte und Höhe der Gotteserfahrung erblickt der Glaubende in Jesus Christus. An

ihm, seinem Leben und Sterben, muß sich darum auch zuletzt jedes Wort über Gott messen lassen. Sosehr vor diesem Geheimnis alles Reden versagt, wird doch gerade angesichts Jesu das Sprechen von Gott nicht nur gerechtfertigt: Lob und Dank seiner Liebe nötigen sich dem Christen geradezu auf.

J. Splett

von Balthasar, Hans Urs, Warum ich noch ein Christ bin. — Ratzinger, Joseph, Warum ich noch in der Kirche bin. Zwei Plädoyers (Münchener Akademie-Schriften, 57). Kl. 8° (75 S.) München 1971, Kösel. 5.80 DM. — Die beiden Plädoyers beruhen auf Vorträgen, die unter dem Thema „Christsein und Kirche“ in der Katholischen Akademie in Bayern, München, jeweils fast tausend Hörer anzogen. — 1. von Balthasar, Warum ich noch ein Christ bin: Obwohl der Titel des Essays eine Mitteilung über B.s persönliche Motive für sein Festhalten am christlichen Glauben erwarten läßt, spricht er im Aufsatz selbst doch mit keinem Wort darüber. Wichtig ist ihm allein die objektive Glaubwürdigkeit des Mysteriums Christi. „Nur von diesem Alpha soll im folgenden geredet werden. Nur von seinen Eigenschaften und von dem Beweis, den es für seine Ursprünglichkeit beibringt. Von der Schlüssigkeit dieses Beweises hängt ab, ob ich heute zu Recht oder zu Unrecht noch Christ bin“ (14). — Und so entfaltet B. eine bei aller Konzentration umfassende Christologie, ja eine ganze christliche Theologie, insofern die wichtigsten Forderungen aus der Christologie für die Gotteslehre (Gott als trinitarische Liebe), für die theologische Anthropologie (mit dem Akzent der Freiheit und ihrer christlichen Möglichkeitsbedingungen) und für die Ekklesiologie (Kirche als Vermittlungsgestalt zwischen Gott in Christus und Welt) ausdrücklich gezogen werden. — Diese Christologie beginnt mit dem für jede Vernunft provokativen Anspruch Jesu Christi, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein (16). Wer behauptet, das Ganze zu sein, obwohl er doch nur ein Teil des Ganzen ist, erweist sich darin als der absolut Einmalige. Annäherungen an ein Verständnis des solcherweise absolut Einmaligen liegen in analogen, relativen Einmaligkeiten, die in unserer natürlichen Erfahrung auftauchen: das große, unableitbare Kunstwerk; die echte personale Liebe zu einem menschlichen Du; die Unausweichlichkeit des eigenen Todes (18—24). Jesus Christus, der schlechthin Einmalige, muß ein „absolutes Schwergewicht“ besitzen, wenn es sich noch lohnen soll, Christ zu sein. („Der Stein, der in der einen Waagschale liegt, muß so schwer sein, daß man alles, jede Wahrheit der Welt, jede Religion, Philosophie, Weltanschauung, jede Anlage gegen Gott, in die andere Schale legen kann, und sie sinkt doch nicht“ [26]). — Eine christologische Version des ontologischen Gottesbeweises *Anselms von Canterbury* zeigt das Recht des Anspruchs Jesu formal: die bleibende Überlegenheit des Mysteriums Christi gegenüber jedem — hegelschen — Systematisierungsversuch wird so ansichtig. Inhaltlich weist v. B. das „eschatologische Schwergewicht“ Jesu Christi in drei stufenweise sich ausweitenden Ansätzen aus: 1. Christusereignis (32—35): Ostern als rechtfertigende Bestätigung des am Kreuz endenden Lebens dessen, der den alle Grenzen sprengenden Anspruch erhoben hatte. 2. Biblisches Ereignis (35—40): Auferweckung Jesu und damit Ermöglichung eines Glaubens an den Gott, der die Toten lebendig macht, als Erfüllung der tiefsten Intentionen Israels und des Judentums bis heute. „Das Christliche ist nicht minder utopisch als das Jüdische, aber real-utopisch“ (40). Aus diesem Christusglauben läßt sich die soteriologische Deutung des Kreuzesgeschehens explizieren. 3. Menschheitsereignis (40—47): Das im Christusereignis aufscheinende Gottes- und Menschenbild erweist sich allen Versuchen der anderen religiösen und sonstigen Weltanschauungen gegenüber als überlegen. — Hinter die Synthese „Jesus ist der Christus“ kann man christlich nicht zurückgehen, selbst wenn Ergebnisse der neueren Exegese und das Bemühen, dem heutigen Menschen entgegenzukommen, es nahezu zulegen scheinen. Alles andere wäre „Gewichtsverfälschung“ (47—53). — Außerordentlich anregend sind die Beschreibungen verschiedener Phänomene wie z. B. der personalen Zeit als der primären und der weltgeschichtlichen als der sekundären, abgeleiteten Zeit (23), oder der Zukunft eröffnenden und Sprache schaffenden Kraft des Kunstwerks (19 f.). Wertvoll sind die Deutungen verschiedener geistiger Bewegungen, so z. B. der Überblick über die wechselvolle Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Welt (11—13), ebenfalls die Interpretation des heutigen Judentums und seiner säkularisierten Nachkommen

(36—39). — B.s Plädoyer ist ein Musterbeispiel für den Versuch, dem verwirrten Christen von heute eine an Johannes, Paulus und der patristischen Tradition orientierte Christologie bzw. Theologie auf eine anziehende, unkonventionelle und lebendige Weise nahezubringen. — 2. *Ratzinger*, Warum ich noch in der Kirche bin: Ein kurzes, persönlich geprägtes Plädoyer. R. beschreibt zunächst die Krise der Kirche. Das Sein-in-der-Kirche hat seine Eindeutigkeit verloren. Gegenseitiges Mißtrauen macht sich breit. Die „babylonische Sprachverwirrung“ (57) der Kirche hat verschiedene Ursachen: Die Fähigkeit, das Ganze der Kirche zu erfassen, ist geschwunden. Sie erscheint gegenwärtig nur noch unter dem Aspekt der Machbarkeit. Der eigentliche Kern der kirchlichen Krise aber ist die Erschütterung des Glaubens. „Tod Gottes‘ ist ein ganz realer Prozeß, der heute tief ins Innere der Kirche hineinreicht“ (62). Die Kirche mag einmal „*signum levatum in nationes*“ gewesen sein, heute scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein. — Wenn es nicht ausreicht, in der Kirche eine „Organisation der Glaubenden“ zu sehen, dann genügt es auch nicht, eine nur „politische Entscheidung“ zum Bleiben in der Kirche“ (65) zu fällen. Ein spiritueller Entscheid ist allein angemessen. R. greift die in der Patristik geläufige Mondsymbolik auf, um das innere Wesen der Kirche zu beschreiben. „Er (der Mond) ist Dunkel und Helligkeit zugleich. Er selbst ist Dunkelheit, aber er schenkt Helligkeit von einem anderen her, dessen Licht durch ihn weitergeht“ (66). — Die Kirche ist die Vermittlerin Jesu Christi an die Menschen. Darin liegt die grundlegende, von R. dann in eine Reihe von Einzelantworten aufgefächerte Antwort auf die Frage, warum es einen Sinn hat, in der Kirche zu bleiben. — Das Plädoyer wirkt überzeugend, weil man durchgehend spürt, daß es aus Sorge um die Kirche und Liebe zu ihr geschrieben wurde. W. Löser, S. J.

## 2. Bibelwissenschaft

Fohrer, Georg, Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels. I.—III. Teil. 8<sup>o</sup> (I. Teil: 183 S.; II.—III. Teil: 210 S.) Gütersloh 1969/1970, Mohn. 16.80 DM; 19.80 DM. — Auf dieses Buch ist vor allem aus fachdidaktischen Gründen hinzuweisen. Nach dem Vorwort ist es als „Einführung“ aus „Vorlesungen für Studierende der Theologie und der Fachrichtung Religion“ entstanden. Wenn es die Anlage der Vorlesungen noch im wesentlichen spiegelt — und dafür spricht vieles —, dann hat F. für den Vorlesungsbereich mit der Übung gebrochen, jede Vorlesungsreihe nur einem einzigen wissenschaftstheoretisch abgrenzbaren Fach zuzuordnen. Im Bereich der Wissenschaft vom Alten Testament haben sich ja mehrere Fächer herausgebildet, deren Stoff als „Geschichte“ dargestellt werden muß: vor allem Literaturgeschichte (gewöhnlich „Einleitung ins AT“ genannt), politische und Kulturgeschichte Israels (oft „biblische Zeitgeschichte“ genannt) und Religionsgeschichte Israels. F. geht nur noch ein einziges Mal die Zeitlinie entlang und behandelt die verschiedenen Gesichtspunkte innerhalb derselben Vorlesungsreihe bei jeder Epoche nacheinander. Das ergibt zwar manchmal Probleme, vor allem durch die notwendige globale Zuordnung bestimmter Literaturbereiche zu bestimmten Perioden — viele Bücher sind ja nicht in der Epoche entstanden, für die sie unsere Quellen bilden. Auch zieht F. „Prophetie und Prophetenbücher“ zu einem eigenen Teil zusammen. Aber trotz dieser Schwierigkeiten dürfte es so leichter sein, ein allseitiges Bild der einzelnen Epochen zu vermitteln. Außerdem spart man so Zeit. Denn bei getrennter Behandlung der einzelnen Fächer muß man ja notwendig stets auch auf Aspekte der einzelnen Perioden Bezug nehmen, die an sich einem anderen Fach zugehören — wie will man etwa über die Religion der Propheten sprechen, ohne auch vieles über die Prophetenbücher aus der „Einleitung“ und über Königs- und Exilszeit aus der „Zeitgeschichte“ wiederaufzugreifen oder vorwegzunehmen. Derartige Doppelbehandlungen werden bei F.s Disposition des Stoffes überflüssig. Und das ist didaktisch nicht unwichtig, wenn man bedenkt, daß einerseits die Stoffülle dieser Fächer immer mehr anschwillt, andererseits die Tendenz, auch das theologische Grundstudium als Berufsausbildung zu konzipieren, sich mit Recht durchsetzt und das Maß zur Verfügung stehender Lehrveranstaltungen begrenzt. F.s Lösung ist in diesem

Zusammenhang interessant. Von der ähnlichen Lösung bei *J. Schreiner* (Hrsg.), *Wort und Botschaft des AT* (Würzburg<sup>2</sup> 1970), unterscheidet sie sich dadurch, daß F. dispositionsmäßig die einzelnen Formalaspekte sauber auseinanderhält, während die Verschmelzung bei *Schreiner* sehr viel weiter geht. Vermutlich wird nur die Praxis entscheiden können, welche der beiden Lösungen die bessere ist. Im Hinblick auf den Wert der reflexen Weckung methodischen Bewußtseins auch in einer berufsbezogenen Grundausbildung möchte man fast zur Lösung von F. neigen. Es sei noch bemerkt, daß in den bibelkundlichen und literaturgeschichtlichen Teilen auch die Botschaft der biblischen Bücher und in den geschichtlichen Teilen auch archäologische, orientalische und soziologische Sachverhalte in dem Maß, das der gegebene Rahmen erlaubt, gebührend vorkommen. F. vertritt natürlich oft seine eigenen, bekannten und nicht von jedem geteilten Auffassungen, und man kann in diesem Buch, das auch keine Literaturverweise enthält, nicht erwarten, daß er andere Auffassungen ebenso breit referierend danebenstellte. N. Lohfink, S. J.

Koch, Klaus, *Ratlos vor der Apokalypik*. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. 8° (120 S.) Gütersloh 1970, Mohn. 12.80 DM. — Obwohl das Buch etwas reißerisch aufgemacht ist und zu pauschalen Urteilen neigt, ist es doch ein gut informierender Forschungsbericht *sui generis* und im besten Sinne provokativ. Mit *J. M. Schmidt*, *Die jüdische Apokalypik*. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran (Neukirchen 1969), ist es nicht zu vergleichen, obwohl es für die Forschung nach 1947 eine wertvolle Ergänzung darstellt (jedoch so gut wie gar nicht mit Bezug auf die Qumran-Forschung). Es hat sich auch nicht die Aufgabe gestellt, die Sachfragen selbständig zu erörtern. Das Anliegen des Verf.s ist die exegetische und theologische *Bewertung* der Apokalypik. Er artikuliert lautstark ein Interesse und ein Unbehagen, das seit Jahren in der Luft liegt. Vor allem Neutestamentler und Dogmatiker sollten sich angesprochen fühlen, aber auch die Alttestamentler können ein Stimulans vertragen, nicht nur wegen des Danielbuches, sondern auch wegen der apokalypisierenden Tendenzen in der Redaktion der Prophetenbücher. — Nachdem der Verf. sich über sein Vorhaben ausgesprochen (7—9) und die „Renaissance der Apokalypik“ konstatiert hat (11—14), schickt er klärende Bemerkungen über das Wesen der Apokalypik voraus (15—33). Darüber wird man wohl anderwärts besser unterrichtet. (Insbesondere ist vor einer Mystifizierung des Phänomens der Pseudonymität zu warnen; vgl. die Polemik gegen *Balz* auf S. 22 f., Anm. 21, sowie S. 85.) In seinem Element ist der Verf., wenn er dann ein Bild der Forschungsinteressen entwirft und die Auswirkungen auf die Beurteilung der Apokalypik herausstellt. Die deutschsprachige alttestamentliche Wissenschaft pflegt die Apokalypik sozusagen zu übergehen; Jesus knüpft über fünf Jahrhunderte Dekaden hinweg an die Propheten an (35—37); das nach dem zweiten Weltkrieg erwachende Interesse an der Apokalypik hat an dieser Einschätzung im wesentlichen nichts geändert (37—46). Die angelsächsischen Alttestamentler haben traditionell ein positives Verhältnis zur Apokalypik und sehen in ihr die Fortführung der Prophetie (47—51); im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft vollzieht die englischsprachige Literatur unter dem Einfluß der kontinentalen Exegese eine Abkehr: Jesus ist ethisch, nicht apokalypisch eingestellt (52—54). Die neutestamentliche Exegese auf dem Kontinent (mit Einschluß der französischsprachigen) ist überwiegend bestrebt, Jesus von der Apokalypik fernzuhalten (55—90). So stoßen die Eschatologen (*J. Weiß*, *A. Schweitzer*) auf Ablehnung; soweit die Bedeutung der Apokalypik anerkannt wird, möchte man wenigstens Jesus ausklammern. Die neutestamentliche Exegese zwischen 1920 und 1960 steht eher im Bannkreis der rabbinistischen Forschung. Das Entmythologisierungsprogramm *Bultmanns* war nicht dazu angetan, die Stellung der Apokalypik zu heben. Neue Vorstöße, die den theologischen Anspruch der Apokalypik anmelden, erfolgen erst seit etwa 1960 durch *Wilckens* und *Käsemann*, wobei groteskerweise *Käsemann*, der Exeget, gegenüber *Ebeling* und *Fuchs* als Verteidiger materieller Glaubensinhalte auftritt. Die Diskussion beweist, daß ein neutralgischer Punkt getroffen worden ist. Die Veröffentlichungen der letzten Jahre (m. E. hätte *A. Strobel* — S. 80 — eine eingehende-

re Würdigung verdient) bekunden ein steigendes Interesse an der Apokalyptik und bestärken den Verf. in der Überzeugung, daß die theologische Bewältigung oder besser Verwertung der Apokalyptik das Gebot der Stunde ist. In eigenen Abschnitten wird die Stellungnahme der systematischen Theologie (91—102), der Kunst und der Literatur (103—104) und der Philosophie (104—111) gestreift. Auch hier steht die ratlose Exegese unter Anklage, weil sie den weiter abliegenden Wissenschaften ein unzulängliches Bild vermittelt hat. In der Systematik haben sich *Pannenberg*, *Moltmann* und *Sauter* — im ganzen eine isolierte Erscheinung — auf je verschiedene Art apokalyptikfreundlich gezeigt. — Der Forschungsüberblick, den man schon ganz lesen muß, ist gewürzt mit pikanten kritischen Fragen und ergeht sich in beschwörenden Vorhaltungen. Man ist gespannt, was der Verf. Konstruktives zu sagen hat. Er verrät es kaum und läßt den Leser im Grunde ratlos vor der Apokalyptik stehen. In dem einleitenden Kapitel (7—9) wird ausdrücklich der Verzicht auf eine eigene Position erklärt und nur der gegenwärtige Zustand als unhaltbar angeprangert. Aufgerufen wird — mit Recht — zu mutiger Rekonstruktion der Rolle des historischen Jesus, die wesentlich davon abhängig ist, wie man sein Verhältnis zur Apokalyptik bestimmt. Der bienenfleißigen Kleinarbeit sei genug getan; das Fehlen der historischen Anschaulichkeit rufe das Unbehagen hervor. In dem Schlußkapitel (113—119) geht der Verf. etwas mehr aus der Reserve heraus. Man registriert folgende Hintergedanken: Das Christentum ist eine Religion; die bewußt aufgerichtete Scheidewand zwischen deskriptiver Religionsgeschichte und einer auf den Glauben ausgerichteten Theologie muß niedergeworfen werden. In ähnlich vager Form hat *Käsemann* eine Lanze gebrochen für die theologische Relevanz der Apokalyptik. Muß das letztlich nicht heißen, daß sich der Glaube behertzt zu den apokalyptischen Kategorien (himmlische Welt, Eschatologie, Auferstehung, Menschensohn u. ä.) als objektiven, schon vor dem Evangelium präparierten Offenbarungsinhalten bekennen muß? Nur so kommen wir aus der Aporie heraus. Die bloße Heimholung der Apokalyptik in die Exegese und in die Systematik durch „sorgfältige Aufarbeitung und Auswertung des Stoffes“ (was längst geschehen ist), damit Bewegung in die Theologie kommt, führt zu gar nichts und wird den Schaden bei Theologen und Nichttheologen nur vergrößern. Dann wären alle selig zu preisen, die sich von der Apokalyptik als einem dekadenten Phänomen abgewandt haben. — Auf ein Stellenverzeichnis konnte das Buch verzichten, weil nur wenig Stellen zitiert werden; ein Autorenverzeichnis wäre jedoch sehr erwünscht gewesen.

Joachim Becker, SS. CC.

Wächter, Ludwig, *Der Tod im Alten Testament* (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Bd. 8). 8<sup>o</sup> (234 S.) Stuttgart 1967, Calwer. 34.— DM. Die Thematik des Buches ist etwas enger als der Titel. Es handelt in einem ersten Teil von der „gefühlsmäßigen Einstellung zum Tode“ (9—127) — vor allem von der Todesfurcht und von den Situationen, in denen der Tod bejaht wird. Der zweite Teil befaßt sich mit der „religiösen Bewertung des Todes“ (128 bis 204) — hier geht es im wesentlichen um den Tod als Strafe Gottes. In diesem Zusammenhang findet sich auch ein Exkurs „Vom Zustand nach dem Tode“ (181—198). Das Buch ist eine Habilitationsschrift aus Rostock (1954). Das Material wird breit und gut lesbar ausgearbeitet. Stets werden auch Parallelen aus der altorientalischen Umwelt herangezogen. Dabei erscheint gegenüber älteren Arbeiten viel Neues, da inzwischen unsere Vergleichsmaterialien stark gewachsen sind. Man muß für die mühevollen Sammel- und Deutearbeit des Verf.s danken. Es wäre interessant, wenn er sich bei Gelegenheit einmal zu den Thesen *M. Dahoods* und seiner Schüler äußerte, die nun doch mit einem höheren Alter des Jenseitsglaubens rechnen möchten. Das vorliegende Buch konnte diese neuen Thesen noch nicht kennen.

N. Lohfink, S. J.

Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. v. Georg Fohrer in Gemeinschaft mit *Hans Werner Hoffmann*, *Friedrich Huber*, *Jochen Vollmer*, *Gunther Wanke*. Kl. 8<sup>o</sup> (X u. 331 S.) Berlin — New York 1971, de Gruyter. 28.— DM. — Das vorliegende Buch ist das übersichtlichste Wörterbuch dieser Art, das wir haben. Jedem Wort sind reichliche und übersichtlich geordnete Bedeutungen beigegeben, in besonderen Fällen mit Anga-

be der Fundstelle. „Die Kenntnis der hebr. Grammatik wird vorausgesetzt“ (V). Der Fachmann, der sie ganz beherrscht, wird an dem Buch eine große Hilfe zur leichten und schnellen Orientierung haben. „Auf die Angabe der Wortformen, insbesondere bei den Verben, wurde verzichtet“ (ebd.). Das besagt, daß der Anfänger die ihm noch so notwendigen Hilfen nicht findet. Im allgemeinen beginnt man mit der hebräischen Bibellektüre schon lange, bevor die Grammatik ganz durchgenommen ist, sicher bevor sie fest „sitzt“. Da hilft ihm im allgemeinen das Lexikon weiter. Dieses hier aber nicht. Weil außerdem keine Verweise auf Wortzusammenhänge geboten werden, ist die Vergrößerung des neuen Wortschatzes nicht erleichtert, sondern eher erschwert. Auf die Angabe von Verbalformen ist verzichtet mit dem Hinweis auf Platzmangel — was bei dem verschwenderisch vielen freien Platz nicht sehr überzeugend wirkt — und um nicht bei der Auswahl zu subjektiv zu sein. Aber hier hätte die Unterrichtserfahrung sagen müssen, was notwendig ist. Auch kleine Lexika der modernen Sprachen pflegen Tabellen der unregelmäßigen Verben zu bringen und im Text immer darauf zu verweisen. Etwas Ähnliches wäre hier sehr angebracht gewesen (Man vgl. das Kleine hebräische Lexikon von *Feyerabend* in der Sammlung Langenscheidt). Dem Benutzer ist auch wenig damit geholfen, wenn hinter einem Wort (z. B. naojth [172]) steht „unerklärt“. Er möchte zum mindesten wissen, wo das Wort vorkommt und welche Erklärungen versucht wurden: verschrieben für, vgl. BH, oder die und die Bedeutung. Hätte man den aramäischen Teil zweispaltig gedruckt, so hätte man für wichtige Angaben im 1. Teil Platz genug gehabt.

A. R o d e w y k, S. J.

Haenchen, Ernst, Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze. 8° (488 S.) Tübingen 1965, Mohr. Br. 33.50 DM; Ln. 38.— DM. — H. bietet hier Aufsätze aus dem sehr breiten Gebiet seiner theologischen Forschung. Auf zehn Arbeiten über Fragen aus dem neutestamentlichen Bereich folgen drei über das Problem der Gnosis und zwei über Persönlichkeiten der Theologiegeschichte (*Anselm* und *Ritschl*). Nicht weniger abwechslungsreich sind die den jeweiligen Fragen entsprechenden Methoden der Forschung: Textkritische Kleinarbeit, genaue Textanalyse, redaktionsgeschichtliche Überlegungen, scharfsinnige Auslegung, systematische Darlegung. Die Themen aus der neutestamentlichen Theologie behandeln folgende Fragen: „Matthäus 23“. H. arbeitet sehr gut die redaktionelle Arbeit und schriftstellerische Leistung des Mt in diesem 23. Kapitel heraus; die Polemik dieses Kapitels gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer glaubt er nicht dem irdischen Jesus, sondern der judenchristlichen palästinensischen Gemeinde der Jahre vor 70 n. Chr. zuzurechnen zu müssen, als das Judentum sich schon endgültig dem Glauben versagt und eine feindselige Haltung gegen die christliche Gemeinschaft angenommen hatte. — „Petrus-Probleme“. Hier wendet sich der Verf. gegen *Cullmanns* These von der frühen Ablösung des Petrus in der Leitung der Jerusalemer Gemeinde zugunsten einer ausgebreiteten missionarischen Tätigkeit; auch das Verhältnis des Petrus zu Paulus kommt zur Sprache. Den Ergebnissen kann man sich weitgehend anschließen. — Es folgen vier Aufsätze zu Fragen des Johannesevangeliums: „Der Vater, der mich gesandt hat“ — eine sehr schöne und tiefe Auslegung des johanneischen Christus, der sein „vom Vater her“ in vollkommenem Gehorsam erfüllt. — „Johanneische Probleme“. Eine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern durch die Analyse der Erzählungen im vierten Evangelium, die sich mit den entsprechenden synoptischen berühren (Jo 4, 46—54; 6, 1—21; 2, 14—22; 5, 1—9, diese letztere ohne synoptische Parallele). Verf. kommt zu dem Resultat: Johannes hat die Synoptiker nicht gekannt oder doch nicht benutzt. Wohl aber hat er „in den Gottesdiensten seiner eigenen Gemeinde ein Evangelium von nichtsynoptischem Typ, wenn auch nicht ohne einige Berührungen mit synoptischen Erzählungen, kennengelernt, das ihm als Grundlage seines eigenen Werkes gedient hat“. Die darin berichteten gesteigerten Wunder hat er als „Hinweise auf das eigentliche Heilsgeschehen gewertet: das Hören und Glauben des göttlichen Wortes, das in Jesus Christus rein und unvermischt in unsere Welt getreten ist“ (112 f.). — „Probleme des johanneischen ‚Prologs‘“. H. nimmt an, daß der Verfasser des vierten Evangeliums einen (ursprünglich jüdischen) auf Christus bezogenen Weisheitshymnus vorfand, der in den Versen 1—5. 9—11 den Logos

asarkos, in den Versen 14. 16—17 den Logos ensarkos besang; der Evangelist verband diesen Hymnus durch Vers 18 mit dem Korpus seines Evangeliums. Der Verfasser des Anhangskapitels 21 hat die Verse 6—8. 12 f. 15 hinzugefügt. Rhythmisch gebaute Glieder mit zwei oder drei Hebungen lehnt H. ab und plädiert für freie rhythmische Reihen. Trotz der guten Beobachtungen kommt diese Lösung der Prolog-Frage über eine gute Hypothese nicht hinaus; vor allem sieht man nicht recht, weshalb ausgerechnet der Redaktor, der das 21. Kapitel hinzufügte, den Hymnus durch die genannten Verse erweiterte. — „Jesus vor Pilatus“ (Jo 18, 28—19, 15). Ein gutes Beispiel heutiger historisch-kritischer Auslegung: „Wir haben inzwischen gelernt, daß die Evangelien Evangelien sind und keine historischen Protokolle“. Letzteren Anspruch wollen sie nicht machen, wohl aber wollen sie mit dem aus der Tradition gegebenen und bekannten Material durch eigene Gestaltung theologisch bedeutsame und für ihre jeweilige Lage wichtige Aussagen machen. Nach dieser Intention ist demnach zu fragen und auszulegen. Die Auslegung, die H. über die Prozeßführung im vierten Evangelium bietet, verliert sich so nicht in lauter Aporien, sondern sucht der Aussageabsicht des Evangelisten gerecht zu werden; sie führt ihn schließlich dazu, Jo 19, 13 so zu verstehen, daß nicht Pilatus sich auf den Richterstuhl setzt, sondern den dornengekrönten Jesus auf ihm Platz nehmen läßt. — Die vier letzten Abhandlungen aus dem Gebiet des Neuen Testaments befassen sich mit Fragen der Apostelgeschichte: „Schriftzitate und Textüberlieferung“ (157—171) und „Zum Texte der Apostelgeschichte“ (172—205) sind Untersuchungen textgeschichtlicher Natur. Sie suchen die Überlegenheit der vor allem durch den Kodex B (Vaticanus) vertretenen Textform gegenüber dem sogenannten westlichen Text (Kodex D) zu erweisen; der erste Beitrag an Hand der Schriftzitate, der zweite durch eine Auseinandersetzung mit gegenteiligen Thesen (*Albert Curtis Clark, Paulus Glaue, Matthew Black*). Die neueste Forschung gibt hier dem Verf. recht. — „Tradition und Komposition“ (206—226). Auch hier liegt es dem Verf. fern, gewisse Grunddaten der urkirchlichen Geschichte zu leugnen; aber er betont doch sehr den redaktionellen Anteil des Lukas, der übernommene mündliche oder schriftliche Berichte auswählte, seiner Zielsetzung entsprechend einordnete und dem Stoff auch seine sprachliche Form gab. So sind ihm auch die Apostelreden lukanische Kompositionen. Ich möchte aber annehmen, daß auch nach H. diese Reden die Grundelemente der christlichen Missionspredigt vor einem jüdischen oder heidnischen Publikum enthalten. — „Das ‚Wir‘ in der Apostelgeschichte“ (227—264). Es geht hier um die Quelle oder die Quellen der Missionsreisen des Paulus und des Berichtes von seiner Überführung nach Rom. Nach H. hat der Verfasser der Apostelgeschichte Erlebnisberichte benutzt, die er aber stilistisch überarbeitete. Das „Wir“ hätte er wahrscheinlich auf Grund der Augenzeugenberichte wohl weiter ausdehnen können. In der sich auferlegten Beschränkung benutzte er es „einmal dazu (Kap. 16), einen entscheidenden Augenblick in der paulinischen Mission historisch zu sichern; zum anderen konnte es den Leser sich unmittelbar mit dem Leben des Paulus verbunden fühlen lassen (Kap. 20 f. 27 f.)“. Hiermit dürfte man über den Rahmen einer wahrscheinlichen Hypothese nicht hinauskommen. — Von den drei Aufsätzen über die Gnosis wird der erste das größte Interesse finden: „Gab es eine vorchristliche Gnosis?“ (265—298). Verf. sucht die Antwort auf die Frage zu geben durch eine Untersuchung der Mitteilungen, die uns *Hippolyt, Irenaeus, Justinus* und die Apostelgeschichte (8, 4—25) über die simonianische Gnosis hinterlassen haben. Er kommt zum Ergebnis, daß die simonianische Gnosis vorchristlichen, mythologischen Charakters war, die aber bald andere Religionen, auch das Christentum, sich, wenn auch nur oberflächlich, einzuordnen suchte. — „Das Buch Baruch“ (299—334) zeigt auch, wie die Gnosis heidnisches, jüdisches und christliches Material benutzte, um ihrer eigenen Frömmigkeit, die diesen Religionen an sich fremd war, Ausdruck zu geben. — „Aufbau und Theologie des ‚Poimandres‘“ (335—377) weist diese Form der Gnosis als fortgeschrittene Stufe nach. — Von den beiden Aufsätzen aus der Theologiegeschichte setzt sich der erste: „Anselm, Glaube und Vernunft“ (378—408) mit dem Versuch *Anselms* auseinander, Glaubenswahrheiten rein denkerisch nachzuweisen; der zweite: „Albrecht Ritschl als Systematiker“ (409—475) stellt dar, wie *Ritschl* mit seinem einseitigen „Gott für uns“ dem geoffenbarten Gottesbild nicht gerecht wird. — Zum Schluß noch eine Bemerkung zur exegetischen Methode des Verf.s: H. versteht es ausgezeichnet, den Blick zu schär-

fen für die Unterschiede bei den neutestamentlichen Autoren oder in den verschiedenen Überlieferungsschichten. Dafür ist man gewiß dankbar. Aber m. E. steigert er ab und zu die Unterschiede zu eigentlichen, sich ausschließenden Gegensätzen; so wenn er in der judenchristlich beeinflussten Literatur — wie in Mt 23 — eine Haltung feststellen zu müssen glaubt, die sich vom Pharisäismus nur durch Konsequenz und Radikalität unterscheidet und die Botschaft Jesu vom Gott des Zöllners vermissen läßt. Einer ungenuten Harmonisierung soll nicht das Wort geredet werden; aber es müßte das Einzelne doch mehr im Licht des Ganzen, konkret Mt 23 im Licht des ganzen Matthäus gesehen werden. Dann würde sich kaum solch extreme Gegensätzlichkeit ergeben.

K. Wennemer, S. J.

Seethaler, Paula, O. S. B., Die vier Evangelien. Eine praktische Lesehilfe. 8° (XXII u. 253 S.) Freiburg — Basel — Wien 1970, Herder. 20.— DM. — Eine Ordensfrau muß als Verfasserin eines solchen Buches befürchten, es könne in den Ruf kommen, fromme Betrachtungen zu bieten. Dieser Gefahr ist S. eindeutig entgangen. Sie fiel auch nicht in das entgegengesetzte Extrem, dem nicht theologisch gebildeten Leser einige unverdaubare Brocken vorzuwerfen und als Begründung nur zu bemerken: „wie uns die neuere Exegese lehrt ...“ — Zu dem ausgewogenen Mittelweg, den die Autorin beschreitet, wurde sie durch gründliche Kenntnisse der wissenschaftlichen Kommentare befähigt und außerdem durch eine jahrelange Praxis in der Leitung der Bibelfernkurse des Katholischen Bibelwerks Stuttgart. Dort hat sie die Teilnehmer jeweils zwei Jahre hindurch betreut, ihre eingesandten schriftlichen Arbeiten korrigiert und ihre ntl. Probleme beantwortet. Der Leser erhält hier also eine Erklärung der Evangelien, die aus Praxis und Fachwissen erwachsen ist. Natürlich kann eine „Lesehilfe“, die auf ca. 275 Seiten alle vier Evangelien behandelt, nicht alle exegetischen Fragen klären. Jene Punkte waren herauszugreifen, die erfahrungsgemäß dem heutigen Bibelleser Schwierigkeiten bereiten. Und das ist hervorragend gelungen. Einige Beispiele sollen das verdeutlichen. Zu Mt 1, 18: Der Text „verkündet die gottgewirkte Jungfrauengeburt, die heute so sehr umstritten ist und heftig diskutiert wird. Es ist aber völlig undenkbar, daß im jüdischen Raum der Gedanke an eine ‚heilige Hochzeit‘ zwischen Gott und einer Frau aufkommen konnte, die in den heidnischen Mythologien eine große Rolle spielte, zu denen aber gerade der Jahweglaube Israels in schärfstem Gegensatz stand.“ Zu Lk 1, 34: „Die Frage Mariens kann auf keinen Fall durch ein Jungfräulichkeitsgelübde veranlaßt sein. Ein solches wäre für den Ehemann nicht bindend gewesen. Die Ehelosigkeit in der Qumrangemeinde gibt kein Vorbild ab ...“ Zum Gespräch am Jakobsbrunnen (Joh 4, 1—42): „Die überlieferte Begegnung mit der Frau zur Mittagszeit gibt dem Evangelisten Gelegenheit, an die konkrete Situation ein Offenbarungsgespräch anzuschließen.“ Gerade dieser Text zeigt, wie wohlüberlegt die Worte gewählt werden, wenn es um historische Gesichtspunkte geht. In den knapp formulierten Einleitungen zu den einzelnen Evangelien wird m. E. die Abfassungszeit des Mt- und Lk-Ev mit etwas zu großer Sicherheit um das Jahr 80 angegeben, nachdem das Problem der Datierung der Apg ja immer noch nicht überzeugend gelöst ist. Doch gerade diese Einleitungen lassen wieder die gründliche Kenntnis der Fachliteratur auch dort erkennen, wo nicht zitiert wird. Überhaupt wird, abgesehen von den guten Literaturnachweisen zu Beginn des Werkes, dem Leser nicht der Ballast von Autorennamen aufgebürdet. — Wenn es überhaupt möglich ist, in einem einzigen handlichen Buch und in allgemeinverständlicher Form durch alle vier Evangelien zu führen, dann kann man sich kaum eine bessere Lösung vorstellen.

B. Schwanck, O. S. B.

Cullmann, Oscar, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. 8° (328 S.) Tübingen 1965; 21967, Mohr. Ln. 31.— DM. — Diese Arbeit C.s ist Wiederaufnahme und Fortführung seines Buches „Christus und die Zeit“ (1946; 31962). In den Prolegomena (1—65) stellt sich das Problem: Kann man überhaupt von Heils-Geschichte sprechen? Die Alte Kirche hat im 2. Jahrhundert die Geschichte des Heils verteidigt gegen Marcion, der das Alte Testament verwarf, und gegen die Gnosis, welche die menschliche Existenz Christi und sein Todesschicksal als für das Heil irrelevant hielt und den Weg zum Heil in der Besin-

nung auf den pneumatischen Kern des menschlichen Wesens suchte. Heute wird in anderer Weise die dem Glauben vorgegebene objektive Heilsgeschichte gefährdet, indem man das Heilsgeschehen einzig in die Verkündigung und die existenzielle Entscheidung des Glaubens verlegt, eine Heilsgeschichte aber als unberechtigte und zu entmythologisierende Objektivierung ablehnt (*Bultmann-Schule*). Das Problem verschärft sich in der Frage der Eschatologie: Nach der „entschieden“ eschatologischen Schule (*A. Schweitzer*) hat Jesus ein unmittelbares Hereinbrechen des endgültigen Gottesreiches (wenigstens innerhalb seiner Generation; vgl. Mk 9, 1; 13, 30; Mt 10, 23) als wesentlichen Punkt seiner Verkündigung verstanden. Von solcher Deutung aus müßte man infolge der Nichterfüllung dieser Prophezie die ganze Verkündigung Jesu als Illusion ansehen. *Bultmann* entgeht dieser Folgerung durch seine existenziale Interpretationsmethode, nach der die eschatologische Nahverkündigung Jesu, die auch er mit *A. Schweitzer* annimmt, eigentlich nur das je und je gegebene Jetzt der Glaubensentscheidung meint, während das zeitliche Moment zur unwesentlichen, mythischen Einkleidung gehört. So wird zwar die christliche Botschaft vom Verdacht einer illusionären Wirklichkeit befreit, aber zugleich auch vom „Mythos“ einer Heilsgeschichte, die mit einer Wiederkunft des auferstandenen Christus rechnet. — Im Gegensatz zu der Auffassung, nach der Jesus das Kommen des Gottesreiches erst von der (nahen) Zukunft erwartete, steht die Exegese, welche die Verkündigung Jesu im Sinne einer „realisierten Eschatologie“, d. h. im Sinne eines mit seiner Person schon endgültig gekommenen Gottesreiches deutet; so vor allem *C. H. Dodd* (vgl. „The Parables of the Kingdom“, 1935, und „The Apostolic Preaching and its Development“, 1938); prophetische Aussagen Jesu beziehen sich nach *Dodd* nur auf das Schicksal des jüdischen Volkes, nicht auf die Weltvollendung und eine von Tod und Auferstehung unterschiedene zweite Ankunft Jesu. Auch so ist kein Raum mehr für eine auf das Ende hin sich entwickelnde oder entfaltende Heilsgeschichte. — In diese Diskussion schaltet sich *C.* ein, um die objektive Heilsgeschichte als wesentliche Aussage des ganzen Neuen Testaments (nicht nur des Lukas im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte) zu erweisen. Grundlegend ist dafür die Verkündigung Jesu; ihr ist ein eingehendes Kapitel (166—214) gewidmet. Jesus hat sich als Erfüllung des im Alten Bunde verheißenen und vorbereiteten Heils verstanden; als Bringer des Gottesreiches, das mit seiner Person und seinem Werk „schon“ da ist, dessen Vollendung aber „noch“ aussteht bis zu seiner (nahen) Wiederkunft. Damit ist die Heilsgeschichte als (gottgefügte) Entwicklung des Heiles vom Alten zum Neuen Bund und von da zur Endvollendung im Prinzip ausgesagt. Damit ist auch das Rätsel der eschatologischen Frage beantwortet: Nicht einseitig mit *A. Schweitzer* im Sinne einer reinen Verweisung auf die Zukunft, noch mit *Dodd* im Sinne einer vollen Verwirklichung in der Gegenwart Jesu und der Kirche, sondern im Sinne des Nebeneinander von „schon“ und „noch nicht“. Es ist diese fruchtbare Spannung zwischen dem schon Ergriffensein und dem noch in der Zukunft liegenden Ergriffenwerden (vgl. Phil 3, 12 ff.), die der mit Jesus gekommenen „Letztzeit“, der Zeit der Kirche, wesentlich ist; die in der Briefliteratur des Neuen Testaments aus dem schon geschenkten Heil den ständigen ethischen Imperativ auslöst; die nicht zuletzt die junge Kirche bei der Verzögerung der nahe geglaubten zweiten Ankunft des Herrn vor einer Erschütterung bewahrte, weil sie sich eben auf die Erfahrung des „Schon“ (Auferstehung Jesu, Geistbesitz) stützen konnte. Dieser bei Jesus gegebene Ansatz zu heilsgeschichtlicher Betrachtung artikulierte sich in der nachösterlichen Zeit in steigendem Maß zu reflexen und umfassenderen Aussagen. Dies verfolgt der Verf. in den folgenden Kapiteln: „Das Urchristentum: Die Dehnung der Zwischenzeit — ihr Einfluß auf die Ausbildung der Heilsgeschichte bis zu Lukas und den späteren neutestamentlichen Schriftstellern“ (214—225); „Paulus und die Heilsgeschichte“ (225—245); „Johannesevangelium und Heilsgeschichte“ (245—267). Es folgt ein Teil über „Heilsgeschichte und die nachbiblische Zeit“ (268—313) mit den Kapiteln: „Begrenzung und Weitergehen der Heilsgeschichte: Kanon, Schrift und Tradition“ (269—280); „Heilsgeschichte als Norm des Geschehens der Gegenwart“ (280—288); „Heilsgeschichte und Gottesdienst“ (288—294); „Heilsgeschichte, Glaube und Exegese“ (294—303); „Heilsgeschichte und Ethik“ (303—313). — Dieser Darstellung der konkreten Heilsgeschichte schickt der Verf. zwei Teile mit grundsätzlichen Fragen voraus. Der erste Teil (66—116) bringt eine Abhandlung über das Zustan-

dekommen der heilsgeschichtlichen Sicht. Hier wird betont, daß Heilsgeschichte (im AT und NT) auf (von Gott gefügtem) Ereignis und entsprechender (prophetischer) Deutung beruht; in das Ereignis geht notwendig die deutende und im Glauben aufgenommene Offenbarung ein. Dies Geschehen ist progressiv, indem das jeweils im Glauben gelichtete Heilsereignis beim Eintreffen eines folgenden von immer umfassenderer Perspektive aus interpretiert und korrigiert wird, bis auf dem Höhepunkt das Christusgeschehen den Schlüssel für das Ganze bildet. Das alles läßt sich im schriftlichen Niederschlag des Alten und Neuen Testaments feststellen. Heilsgeschichte wird letztlich dadurch aktuelles Heil, daß der Einzelne mit seinen Glaubensentscheidungen sich in die Kraft und Gnade der objektiven Heilswirklichkeit hineinstellt. Heilsgeschichte ist deshalb nicht wie die profane Geschichte eine rein horizontale Linie; sie wird stets getroffen von der Vertikalen der besonderen göttlichen Wirksamkeit im sich lichtenden Heilsereignis und in der Entscheidung des Einzelnen zu dem sich in diesem Heilsgeschehen darbietenden Gott. Gezeigt ist so auch, daß Heilsgeschichte und existenzielle Entscheidung sich nicht ausschließen, sondern fordern. — In dem anderen grundsätzlichen Teil (117—165) behandelt der Verf. das Verhältnis von Heilsgeschichte und Mythos (117—131), von Heilsgeschichte und Geschichte (131—146), von der Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, dem schon erwähnten „Schon“ und „Noch-Nicht“ (147 bis 165). — Wir möchten noch eigens hinweisen auf die hermeneutischen Grundsätze, von denen sich der Verf. in seiner Forschung leiten läßt; man findet sie zusammengestellt im besprochenen Buch auf Seite 46—56 und auf Seite 167—173; wir verweisen auch auf seinen Aufsatz im Sammelwerk: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin 1922) 266—280: „Unzeitgemäße Bemerkungen zum ‚historischen Jesus‘ der Bultmannschule“. Bei aller Bejahung der Formgeschichte werden hier doch sehr vernünftige Richtlinien gegeben, die bei der Erforschung der synoptischen Tradition vor einer unbilligen Verkürzung des historischen Jesusbildes bewahren können. — C., einer der Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil, erwähnt im Vorwort dieses Buches einen Satz Pauls VI. aus der Ansprache an die Beobachter, nämlich, daß „eine konkrete und historische, auf die Heilsgeschichte konzentrierte Theologie“ gemeinsame Grundlage des ökumenischen Dialogs sei. Wir meinen, daß C. durch diese seine Arbeit „Heil als Geschichte“ die ökumenische Fruchtbarkeit dieser theologischen Forschungsrichtung, soweit sie vom Neuen Testament aus betrieben werden kann, bewiesen hat. K. Wennemer, S. J.

### 3. Dogmatik. Dogmengeschichte. Altertumswissenschaft

Van der Meer, H. A. J., Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (*Quaestiones disputatae*, 42). 8<sup>o</sup> (213 S.) Freiburg 1969, Herder, 24.80 DM. — In dieser schon 1962 abgeschlossenen Innsbrucker Dissertation geht der Verf. dem biblischen Befund wie der patristischen und theologiegeschichtlichen Überlieferung zum Thema Priestertum der Frau nach. Sein Programm, das er in der Einleitung bezeugt, will „nicht über die Richtigkeit der These (daß die Frau nicht Priester sein könne) urteilen“ (13), sondern „nur Fragezeichen werden zu verschiedenen Punkten gemacht“ (12). In Wahrheit sind die Untersuchungen aber doch wohl von dem Ziel geleitet, die Unmöglichkeit eines Frauenpriestertums in der katholischen Kirche in Frage zu stellen. Ja, eigentlich scheint doch eine starke Überzeugung des Verf.s durch, daß es theologisch keine Gründe gegen ein solches gebe. — Der erste Teil untersucht die biblische Bezeugung, ausgehend von der in der Dogmatik oft herangezogenen Tatsache, daß Jesus und die Apostel bloß Männer erwähnt haben, über die klassischen Argumentationstexte, die gegen das Amtspriestertum der Frau zu sprechen scheinen. Der zweite Teil untersucht in ähnlicher Weise die einschlägigen Zeugnisse der Väter, die nicht so viele sind wie man vielleicht oft annimmt, allerdings alle recht eindeutig negativ. Sowohl der Schriftbefund wie die Väterausagen und die Darlegungen der späteren Theologie werden dann, obwohl ihre Zeugnisse eindeutig gegen ein Priestertum der Frau sind, als zeitgebunden und daher nicht für alle Zeit normativ dargestellt, was am frappierendsten vielleicht mit Paulus geschieht. Von ihm zeigt der Verf. zwar, daß die negative Aussage betreffs amtlicher Leitungsaufgaben in der Kirche neben einer deutlichen Überwindung rabbi-

nischer Zurücksetzung der Frau stehen. Das aber führt ihn nicht dazu, die ersteren Aussagen ebenso ernst und bleibend gültig sein zu lassen wie die zweiten, sondern er nimmt die ersteren als zeitgebundene Rücksichtnahme auf rabbinische Auffassungen, während die zweiten normativ für dauernd angesehen werden. Ähnlich ist es bei den Vätern und Theologen: ihre eindeutig negativen Stellungnahmen werden als relativ und zeitbedingt dargestellt, wobei wir hier im einzelnen seine Gründe nicht des näheren untersuchen können. Die lehramtlichen Äußerungen der Kirche ergeben für den Verf. auch nicht viel mehr Entscheidendes. — Bei aller Gründlichkeit der Darstellung des Textbefundes bleibt doch ein Unbefriedigtsein zurück. Nicht als ob den Zweifeln des Verf.s eine absolut kategorische Gegenaussage definitiver Art entgegengestellt werden sollte. Wohl aber muß der Rez. eingestehen, daß er das Umgehen mit den Texten und ihre Auswertung nicht als überzeugend empfindet. Das gilt vor allem auch von der wenig theologischen Art, wie „theologische Spekulation (Ratio theologica)“ im fünften Kapitel behandelt wird. Der Grundfehler scheint hier zu sein, daß die theologische Argumentation von vornherein in einer Weise betrachtet wird, die ihrem Wesen nicht gerecht wird. Es wird nämlich den positiven Zeugnissen der Theologiegeschichte die Argumentation aus der Ratio theologica so gegenübergestellt, als ob das theologische Denken rationalistisch und syllogistisch voranginge. Wo doch in Wirklichkeit das theologische Denken sehr viel mehr zunächst einmal als eine Voraussetzung und Grundüberzeugung anzusehen ist, die den positiven Zeugnissen innewohnt und erst nachträglich reflex und ausdrücklich gemacht wird. Vor allem zwei Argumente werden referiert und einigermaßen zerzaust, die in Wirklichkeit gar nicht als zwei verschiedene, sondern in gegenseitiger Durchdringung wirksam waren und sind und theologisch dann viel ernster genommen werden müssen, als es hier geschieht. Die beiden Argumente werden etwa so skizziert: das erste sage, daß Christus ein Mann gewesen sei, der Priester aber habe Christus darzustellen, also muß er ein Mann sein. Das zweite argumentiere so, daß der Priester (Bischof) Bräutigam seiner Gemeinde sei, die Figur des Bräutigams aber eine Funktion des Mannes sei. Das sind sehr simple und allerdings je für sich keineswegs überzeugende oder doch nicht ausnahmslos geltende Argumente. In Wahrheit steht dahinter aber ein schon biblisch begründetes und die theologische Überlieferung bestimmendes Selbstverständnis der Kirche in ihrem sakramentalen Geheimnis. Von da her wäre das Argument, wenn man es schon formal darstellen will, der Art: Die Kirche versteht sich nach dem Bild des ehelichen Verhältnisses zu Gott, der in Jesus Christus sich hingebend zu ihr gekommen ist; das Geheimnis des Priesters aber ist die (recht verstandene) Repraesentatio Christi innerhalb und gegenüber der Gemeinde; von da her ist es ekklesiologisch begründet, daß der Priester Mann ist. Dieses Moment wird nicht nur in der heute so häufigen funktionalistischen Deutung des geistlichen Amtes, sondern wohl auch beim Verf. des vorliegenden Buches nicht hinreichend ernst genommen. — Die „Materialsammlung und seine Reflexionen“ (5) sind sicher ein Beitrag, der in der Diskussion um das Thema Priestertum der Frau beachtet werden muß. Seine Unzulänglichkeiten aber müssen ebenso gesehen werden.

O. Semmelroth, S. J.

Theophilus of Antioch, Ad Autolycum. Text and Translation by Robert M. Grant (Oxford Early Christian Texts, General Editor: Dr. Henry Chadwick). 8° (XXVIII u. 153 S.) Oxford 1970, Clarendon. 2.— £ — „Von der Erschaffung der Welt an aber wird die Gesamtzeit in Kürze so berechnet: Von der Erschaffung der Welt bis zur Sintflut 2242 Jahre. Von der Sintflut bis zur Zeugung eines Sohnes durch Abraham, unseren Vater, 1036 Jahre ... Insgesamt werden von der Erschaffung der Welt an 5695 Jahre gezählt, zusätzlich der restlichen Monate und Tage. Wenn man also die Zeiten und alles Gesagte zusammennimmt, so kann man daraus das hohe Alter der prophetischen Schriften und die Göttlichkeit unserer Religion ersehen: sie ist nicht neu und unsere Lehren sind nicht mythisch und falsch, wie einige meinen, sondern in Wirklichkeit älter und wahr.“ (Ad. Autol. III, 28/29) — So konnten und mußten die Apologeten des 2. Jh. den Wahrheitsbeweis des Christentums antreten: Je älter die Lehren des Christentums, um so wahr sind sie. Und wie alt sie sind, läßt sich auf Jahr und Tag berechnen! Ein Text wie der zitierte aus Theophilus, Ad Autolycum (ca. 180 n. Chr.), verdeutlicht

schlagartig und eindrucksvoller als lange Abhandlungen die toto coelo veränderte Situation des Christentums heute in seinem Verhältnis zur modernen Zivilisation. Vorliegende, neue kritische Edition und englische Übersetzung der einzigen uns überlieferten Schrift des Theophilus von Antiochien ist von *R. Grant* besorgt, einem Gelehrten, der sich seit einigen Jahrzehnten intensiv mit dem Bischof von Antiochien befaßt (vgl. u. a. *ders.*, *The Bible of Theophilus of Antioch*, in: *JournBiblLit* 66 [1947] 173—196; *ders.*, *Theophilus of Antioch to Autolykos*, in: *HavThRev* 40 [1947] 227—256; *ders.*, *The Problem of Theophilus*, in: *HavThRev* 43 [1950] 179—196; *ders.*, *The Textual Tradition of Theophilus of Antioch*, in: *VigChr* 6 [1952] 146—159; *ders.*, *Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus*, in: *VigChr* 13 [1959] 33—45). — Der griechische Text, der wie die übrigen neueren Editionen von *S. Frasca*, *E. Rapisarda* und *G. Bardy* (vgl. *Sources Chrétiennes*, 20 [Paris 1948]) im wesentlichen der Edition von *J.C.T. Otto* folgt (XXIII), wurde an einer Reihe von Stellen nicht unerheblich verbessert. Besonders deutlich wird dies im dritten Buch (c. 20—22), wo G. die Namen einiger ägyptischer Könige und die Mehrzahl der Zeitangaben korrigiert, und zwar nach der Vorlage, die Theophilus nach Auffassung des Editors benutzt haben muß (*Josephus*, *Contra Apionem*). Einzelheiten zu diesen Korrekturen und nähere Rechtfertigung derselben können in einem Artikel von *R. Grant* nachgelesen werden (*Notes on the Text of Theophilus, Ad Autolycom III*, in: *VigChr* 12 [1958] 136—146). Auch sonst werden eine Reihe von Korrekturen vorgenommen (u. a. III, 3.21.22). In Buch II nimmt G. einige der „admirable criticisms“, die *P. Nautin* vorgeschlagen hatte (vgl. *ders.*, *Notes critiques sur Théophile d'Antioch, Ad Autolycom, lib. II*, in: *VigChr* 11 [1957] 212—225) in den Text, andere werden im Apparat notiert. Im Vergleich zur Ausgabe der «*Sources Chrétiennes*» ist der griechische Text in kleinere Absätze gegliedert, was diesen nicht nur übersichtlicher macht, sondern ihn auch besser mit der Übersetzung parallelisiert. Eine Reihe von Druckfehlern der französischen Ausgabe wurden vermieden. — Die Einleitung ist verhältnismäßig knapp (17 Seiten); sie informiert über das Leben des Theophilus, die Einteilung seines Werkes, die nichtbiblischen Quellen, das Verhältnis des Autors zum Alten und Neuen Testament, die Eigenart seiner Exegese, seine Theologie, deren jüdenchristlichen Charakter („In almost every respect his apology is a defense of Hellenistic Judaism as well as of Jewish Christianity“ [XVIII]), die Überlieferung des Werkes und die vorhergehenden Editionen. — Die Kapitelüberschriften der englischen Übersetzung erlauben dem eiligen Leser rasche Orientierung, die Fußnoten bringen nützliche Literaturhinweise und Hilfe zum Verständnis schwieriger Stellen.

H.-J. Sieben, S. J.

Rondet, Henri, *Histoire du dogme*. 8<sup>e</sup> (320 S.) Paris 1970, Desclée. — Die Frage der Dogmengeschichte im Sinne einer möglichen Entwicklung und Entfaltung des Glaubensgutes und seiner Formulierung hat die französische Theologie seit der Affäre Loisy nicht mehr losgelassen. Und doch hat es niemand versucht, die zahlreichen Einzelergebnisse dieser Epoche in einem Gesamtüberblick über die Dogmengeschichte zusammenzufassen (vgl. 17 f.). Allerdings hat Verf. auch nicht die Absicht, für die mehrbändigen Werke der deutschen Klassiker der Dogmengeschichte aus der liberalen protestantischen Theologie ein katholisches Gegenstück zu schaffen; seine Ansicht geht vielmehr in der Linie von *F. Loofs* auf einen „Leitfaden“ (vgl. 21 f.), der Auseinandersetzungen und Probleme an ihren bestimmten Platz setzt und in geraffter Kürze den Weg der Lehrentscheidungen nachzeichnet. — Der Aufbau dieses Überblicks folgt nach einer knappen methodologischen Einführung (7—23) im allgemeinen dem Lauf der Geschichte. Doch hat R. sich bemüht, eine Einteilung in Perioden vorzulegen, die von den verschiedenen großen Fragen der Glaubenslehre bestimmt waren. Nach den „Ursprüngen“ des christlichen Dogmas bei den apostolischen Vätern, den Apologeten, in der Gnosis und bei Irenäus sowie in den Bewegungen und Ideen des Millenarismus und des Montanismus (27—49), ist in einem zweiten Abschnitt von Origenes und seinen Schülern (53—70) die Rede, Gedanken, die Verf. offensichtlich besonders teuer sind. Es folgt die Darstellung der trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen (73—107) und damit der eine Schwerpunkt der patristischen Dogmengeschichte.

Der andere schließt sich unmittelbar an unter dem Titel „Ekklesiologie, Gnade und Sünde“ (111—149) und betrifft vornehmlich Augustinus und sein Werk. R. kann auch hier auf eigene Untersuchungen zurückgreifen und so seiner Darstellung einen gewissen persönlichen Akzent geben. „Die karolingische Epoche“ (153—173) ist das sich anschließende Übergangskapitel benannt, das sehr summarisch den geschichtlichen Hintergrund für die folgenden Gedanken unter dem Titel „Das Mittelalter“ vorbereitet. Sachlich betont R. hier (177—203) vor allem die verschiedenen Reformen in der Kirche, die sich an die karolingische Renaissance anschließen. Namen wie Gregor VII., Anselm von Canterbury, die Viktoriner und Bernhard von Clairvaux markieren den ersten Teil dieser Periode; Friedrich II., Joachim von Fiore, die Katharer und Waldenser sowie die gegen sie veranstalteten Konzilien und die verschiedenen geistlichen und theologischen Anstrengungen bestimmen ihren zweiten Teil. Diese Auseinandersetzungen fallen mit dem Höhepunkt der mittelalterlichen theologischen Kontroversen zusammen und sind Vorzeichen für die folgende Epoche, die Verf. mit „Auseinanderbrechen der Einheit“ überschreibt (207—224). Er behandelt hier sowohl die Unionskonzile wie auch das Schisma im Gefolge von Avignon und die Erscheinung von Wyclif und Hus. „Reformation und Konzil von Trient“ bilden einen eigenen Abschnitt (227—262), der schon seinem äußeren Umfang nach zu den wichtigeren Kapiteln dieser Darstellung zählt. Das ist nicht verwunderlich, da R. vor allem in der Gnadenfrage und in der Problematik der Ursünde hier sein eigenes Forschungsgebiet wiederfindet. Anschließend wird die Zeit „Vom Konzil von Trient bis zum I. Vatikanum“ (265—281) mit den Themen Jansenismus, Gallikanismus und dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis summarisch vorgestellt. Das letzte Kapitel behandelt den Abschnitt „Vom I. Vatikanum zum II. Vatikanum“ (285—316) mit den Schwerpunkten: Verhalten der Kirche gegenüber den neuen Ideen, die Modernismuskrise und die Entwicklung bis zum letzten Konzil. Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis (317—320) erlaubt schließlich einen schnellen Überblick über den gebotenen Stoff. — Man ist etwas erstaunt, keine weiteren Hinweise zu finden, ein Literaturverzeichnis z. B. oder eine Liste der vorkommenden Namen, die den Gebrauch dieses Überblicks erleichtern könnten. Ihr Fehlen wird man bedauern, auch wenn man sich an die Schlußbemerkungen der Einführung erinnert (vgl. 22 f.) mit dem allgemeinen Verweis auf Lexikonartikel, Monographien und Zeitschriften. Das eigentliche Interesse dieses Leitfadens scheint uns dagegen in der Tatsache gut zum Ausdruck zu kommen, daß R. auf Fußnoten zu Einzelarbeiten fast völlig verzichtet hat. Die gebotenen Anmerkungen betreffen im allgemeinen nur die Lehrtexte selbst, wie sie in der Sammlung von Denzinger vorliegen. Die Darstellung R.s versucht, diese Dokumente an ihren geschichtlichen Platz zu stellen, ihre Entstehung aus dem historischen Kontext heraus zu verdeutlichen und damit einer Reflexion über den durchaus unterschiedlichen dogmatischen Wert (vgl. 22) dieser Aussagen zu dienen. Von daher wird man den verhältnismäßig knappen Umfang dieser Arbeit begrüßen, trotz aller damit verbundenen Vereinfachungen. Die Darstellung ist leicht lesbar, so daß sich das Buch als notwendige Ergänzung zum Denzinger anbietet. Doch bevor eine Empfehlung in diesem Sinn formuliert wird — und hier scheint auch das mögliche Interesse am Werk des Verf.s im deutschen Sprachraum berührt — ist ein genauerer Blick auf den Inhalt dieses Buches nötig. — Die wichtigste Frage an diese Dogmengeschichte: Hat sie ihren Gegenstand entsprechend vorgestellt, die Gewichte richtig verteilt, ihr Urteil im Rahmen des Möglichen von den sachlichen Gegebenheiten bestimmen lassen? Gerade eine gedrängte Zusammenfassung unterliegt ja in besonderer Weise der Gefahr von Verschiebungen und Verzerrungen. Beim vorliegenden Werk handelt es sich m. E. um eine gut ausgewogene Darstellung, die mit Gespür für das richtige perspektivische Maß ihre Akzente setzt. Immerhin bleibt die unmittelbare Nähe der Arbeit zum Enchiridion Denzingers zu beachten, die z. B. den Ausfall der für die Theologiegeschichte so bedeutsamen theologischen Summen des 13. Jahrhunderts im vorliegenden Zusammenhang erklärt. Außer einigen gelegentlichen Erwähnungen spielen Thomas von Aquin, Bonaventura oder Duns Scotus in dieser Dogmengeschichte keine Rolle. Man ist geneigt, hier auch die persönliche Art und die speziellen Arbeiten des Verf.s geltend zu machen. Unverkennbar trägt nämlich das Buch auch die Züge seines Autors. Die Darstellung der Väterzeit im allgemeinen, die Augustins im besonderen und dann die Behandlung der Problematik des Konzils

von Trient und der nachtridentinischen Theologie wird man als besonders lebendig empfinden. Als gelungen kann auch das Kapitel über das Frühmittelalter gelten, während man für den Bericht über die Entwicklung im Hohen Mittelalter in der vorliegenden Form Reserven anmelden muß. Einerseits sind die Bemerkungen für diese Epoche zu flüchtig und fragmentarisch, um die Bewegungen im Glaubensbewußtsein dieser Zeit wirklich zu erfassen, andererseits hat man auch nicht den Eindruck, daß die verschiedenen Gedanken sich zu einer wirklich einheitlichen Skizze zusammenfügen. Das dürfte auch darin zum Ausdruck kommen, daß für diese Epoche in den Zwischenüberschriften die Sachfragen ganz aus den Titeln verschwinden, um durch so farblose Themen ersetzt zu werden wie „Das 12. Jahrhundert“, „Das 13. Jahrhundert“, „Die Unionskonzile“, „Das Ende des Mittelalters“ usw. Allerdings ist damit das dort Gesagte keinesfalls wertlos. Vielmehr findet man auch hier eine Fülle von Anregungen, wenn man zur Theologiegeschichte dieser Zeit bereits eine gewisse Übersicht besitzt. — Besondere Aufmerksamkeit ist noch zwei weiteren Fragen zu schenken, die für ein abschließendes Urteil bedeutsam sind. Einmal stellt sich das Problem der Verankerung des Glaubensgutes in der Botschaft der Schrift und der Vermittlung durch die Credo-Formeln. In Anlehnung an Denzinger stellt sich R. diese Frage nicht, die ja streng genommen auch nicht in sein Thema gehört. Es bleibt aber zu fragen, ob dieses Vorgehen der dauernd gestellten Aufgabe einer Konfrontierung des Glaubens mit der Schrift sowie dem betonten Bemühen des II. Vatikanums um eine schriftgemäße Formulierung seiner Aussagen voll gerecht wird. Es scheint, als sei in R.s Arbeit der Begriff des Dogmas und seiner Geschichte zu sehr von der Seite der Theologie und zu wenig von der Seite des Glaubens her bestimmt. — Die zweite Frage betrifft die methodologische Einführung des Verf.s, in der die Prinzipien ausdrücklich genannt werden, auf die sich sein Werk aufbaut. Es geht R. zwar auch um eine Einführung für ein Publikum, das den Kreis der Fachleute weit überschreitet. Er ruft darum zunächst die großen klassischen Prinzipien ins Gedächtnis: „Der Fortschritt des Dogmas heißt nicht Fortschritt der Offenbarung“ (7); „Es geht jetzt um die Entzifferung, das Verstehen und die Deutung des Wortes Gottes“ (8 f.). Das Glaubensgut ist im Credo formuliert und seine Entfaltung ist von der allgemeinen Situation der Kirche abhängig, d. h. nicht unbedingt stetiger Fortschritt und harmonische Ausdeutung (vgl. 9 ff.). Häresien ebenso wie die spontane Reflexion der Kirche können darum Ursprung für einen Fortschritt im Dogma sein (vgl. 11 f.). Danach bleibt noch das Verhältnis zwischen Dogma und Theologie zu klären, für das Verf. auf zwei unterschiedliche Grundhaltungen hinweist, einerseits die der großen Synthesen, andererseits die subtiler Analysen (vgl. 13 f.). Der Unterschied der Dogmengeschichte zur Geschichte der Theologie und der Philosophie wird erwähnt, und gleichzeitig macht R. auf ihre Untrennbarkeit aufmerksam. Die Verbindung zur Geschichte der Offenbarung (Credo) wird noch einmal genannt; abschließend ist von dem Bezug zur Religionsgeschichte die Rede (vgl. 16). — Erst nach dieser Situierung seiner Aufgabe kommt R. auf eine Reihe von grundlegenden Einzelveröffentlichungen und auf die großen Standardwerke zu sprechen, um auch auf dieser Linie den Platz für seine eigene Veröffentlichung zu finden. Es folgen jeweils eine knappe Anerkennung und Auseinandersetzung mit *Harnack*, als dem Meister der Disziplin, und mit *Turmel*, dessen sechs Bände für den französischen Bereich eine gewisse Bedeutung haben (vgl. 18 ff.). Die damit angedeuteten Prinzipien erklären die Methode des Verf.s (21). — Im ganzen kann man sich über dieses Buch und die durch es aufgegriffene Problematik wohl nur freuen. Daran ändern auch die geäußerten Vorbehalte zu Einzelfragen und die vorhandenen Schwächen dieser Darstellung nichts. Denn das vorliegende Werk scheint sehr geeignet, die historische Dimension des Dogmas ihrer ganzen Breite nach wieder voll zur Geltung kommen zu lassen, die über einem allzu statischen Begriff von der Wahrheit des Dogmas oft vergessen und in den meisten Fällen nicht respektiert worden ist. Gerade die Einführung, die R. seiner Untersuchung voranstellt, wird alle Bedenken zerstreuen, die aus der Furcht vor einer Relativierung der Glaubenswahrheit stammen könnten. — Seiner Anlage und seinem Umfang nach nimmt das Werk einen eigenen Platz ein; auch und gerade im Vergleich etwa mit dem „Handbuch der Dogmengeschichte“. Man würde ihm darum — neben einer gewissen Überarbeitung — weite Verbreitung wünschen.

K. H. Neufeld, S. J.

Hausmann, Ulrich (Hrsg.), Handbuch der Archäologie. Allgemeine Grundlagen der Archäologie. Begriff und Methode, Geschichte, Problem der Form, Schriftzeugnisse. Gr. 8<sup>o</sup> (XXXII u. 529 S. m. 92 Abb.) München 1969, Beck. 84.— DM. — Die Darlegung der „Allgemeinen Grundlagen der Archäologie“ ist eine Neubearbeitung des 1939 erschienenen „Ersten Bandes“ des „Handbuchs der Archäologie“. W. Otto hatte damals den Plan, in drei Bänden das gesamte Gebiet der Archäologie zu erfassen. Der Plan wurde — wohl nicht nur wegen des beginnenden Zweiten Weltkriegs — nie zu Ende geführt. Heute ist der Stoff nicht mehr ohne weiteres zu überblicken; der neue Erste Band trägt keine Ordnungszahl mehr. Und das ganze neugeplante Handbuch bildet nicht mehr die „VI. Abteilung“ des Handbuchs der Altertumswissenschaft; es wird nur noch „herausgegeben im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft“. Der Herausgeber der „Allgemeinen Grundlagen der Archäologie“ und des ganzen geplanten „Handbuchs der Archäologie“ ist der Ordinarius für Archäologie in Tübingen. H. hat aus dem „Ersten Band“ des Handbuchs von W. Otto knapp zwei Drittel der Abbildungen übernommen. Unverändert wurde auch der Beitrag von E. Buschor, Begriff und Methode der Archäologie, abgedruckt. Nur leicht überarbeitet tauchen die Beiträge von D. Schweitzer, Das Problem der Form in der Kunst des Altertums, von A. Rehm, Die griechischen und italienischen Inschriften, und von E. Pernice, Die griechischen und lateinischen Zeugnisse, wieder auf. — Die stärkste Veränderung im Verhältnis zur Erstausgabe von 1939 hat der Bereich der Schriftgeschichte erfahren. Hier behandeln H. Brunner die Schrift der Ägypter, O. Edzard die Keilschrift, W. Hinz die Schrift der Elamer, H. Mittelberger die hehetische Bilderschrift. Der Herausgeber hat E. Grumach trotz seiner kritischen Einstellung zur Entzifferung von Linear B durch Ventris-Chadwick gebeten, die kretischen und kyprischen Schriftsysteme darzustellen. Er tat es in der ihm eigenen übersichtlichen Weise und konnte den Beitrag kurz vor seinem Tod fertigstellen. Die Alphabetschriften behandelt W. Röllig. Klar wird festgestellt, daß das Alphabet phoinikischer Prägung die „Urmutter aller Alphabete unseres und des vorderasiatischen Kulturkreises wurde“. Doch die Frage, wie dieses phoinikische Alphabet entstand, ist heute schwieriger zu beantworten als vor 30 Jahren. Sie wird nicht erleichtert durch den „Korrekturzusatz“ am Ende dieser Arbeit, in dem mitgeteilt wird, daß 1968 in Kamid-el Loz (Libanon) zwei geritzte Ostraka aus der Zeit um 1500 v. Chr. gefunden wurden, die klare Schriftzeichen der südsemitischen Alphabetschrift aufweisen. Am ehesten ist der Vorläufer des phoinikischen Alphabets in protokanaanäischen Schrifttypen zu suchen. Sie sind etwa 200 Jahre älter als die ins 15. Jh. zu datierenden protosinaitischen Inschriften, die demnach an Bedeutung verloren haben. Auch der Zusammenhang zwischen den semitischen Namen für bestimmte Konsonanten und den ursprünglich ägyptischen Schriftzeichen wird heute bezweifelt. Der Grund dafür überzeugt allerdings nicht restlos (295, Anm. 1). — Ein Mangel des Buches ist seine Uninteressiertheit an biblischer und frühchristlicher Archäologie. Zwar wird richtig die „Pontificia Accademia Romana di Archeologia“ (gegründet 1740) als die älteste archäologische Vereinigung in Rom genannt (145), aber in nur drei Zeilen wird von ihrer Tätigkeit berichtet, und die „Rivista di Archeologia Christiana“ wird im ganzen Buch nie erwähnt. Noch schwerwiegender ist die Tatsache, daß laut Index im ganzen Buch nirgends von Qumran die Rede ist; dort wurden uns durch die zahlreichen Funde seit 1947 viele neue Aspekte z. B. über Schreibkunst und Schreibmaterial eröffnet. So sagt H. Brunner in seinem Beitrag „Schreibmaterial“ im Abschnitt über das Leder nichts von den ca. 300 Lederrollen, deren Reste in den Höhlen am Toten Meer gefunden wurden. Nach B. erhielt das Leder erst in der Form von Pergament überragende Bedeutung für die Schrift (313). Da B. nicht mit alttestamentlichen Lederrollen rechnet, betrachtet er alle Stellen, an denen im AT von einer Buchrolle die Rede ist, als Aussagen über Papyrusrollen (314, Anm. 5). Er behauptet geradezu vom Papyrus: „im Alten Testament wird er mehrfach erwähnt“. Und dabei versäumt er es, über die Neuerung auf dem Gebiet des Schreibmaterials in den frühchristlichen Gemeinden zu berichten. Dort werden — nach unseren heutigen Kenntnissen — erstmalig in der ganzen antiken Welt Papyrus-Kodizes beschrieben. — In einem so umfassenden Werk sind Lücken und Mängel unvermeidlich. Doch allein schon der neue und gründliche

Beitrag von W. Schiering über die Geschichte der Archäologie verleiht dem Buch einen Wert, der es deutlich von dem ersten Band des Handbuchs von W. Otto abhebt.  
B. Schwanck, O. S. B.

Schilbach, Erich, Byzantinische Metrologie (Byzantinisches Handbuch, im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 12. Abt., 4. Teil). 8° (XXIX u. 291 S.) München 1970, Beck. 68.—DM. — Es dürfte das erste Mal sein, daß eine Dissertation auf Anhieb im Rahmen des „Handbuchs der Altertumswissenschaft“ veröffentlicht wurde. In unserem Fall bedeutet das weniger, daß man langwierige Einzelforschungen mit einer abschließenden Gesamtdarstellung hätte krönen können, sondern daß es bisher einfach an einem Vorentwurf einer byzantinischen Metrologie gefehlt hat, vielleicht bedingt durch „die schlechte Quellenlage und den trockenen Forschungsgegenstand“ (Vorwort). Der Verf. half diesem Übel ab, indem er vorliegendem Werk einen zweiten Teil als „Byzantinische metrologische Quellen“ (Düsseldorf 1970, Brücken-Verlag) zur Seite stellte. — Das Handbuch bringt in der Einführung einen Abriß der Geschichte früherer Untersuchungen, Problemstellung und Eingrenzung des Themas, schließlich eine Liste publizierter Quellen (1—9). Das über den Rahmen des Buches hinaus Bedeutsame liegt in dem methodologischen Aufweis, mit welchen Schwierigkeiten es der Byzanzforscher in der Datierung der Quellentexte, in der Einschätzung lokaler Verschiedenheiten und der Entflechtung des Durcheinanders byzantinischer, italienischer und türkischer Maßeinheiten, vor allem in der spätbyzantinischen Epoche, zu tun hat. Die Schablone von der festen Größe „Byzanz“ wird wieder einmal durchbrochen; dabei werden auch Gründe und Phänomene für die wachsende wirtschaftliche Dominanz des Westens im Spätmittelalter zwischen den Zeilen lesbar. — Die Gliederung des Buches folgt den spezifischen Maßeinheiten: Längenmaße (13—55); Flächenmaße (56—93); Hohlmaße (94—159); Gewichtsmaße (160—231). Es wird jeweils unterschieden zwischen offiziellen und inoffiziellen oder lokal gebräuchlichen Maßen, eine Unterscheidung, die oft zu Überschneidungen im Kräftespiel Hauptstadt — Provinz führt. — Anhang I behandelt byzantinische Feldvermessung und Steueranlagung (233—263); Anhang II veranschaulicht den Stoff in übersichtlichen Tabellen (265—272). Ein Index zu Maßen und Münzen sowie ein Eigennamen-, Wort- und Sachregister vervollständigen das wertvolle Werk. — Es wird durch Einzelforschungen zu ergänzen sein, die aber durch diese Arbeit erst möglich wurden.  
G. Podskalsky, S. J.

#### 4. Theologiegeschichte. Ökumenik

Zumkeller, Adolar, O. E. S. A., Das Mönchtum des heiligen Augustinus. 2., Neubearb. Aufl. (Cassiciacum, 11). 8° (488 S.) Würzburg 1968, Augustinus-Verlag. 39.30 DM. — Als das vorliegende Werk in seiner ersten Auflage erschien, im Jahre 1949, mußte Verf. noch bedauernd feststellen, daß man weithin über dem Theologen und Kirchenmann Augustinus sein Mönchtum vergessen habe. Mittlerweile hat die Lage sich gründlich gewandelt. Nicht nur insofern, als seither eine Fülle von Untersuchungen und Büchern erschienen ist, die sich vor allem mit dem Verhältnis des Heiligen von Hippo zum Mönchtum beschäftigen, sondern auch insofern, als durch das Konzil die Probleme des Ordensstandes und -lebens nachdrücklich ins allgemein-kirchliche Bewußtsein gehoben worden sind, — nicht nur durch das Dekret „*Perfectae Caritatis*“, sondern mehr noch durch die Diskussionen über Kap. 5 und 6 der Kirchenkonstitution. Wenn die Konzilsväter allen Ordensgemeinschaften zur Pflicht gemacht haben, ihr Institut von Grund auf neu zu bedenken und wenn somit die Weisung gegeben ist, zu den Quellen zurückzugehen, dann ist damit auch die Besinnung auf das zur Pflicht gemacht, was Augustinus von Anfang an und durch alle Jahrhunderte hindurch für das Mönchtum bedeutet hat und heute noch bedeutet. Es ist daher allen Dankes wert, daß Z. sich der Mühe unterzogen hat, sein Werk neu zu bearbeiten und es so, bereichert mit den neuesten Forschungsergebnissen, wieder vorzulegen. — Der I. Teil handelt von „Augustinus Mönchsideal in seinem Werden und Reifen“ (33—134). Da wird geschildert, mit welcher Folgerichtigkeit Augustinus von seiner Bekehrung an dem Gedanken eines

mönchischen Lebens zugeführt wurde, wie in Cassiacum die erste Mönchsgemeinde sich um ihn sammelte und wie er nach seiner Rückkehr nach Nordafrika seine Klostergründungspläne verwirklichte, das „Gartenkloster“, das „Kloster der Kleriker“ und die „Frauenklöster“. Daß Augustinus bei diesen Gründungen unter dem Einfluß der ägyptischen Vorbilder stand, wird ausdrücklich betont (38—41), verdient aber vielleicht eine detailliertere Analyse; ich vermute, daß der Einfluß etwa von der pachomianischen Mönchsidee her noch intensiver war, als es vom Verf. herausgestellt wird (74—76). Wichtig ist die Feststellung, daß Augustinus auch als Bischof dem Mönchsideal treu blieb und die Leitung seiner Klostergründungen in der Hand behielt, wenn auch sein hohes Amt ihn zwang, seine Hirtensorge über die ganze Diözese, ja über die ganze Kirche Nordafrikas hin auszuweiten. Aus seiner intensiven Kenntnis des mönchischen Lebens konnte er in seinen Predigten, Briefen und Schriften — die wichtigsten Texte sind im III. Teil dankenswerterweise in deutscher Übersetzung beigegeben — eine solche Fülle von hilfreichen Weisungen für das ganze Ordensleben geben, daß sein Name für immer neben Pachomius, Basilius und Benedikt genannt werden muß. — Den Kern des Buches bildet der II. Teil mit der ausführlichen Darlegung der Grundgedanken des augustini-schen Mönchsideals (135—320). Was hier über „Sinn und Ziel des klösterlichen Lebens“, über Armut, Bruderliebe und Gehorsam als „Klösterliches Lebensgesetz“, über Gebet, Lesung, körperliche Arbeit und apostolische Tätigkeit als spezifisch „klösterliche Lebensweise“ gesagt ist, bietet zusammen mit der Analyse der „klösterlichen Lebenshaltung“ in Absage an die Weltliebe, Abtötung und Selbstverleugnung, Demut und Jungfräulichkeit eine eindrucksvolle „Summa“ des religiösen Lebens. Verf. hat in der „Zusammenfassung“ dieses II. Teiles versucht, aus der Vielfalt der Einzelmomente das „spezifisch augustininische“ Ordensideal herauszuschälen. Er sieht es darin, daß dort „die Liebe zum Grundgesetz des monastischen Lebens erhoben ist“ (317). Nicht umsonst steht ja das zwei-eine Hauptgebot der Liebe am Anfang der „Augustinusregel“. Von diesem Grundprinzip her gewinnen die anderen, für die augustininische Sicht typischen Elemente und Faktoren des mönchischen Lebens (Vita communis, Kloster als Familie, apostolische Ausrichtung, ekklesiologische Rückbindung) ihre besondere Prägung. — Im III. Teil, der „Augustins Mönchsideal in seinem Schrifttum“ behandelt, sind vor allem die Ausführungen über den neuesten Stand der Diskussion um die Echtheit der Augustinusregel zu beachten. An Hand der neuesten Arbeiten von *Verheijen*, *Châtillon*, *van Bavel*, *Lorenz* u. a. kommt Verf. zu folgendem „statement“: „Sicherheit besteht darüber, daß der Text des ‚praecipuum‘ (= die Regel für Männer) ein Werk des heiligen Augustinus ist. Er hat es mit großer Wahrscheinlichkeit für Männer verfaßt, wenn auch die Möglichkeit, daß er diese Klosterregel ursprünglich für ein Frauenkloster schrieb, bis jetzt nicht völlig ausgeschlossen werden kann ... Die Regel des hl. Augustinus dürfte die älteste erhaltene Klosterregel des Abendlandes sein.“ (331). Ihre Eigenart sieht Verf. mit Recht in ihrer „Menschenkenntnis und Diskretion, Gedankentiefe und Verankerung in der Heiligen Schrift und nicht zuletzt in der klaren Ausrichtung des klösterlichen Lebens auf das Hochziel allen christlichen Lebens, die Liebe“. — Die reichen bibliographischen Belege, das ausführliche Literaturregister und das Personenverzeichnis erhöhen den Wert dieser vorzüglichen Arbeit, die für das ganze Studium des frühen Mönchtums von hoher Bedeutung ist.

H. B a c h t, S. J.

Karmiris, Johannes — von Ivánka, Endre, Repertorium der Symbole und Bekenntnisschriften der griechisch-orthodoxen Kirche in lateinischen (oder, in einigen Fällen, deutschen oder französischen Übersetzungen). 8<sup>o</sup> (41 S.) Düsseldorf 1969, Patmos 12.- DM. — Unter den praktischen Hilfsmitteln für das Studium der von den Orthodoxen mehr oder weniger allgemein angenommenen Lehren hat sich seit einigen Jahren die Sammlung von Karmiris bewährt: Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά τῆς Ὀρθοδόξου καὶ Καθολικῆς Ἐκκλησίας (I. Athen 1952, II. Athen 1953, Graz 1968). In der vorgelegten Neuerscheinung wird nun dem westlichen Leser zur leichteren Benutzung des Originalwerkes ein Nachweis der einzelnen Fundstellen in lateinischer oder auch modernsprachiger (französisch, englisch, deutsch, je nach dem Vorhandenen) Übersetzung geboten. Das Verzeichnis ist derart angelegt, daß auf eine

instruktive Erläuterung des Anlasses, der zur Erstellung des betreffenden Textes geführt hat, eine Übersicht folgt, die auf der linken Seitenhälfte die Zahl des Bandes und der Seite anführt, unter der der Text bei Karmiris zu finden ist, und rechts davon, genau gegenübergestellt, den Fundort der Übersetzung angibt, soweit das für die älteren Texte möglich ist, nach den allbekanntesten Sammlungen von Mansi und Migne. Die Dokumente gehen bis zum Jahre 1968, also bis zu der panorthodoxen Konferenz von Belgrad einschliesslich. Selbstverständlich sind auch die neuesten gemeinsamen Erklärungen des Papstes und des ökumenischen Patriarchen aus dem Jahre 1964 aufgenommen; hier hätte allerdings die Angabe des offiziellen lateinischen Textes (*Acta Apostolicae Sedis* oder sonstwie) nicht fehlen dürfen. — Das Ganze ist ein zuverlässiges und recht brauchbares, ja für manchen unentbehrliches Hilfsmittel, wodurch jedoch der Rückgriff auf das griechisch abgefaßte Werk von Karmiris nicht überflüssig gemacht wird, wenn man sich an die Quellen selber halten will.

J. Beumer, S. J.

Kunzelmann, Adalbero, O. E. S. A., *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. I. Das dreizehnte Jahrhundert* (Cassiciacum, 26). 8<sup>o</sup> (XIII u. 275 S.) Würzburg 1969, Augustinus-Verlag. 48.50 DM. — Wenn jemals das schon zu oft verwendete Wort von der ausgefüllten Lücke am Platze ist, dann bei dem hier vorgelegten Werk. Denn der für die Geschichte des Ordenswesens und der Kirche im allgemeinen und nicht zuletzt auch für die der Theologie so bedeutsame Orden der Augustiner-Eremiten hat bislang noch keine zusammenfassende Darstellung erfahren; außer einigen Monographien mit begrenztem Blickfeld kommen höchstens nur die Arbeiten von *K. Elm* in Betracht (Neue Beiträge zur Geschichte des Augustiner-Eremitenordens im 13. und 14. Jahrhundert, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 42 [1960] 357 bis 387; Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens [Köln 1962]). *K.* beginnt seine gut belegten Ausführungen mit der Gründungszeit des 13. Jahrhunderts, und wenn auch gemäß dem Titel die deutschen Augustiner den Mittelpunkt einnehmen, so wird doch, zumal für den Anfang, Italien einigermaßen miteinbezogen. Die vorausgeschickte Einleitung beschreibt das monastische Leben des hl. Augustinus und seine Klostergründungen (1–10). Dabei wird mit Recht hervorgehoben: „So ist für den Orden der Augustiner-Eremiten, ebenso wie für den der Regulierten Chorherren, kein unmittelbarer Zusammenhang mit dem augustininischen Mönchtum der alten Zeit nachweisbar“ (10); vielleicht hätte noch entschiedener gesagt werden sollen, daß die entgegengesetzte Behauptung den historischen Tatsachen widerspricht, wie ja auch das Wort „Klostergründung“ für Augustinus in einem weiteren Sinn genommen werden muß. Dann folgt das Kapitel über die eigentliche Entstehung des Ordens in Italien (Brictiner, Johannboniten, Wilhelmiten, die Große Union von 1256, die Bulle ‚*Licet ecclesiae*‘ und die Bulle ‚*Ea quae iudicio*‘: 11–37), dem sich eine Übersicht über die ältesten Augustinerklöster nördlich der Alpen vor der Großen Union anschließt (37–94). Die Darlegungen werden noch eingehender, wenn im nächsten (3.) Kapitel die weitere Ausbreitung der deutschen Ordensprovinz bis zum letzten repräsentativen Zusammenschluß der alten deutschen Ordensprovinz von rund 80 Klöstern in Zürich (1297) besprochen wird, wobei die Amtszeit der einzelnen Provinzialobern (Guido di Stagia, Engelbert, Walther Raemaker und Heinrich Friemar der Ältere) den Einteilungsgrund abgibt (95–238). Ein folgender Abschnitt befaßt sich mit dem Regensburger Generalkapitel im Jahre 1290, mit den dort beschlossenen Ordenskonstitutionen und der allmählich wachsenden Sorge für die theologischen Studien (238–253). Hier wäre wohl in bezug auf den zuletzt genannten Punkt eine größere Ausführlichkeit angebracht gewesen, vielleicht auch durch Zurückgreifen auf die analogen Bestrebungen in den übrigen Bettelorden; denn außer Aegidius Romanus wird kein anderer Theologe aus den Reihen der Augustiner-Eremiten mit Namen genannt (höchstens indirekt, indem sich *K.* auf *E. Ypma* O. E. S. A. beruft: *La formation des professeurs chez les Ermites de saint Augustin de 1256 à 1354* [Paris 1956]). Das abschließende Kapitel „Die Teilung der deutschen Ordensprovinz“ ist recht kurz (254) und begnügt sich mit der Feststellung der Tatsache, daß im Jahre 1299 die vier Provinzen errichtet wurden: die rheinisch-schwäbische, die bayerische, die thüringisch-sächsische und die kölnisch-belgische, die alle eine große Ausdehnung nach Osten oder Westen besaßen. — Eine genauere Kritik würde eine

ähnlich umfassende Kenntnis der Quellen voraussetzen, wie sie bei dem Verf. zu finden ist. Es bleibt also bei dankbarer Anerkennung des Erreichten. Nur ein Wunsch wäre noch zu erfüllen, daß ihm auch die Vollendung des Werkes vergönnt sei, das ja erst mit dem 14. und 15. Jahrhundert und der Reformationszeit in die Phase eintritt, der das Interesse der Theologiegeschichte im besonderen Maße gehört.

J. Beumer, S. J.

Theissing, Hermann, *Glaube und Theologie bei Robert Cowton OFM* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLII, 3). 8<sup>o</sup> (X u. 330 S.) Münster 1970, Aschendorff. 49.– DM. – Der Autor, dessen theologische Einleitungslehre (samt dem Glaubenstraktat und den philosophischen Voraussetzungen für die Theologie) hier zur Darstellung gelangt, ist heute nur wenigen bekannt (vgl. indes: B. Hechich, *De Immaculata Conceptione* BMV secundum Thomam de Sutton OP et Robertum Cowton OFM [Rom 1958]). Er war ein Zeitgenosse des Duns Scotus, erhielt am 26. Juli 1300 als Franziskaner des Konvents zu Oxford die Vollmacht zum Beichtthören und verfaßte während der Jahre 1309 bis 1311 seinen Sentenzenkommentar. Daß er in der beginnenden Spätscholastik größere Beachtung gefunden hat, kann man schon aus der Anzahl von 7 Handschriften dieses Kommentars und von mehreren Abbreviationes schließen, vor allem aber aus der Tatsache, daß Thomas von Sutton ein eigenes Werk gegen ihn geschrieben hat. Die theologiegeschichtliche Einordnung wird von dem Verf., obgleich sich einige Schwierigkeiten vom Text her bieten, exakt vorgenommen: Cowton hat vieles mit Scotus gemeinsam, übernimmt jedoch in wichtigen Punkten des Glaubenssystems öfters Lehren anderer Theologen, zumal die eines Thomas von Aquin und sogar die Heinrichs von Gent; er polemisiert dann auch gegen Scotus. Die eigentliche Originalität des Franziskaners liegt mehr auf philosophischem als auf theologischem Gebiet, und zwar derart, daß er einigermaßen in die Linie vorrückt, die den Nominalismus Ockhams vorbereitet. Ein nach allen Seiten hin geschlossenes System zu schaffen, ist Cowton offensichtlich nicht gelungen, und es muß als ein Verdienst des Verf.s betrachtet werden, daß er die Gegensätzlichkeiten, die besonders in der Erkenntnis- und Willenslehre hervortreten, ohne gewagte künstliche Synthesen stehenläßt. – Im einzelnen wird berichtet über Lebensdaten und Werk des Robert Cowton (3–19), über die natürliche Gotteserkenntnis (20–74), über die natürliche Offenbarung (75 bis 93), den christlichen Glauben (94–118), die Theologie als Glaubenswissenschaft (119–176), das Objekt der Theologie (177–204), die Theologie als spekulative Wissenschaft (205–251). Der Anhang (257–330) bringt dann noch die wichtigsten Fragen aus dem Sentenzenkommentar (q. 2, 5, 6 und 7) sowie aus dem 3. Buch dist. 23 (q. unica: *Utrum de credibilibus revelatis nobis ad hoc, quod circa illa habemus actum credendi, requiratur fides infusa vel sufficiat fides acquisita*). – In den Belegen ist Th. recht ausführlich, soweit sie dem Sentenzenkommentar Cowtons entnommen sind. Die Zitate und Parallelen der zeitgenössischen Literatur, auch die „versteckten“, sind ebenfalls zahlreich; nur könnte man bei ihnen bisweilen den Text selber vermissen, zumal wenn es sich um weniger bekannte Theologen handelt, die der Leser nicht gleich zur Hand hat. Überhaupt würde das Bild von Cowton und seiner Theorien noch deutlicher geworden sein, wenn weitere Autoren aus der Wende vom 13. zum 14. Jh. zu Wort gekommen wären, Franziskaner und auch Dominikaner, insofern die letzteren sich nicht unbedingt an die strenge Thomas-Auffassung anschließen.

J. Beumer, S. J.

Marcolino, Venicio, *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Periode nach Alexander von Hales* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 2). 8<sup>o</sup> (VII u. 370 S.) Münster 1970, Aschendorff. 58.– DM. – Zugrunde gelegt sind die zweifellos echten Schriften Alexanders, also die *Glossa in quattuor libros Sententiarum* (Quaracchi 1951–57), die *Quaestiones disputatae „antequam esset frater“* (Quaracchi 1960) und mehrere ungedruckte *Quaestiones* (aus verschiedenen Bibliotheken: Paris, Bologna, Toulouse, Münster, Vatikan, Assisi). Dagegen wird die sog. *Summa Theologica fratris Alexandri* nur gelegentlich zum Vergleich herangezogen. Von den Quellen her entsteht

nun das Bild, das sich Alexander von Hales von der Heilsgeschichte gemacht hat, mit besonderer Berücksichtigung der Rolle, die dabei dem Alten Testament zukommt. Hier die Titel der einzelnen Kapitel: 1. Die zentrale Stellung Christi in der Heilsgeschichte, 2. Das Alte Testament als vorbereitende Stufe der Heilsgeschichte auf Christus hin, 3. Die heilswirksame Gegenwart Christi im Alten Testament, 4. Die Mittel zur Heilsaneignung im Alten Testament, 5. Der Übergang vom Alten zum Neuen Testament. — Die Ergebnisse sind in der „Zusammenfassung“ (323—347) gut vereinigt. Daraus ist zu entnehmen: Alexander betrachtet die ganze Geschichte der Menschheit als Heilsgeschichte, durch die sich Gott ‚per Christum in operibus reparationis‘ dem Menschen mitteilt nach dem neuplatonischen exitus-reditus-Schema. Die Menschwerdung des Gottessohnes bringt die Menschheitsgeschichte, die in die Perioden des tempus naturae, tempus Legis und tempus gratiae eingeteilt wird, zu ihrem Höhepunkt. Das Alte Testament hat dabei die Aufgabe, pädagogisch und präfigurativ auf Christus vorzubereiten. Deshalb ist die Zeit des Alten Testaments wirkliche Heilszeit, in der die Menschen tatsächlich in das Heilsgeschehnis einbezogen waren und auch unter dem Gesetz die Rechtfertigung erlangen konnten in einer gewissen Vorwegnahme des Neuen Testaments. Trotzdem bleibt für Alexander die mit Christus persönlich einsetzende Heilsperiode in ihrem Eigenwert erhalten, da das Alte Testament durch das Neue aufgehoben ist, und ähnlich besteht die aktuelle Bedeutung des Alten Testaments für die Kirche weiter, da diese das Alte Testament und dessen Christuszeugnis in pneumatischer Exegese nutzbar zu machen hat. In den Ausführungen der vorangegangenen Kapitel wird das alles im einzelnen mit den an verschiedenen Stellen vorliegenden Aussagen Alexanders belegt, wobei die moderne Literatur ausgiebig zu Wort kommt und einigermaßen frühere Epochen (vor allem Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers, Philipp der Kanzler, Wilhelm von Auxerre). Die Darstellung des Verf.s entspricht also im ganzen den geforderten Ansprüchen. — Wenn man etwas vermissen sollte, wäre es am ehesten die klare Feststellung, daß Alexander gar nicht so selbständig ist, wie es zunächst den Anschein hat. Das würde noch deutlicher hervortreten sein, wenn die Parallelen aus der früh-scholastischen Literatur in größerer Anzahl beigebracht wären. So wird z. B. *Rupert von Deutz*, der doch die heilsgeschichtliche Sicht der Offenbarung in der Theologie des 12. Jahrhunderts inauguriert hat, nur an einer einzigen Stelle (49, Anm. 41) erwähnt, und dazu bloß in einer für das Thema nebensächlichen Frage. Auch die sehr informative Arbeit von *L. Scheffczyk*, *Die heilsgeschichtliche Trinitätslehre des Rupert von Deutz* und ihre dogmatische Bedeutung, in: *Kirche und Überlieferung* (Frankfurt 1963) 90—118, fehlt leider in dem sonst so reichhaltigen Literaturverzeichnis. Selbst wenn Alexander die Schriften Ruperts nicht gekannt haben sollte, hätte ein kurzer Hinweis gute Dienste geleistet.

J. Beumer, S. J.

Plotnik, Kenneth, *Herveus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transsubstantiation* (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N.F. 10). 8<sup>o</sup> (XII u. 71 S.) Paderborn 1970, Schöningh. 9.80 DM. — Um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert wurde in der Scholastik eine Streitfrage ausgetragen, die sich mit der Gegenwart Christi in der Eucharistie befaßte. Die Realität bildete dabei die Voraussetzung und nur die Art und Weise der Gegenwart sollte, bisweilen auch ohne Transsubstantiation, näher geklärt werden. Aegidius Romanus, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Johannes Quidort von Paris, Jakob von Metz, Herveus Natalis und Durandus von St-Pourçain sind die Hauptpartner in diesem theologischen Gespräch. P. stellt nun in seiner sorgfältigen Untersuchung Herveus Natalis in den Mittelpunkt und reiht um ihn die anderen Theologen; außer den bereits genannten ist es vor allem ein Anonymus (Cod. Vat. Borgh. lat. 122, fol. 98<sup>ra</sup> ss.), ein Schüler des Jakob von Metz und offensichtlich beeinflusst durch Gottfried von Fontaines. Die mannigfachen Verbindungslinien, soweit das heute noch im einzelnen nachvollziehbar zu sein scheint, werden immer klar aufgewiesen, und ein besonderer Vorzug der Arbeit besteht darin, daß nicht nur die Konsubstantiationslehre des *Johannes Quidort*, früher „Impanationslehre“ genannt, sondern auch die Eucharistielehre *Wilhelms von Ockham* in ihren theologiegeschichtlichen Zusammenhängen her-

vortreten und eine gerechtere Würdigung erfahren können. Herveus selbst bleibt in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern in treuer Gefolgschaft gegenüber Thomas von Aquin. — Obschon noch mehrere andere Scholastiker aus dem behandelten Zeitraum kurz erwähnt werden (z. B. Johannes von Neapel, Petrus von Palude, Richard von Mediavilla), wäre doch für den Leser eine möglichst vollständige Angabe der unterschiedlichen Eucharistieauffassungen willkommen gewesen. J. Beumer, S. J.

Fois, Mario, S. J., *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente* (Analecta Gregoriana, 174). Gr. 8° (XX u. 702 S.) Rom 1969, Università Gregoriana. 12.000 L. — Es ist ein stattdlicher Band, den uns hier der Verf. über den Humanisten *Laurentius Valla* (1407—1457) vorlegt, um dessen christliche Gedankenwelt in den historisch-kulturellen Rahmen seiner Zeit hineinzustellen. Eine eigentliche Biographie, die sicher als Einleitung gute Dienste geleistet hätte, wird nicht geboten, sondern mit in den I. Teil (historisch-analytisch, an Hand der Schriften Vallas) hineinverwoben (3—469). Recht ausführlich sind die Phasen der geistigen und religiösen Entwicklung des Autors gezeichnet, von ‚De vero bono‘ über ‚De libero arbitrio‘ und ‚De professione religiosorum‘ bis zu den Spätschriften ‚De falso credita et ementita Constantini donatione‘ und ‚Collatio Novi Testamenti‘. Zwischendurch werden selbstverständlich noch die anderen kleineren Werke V.s besprochen, ebenso alles, was aus der damaligen Zeit Einfluß auf ihn gewonnen hat. Eine innere Abhängigkeit von den Kirchenvätern *Hieronymus* und *Laktanz* ist unverkennbar, und unter den Scholastikern, die V. sonst nach Humanistenart ablehnt, nimmt *Thomas von Aquin* einen hervorragenden Platz ein (Encomium S. Thomae Aquinatis, Festrede vor den Dominikanern in S. Maria sopra Minerva vom 7. März 1457). Begegnungen und Kontroversen mit Theologen und insbesondere mit anderen Humanisten beanspruchen in der Darstellung einen großen Raum, so daß beinahe eine Geschichte des italienischen Humanismus während des 15. Jahrhunderts zustande kommt, die in Deutschland allzu wenig bekannt ist. Allgemeineres Interesse werden indes die Ausführungen zu der die Textkritik der Bibel inaugurierenden Exegese V.s wecken (namentlich 422—429), und mit vollem Recht wird gesagt, daß diese nicht allein auf die Vorliebe für eine reine Grammatik und einen klassischen Stil zurückzuführen sei (429). Und daß die historisch-kritische Methode V.s, die sich vor allem in dem Nachweis der Fälschung betreffs der sog. Konstantinischen Schenkung gezeigt hat, immer noch Bewunderer findet, braucht gerade für den Kreis der deutschen Leser nicht eigens betont zu werden (325—345). Alle Angaben sind reichlich aus den gedruckten und ungedruckten Quellen belegt. — Der II. Teil (473—640) ist synthetischer Natur, ohne die Kritik auszuschließen. Vor allem kommt es dem Verf. darauf an, die wesentlich rechtgläubigere Haltung V.s nachzuweisen. Er befaßt sich deshalb mit den einzelnen Lehrstücken des Humanisten, Anthropologie, menschliche Willensfreiheit, Tugenden und Ethik. Dem Ergebnis, das einer Rechtfertigung V.s gleichkommt, wird die Geschichtsforschung nur zustimmen können, zumal da heutzutage kaum noch die eine oder die andere gewagte oder mißverständliche These V.s Anlaß zum Widerspruch bietet. Am Schluß des Werkes findet man noch Bibliographie und Inhaltsverzeichnisse, wobei die Bibliographie, die nicht einmal vollständig sein will, 25 Seiten einnimmt (642—667). — Die Bemühungen des Verf.s, das Werk V.s wieder in das volle Licht der Geschichte zu stellen und ihm zu einer verdienten Anerkennung zu verhelfen, werden dankbar aufzunehmen sein. Gerne hätte der Leser etwas mehr gehört über die Vorwürfe, die gegen die persönliche Lebensführung des Humanisten erhoben worden sind und nicht konkreter Anlässe entbehren. Sein Einfluß auf *Erasmus von Rotterdam* wird nur wenige Male kurz gestreift (z. B. 420—423), jedoch war er nach dem Zeugnis des *Beatus Rhenanus* für die exegetische Methode des Niederländers geradezu entscheidend. J. Beumer, S. J.

Beumer, Johannes, S. J., *Erasmus der Europäer. Die Beziehungen des Rotterdammers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas* (Franziskanische Forschungen, hrsg. v. V. Heynck u. J. Kaup, 22). 8° (128 S.) Werl 1969, Dietrich Coelde. — Die Arbeit des Verf.s will Erasmus feiern als den Mann, „der Kosmopolit oder mindestens Europäer sein wollte und für seine

Zeit mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln eine übernationale Einheit angestrebt hat“. Als Quellengrundlage diente B. vor allem die weitverzweigte Korrespondenz des Fürsten der Humanisten; er hat die repräsentativsten Freunde und Schülerkreise des Erasmus auf diesen Aspekt ihrer Beziehungen hin befragt. *Guillaume Budé, Lefèvre d'Étaples, John Colet, Thomas More, Juan Luis Vives, Jacopo Sadoleto*, werden hier im Spiegel ihrer Freundschaft mit dem Rotterdamer aufgeführt. B. kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „England hat ihm von sich aus am meisten positive Anregungen mitgegeben, Spanien ist am stärksten und nachhaltigsten durch ihn beeindruckt worden, Italien hat sich am entschiedensten gegen seinen Einfluß zur Wehr gesetzt und in Deutschland sind die Einwirkungen, die von ihm ausgingen und die er dort empfangen hat, ungefähr im gleichen Maße bedeutsam gewesen. Nur die französischen Humanisten verbleiben unter diesen beiden Rücksichten etwas im Hintergrund.“ (120) — Freilich könnte man fragen, ob der anvisierte Gesichtspunkt nicht das Thema überfordert und eine Systematik in den Stoff hineinträgt, die der Zeit und der Persönlichkeit des Erasmus ferne liegen. Bei einem Europäer «avant la lettre» darf man wohl keinen europäischen Sendungsauftrag und kein europäisches Missionsbewußtsein erwarten; der Supranationalismus des Rotterdammers ist auch aus vielen subjektiven Wurzeln gewachsen, wobei die stark empfundene Begrenztheit des Herkunftstraumes wohl treibende Kraft auf dem Wege zum Weltbürgertum war. Von da aus ergäben sich etwas weniger strenge Maßstäbe zur Beurteilung seiner Gratwanderung zwischen den Nationen. Nicht daß er überempfindsam in den eigenen Angelegenheiten und bisweilen ungerecht im Urteil über andere Nationen war, ist das Bemerkenswerte, sondern daß es ihm überhaupt gelang, jenseits der allzu engen Bindungen an geistliche und weltliche Herren einen Freiheitsraum zu wahren und selber ein souveräner Geist zu bleiben. Gegenüber diesem Wagemut und dieser Eigenständigkeit fallen Konzessionen, Schwächen und Kompromisse m. E. weniger ins Gewicht. Eine solche Untersuchung müßte aber nicht nur von weiter gesteckten Maßstäben, sondern auch von einer breiteren Quellengrundlage ausgehen, bei der das Nationalgefühl des 15. Jahrhunderts und die intellektuellen Ansätze zu einem Supranationalismus bei den Humanisten stärker berücksichtigt werden sollten. Es ist das Verdienst der Arbeit von B., dieses Problem einmal ins Auge gefaßt und wertvolle Bausteine zu seiner Lösung beigetragen zu haben.

V. Conz emius

Probeartikel zum Sachregister der Weimarer Lutherausgabe (Abt. Schriften). Luther: Sol, Ratio, Erudio, Aristoteles. Im Auftrag der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers unter der wissenschaftlichen Leitung von H. A. Oberman bearbeitet von Mitarbeitern der Abteilung „Register“ am „Institut für Spätmittelalter und Reformation“ in Tübingen. 8<sup>o</sup> (172—265 u. 7—93 S.). Sonderdrucke aus „Archiv für Begriffsgeschichte“ 14, 2 u. 15, 1, Bonn 1971, Bouvier. — Nachdem schon im Jahre 1964 einige Entwürfe für die interne Diskussion (Artikel über Spes, Humilitas, Bauer, Deutsch, Instrumentum, Kleid, Kloster) erschienen sind, folgen nunmehr die Artikel „Sol, Ratio, Erudio, Aristoteles“ zu dem gleichen Zweck, nämlich die Registerbände zu Luthers Werken vorzubereiten. Es sind also Probeartikel oder „Grundmodelle zur Erschließung von Luthers Gedankengut, die sich aufgrund einer langjährigen Erfahrung nahegelegt oder sogar aufgedrängt haben“ (173). Um einen gewissen Einblick in die angewandte Arbeitsmethode zu vermitteln, sei der Artikel „Aristoteles, Aristotelicus, Aristotelicotatos, Aristoteleskunst“, für den G. Rokita verantwortlich ist, herausgegriffen (51—93). An erster Stelle werden eine Übersicht der zitierten oder verglichenen Aristoteleszitate und eine Inhaltsangabe geboten, dann folgen Einzelheiten über biographische Beziehungen Luthers zu Aristoteles, weiter von ihm Referate, Zitate und Kritiken aristotelischer Aussagen (Allgemeine Urteile, Logik, Metaphysik, Anthropologie und Ethik, Naturwissenschaftliches, Verschiedenes), endlich ein wichtiger Abschnitt über Luther und Aristoteles in der kirchlichen Tradition (Aristoteles und die Theologie, Der Mißbrauch des Aristoteles in der päpstlichen Kirche, Scholastischer Aristotelismus). Daraus entnehmen wir, daß Luther als Aristoteliker namhaft macht: Ambrosius Catharinus, Eck, Emser, Heinrich VIII., Prierias, Thomas und die Thomisten allgemein, während unter den Geg-

neren nur Bernhard (von Clairvaux) und Gregor von Rimini angeführt werden. — Sicher gebührt schon jetzt dem unermüdlichen Fleiß der Mitarbeiter alle Anerkennung. Nur eines wäre zu befürchten, daß sich die Fertigstellung des Gesamtwerkes über Jahrzehnte hinaus erstrecken wird. Die Übersichtlichkeit ist schon gut durch die Verwendung unterschiedlicher Drucktypen erreicht, aber vielleicht könnte dieser Weg noch weiter ausgebaut werden. Die Lutherzitate sind meistens recht ausführlich gebracht; ob sie nicht u. U. eine Kürzung vertragen ohne Einbuße des Inhalts? Noch ein Wunsch sei hier angemeldet: Sowohl der katholische Theologe, der nur gelegentlich zu den Werken Luthers greift, als auch der evangelische Prediger würden es zweifellos begrüßen, wenn sie eine einbändige Handausgabe des Registers bekämen (mit vollständiger Angabe der Schriften Luthers in alphabetischer und chronologischer Reihenfolge nebst Fundort, einem Verzeichnis der dort namentlich genannten Personen unter besonderer Berücksichtigung der Briefadressanten und einem auf das Wesentliche beschränkten theologischen Sachregister).

J. Beumer, S. J.

Reinhardt, Klaus, *Der dogmatische Schriftbeweis in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Gr. 8° (XXIV u. 534 S.) Paderborn 1970, Schöningh. 66.—DM. — Der Verf. der vorliegenden Untersuchung hat sich einem Thema zugewandt, das zwar wegen des heute vielfach erkennbaren Gegensatzes von Dogmatik und Exegese aktuelle Bedeutung besitzt, aber auch einen gewaltigen Umfangbereich aufweist, so daß die Stellungnahme ungemein vieler Theologen untersucht werden mußte. Eine Einschränkung ist nur durch den Blick auf die Christologie gegeben. Der I. Hauptteil „Die Entwicklung des dogmatischen Schriftgebrauchs in der Christologie von 1760 bis 1920“ (8—220) bringt deshalb eine lange Reihe von Theologen, die zum Teil bereits vergessen sind, die Protestanten J. A. Ernesti, S. F. N. Morus, J. S. Semler, W. A. Teller, W. M. L. De Wette, F. Schleiermacher, Ph. K. Marheineke, J. T. Beck, A. E. Biedermann, A. Schweizer, R. Rothe, I. A. Dörner, J. Chr. von Hofmann, A. Ritschl, H. Schultz, W. Herrmann, E. Troeltsch und die Katholiken E. Klüpfel, B. Galura, M. Dobmayer, F. Oberthür, G. Hermes, A. Günther, J. S. Drey, F. A. Staudenmaier, B. F. L. Liebermann, J. E. Kuhn, A. Berlage, J. B. Franzelin, M. J. Scheeben, H. Schell, J. Pohle, B. Bartmann, F. Diekamp, ganz abgesehen von den Theologen, die nur nebenbei erwähnt werden. So beansprucht der Erste Hauptteil über 200 Seiten. Der Kritiker muß sich fragen, ob nicht eine Auswahl der typischen Vertreter dasselbe erreicht hätte, oder auch eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse. Dagegen befriedigen die folgenden Hauptteile vollkommen, so der II. „Typen des dogmatischen Schriftgebrauchs in der Christologie von 1920 bis zur Gegenwart“ (K. Barth, R. Bultmann, E. Käsemann, H. Braun, G. Ebeling, E. Brunner, F. Buri, W. Pannenberg, K. Adam, M. Schmaus: 221—345), der III. „Der Einfluß der Hl. Schrift auf die Thematik der dogmatischen Christologie“ (349—405), der IV. „Die hauptsächlich biblischen Beweisstellen in der dogmatischen Christologie“ (408—423) und die Schlußbetrachtung „Der dogmatische Schriftgebrauch heute, Probleme — Einsichten — Aufgaben“ (425—444), obschon die verkürzte Behandlung der katholischen Theologen, von denen nur *Adam* und *Schmaus* ausführlich zu Wort kommen, weniger gefallen kann. Insbesondere können die beiden kurzen Abschnitte „Überblick über die in der dogmatischen Christologie verwendeten Motive“ (350—367) und „Kritische Bemerkungen zur dogmatischen Verwendung biblischer Motive“ (368—383) klärend und richtungweisend sein. Auch die „Schlußbetrachtung“ ist vorzüglich gearbeitet, und man wird es dem Verf. leicht verzeihen, wenn er in einer gewissen Inkonsequenz von der Christologie her das Interesse und die Aussageabsicht auf die Dogmatik als solche abschweifen läßt. Einige Sätze, wohl durchdacht und von allen Extremen gleichweit entfernt, könnten programmatisch für die Methode der Theologie überhaupt sein, wie z. B.: „Es ist zu bedenken, daß die systematische Interpretation zunächst auf die Gesamtwahrheit der Schrift, nicht auf den Sinn einer einzelnen Stelle geht. Die Einsicht in den Zusammenhang kann zwar klärend auf das Verständnis einer Einzelstelle wirken; der Sinn läßt sich jedoch nicht mit Notwendigkeit aus dem Sachverständnis und aus dem Zusammenhang des Ganzen ableiten“ (439).

J. Beumer, S. J.

Döring, Heinrich, *Kirchen unterwegs zur Einheit*. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. von *Josef Hasenfuß*, N. F. 17–20). 8<sup>o</sup> (XXIV u. 592 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 58.— DM. — Ein stattlicher Band ist es, der sich hier mit den ökumenischen Fragen und insbesondere mit der von den Weltkirchenkonferenzen angestrebten Einheit der Kirche befaßt. Der Verf. zieht in der Hauptsache die Entwicklungslinien, die von der ersten Weltkonferenz zu Lausanne (1927) über Edinburgh (1937) und Amsterdam (1948) bis zu den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Lund (1952), Evanston (1954), Neu-Delhi (1961) und Montreal (1963) hinführen. Die gründliche Untersuchung gelangt dabei zu dem folgenden Ergebnis: Der ökumenische Dialog verläuft nicht im Kreis, sondern erweist sich als ein in Schichten verlaufender Integrationsprozeß, der nach und nach die unterschiedlichen Aspekte einer gemeinsamen Vorstellung von der Kirche einholt; die erste Periode ist die der Bestandsaufnahme und des Vergleichs nach Art einer rein beschreibenden Symbolik (Lausanne, Edinburgh, Amsterdam), in der zweiten Phase (Lund) schauen sich die Kirchen nicht mehr bloß gegenseitig an, sie richten vielmehr den Blick auf die Person und das Werk Jesu Christi; in Evanston und Neu-Delhi wurde in einem weiteren Schritt die eschatologische Perspektive der Kirche und ihrer Einheit „wiederentdeckt“, was folgerichtig schon in Neu-Delhi und erst recht in Montreal in der Betonung der sichtbaren Elemente ausmündete, die schließlich zu Uppsala (1968) eine theologische Reflexion erhalten sollten. Viele naheliegende Fragen sind in die Darstellung mit einbezogen, so z. B. die nach den Möglichkeiten und Grenzen einer eventuellen Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Öffentlichen Rat der Kirchen (552–556). — Wenn etwas beanstandet werden sollte, so kann das nur die Ausführlichkeit der Darstellung sein. Dem könnte etwa durch eine stärkere Konzentration auf die entscheidenden Punkte und durch Ausschcheidung sämtlicher irgendwie entbehrlicher Einzelheiten abgeholfen worden sein, wie z. B. die der an und für sich recht nützlichen Angaben statistischer Art. Dennoch wird das Werk auch in der Form, die es nun einmal aufweist, und gerade wegen dieser Form eine äußerst wertvolle Quelle der Information und der Anregung werden. Das Literaturverzeichnis (585–592) ist jedenfalls sehr reichhaltig ausgefallen, hätte aber ohne jeden Schaden auf einige Namen, die nur indirekt zur Sache gehören, verzichten sollen.

J. Beumer, S. J.

Michalon, Pierre, *Ökumene und Einheit der Christen*. Ins Deutsche übertragen von *Gertrud Woeste* und *Eva Szabo*. 8<sup>o</sup> (104 S.) Zürich — Paderborn 1969, Thomas-Verlag/Schöningh. 12.80 DM. — Bei der Fülle der modernen Literatur, die ein ähnliches Thema wie das angezeigte Buch behandelt, fragt man sich unwillkürlich, was hier denn an Neuem geboten werden soll. Da die Geschichte der ökumenischen Bewegung nicht berücksichtigt ist, kommt es vor allem zur Klärung der einschlägigen Begriffe wie Ökumenismus, Missionstätigkeit, Proselytismus, Dialog, und während die deutschen Darstellungen im allgemeinen mehr auf die zwischen Katholiken und Protestanten geschaffene Lage eingehen, ist der französische Verf. stärker an den großen Zusammenhängen und an der schlechthin christlichen Aufgabe interessiert. Ob dabei aber das Kapitel über den Dialog (57–74) ohne Einschränkung das von *A. Brandenburg* im Geleitwort gespendete Lob verdient, mag dahingestellt bleiben: „Ein Glanzstück des Buches ist die ausführliche Darlegung über den Dialog. Hier ist das Beste an Erkenntnis aus vielfachen Diskussionen im Zusammenhang mit der Arbeit des Sekretariats für die Einheit der Christen eingeflossen“ (8). Dafür scheinen mir die Ausführungen zu sehr im allgemeinen steckenzubleiben, und einige Male sind sie auch überspitzt formuliert oder zu wenig belegt. Nur ein Beispiel für das erstere: „Nein, es gibt keinen Sieg einer Kirche; es gibt nur den Sieg Christi, der das Reich seinem Vater in die Hände legt“ (19), und ein weiteres Beispiel, das den Mangel an Beweisen hervorheben kann: „Im übrigen war bis ins 18. Jahrhundert die Meinung verbreitet, daß nach den Worten des heiligen Paulus (Röm 10, 18) die ganze Welt die Predigt der Apostel vernommen hat“ (39). — Trotzdem kann aus der Lektüre des Büchleins manche Anregung mitgenommen werden. — Die Übersetzung des französischen Originals «*Œcuménisme et Unité chrétienne*» besorgten *G. Woeste* und *E. Szabo* in ansprechender Weise.

J. Beumer, S. J.

May, Georg, Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. 8° (124 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 12.80 DM. — Was diese Studie will, sagt der Verf. klar im Vorwort: „Die Geschichte des Interkonfessionalismus in Deutschland ist noch nicht geschrieben. Die vorliegende Untersuchung will der erste Schritt auf dem Weg zu seiner Erforschung sein. Weitere Schritte sollen ihm folgen. Die Forschung muß auf lokalem Boden einsetzen und zum Territorium fortschreiten“ (8). Abgesehen davon, daß man vielleicht doch das vorhergehende Jh. als Vorbereitung mehr einbeziehen müßte, ist der Plan sicher zu begrüßen. Aus dieser ersten Arbeit erfährt der Leser, wie sich die interkonfessionellen Beziehungen auf deutschem Boden gestaltet haben, immer mit Einschränkung auf den genannten Zeitraum: über Simultangebrauch von Kirchen und Friedhöfen, gemeinsame Feste und Gottesdienste, Spendung der Sakramente und Sakramentalien an Nichtkatholiken und simultanes Unterrichtswesen. Besondere Aufmerksamkeit verdient das Kapitel über Trauung von Mischehen, sukzessive Doppeltrauungen und simultane interkonfessionelle Trauungen (40–46). Das Ganze ist mit reichen Quellenbelegen und Literaturangaben versehen (448 Anmerkungen: 69–117), die eine unschätzbare Fundgrube für weitere Forschungen darstellen, aber auch wegen der Überfülle des Gebotenen schwer zu überschauen sind. Das so gewonnene Ergebnis wirkt durchaus objektiv und dürfte, soweit sich das überhaupt aus Einzelheiten zusammenstellen läßt, der Wirklichkeit entsprechen: Toleranz, Indifferentismus, Resignation und Skeptizismus beherrschten das Feld, bis schließlich die Katholiken zum Verständnis von Eigenart und Wert ihres Glaubens erwachten. Gerade die leidenschaftlose Darstellung des Verf.s ist der Hauptvorzug des Buches. Auch das muß ihm als Lob angerechnet werden, daß er es sich versagt, die Parallelen zu der heutigen Zeit zu ziehen, die doch manchmal so naheliegen, so z. B. bei der folgenden Schilderung: „Zahlreiche Geistliche waren in ihrem Glauben angekränkelt und in ihrer kirchlichen Haltung erschüttert. Manche waren in sittlicher Hinsicht nicht einwandfrei... Sie vernachlässigten Gebet und Seelsorge und gingen gegen die Pflichten des geistlichen Standes, vor allem gegen den Zölibat, an. Das schlechte Beispiel und der teilweise ärgerniserregende Lebenswandel nicht ganz weniger Geistlicher auf der einen Seite, das fortwährende Experimentieren und die beunruhigende Verwirrung in Lehre und Gottesdienst auf der anderen Seite mußte die Gläubigen vor den Kopf stoßen und verärgern, ihren guten Willen lähmen, ihnen die Freude an Glauben, Gottesdienst und Kirche nehmen... Über dem vielen Singen verlernte das Volk beinahe das Beten. Der Besuch des Gottesdienstes ließ nach, der Empfang der Sakramente ging zurück, der Glaube vieler wurde erschüttert, die Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche und Religion nahm zu, nicht wenige gelangten zum Skeptizismus... Dem Abnehmen der Religiosität entsprach das Wachsen der Unsittlichkeit“ (64).

J. Beumer, S. J.

Schwenzer, German, SS. CC., Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 23). Gr. 8° (208 S.) Paderborn 1969, Bonifacius-Druckerei. 16.— DM. — Das Hauptanliegen des vorliegenden Buches (ursprünglich eine theologische Dissertation an der Gregoriana [Rom 1968]) besteht in der objektiven, geordneten Wiedergabe der Ekklesiologie des bekannten evangelischen Dogmatikers an der Universität Heidelberg, Edmund Schlink. Der erste Teil ist nur als Horizont des Verständnisses für die Lehre von der Kirche gedacht und vereint die historisch-systematische Analyse der lutherischen Bekenntnisschriften durch Schlink (München 1948) mit dessen eigener spekulativen Theologie, die durch viele seiner Schriften belegt wird. Die einzelnen Kapitel tragen hier die Bezeichnung: 1. Der Mensch als Sünder (17–25), 2. Gesetz und Evangelium (25–35), 3. Einheit und Unterschiedlichkeit von Gesetz und Evangelium (36–42). Im engen Anschluß an diese Darstellung wird dann in dem wichtigsten zweiten Abschnitt die eigentliche Kernfrage vorgelegt, wie Schlink von sich aus die Kirche verstanden hat. Die Überschriften der Kapitel können die verschiedenen Etappen der Antwort verdeutlichen: 4. Das Volk Gottes (51–60), 5. Die gottesdienstliche Versammlung (60–75), 6. Die wachsende neue Schöpfung (76–81), 7. Die Gemeinschaft der Charismen (82–87), 8. Die Eigenschaften der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität: 87–111), 9. Die Sichtbarkeit der Kirche (111–117), 10. Das kirchliche Amt (118–142), 11. Die uneinige

Christenheit und die Einheit der Kirche (142–166). – Man muß es dem Verf. bescheinigen, daß es ihm gelungen ist, „vorurteilslos und unverfälscht“ die Ekklesiologie Schlinks darzustellen, ihre lebendige Kraft hervorzukehren und sie sogar systematischer, als das Schlink selbst getan hat, zu ordnen. Demgegenüber enttäuscht etwas der dritte Teil: Die Lehre Edmund Schlinks in katholischer Sicht. Zunächst schon deswegen, weil er relativ kurz ausgefallen ist (167–198), wobei eine Zusammenfassung der Ergebnisse (167–171) und eine Schlußbemerkung (198) mit unbegriffen sind. Außer den behandelten Themen (Christus als Ursakrament, Kirche als Ursakrament, Gemeinsamkeit und Unterschied, Kirchliches Amt und Gnadenmittel, Außerordentliche Wege ins kirchliche Amt?, Unfehlbarkeit der Kirche und des kirchlichen Amtes) hätten noch mehrere andere, obschon sicher das des Amtsverständnisses das bedeutendste ist, die Aufnahme verdient. Das wäre möglich gewesen, ohne daß die Gegenüberstellung in kleinliche, negative Polemik ausarten mußte. Die Gemeinsamkeiten sind doch sehr groß, aber die in ihnen hervortretenden verschiedenartigen, nicht notwendig gegensätzlichen Aspekte drängen sozusagen nach einem beständigen Vergleich. Auch den Einzelausführungen des ganzen Abschnitts, die stark von liberalen Strömungen der katholischen Theologie beeinflusst zu sein scheinen, vermag ich nicht immer beizupflichten. So wird in dem Kapitel „Außerordentliche Wege ins kirchliche Amt?“ (188–191) kaum genügend unterschieden zwischen Eucharistie in voto und Weihe in voto; erstere kann man ohne weiteres bejahen, auch für eine ohne Priester Eucharistie feiernde Gemeinde, aber letztere nicht, weil die Vollmacht an den sakramentalen Vollzug der Weihe und den nur dadurch verliehenen Charakter geknüpft ist. Freilich geht der Verf. hier nicht zusammen mit Schlink, indes erscheint das abschließende Urteil zu unbestimmt und zu zaghaft: „Unserer Meinung nach müßte die katholische Theologie zum zweiten und dritten der von Schlink vorgeschlagenen Wege ins Hirtenamt sagen: Ich kann diesen Wegen nicht zustimmen, dafür ist die Reflexion noch nicht ausgereift. Möglicherweise werden sich aber in der Zukunft andere Perspektiven eröffnen, die eine Annäherung der Positionen herbeiführen“ (191).

J. Beumer, S. J.

## 5. Literatur- und Literargeschichte

Rusterholz, Peter, *Theatrum Vitae Humanae*. Funktion und Bedeutungswandel eines poetischen Bildes. Studien zu den Dichtungen von Andreas Gryphius, Christian Hofmann von Hofmannswaldau und Daniel Casper von Lohenstein (Philologische Studien und Quellen, H. 51). 8<sup>o</sup> (169 S.) Berlin 1970, Erich Schmidt. 24.— DM. — Seit *Hugo Rahners* Essay, *Der spielende Mensch* (1952), kennt die moderne, katholische Theologie das Thema vom menschlichen Leben als einem Spielplatz, einem *Theatrum*; ‚*ludimus et ludimur*‘ schrieb der Jesuit *Johannes Balde*. — Vorliegende Züricher Dissertation schränkt den Stoff auf drei deutsche Barockdichter ein, erweitert aber damit die Thematik (Regisseur — Schauspieler — Rolle — Schauplatz — Zuschauer, und vielleicht auch noch die verschiedenen Requisiten [23]) und vertieft das Verständnis. Die immer wieder weit ausgreifenden Exkurse und Vergleiche (vom Beginn, *Heyaklit*, bis zur modernen Rollenpsychologie; von der Theologie bis zur Psychoanalyse, *L. Binswanger*, *C. G. Jung*) zeigen — wie es in der Schule von Prof. *M. Wehrli* nicht anders zu erwarten ist — den Horizont der Arbeit. — Die drei im Titel erwähnten schlesischen Dichter (1616—1664; 1617—1679; 1635—1683) werden in ihren Werken für sich behandelt; dabei wird jeweils auf den vorhergehenden reflektiert. Bei *Gryphius* überwiegt — ähnlich wie bei *Balde* — der Ewigkeitsaspekt. Was in der stoischen Deutung des Menschen zum Rückzug aus der Weltnotwendigkeit in die Geistesfreiheit wird, findet im christlichen ‚*coram Deo*‘ seine Lösung. Die esoterische Distanz von der Welt als nur Spiel erhält eine christliche Rechtfertigung durch den Glauben an „Gottes verborgenes Maskenspiel“. Aber gegenüber *Luther*, wo „die Gnade einen Vollzug des Glaubens hier und jetzt“ vermittelt, findet sich bei *Gryphius* nur selten „ein Vorgeschnack . . . der Ewigkeit. Die Simultaneität Luthers droht zu zerfallen.“ (50) Und so stellt R. bei diesem wohl bedeutendsten der drei eine Psychologisierung und Intellektualisierung des vollen theologischen Glaubens fest (81). „Die religiöse Gespanntheit zwischen Zeit und Ewigkeit“ (140), der dialektische Gegen-

satz von Welt- und Heilsgeschichte, der in der Auffassung der Welt als *Theatrum Dei* liegt, ist nur schwer auszuhalten. — *Hofmannswaldau* wahrt hingegen mehr das platonische Erbe der Spiel-Philosophie. „Die Metapher (vom Schauplatz) ist Ausdruck eines gebrochenen Daseins . . . zeigt vorerst den Menschen im religiös-ethischen Sinn als passiven Spieler der göttlichen Vorsehung. In den Spielen der Liebe schafft er sich sein eigenes Spiel, das oft das göttliche widerspiegelt. Die passive, ethisch-religiöse Form hat sich in eine aktive ästhetische (platonische) Form verwandelt.“ (118) „Nicht mehr Gott spielt mit der Welt (wie bei Calderon), sondern die Welt spielt selbst“ (107). Doch in der Abfolge der Werke *Hofmannswaldaus* findet sich eine Entwicklung bis zur ironischen Spannung von Zeit und Ewigkeit seines Spätwerkes. — Bei *Lohenstein* verdunkelt sich „weder das Endliche vor dem Ewigen“ (wie bei *Gryphius*) noch bekommen beide ihr (ironisch vermitteltes) Recht: das Jenseits verblaßt nun „vor der Grelle des Diesseits“ (137). Ein Kommentator kann von ihm schreiben: „In äußerster Pointierung wird der Schoß der Frau zum gültigen Jenseitersatz“ (137). Aber das Ganze ist im Grunde finster: „Die Individuation ist eine Mortification“ (130). — Wenn zu Beginn R. einen Vergleich zur urchristlichen Poesie des Spieles zieht: „Die ernste Heiterkeit, die schwebende Mitte zwischen Himmel und Erde, das labile Gleichgewicht zwischen Freiheit und Notwendigkeit, das das Spiel des Menschen ermöglicht, ist verloren . . . Nicht ernste Heiterkeit, sondern schwerlastende Melancholie beherrscht den ‚Schauplatz aller Angst‘“ (36), wird dem Leser klar, wie sehr man die barocke Geistigkeit einseitig ausdeutet, wenn man sie auf Lebenslust festlegte, und wie nahe sie unserer Zeit steht.

J. S u d b r a c k, S. J.

Johann, Horst-Theodor, Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod (*Studia et Testimonia*, V). 8<sup>0</sup> (185 S.) München 1968, Fink. 38.—DM. — Mit überaus subtilen Mitteln geht der Verf. den Ursprüngen einer bis in unsere Zeit lebendigen Literaturgattung nach (vgl. *P. Courcelle*, *La consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postériorité de Boèce* [Paris 1967]). „Jene klassische, die späteren *consolationes mortis* maßgeblich beeinflussende Schrift ist das Büchlein *Περὶ πένθους*, das der Akademiker und Polemonschüler Kantor für einen nicht näher bekannten Hippokles aus Anlaß des Todes seiner Kinder geschrieben hat.“ (§ 5) Die Rekonstruktion dieses Büchleins (§ 266—287), die schon *M. Poblenz* 1909 versuchte, ist eines der Vorhaben dieser Arbeit. Die andere „Hauptquelle der *consolatio mortis*“ (§ 8), die „orthodox-stoische“ Affektenlehre des *Chrysipp*, ist ebenfalls nur zu rekonstruieren (mit allen Vorbehalten und Vorsichtsmaßnahmen solcher Versuche). *P. Rabbow* (Seelenführung, Methode der Exerzitien in der Antike, 1954) ist der wichtigste Gesprächspartner. Der „Affekt“ (der Trauer) beruht nach *Chrysipp* auf seelischer Schwäche; aber entscheidend ist das plötzliche und unerwartete, das frische und deshalb unüberschaubare „Objekt“, das der Mensch erlebt; „Schuldgefühle“ entstehen dabei, weil man in dieser Plötzlichkeit das Übel für „pflichtgemäß“, also für „verschuldet“ hält. Die Heilung geschieht intellektuell, dadurch, daß man sich bewußt macht, es ist gar nicht so. Da allerdings der Traueraffekt vom ganzen Menschen Besitz ergriffen hat, braucht es eine Zeit, bis „der Logos eindringt, an Boden gewinne und die Unvernunft des Affektzustandes allmählich aufweise“ (§ 10—37). — Den Hauptteil stellt die „Quellenkritische Untersuchung der Hauptargumente der *Consolatio Mortis*“ dar (§ 54—265). Von der ‚*avida spes*‘ — „bei der ausschließlichen Ausrichtung der seelischen Kräfte auf das Zukünftige, die den von Lebens- bzw. Habgier getriebenen Menschen kennzeichnet . . .“ — reichen die Argumente bis zur „*opportunitas / εὐκαιρία mortis*“. (Es ist wahrlich nicht nötig, auf die christliche Wirkungsgeschichte solcher Gedanken hinzuweisen, auf ihre Kraft und Gefahr. Die Hippie- und Drogen-Bewegung unserer Zeit gibt den zehn Hauptargumenten dieser Literaturgattung eine bestürzende Aktualität.) Eine Analyse der wichtigsten, echten *Consolatio*schriften der Antike bildet den Abschluß. In der Mitte stehen die „seit dem Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts“ von philosophisch gebildeten Verfassern „aus Anlaß eines Todesfalls an trauernde Hinterbliebene“ gerichteten Schriften. Ähnliche Literatur (fiktive Briefe, moralphilosophische Abhandlungen usw.) werden nun zur Verdeutlichung herangezogen. Unter

den eigentlichen Trostzuschriften werden die wichtigsten genau untersucht; *Ps.-Plutarchs* Consolatio ad Apollonium ist nur „die verstümmelte Fassung von Kantors *Περί πένθους*“; *Senecas* ad Marciam de consolatione hängt ebenfalls eng mit *Kantor* und auch mit *Ciceros* Consolatio zusammen; *Senecas* ad Polybium de Consolatione ist mehr epikuräisch und weniger stark. — Doch nicht diese Ergebnisse, sondern die vielen Einblicke in die antike, stoische Haltung zum Tode machen das Buch für die Theologie wichtig. Drei Register — Stellen, Namen und dreifach (Deutsch, Latein, Griechisch) Sachen — zeigen, daß hier mehr zu finden ist als ein nutzloser Gelehrtenstreit über vergessene Schriften. J. S u d b r a c k, S. J.

Eis, Gerhard, Vom Zauber der Namen. Vier Essays. 8<sup>o</sup> (127 S.) Berlin — Bielefeld — München 1970, Erich Schmidt, 19.80 DM. — Als Theologe lernt man an diesem Buch, daß die Sprachwissenschaft längst zu einer Universalwissenschaft im Sinne der klassischen Philosophie geworden ist; als Schriftsteller lernt man, wie amüsant ein scheinbar abgelegener Stoff werden kann, wenn der fachmännische Darsteller kein „Fachidiot“ ist; dem Seelsorger aber wird klar, welche Verantwortung ihm die Verkündigung, das „Sprechen“ auferlegt. — Unter „Zauber“ versteht E. nicht Magie und Aberglauben im kulturgeschichtlichen Sinn, sondern — recht modern — „die vom ‚Charme‘ (der Namen) ausgehende suggestive Beeindruckung“. Behandelt werden „die Gesetze, die zwischen den Personennamen und den von ihnen suggerierten Vorstellungen und Urteilen bestehen“ (9—28), zwischen Moden und einverständlichen Regelungen, Gruppeninteressen und anderen Einflüssen; an den „Rufnamen der Tiere“ wird das Ergebnis erläutert (29—58); präzisiert werden die gewonnenen Erkenntnisse durch eine Untersuchung „über die Namen im Kriminalroman der Gegenwart“ (59—92) und einen Bericht zur „Diskussion über die Namenphysiognomien“ (93—111). Da E. keine umgreifenden Thesen und umfassenden Untersuchungen bieten will, empfiehlt sich auch eine lockere Darstellung seiner Arbeit. — Zwei Methoden werden angewandt. Grundlegend sind die literarischen Untersuchungen; z. B. werden *Thomas Mann* und *Hans Fallada* als Romanschriftsteller analysiert, die mit der Suggestivkraft der Namensgebung genau und gezielt umgehen; der Rittergutsbesitzer wird typisiert mit „von Prackwitz“, sein ängstlicher Förster mit „Kniebusch“, der entsprungene Sträfling mit „Matzke“ — Nomen est Omen. Anderswo wird beobachtet, daß Seltenheit, Kompliziertheit, ungewöhnliche Rechtschreibung oder etymologische Undurchsichtigkeit das Ansehen eines Trägers heben: Schmalz ist vornehmer als Schmalz, Bruhns gewichtiger als Braun; Bismarck verlöre an Gewicht, wenn ihm das regelwidrige „c“ genommen würde; in Fred C. Fellow signalisiert das „C“ den Duft der großen, weiten, der angloamerikanischen Welt. — Eine zweite Methode sind die statistischen Tests. Bestimmte Personennamen waren auf bestimmte Berufe zu verteilen: Der „Oberleutnant“ hieß zu 78 % Uwe Hasselhorst; der „Brauereibesitzer“ in 72 % der Fälle Franz Joseph Ipfelkofer; als Notar schnitt Ego Jadassohn am besten ab; als Schulmeister hingegen Wenzel Panofsky. Was steht zum Beispiel hinter dem Phänomen, daß man zu Basel die Namensgebung eines Gorillas mit Christopher als blasphemisch empfand, während der Nachfolger Petri, Papst Pius XII. seine Siam-Katze Peter nannte? — Das sind alles Methoden und Erkenntnisse, mit denen man z. B. eine Ideologiekritik der biblischen Namen vor ihre theologische Deutung vorschalten müßte: die Geschichtsforschung hat sich z. B. ähnliche Gedanken gemacht, als sie frug, wie Benedictus und Scholastica zu ihren klingenden Namen kamen. Im „Zauber der Namen“ wird — auf der Linie der Linguistik — kein metaphysischer, aber ein soziologischer Realismus der Sprache sichtbar, der zu denken gibt. Was heißt das für Dogmen usw.? Den wichtigsten Hinweis sollte die Verkündigungssprache entnehmen. Sie lebt ja vom Gespür für die Gesetzmäßigkeiten der heutigen Sprache. E. gibt dafür zwar nur Hinweise — aber amüsante; auch das sollte man sich ins Stammbuch schreiben. J. S u d b r a c k, S. J.

Strunk, Gerhard, Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen (Medium Aevum, Philologische Studien, 12). 8<sup>o</sup> (169 S.) München 1970, Fink. 34.— DM. — Die Grundfrage der Arbeit steht in Verbindung mit Namen wie *W. von den Steinen*, *E. R. Curtius*, *E. Auer-*

*bach, F. Ohly* u. a.: „Ist literarische Kontinuität oder Umformung der überlieferten Kunst- und Stilformen durch den christlichen Glauben“ maßgebend gewesen für die lateinisch-christliche Literatur (12)? In einer modernen Formulierung, die durch die Beschäftigung der Linguistik (vgl. *Noam Chomsky*) mit der Grammatik von Port Royal historische Perspektiven gewinnt: Wer ordnet sich wem unter? Christliches Kerygma oder rhetorische Struktur? Schon zu Beginn der lateinischen Hagiographie, die durch die Nähe zum Erbauungsschrifttum besonders geeignetes Material bildet, wird diese Frage gestellt: *Sulpicius Severus*: ‚Regnum Dei non in eloquentia, sed in fide constat‘ (vgl. 1 Kor 4, 20); die ‚piscatores‘ werden den ‚oratores‘ entgegengestellt; die ‚res‘ werden den ‚verba‘ vorgezogen; die ‚exempla‘ den ‚praecepta‘. Neben dieser Problematik des ‚sermo humilis‘ stehen andere wie die ‚inspiratio‘ des Hagiographen, der Bitte um den Beistand des Geistes. So etwa ist der Themenkreis der Bücher abzustecken. — Die Stärke dieser Kieler Dissertation von 1965 liegt in der intensivsten Beschäftigung mit den Texten selbst, die sorgfältig auf Entsprechungen und Nuancen abgehört werden. Die Legenden von 400 (*Sulpicius Severus*) bis ins 7. Jh. werden einzeln analysiert; diejenigen des „Mittelalters“ (8. bis 12. Jh.) unter der dreifachen Thematik: ‚sermo humilis‘; Bitte um den göttlichen Beistand; indirekte Bitte um Inspiration. Hieraus werden die „poetologischen Konsequenzen“ gezogen: Die Rolle von ‚ingenium et ars‘ (Das Bekenntnis zur persönlichen ‚humilitas‘ gibt diesen Fähigkeiten im Christentum einen Raum); das Verhältnis zur Antike (das zwiespältig bleibt); das Problem der sprachlichen Verwirklichung im ‚sermo grandis‘ oder ‚sermo humilis‘. — Zu bedauern ist, daß jeder Ansatz zur Aufschlüsselung und Einordnung der vielfältigen Aspekte ausbleibt (außer vielleicht einer Neigung zur Deutung *Auerbachs*, der dem typisch-Christlichen mehr Gewicht zumaß als z. B. *Curtius*). Nicht einmal Personen-Indices, ganz zu schweigen von Sach- und Wort-Indices, sind zu finden; man hätte sich z. B. auch einen Überblick über die Quellenliteratur gewünscht, ganz zu schweigen wiederum von Querverbindungen zu anderssprachigen Legenden; eine so hervorragende Arbeit wie *Wolpers*, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters (vgl. ThPh 41 [1966] 434—437) wird nicht einmal erwähnt. So bleibt man also trotz vieler interessanter Erkenntnisse doch etwas hilflos vor einer Materialsammlung stehen und überlegt, ob man den Druckzwang der Dissertationen nicht auch mit einigen formalen Auflagen (vgl. Indices usw.) verbinden müßte. J. S u d b r a c k, S. J.

*Kunze, Gerhard*, Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet (Philologische Studien und Quellen, H. 49). 8<sup>o</sup> (220 S.) Berlin 1970, Erich Schmidt. 29.—DM. — Die „Mätärika“ (*I. Hausherr* [1946] in Analogie zu den „Patärika“, den Sammlungen von Väter-Leben und -Sprüchen) sind noch wenig untersucht; über die „Wüstennonnen“ der ersten christlichen Jahrhunderte wissen wir wenig. Der Legende einer von ihnen, der ägyptischen Maria, geht vorliegende Studie kenntnisreich und auch mit theologischer Fachkenntnis nach. Im Anschluß an den status quaestionis (11—14) untersucht K. den Ursprung der Legende und charakterisiert ihre lateinischen Übersetzungen (15—39). Der eigentliche Untersuchungsteil beschäftigt sich mit der Wirkungsgeschichte im deutschen Sprachgebiet (40—163). Ein deutender Überblick (164—172), ein (unvollständiges) Verzeichnis der lateinischen Handschriften (173—194; die deutschen erscheinen im Text), ein Verzeichnis ausgewählter Literatur (195—204), ein Namen- und Titelregister (207—211), ein aufschlußreiches Sachregister (212—214; für die Frömmigkeitsgeschichte überaus ergiebig) und ein Handschriftenregister (215—220) schließen die Arbeit ab. — K. glaubt an einem historischen Kern, „daß wirklich im sechsten Jahrhundert eine Anachoretin Maria in der palästinensischen Wüste lebte“ (19), festhalten zu müssen — der Rest ist legendarische Ausschmückung. Über einige (auch literarische) Vorstufen („Drei wahrscheinlich voneinander unabhängige griechische Berichte“ [164]) schuf der unbekannte Verfasser eine „der zweifellos schönsten poetischen Schöpfungen, die uns das christliche Altertum hinterließ“ (*Delehaye*), „Die Mitte der Vita bildet das Magdalenenmotiv, die christliche Buße der ‚heiligen Buhlerin‘“ (23). Zwei vollständige lateinische Übersetzungen (*Paulus Diaconus*, 9. Jh., und eine vielleicht noch wichtigere zweihundert Jahre vorher) sind für den deutschen Sprachraum die wichtigsten Quellen. Jüngere Übersetzun-

gen (1600 und 70 Jahre später, mit Einfluß auf *Goethe*) können übergangen werden. — Das wichtigste Ergebnis findet sich auf der Filiationstafel (166 f.): Legendensammlungen, Hymnen, Exempelbücher und andere Erwähnungen werden in ihrer Abhängigkeit zusammengefaßt. Vielleicht hilft die weitverbreitete III. Predigt des hl. *Bernhard* zum Hohenlied (*Leclercq* I 14, 20—15.20) dazu, noch weiteres Licht in die Zusammenhänge zu bringen. — Erst auf Grund dieser Zusammenhänge lassen sich die einzelnen Texte frömmigkeitsgeschichtlich ausdeuten. „Erkennen der Verlorenheit (Dirne) und Erfahrung der Erlösung (in der Wüste) ist (!) das innere Ereignis der Legende“ (168). Einige Autoren zitieren dazu ausdrücklich das 15. Kap. bei Lukas. In der griechischen Fassung bezeugt die Legende nach ihrer Rahmenerzählung die Überlegenheit des Anachoretentums über das Koinonitentum; am Ende des Mittelalters dient sie zur Betonung von Sakrament und Priesteramt. Im Frühen Mittelalter diene sie zur Illustration dafür, daß die Frau den Mann an Härte der Askese und Heiligkeit übertreffen kann. *Paulus Diaconus* übersetzt sie, um das Eingreifen der Gottesmutter zu feiern — er wird Bahnbrecher einer neuen Marienfrömmigkeit. Im Frühen Mittelalter wird die Gnade Gottes, im Späten das Werk der Büsserin betont. Im Humanismus und im Barock (*Bidermann*, *Balde*) kommt die menschliche Seite noch mehr zum Tragen. Spätere Autoren (*Goethe*, *Rilke*, *Martin Walsert*) können natürlich mit der angedeuteten frömmigkeitsgeschichtlichen Hermeneutik nicht mehr gefaßt werden. — Diese frömmigkeitsgeschichtlichen Notizen werden nur angedeutet. Doch das Material zu einer größeren Synthese hat K. in bezug auf die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet vorbildlich aufgeschlossen. J. S u d b r a c k, S. J.

Heinrich von Langenstein, Erchantnuzz der sund. Nach österreichischen Handschriften herausgegeben von P. Rainer Rudolf SDS (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, 22). Gr. 8<sup>o</sup> (206 S.) Berlin 1969, Erich Schmidt. 27.—DM. — Immer deutlicher wird die Bedeutung der „deutschen Professoren des Spätmittelalters“ von Prag, Wien, Heidelberg für die Volks-, besser gesagt Bürger-Frömmigkeit. M. Grabmann und W. Stammer und auch G. Ritter stehen am Beginn der Forschung; Weidenhiller hat es für die katechetische Literatur gezeigt; ich versuchte es im monchischen Schrifttum der Kastler-Melker-Reform nachzuweisen (Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl I, 156 f.; vgl. Register). Von einem ihrer größten — Merzbacher hielt ihn für „einen der größten Geister des Mittelalters überhaupt“ — liegt eine vielgelesene, um 1388 verfaßte Schrift (bisher 71 Handschriften [28—50]) nun in einer Erstausgabe vor (zur Beurteilung vgl. ThPh 41 [1971] 206 f.). Die Einleitung bringt kurz und genau das wichtigste aus seinem Leben (die Wende vom „extremen Nominalist(en) konzeptualistischer Färbung“ aus Paris zur Anlehnung an Thomas von Aquin [16 f.]). Noch knapper wird die geschichtliche Situation und die Bedeutung Heinrichs gezeigt; er steht „an der Spitze der Popularisatoren der lateinischen Scholastik. Sein Beispiel und Wirken würde für die Wiener Schule vorbildlich.“ (18) — Die Ausgabe des Buchs von der Erkenntnis der Sünde hat primär germanistische Absichten; nach Stammer ist Heinrich „auch für die deutsche Prosa von größter Bedeutung“. Aber R. erschließt die Schrift auch in ihrem theologischen Gehalt. Für den ersten Teil, die Beichtbelehrung, konnte er fast durchgängig die Hauptquellen feststellen: Die ‚Summa confessorum‘ des Johann von Freiburg (vor 1300), eine Kommentierung der ‚Summa de poenitentia‘ des Raymund de Penyaforte, und die Sentenzenkommentare Bonaventuras und Thomas‘ von Aquin. Die theologische Situierung dieser Abhängigkeit (Sündentilgung durch vollkommene Reue oder durch sakramentale Beichte in Kap. 8; Zurücktreten der Laienbeichte in Kap. 15) wird allerdings nur kurz angedeutet. Für den zweiten Teil über die sieben Hauptsünden ist die ‚Summa de vitiis‘ des Dominikaners Wilhelm von Peyraut (um 1240) maßgebend. R. stellt die Eigenleistung des Wiener Professors in dieser Kompilation (Daß Kompilation für das Mittelalter eher Lob als Tadel bedeutet, ist bekannt) als pastorale Intensivierung und Aktualisierung heraus (22—24). — Die Ausgabe (51—200) dieses ursprünglich deutsch geschriebenen Werks (gegen Heilig, Lang, Newald [17]) richtet sich nach einer Handschrift des Wiener Schottenklosters; die notwendigen Korrekturen stehen im Kursivdruck. Der Apparat enthält die Lesarten der 15 wohl wich-

tigen Handschriften. Ein zweiter Apparat druckt ausführlich die Quellentexte Heinrichs ab und verifiziert so vollständig die Zitate, daß fast durchgängig der lateinische Text zu lesen ist. Ein Glossar (201—206) bietet eine Auswahl der wichtigsten deutschen Wörter. — Der geistesgeschichtliche Wert dieses Traktates liegt primär in seiner typischen Bedeutung für die damalige Epoche: Moralisierung der Pastoral mit juristischem Einschlag; mit anderen Worten: solide, und — wie uns heute scheinen mag — zu solide Kost für eine bürgerliche Ethik. Zu messen (und vielleicht für zu leicht zu befinden) wäre der Traktat an der Predigt Johannes Taulers, der *Devotio Moderna*, den Schriften des Nikolaus von Cues und eben auch an Luther. — Vorher aber könnte noch manches an ihm selbst geklärt werden. Man wundert sich z. B., warum das kanonische Recht, das mit seinen Kommentierungen der damaligen Zeit eine Lebenslehre bot (ein vollständiger Traktat über das Gebet nach Thomas von Aquin findet sich z. B. in ihm) und eines der wichtigsten Florilegien mit ‚*Dicta Patrum et Doctorum*‘ bot, nicht berücksichtigt wurde; den Verweis auf das *Corpus Juris* zu Kap. 33, 29—34 wird nicht einmal der normal gebildete Theologe, geschweige denn ein Germanist erkennen. Dahinter steht die allgemeine Forderung, die schon *Grabmann* stellte und die R. nur zum Teil erfüllte, daß man die Quellen dieser spätmittelalterlichen Theologen von ihren Hilfsmitteln her erschließen müsse, also aus den Compendien, Florilegien und aus der Exzerpt-Literatur usw. Bei einem nicht verifizierten Zitat *Gregors* (des Großen) machte ich die Probe aufs Exempel, und konnte Kap. 27, 32 f. mittels der ps.-bonaventurischen Pharetra als *Mor. 16. cap. ult.* (wie es dort heißt, PL 75, 1102) verifizieren. *Walafrid Strabo* sollte nicht mehr als Autor der Glosse geführt werden und ihre Ausgabe bei Migne ist nicht zitierwürdig. Verwundert habe ich mich auch — und dies wird auch der Germanist verstehen —, warum die Schrift nicht im Gesamtwerk Heinrichs lokalisiert wurde. Sein umfangreicher Genesiskommentar lädt direkt dazu ein, Lehrmeinungen und Stellungnahmen zu analysieren; sicherlich bekäme auch die Quellenlage und die theologische Lokalisierung unseres Traktats mehr Licht. Doch das ist primär Aufgabe einer theologischen Forschung.

J. Sudbrack, S. J.

Masser, Achim, Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters. Gr. 8<sup>o</sup> (332 S.) Berlin 1969, Erich Schmidt. 48.—DM. — Die Kölner Habilitationsschrift hat eine Quellenuntersuchung zum Thema. Das Material, mit dem sie sich hauptsächlich — aber keineswegs ausschließlich — beschäftigt, findet sie im *Heliand* (um 830); in *Otfrid von Weissenburgs Evangelienharmonie* (865—870); in *Hrotsvithas von Gandersheim „Maria“* (nach 962); in „*Johannes*“ und in dem *Leben Jesu von Frau Ava* (um 1130); in der ‚*Vita beate virginis Marie et Salvatoris rhythmica*‘ (um 1200) mit einigen deutschen Bearbeitungen der folgenden Jahrhunderte; im *Passional* (um 1300) und in der „*Erlösung*“ (etwas später). Untersucht werden diese Schriften — natürlich mit dauernder Rücksicht auf andere mittelalterliche Zeugnisse — im Hinblick auf die Kindheitsgeschichte Jesu, also auf die Berichte von Mt 1—2 und Lk 1—2. — Die Problematik ist folgende: Dichterische, besonders epische Gestaltung eines Stoffes bringt notwendigerweise die poetische Phantasie des Autors mit ins Spiel. Ist es z. B. Überlieferungsgut oder ist es nur selbstverständliche Konkretisation des Künstlers, wenn die Magier ‚*ex oriente*‘ *angeritten* kommen (auf Pferden? auf Kamelen? [202—208])? Die Bibel schweigt darüber. Wenn es Überlieferungsgut ist: Woher stammt es? Aus den großen Schriftkommentaren eines *Hrabanus* oder eines *Bedas*? Oder aus der legendarischen Tradition? — Untrennbar von dieser Problematik ist die Frage nach dem Stellenwert, den diese „*Ausschmückung*“ im Werk und auch in der Mentalität des Autors einnehmen. War er sich der Nicht-Authentizität der Berichte bewußt? Gewinnen die Legenden theologisches Gewicht? Welche spirituelle Mentalität zeigen sie an? — Eine der Grundeinsichten des Verf.s ist, daß solche Fragen nicht durch Einzelanalyse einer isolierten Textstelle, sondern nur im großen Zusammenhang beantwortet werden können. Im Kontinuum des Traditionsstromes erst „*zeigen sich*“ ... unversehens sinnvolle Aufrisse, wo man bislang nur zufällige Stoffanordnung sah; ‚*Erfindungen*‘ von einzelnen erweisen sich als gängige Motive, und scheinbar individuelle dichterische Ausschmückung ordnet

sich oft genug einem verbreiteten Erzählschema ein“ (303). Im diachronischen Vergleich der Stoff- und Motiv-Geschichte erst lassen sich die Eigenleistung der Autoren, ihre Freiheit gegenüber der Vorlage und eben auch diese Vorlage selbst herausstellen. — Methodisch bewältigt der Verf. die sich verschränkende Stofffülle in zwei Kapiteln: Untersuchungen zu einzelnen Dichtern und ihren Quellen (32—105). Im Leben Jesu von Frau Ava wird die Abhängigkeit der Chronologie und der Stoffauswahl von der kirchlichen Leseordnung mit ihren Folgen (z. B. Lebensalter Jesu) analysiert. In den komplizierten Analysen um die ‚Vita . . . rhythmica‘ und anderen, von ihr abhängigen oder mit ihr auf gemeinsamer Quelle beruhenden Schriften wird deutlich, wie verwickelt die Quellenlage ist und wie sehr man von Fall zu Fall neu hinschauen muß. Die biblischen Apokryphen sind nicht in einer festliegenden „Kanonischen“ Form überliefert, sondern eher einem Strom mit vielen Zuflüssen zu vergleichen, dessen Lauf wir oft genug nicht einmal in groben Zügen rekonstruieren können. An welcher Stelle oder auch aus welchem Zufluß diese oder jene Aussage der Dichtungen schöpft, ist oft nur annähernd und nur in größeren Zusammenhängen zu bestimmen. — Diese Methode des ständigen Vor- und Rückwärts-Vergleichens bestimmt auch die Untersuchung der einzelnen Motivgruppen (106—304). Die Themen der apokryphen Kindheitsgeschichte sind bekannt. Der Verf. zeigt sich hier nicht nur als germanistischer Fachmann, sondern hat sich auch vorzüglich in die theologische und volkskundliche Forschung eingearbeitet (z. B. in die form- und literargeschichtlichen Probleme um die Empfängnis Mariens; vgl. auch die Hinweise auf bildnerische Zeugnisse des Mittelalters). — Das Gewicht der Forschungen liegt auf den Einzelerkenntnissen für Motiv-Gruppen und für die Einzeldichtungen. Die „Verbindung der Balaam-Prophezeiung (Stern aus Num 24, 17) mit den Magiern des Matthäusevangeliums“ (215) wurde schon von deren ersten Apologeten ausdrücklich gemacht (*E. Kirschbaum*), wuchs zu einer farbenprächtigen Erzählung mit morgenländischem Kolorit an und fand in vielen Schriften ihren Niederschlag. Für den Heliand zeigt M., wie sehr er in dieser Erzähltradition stand, ohne daß eine „exakte Quelle“ immer zu präzisieren ist. „Es gibt keine ‚geschlossenen‘ Legenden, sondern nur einzelne von der Tradition bereitgestellte Motive, Motivketten und Überlieferungsstränge, die jeder Erzähler oder Dichter neu zusammensetzt. Die schriftliche Fixierung oder dichterische Darstellung ist also, wenn man von Fällen bloßer Übernahme absieht, zugleich ein Akt schöpferischer Weiterentwicklung . . .“ (225) — In aller Differenziertheit läßt sich aber doch eine Grundhaltung der mittelalterlichen Dichter zum außerkanonischen Erzählgut aufzeigen. Sie verwenden den apokryphen Erzählstoff ohne Bedenken, ohne darin „einen bewußten Gegensatz zur Bibel“ zu finden, auch ohne in diesen Legenden eine „qualitativ niedrigere“ Überlieferung zu sehen. Die gemeinsame Ebene war „Erzählung von Jesus Christus“, und die unterschiedliche Verwendung ruhte (bei diesen Dichtern) auf der verschiedenen Intention des Dichters, nicht so sehr aber auf der dogmatischen Unterscheidung von authentischem und nicht-authentischem Bibelstoff. Hinter diesen literarischen Zeugnissen aber wird das „christliche Volk im weitesten Sinn des Wortes (sichtbar), das in seiner anonymen Vielfalt das Aufgenommene in der ihm gemäßen Weise verarbeitete und zu neuen Einheiten umformte und weiterreichte“ (302). — Man kann den Ergebnissen M.s weitgehend zustimmen. Einzelheiten (ich würde z. B. den symbolisch-allegorischen Verbindungslinien *Picherings* mehr Bedeutung zumessen als der Verf., der bewußt beim literarisch-buchstäblichen Vergleich stehenbleibt) sind hier nicht zu besprechen. Zu erwähnen ist nur noch, daß übersichtliche Register (314—332; Literaturverzeichnis: 305—318) die verwickelten Zusammenhänge und Abhängigkeiten der Untersuchungen aufschließen und das Buch zu einem wertvollen Arbeitsinstrument und auch Nachschlagewerk machen.

J. S u d b r a c k, S. J.

Petri Abaelardi Opera Theologica. I. Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Apologia contra Bernardum. II. Theologia Christiana, Theologia Scholarium (recensiones breviores), Capitula haeresum Petri Abaelardi. Cura et studio E. M. Buytaert O. F. M. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, XI—XII). Gr. 8<sup>o</sup> (XXXVII/397 u. 509 S.) Turnholti 1969, Brepols. — Für den Freund der mittelalterlichen Scholastik ist es eine willkommene Nachricht, daß mit

diesen beiden ersten Bänden eine kritische Edition der Werke Abaelards ihren Anfang nimmt. Indes wird die Freude etwas getrübt, wenn man vernehmen muß, vorläufig sei keine Gesamtausgabe geplant. Nicht aufgenommen werden sollen die Schriften, die entweder anderswo herauskommen (Ethica, Epistolae) oder deren Inhalt nicht „scholastisch“ ist (Problemata Heloïssae, Hexaëmeron, Collationes duae sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum und Sermones). Für die erstgenannten Werke erscheint der Grund annehmbar, weniger für die letzteren, weil auch diese auf ihre Weise doch zum Verständnis des Autors und seines Schrifttums beitragen. Wegen der großen Verschiedenheit der Bezeugung durch die Manuskripte ist jedem einzelnen Buch eine gesonderte Einleitung vorausgeschickt. — Der 1. Bd bringt den Kommentar zum Römerbrief und die Apologie gegen Bernhard. Beigefügt sind ein Index Biblicus, Index Auctorum Antiquorum, Index Auctorum Modernorum, Index Auctoritatum et Dictorum, Index Verborum et Argumentorum, Index Codicum Manuscriptorum, also eine reiche Auswahl zur schnellen Orientierung. Am meisten interessieren wird sicher der Römerbriefkommentar. Zugrunde gelegt sind drei Handschriften (Angers Bibliothèque publique ms. 68, Oxford Balliol College ms. 296, Vaticanus Reginensis lat. 242). Der Text ist schon bekannt durch die Editio princeps (A. Duchesne, Paris 1616), die auch bei Migne (PL 178, 783—978) und bei V. Cousin (Paris 1859, vol. II) wieder erscheint. Auf diese Editio princeps wird in der neuen kritischen Edition Rücksicht genommen, weil sie von einer anderen Handschrift ausgeht, die jetzt verloren ist (ehemals Mont-Saint-Michel). — Der 2. Bd. enthält außer der kurzen Theologia Scholarium und den anonymen Capitula Haeresum die lange Theologia Christiana. Die Indices sind wie im 1. Bd. Die Einführung zu der Theologia Christiana nimmt einen breiten Raum in Anspruch (1—68). Darin werden u. a. die Manuskripte aufgezählt und kritisch bewertet (Montecassino ms. 174.0, Durham Cathedral Library A. IV. 15, Vaticanus Reginensis lat. 159, Tours Bibliothèque municipale ms. 85), ebenso die bisherigen Editionen (so PL 178, 1123—1330, wo die Editio princeps von E. Martène, Paris 1717, benutzt ist). Die Echtheitsfrage wird eingehend erörtert (41—43) und trotz des Fehlens einer Autorenangabe in den Handschriften positiv für Abaelard entschieden; die inneren Gründe legten es so nahe, und die Hypothese, daß ein Schüler Abaelards aus den Werken des Meisters etwas Neues komponiert habe, sei unwahrscheinlich: „It is difficult to imagine that the proud Abaelard in composing Theologia Scholarium would have copied sections of a work of a disciple“ (43). Ungemein wertvoll für die spätere Forschungsarbeit dürfte eine Liste der Parallelen sein, die sich bei den verschiedenen Theologiedarstellungen Abaelards beobachten lassen (Concordance of the „Theologies“: 56—68). — Der Hrsg. hat keine Mühe gescheut, einen möglichst gesicherten Text vorlegen zu können. Ob er sich doch noch dazu entschließt, eine Gesamtausgabe zu veranstalten? Bei Gelegenheit könnte er uns auch diese nebensächliche Frage beantworten: Welche Schreibweise ist vorzuziehen, Abaelard, Abaelard oder Abailard? Alle drei kommen nämlich vor (dazu im Französischen «Abélard»). Der Hrsg. selber hat in den lateinischen Texten ‚Abaelardus‘, in den englisch geschriebenen Einleitungen durchweg „Abelard“.

J. Beumer, S. J.

Pierre de Falco, Questions Disputées Ordinaires. Editées par A.-J. Gondras, Tome I—III (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 22—24). 8<sup>o</sup> (zus. 900 S.) Louvain-Paris 1968, Nauwelaerts. 490.— u. 590.— FB. — Petrus de Falco (oder Petrus Falcus) ist in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik so gut wie unbekannt. Sicher war er Magister in Paris, aber nicht einmal das steht anscheinend ganz fest, daß er wirklich dem Franziskanerorden angehörte, wie P. Glorieux (Maîtres Franciscains de Paris, in: France Franciscaine II, 12 [1929] 257—269) angenommen hat. Der Hrsg. der von Falco stammenden Quaestiones Disputatae Ordinae betont mit A. Théry (De vita et operibus Petri de Falco, in: Sophia 19 [1940] 28—35) die Stellungnahme zu der Thomasverurteilung im Jahre 1277 sowie die Abhängigkeit von den Thesen, die mehr oder weniger für die Franziskanerschule charakteristisch sind, und glaubt, die Lehrtätigkeit des Pariser Magisters in die Jahre 1279—81 verlegen zu können. Da der noch von Petrus Reginaldetus vertretene Sentenzenkommentar heute unauffindbar ist, lenken die Quaestiones Dis-

putatae Ordinariae des Petrus de Falco die Aufmerksamkeit auf sich. Diese sind, 25 an der Zahl, recht ausführlich gehalten und weisen u. a. den einen Vorteil auf, daß sie ohne scharfe Polemik auch die Ansichten der Gegner, z. B. die eines Thomas von Aquin und eines Heinrichs von Gent, wiedergeben, um sie dann nach Möglichkeit miteinander in Einklang zu bringen. Die vorliegende Ausgabe erweckt einen sehr guten Eindruck. Der textkritische Apparat hält sich in knapp bemessenen Grenzen; er ist — mit gutem Recht — auf die sinnändernden Varianten beschränkt, die sich in den verschiedenen Handschriften vorfinden (Assisi, Stadtbibliothek nr. 159; Brügge, Stadtbibliothek nr. 185; Cesena, Bibliothek Malatesta nr. 28 [4]; Bordeaux, Stadtbibliothek, nr. 119; Paris, Nationalbibliothek, lat. nr. 14526; Toulouse, Stadtbibliothek, nr. 738; Vatikan, lat. nr. 4871), und übergeht die anderen, in denen nur fehlerhafte Schreibweise, Umstellungen der Worte, Wiederholungen, Auslassungen u. dgl. zu bemerken sind. Dagegen ist ein hiervon abgetrennter Teil der Fußnoten, in dem die Zitate, die Parallelen und sogar die Anspielungen verifiziert werden, ungewöhnlich eingehend und äußerst exakt gearbeitet; fast nirgendwo liest man das ominöse „Non inveni“. Am Schluß des III. Bandes (871—900) stehen die ausführlichen Indices (Index auctorum et operum, Index rerum, Index generalis). — Wenn darüber hinaus noch etwas zu wünschen übrig bliebe, wären es am ehesten einige Einzelangaben über den Einflusbereich der *Quaestiones Disputatae*, womöglich auch über Zitate aus ihnen bei den Scholastikern der nachfolgenden Epoche, zumal aus der Franziskanerschule. Dadurch würde u. U. die Ordenszugehörigkeit des Petrus de Falco auf eine noch sicherere Grundlage gestellt. J. Beumer, S. J.

Fr. Rogeri Marston O. F. M. *Quodlibeta Quatuor. Ad fidem codicum nunc primus edita studio et cura Girardi F. Etzkorn O. F. M. et Ignatii C. Bardy O. F. M.* (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 26). Gr. 8<sup>o</sup> (87 u. 550 S.) Quaracchi 1968, Collegium S. Bonaventurae. — Eine für die Kenntnis der älteren Franziskanerschule bedeutsame Neuerscheinung wird hier vorgelegt, vier *Quodlibeta* des Roger Marston († 1303). Der Autor ist zwar schon bekannt, zumal durch Arbeiten von Franz Pelster, S. J. (u. a.: Roger Marston O. F. M., Ein Vertreter des Augustinismus, in: *Schol 3* [1928] 526—566), und einige Werke von ihm sind bereits veröffentlicht, aber die angekündigte Edition erweitert doch sehr das Blickfeld. Die *Quaestiones Quodlibetales* sind, insgesamt 134 an der Zahl, in recht lockerer Ordnung auf 4 *Quodlibeta* verteilt. Die behandelten Themen gehören den verschiedensten Stoffgebieten an, und neben den dogmatischen behaupten sich auch die aus Philosophie und Kirchenrecht, z. B. *Utrum ordinatus a simoniaci occulto sit suspensus* (II, 11; S. 183). In der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung des Logos werden zwar die von Robert Grosseteste beigebrachten Gedanken und Gründe ausführlich gewürdigt, aber schließlich fällt die Entscheidung mit den „moderni doctores“ (Bonaventura, Thomas von Aquin u. a.) gegen ihn. Jedoch wird das Interesse der allgemeinen Theologiegeschichte mehr durch die ausgedehnten „*Prolegomena*“ geweckt (1—87). Hier findet sich alles Wissenswerte über das Leben Rogers (Geburtsjahr wahrscheinlich 1235, Geburtsort Marston, das aber nicht genau lokalisiert werden kann), seinen Studiengang (sicher unter Johannes Pecham, vielleicht auch unter Wilhelm von Mare, Eustachius Atrebatensis u. a.), seine Tätigkeit als Lektor in Oxford und Cambridge und als Minister der englischen Franziskanerprovinz und seine Schriften, die außer den *Quaestiones Disputatae* (*De emanatione aeterna*; *De statu naturae lapsae*, *De anima*) und den *Quaestiones Quodlibetales* möglicherweise noch ein weiteres Werk umfassen, das indes verlorengegangen ist (46 f.). Auch die Probleme der chronologischen Reihenfolge der einzelnen Schriften (1282—84), der Quellenbenutzung seitens Rogers und der handschriftlichen Bezeugung der *Quodlibeta* werden gründlich besprochen. — Den Hrsg. sollen Dank und Anerkennung für die aufgewandte Mühe und Sorgfalt nicht versagt bleiben. Insbesondere gefällt die weise Beschränkung im kritischen Apparat, dazu noch die Reichhaltigkeit der angeführten Parallelstellen, die sich auf die zeitgenössische Scholastik beziehen. Der Gebrauch der lateinischen Sprache für die ausgezeichneten *Prolegomena* kann nur gelobt und zur Nachahmung empfohlen werden, da so die internationale Verbreitung erleichtert wird. J. Beumer, S. J.

Jacobi de Viterbio O. E. S. A., *Disputatio Secunda de Quodlibet*, quam edendam curavit *Eelcko Ypma* O. E. S. A. (Cassiciacum, Suppl. 2). 8<sup>o</sup> (XV u. 249 S.) Würzburg 1969, Augustinus-Verlag. 69.80 DM. – Der 1. Bd. dieser Quodlibeta des noch der Hochscholastik angehörenden Augustiner-Theologen wurde bereits früher besprochen (ThPh 43 [1968] 617f.). Für den 2. Bd. wiederholt der Hrsg. nicht die als Einführung notwendigen Angaben über den Autor und die handschriftliche Bezeugung seiner Quodlibeta, sondern beschränkt sich mit Recht auf das, was für den 2. Bd. unentbehrlich ist. Dabei nimmt wiederum die Wertung der Manuskripte den breitesten Raum ein (V–XI). Dann folgt der Text der einzelnen Quästionen, 24 an der Zahl. Wiederum zeichnet sich der Hrsg. durch die exakte Verifizierung der Fundstellen für Zitate und Anspielungen aus. Die Edition verdient also von neuem alle Anerkennung. – Jedoch erscheint jetzt eine Frage vordringlicher: Welcher theologischen Denkrichtung folgt Jakob von Viterbo in seinen Quodlibeta? Aus der Tatsache, daß er von den Vertretern der Hochscholastik keinen einzigen zitiert, nicht einmal Thomas von Aquin und auch nicht Aegidius Romanus, der doch zum verbindlichen Lehrer des Augustinerordens erklärt worden war, könnte man schließen, daß eigene, neue Wege eingeschlagen werden. Aber vielleicht läßt das noch eine andere Erklärung zu, so z. B. die, daß die zeitgenössischen Autoren noch nicht als theologische Autorität gelten. Darum müßten die Quästionen ihrem Inhalt nach untersucht werden, um eine einheitliche Linie zu entdecken. Nun häufen sich indes gerade im 2. Teil die abstrakten, an der absoluten Denkmöglichkeit orientierten Fragestellungen, z. B. IV. *Utrum, si esset calor separatus, haberet omnem perfectionem caloris?* oder X. *Utrum, si angelus produceretur a Deo ex necessitate naturae, esset necesse esse?* Auch die eine Quästion, die auf den ersten Blick in das Gebiet der praktischen Pastoraltheologie zu gehören scheint (XXIII. *Utrum aliquis possit revelare id quod per confessionem poenitentialem audivit et scit?*), bespricht in Wirklichkeit nur das rein theoretische Problem, ob das aus der Beichte gewonnene Wissen ein menschliches Wissen sei, das mitgeteilt werden könne. Es hat also den Anschein, daß frühe Augustinertheologen noch vor Ockham nominalistische Tendenzen aufweisen, und das würde eine Schlußfolgerung auf die der späteren Ordenstheologie eigene Selbständigkeit nahelegen. Diese Ergebnisse, die noch mit Vorbehalt angezeigt sein sollen und die an weiteren Beispielen nachgeprüft werden müßten, wären für die Ideengeschichte der Scholastik von einiger Bedeutung. J. Beumer, S. J.

Thomas von Sutton, Quodlibeta. Hrsg. von *Michael Schmaus* unter Mitarbeit von *Maria González-Haba* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 2). Gr. 8<sup>o</sup> (L u. 689 S.) München 1969, Bayerische Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei C. H. Beck. 92.– DM. – Der hier vorgestellte Theologe ist besonders durch die Arbeiten von *F. Ehrle*, *F. Pelster* und *W. A. Hinnebusch* bekannt geworden. Es handelt sich um Thomas von Sutton O. P. (nach 1250 bis nach 1315), der in die Reihe der englischen Dominikanertheologen hineingehört, die sich die Verteidigung der Thomasdoktrin vor allem gegen Heinrich von Gent und Aegidius Romanus angelegen sein ließen. Die Quodlibeta, im ganzen nur vier (von denen aber ein jedes 18 bis 24 Fragen umfaßt), stammen ungefähr aus den Jahren 1290 bis 1311. Für die Edition wurden folgende Handschriften benutzt: 1. Cod. Vat. lat. Octob. 1126; 2. Cod. 138 Merton-College Oxford; 3. Cod. IV. 4 der Universitätsbibliothek Basel; 4. Cod. 739 der Bibliothèque de la Ville von Toulouse. In der verhältnismäßig langen Einleitung (VII–L) sind die einschlägigen Vorfagen besprochen, besonders ausführlich diejenigen, die sich auf die Datierung der einzelnen Quodlibeta beziehen, wobei jedoch das Ergebnis immer noch in etwa zweifelhaft bleibt. Die Edition selbst ist gut durchgearbeitet; in den kritischen Apparat sind alle Varianten aufgenommen, wobei indes berechtigterweise die orthographischen Differenzen und dgl. unberücksichtigt bleiben und die Interpunktion dem heutigen Brauch angepaßt ist. Die vielen Zitate, namentlich die immer wiederkehrenden aus Aristoteles und Augustinus, werden exakt verifiziert. Von den zeitgenössischen Scholastikern scheinen nur Thomas von Aquin (*venerabilis doctor* oder ähnlich) und Heinrich von Gent (*dicunt quidam*) angeführt zu sein. Da letzteres in einem Text von 658 Seiten relativ selten geschieht (nach dem Verzeichnis der Zitate

7 Anspielungen auf die Quodlibeta, 2 auf die Summa), drängt sich dem Kritiker die Frage auf, ob nicht doch mehr Reminiszenzen zu finden gewesen wären und darüber hinaus vielleicht noch solche, die versteckt an Aegidius Romanus erinnern oder gegen ihn polemisieren. Der Inhalt der Quästionen bietet eine Fülle von Einzelheiten, aber wenig an Auffälligem oder absolut Neuem; vgl. etwa die Frage: Quaeritur, utrum in creaturis sit realis compositio essentiae et esse per creationem (II, 8; ed. S. 390 bis 397); oder: Quaeritur specialiter de mente beatae virginis, utrum gratia sanctificans fuit ei infusa in primo instanti suae creationis (II, 15; ed. 436–442).

J. Beumer, S. J.

Hermann de Scildis, O.E.S.A., Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae et Tractatus de Conceptione gloriosae Virginis Mariae, quos edendos curavit Adolar Zumkeller eiusdem Ordinis (Cassiciacum, Supplementband 4). 8<sup>o</sup> (XXI u. 182 S.) Würzburg 1970, Augustinus-Verlag. 58.50 DM. — Die Fülle der theologischen Literatur, die aus dem Augustiner-Orden zur Zeit der Spätscholastik hervorgegangen ist, kann immer wieder aufs neue überraschen. Allerdings ist der Autor, der hier vorgestellt wird, nicht mehr unbekannt, Hermannus de Scildis (oder Hermann von Schildesche, † 1357), da sich der Herausgeber, A. Zumkeller, schon seit einigen Jahren mit ihm befaßt hat (Hermann von Schildesche O.E.S.A. [Würzburg 1957]; Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O.E.S.A. [Würzburg 1959]). Sogar der zweite der hier herausgegebenen Traktate ist von ihm bereits veröffentlicht worden, aber an einer Stelle, wo er leicht der Aufmerksamkeit der Theologen entgehen konnte: Der Traktat des Hermann von Schildesche O. E. S. A., „De conceptione gloriosae Virginis Mariae“, die älteste in Deutschland verfaßte Schrift über die Unbefleckte Empfängnis (Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 22 [1960] 20–65). Hier sind also die beiden Traktate in einer allgemein zugänglichen kritischen Edition vereinigt. Der erste ist gegen den „Defensor pacis“ des bekannten Marsilius von Padua gerichtet und verteidigt die Unabhängigkeit der Kirche und des Papstes von der weltlichen Gewalt in allen geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten. Der Hrsg. macht es wahrscheinlich, daß er schon von der Bulle „Licet iuxta doctrinam“ vom 23. Oktober 1327, durch die Papst Johannes XXII. fünf Sätze aus dem „Defensor pacis“ verurteilte, abgefaßt worden ist. Der Edition liegt das einzige, bis jetzt auffindbare Manuskript der Bibliothèque Nationale von Paris (Cod. ms. lat. 4232) zugrunde. Die Ausgabe des zweiten Traktates, der sich für die Unbefleckte Empfängnis Mariens einsetzt, geht hingegen auf drei Handschriften zurück: Kiel, Universitätsbibliothek, Cod. ms. 48, Lüneburg, Ratsbücherei, Cod. ms. Theol. Fol. 73 und Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. ms. lat. 2922. Außerdem existiert eine Druckausgabe: Petrus de Alva y Astorga, Lovanii 1664; dieser Druck gibt aber, wie sein Herausgeber ausdrücklich vermerkt, die Pariser Handschrift wieder. Beide Traktate führen gut in die kirchenpolitischen und theologischen Kontroversen zu Beginn des 14. Jahrhunderts ein. Zudem zeichnen sie sich dadurch aus, daß reichlicher — an dem Maß der damaligen Zeit gemessen — Zitate beigebracht werden, und zwar von den älteren Autoren mit genauer Angabe des Werkes und des Buches, von den jüngeren indes (seit dem 13. Jahrhundert) nur mit unbestimmten Umschreibungen („quidam“, „aliqui“, „alii“ usw.). Besonders auffallend sind die vielen Zitate aus dem Corpus Iuris Canonici, ähnlich auch die aus der Legenda aurea des Jacobus de Voragine. — Die Edition entspricht allen gerechten Ansprüchen. Es versteht sich von selbst, daß die vagen Zitate nicht immer eindeutig festgelegt werden konnten.

J. Beumer, S. J.

## 6. Moraltheologie. Religionspädagogik. Geistliche Theologie

Edmaier, Alois, Dialogische Ethik. Perspektiven — Prinzipien (Eichstätter Studien, hrsg. von der Phil.-Theol. Hochschule Eichstätt, N. F., III). 8<sup>o</sup> (XI u. 224 S.) Kevelaer 1969, Butzon & Bercker. 25.—DM. — In der Neuorientierung der katholischen Moraltheologie und einer ihr nahestehenden christlichen Ethik ist bisher dem Existentialismus als philosophisch-theologischer Strömung beträchtliche

Aufmerksamkeit geschenkt worden, nicht aber der Philosophie des Dialogs. Dem will E. abhelfen. In eigenständigen Nachzeichnungen der Ethik *Ferdinand Ebners*, *Franz Rosenzweigs*, *Martin Bubers*, *Eberhard Grisebachs* und — er ist sich dabei der Problematik der Einordnung bewußt — *Gabriel Marcel's*, welche den Hauptteil des Buches ausmachen, versucht er vor allem das Prinzip und die Kategorie der Intersubjektivität herauszuarbeiten, um so den „egologischen Aspekt der traditionellen Ethik“ von dialogischen Voraussetzungen her überwinden zu können. Wenn er die Ergebnisse auf ethische Begriffe wie Bewußtsein, Gewissen, Wert, Pflicht anwendet, sieht man mit Überraschung, welche neuen Einsichten und Perspektiven sich aus der Sozialontologie ergeben können. E. vermag das mehr als die von ihm zitierten *Häring*, *von der Marck* und *Monden* glaubhaft zu machen. — Doch wird man kritisch anmerken müssen, daß das dialogische Prinzip noch zu sehr als ein Postulat oder Desiderat erscheint. Das ist dem Verf. nicht zur Last zu legen, aber es gibt zweifellos Grade der Geduld, sich mit einer unabgeschlossenen Diskussion abzufinden oder nicht. E. nimmt eine zu große Portion als „unauffhellbaren Rest“ und „Geheimnis“ (24) einfach hin. In dem von ihm analysierten Begriff der Intersubjektivität wird nicht genügend unterschieden zwischen formalem und materialem Aspekt, zwischen schöpferischem Entwurf und der Begegnung zweier schon konstituierter personaler Seiender, zwischen (geistiger) Anschauung und apriorischer Wesenserkenntnis, zwischen Intuition und rational-begrifflicher Erkenntnis. Das bringt es mit sich, daß schwierige ethische Fragen, z. B. nach dem Verhältnis von Ethik und Religion, nach der Begründung und dem Inhalt sittlichen Bewußtseins, nach der Zuordnung von Sein und Sollen zu leicht genommen werden. Insbesondere büßt das eigentliche Material und der Ausgangspunkt sittlicher Reflexion, der sitzliche Akt, seine Priorität ein. Die vorgeschlagene Ethik krankt an einem auf die Dauer ermüdenden Panintersubjektivismus. — Doch spricht der Verf. mit seiner Studie tatsächlich die Grundfragen der Ethik an, und man kann für die Reform der Ethik und Moraltheologie aus dem Gespräch mit ihm wertvolle Hinweise erwarten. Das trifft auch dann zu, wenn man in seinem gut lesbaren Buch im ganzen lediglich eine Einführung in dieses Gespräch sieht.

Philipp Schmitz, S. J.

Theiner, Johann, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. v. *Mihael Müller*, 17). 8<sup>o</sup> (456 S.) Regensburg 1970, Friedrich Pustet. 52.— DM. — Es mag heutigen Studienreformern angenehm in den Ohren klingen, wenn sie hören, daß die viel bewunderte und geschmähte „Ratio studiorum“ der Jesuiten mehr als ein halbes Jahrhundert gebraucht hat, ehe sie sich als Studienordnung innerhalb des Ordens und der Kirche durchsetzte. Die vorliegende Studie, die der theologischen Fakultät der Universität Mainz als Inaugural-Dissertation vorlag, geht dem Prozeß der allmählichen Klärung nach und erläutert am Beispiel einer Disziplin den Einfluß der Ratio auf die Gestaltung der Theologie als Wissenschaft. Ursprünglich ein nicht unterschiedener Teil der theologischen Summen, gewinnt das, was wir heute Moraltheologie nennen, unter dem Einfluß von Schriften, die der praktischen Seelsorge dienen wollten, der Literaturgattung der Poenentialsommen, des Trienter Seminardekrets und der Studienreformen an den ersten Jesuitenkollegien immer deutlichere Gestalt. Noch zu Lebzeiten des Gründers des Jesuitenordens machte man sich Gedanken darüber, ob man sie als eigenständige Disziplin darstellen sollte (108); doch erst nach den frühen Erfahrungen mit dem zweiten Bildungsweg des „cursus minor“, der sich im wesentlichen auf das Studium moraltheologischer Casus beschränkte, spricht die zweite Fassung der Studienordnung zum ersten Mal von Moraltheologie als eigenem theologischen Fach (215); die Spanier sind die ersten, die dafür einen eigens ausgebildeten Moraltheologen fordern (246); die Portugiesen stellen den ersten Verfasser einer „Summa theologiae moralis“ (*H. Henriquez* [1591]) (255). Bei der Darstellung dieser Entwicklung hat der Verf. stets ein Auge für Einteilungsprinzipien, theologische Entwürfe und Ordnungsstrukturen der ausführlich besprochenen ersten Werke der sich allmählich herauschälenden Disziplin. Dabei leistet er wertvolle Beiträge zur Erforschung der Geschichte des Systemgedankens in der Moraltheologie. Besonders erwähnt seien die interessanten

Ausblicke auf die Ordensgeschichte und die Geschichte der Seminarerziehung. Dankbar ist man auch für die im Anhang zusammengestellten Dokumente aus dem Archiv der Gesellschaft Jesu. — Es soll nicht darum gerechnet werden, ob in der Abwägung geschichtlicher Ursachen immer das rechte Maß gefunden wurde, ob z. B. dem General *Mercurian* tatsächlich eine so entscheidende Bedeutung bei der Trennung von spekulativer und praktischer Orientierung in der Theologie zukommt; doch wird ganz allgemein zu sehr der Anschein erweckt, als gebe es außer der Umstellung und Neuordnung von Studienplänen keine anderen Ursachen für die Ausbildung wissenschaftlicher Disziplinen. Man wünschte sich hin und wieder einen Einblick in die generelle Geistesgeschichte, welche hoffentlich manche Entwicklungen innerhalb der Theologie mitbedingt hat. Gern hätte man auch eine ausführlichere Würdigung des Anteils gesehen, den Dominikaner und Franziskaner an der Ausbildung der Moraltheologie genommen haben. — Doch diese Kritik soll das Verdienst des Verf.s nicht schmälern. Man sieht nach seiner gut lesbaren, sorgfältigen Arbeit klarer, warum es in der Moraltheologie zu einer Kasuistik einerseits und zu einer Einengung der theologischen Fragestellung andererseits gekommen ist.

Philipp Schmitz, S. J.

Curran, Charles E., *Contemporary Problems in Moral Theology. Essays on Social Ethics, Sexuality, Genetics, Natural Law, Penance.* 8<sup>o</sup> (272 S.) Notre Dame, Ind. 1970, Fides Publishers. 6.50 Doll. — Man wird C. zustimmen, wenn er behauptet, daß die Frage nach der Methode eine der wichtigsten der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion sei. Wenn er jedoch die sittliche Unterweisung der Kirche als das zweite Hauptproblem bezeichnet, dann beweist er allzu deutlich, daß er noch immer stark unter dem Eindruck der Auseinandersetzung um die Enzyklika „*Humanae vitae*“ steht, zu deren liberalen Kritikern er gehört hat. Wie ein Leitmotiv zieht es sich durch alle in diesem Band gesammelten Aufsätze, ob es sich dabei um die Kritik der traditionellen Sexualethik, die Naturrechtsdiskussion oder die Neuüberlegung zum Bußsakrament handelt. Dennoch ist der Gesamtbeitrag keineswegs negativer Natur, wie vor allem das Nachwort und zwei erfrischende, durch traditionelle Meinungen wenig belastete Artikel über Humangenetik und Sozialethik beweisen. In allen Fällen ist intellektuelle Redlichkeit auffallendstes Kennzeichen.

Philipp Schmitz, S. J.

Molinski, Waldemar (Hrsg.), *Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen* (Pfeiffer-Werkbuch, 81). 8<sup>o</sup> (177 S.) München 1969, Pfeiffer. — Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat in der Kirche nicht nur die ökumenische Bewegung neuen Aufschwung erhalten, es ist auch endlich der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen in Gang gekommen. Man steht hier eigentlich erst am Beginn eines Prozesses, der längst noch nicht alle Christen erfaßt hat. In dieser Situation ist das vorliegende Werkbuch, das der Berliner Theologe M. herausgegeben hat, sicherlich eine bedeutende Hilfe, um jenes Anliegen im Raum der katholischen Kirche stärker zur Geltung zu bringen. — In seinem einleitenden Beitrag über die Religionen in religionspädagogischer Sicht legt der Herausgeber seinen Grundgedanken dar: Es gehört heute notwendig zur Glaubensreflexion des Christen, sich mit den nichtchristlichen Religionen und ihren Heilsangeboten auseinanderzusetzen; denn mit den Fragen nach Gott und Christus ist auch immer die Frage nach der Heilsbedeutsamkeit dieser Religionen gegeben. Gerade hierin besteht bei vielen Christen eine große Unsicherheit, die von mangelndem Interesse und ungenügendem Wissen herrührt. Bei alledem aber geht es letzten Endes um die Frage nach dem Heil, die alle Menschen im Grunde beschäftigt. — Das Werkbuch soll zunächst einmal Informationen über die wichtigsten Ausprägungen der außerchristlichen Hochreligionen allen in die Hand geben, die solche Kenntnisse suchen und vermitteln wollen. Darüber hinaus geht es aber dem Herausgeber darum, Buddhismus, Islam und Judentum unter der besonderen Rücksicht ihrer Heilsbedeutsamkeit darzustellen, so wie sie in diesen Religionen gesehen wird. Damit ist aber dann auch ein Vergleich mit dem Heilsanspruch der christlichen Religion gegeben. — *Hugo Makibi Enomyia-Lasalle*, seit über 40 Jahren in Japan als Jesuitenmissionar tätig, stellt den Heilsweg des Buddhismus dem des Christentums

gegenüber unter besonderer Beachtung des Verhältnisses von Zen und christlicher Mystik; die Darstellung des Islam, seiner Heilsbotschaft und seines Heilsanspruches, besorgte *Rudi Paret*, Professor für Orientalistik an der Universität Tübingen, ein international anerkannter Fachmann auf dem Gebiet der Koranforschung; der in Zürich lebende freie Schriftsteller *Hermann Levin Goldschmidt* behandelt aus seiner reichen Kenntnis den Heilsanspruch des Judentums. Im abschließenden Teil bringt der Theologe *Hans Waldenfels*, der einen Teil seiner religionswissenschaftlichen Studien in Tokyo gemacht hat, eine Stellungnahme zum Thema aus katholischer Sicht. Er geht dabei vom universalen Heilsanspruch, wie er in der Heiligen Schrift zu finden ist, aus und setzt sich dann mit den schwierigen Problemen von Mission, Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche und der Begründung der Heilsbedeutung der anderen Religionen auseinander. Eingehend beschäftigt er sich mit den bestehenden Einwänden und versucht, sie unter Berücksichtigung der entsprechenden Texte des Zweiten Vatikanums, die im Anhang zusammengestellt sind, zu beantworten. — Der Aufbau des Werkbuches: Abhandlungen — Textanhang — Literaturverzeichnis, ist schon als solcher eine Hilfe für das religionspädagogische Vorgehen: die Essays, die natürlich nicht umfassend im Rahmen dieses Buches das Thema behandeln können, lassen sich für Referate verwenden, die ausgewählten Quellentexte ermöglichen eine Vertiefung des Studiums, die Literaturhinweise — auch bezüglich weiterführender religionspädagogischer Schriften — sollen zur intensiveren Beschäftigung mit diesen Fragen anregen. — Deshalb eignet sich dieses Werk sehr gut für Religionsunterricht, außerschulische Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und Wochenendtagungen. Es wird aber nicht ausreichen, um auf alle Fragen Antwort zu geben, es versteht sich lediglich als Anstoß nicht nur zu weiterem Studium, sondern auch zum lebendigen Dialog mit Nichtchristen, der eigentlich erst einen echten Fortschritt bedeutet.

N. Schauerte, S. J.

Kindererziehung in der Mischehe. Mit Beiträgen von *Waldemar Molinski*, *Johannes Günter Gerhartz*, *Erwin Wilkens*, *Peter* und *Emerita Bovet*, *Marielene Leist*. Hrsg. v. *Waldemar Molinski*. Kl. 8<sup>o</sup> (128 S.) Recklinghausen 1969, Bitter. — Die in diesem Büchlein gesammelten Beiträge verdanken ihr Entstehen einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin am 19./20. Oktober 1968. Ihre endgültige Abfassung liegt allerdings später, da auch schon einige Literatur von 1969 in ihnen verarbeitet worden ist. — In seiner Einleitung, die in komprimierter Form das Problem der Mischehe und ihrer Kindererziehung darstellt, schreibt *W. Molinski*, daß die vorliegende Schrift der Bemühung um eine intensivierte Mischehenseelsorge dienen soll, „die den ökumenischen wie den konfessionellen Bedürfnissen gleichermaßen entspricht und vor allem der Überzeugung und der Wissensbildung der in den Mischehen lebenden Menschen gerecht wird“ (16). — Der Artikel von *J. G. Gerhartz* behandelt die Verpflichtung zur religiösen Kindererziehung in katholischer Sicht. ... Er macht die neuere kirchenrechtliche Entwicklung und die dadurch ermöglichte Praxis aus kirchen- und moraltheologischen Prämissen von innen her verständlich. Kirchenrechtlich gesehen ist die Situation nach der Mischeheninstruktion von 1966 wiedergegeben. Zur Zeit der Abfassung des Artikels war das der neueste Stand. Schon damals umfaßte, wie G. herausgearbeitet hat, „das kirchenrechtlich Gebotene ... das sittlich Gebotene und nicht mehr“ (41). Inzwischen ist durch das *Motu Proprio* Papst Pauls VI. vom 31. März 1970 eine neue Rechtslage geschaffen worden. G. hat sie eingehend dargelegt in dieser Zeitschrift Jg. 45 (1970) H. 4, 481—525. — *E. Wilkens* betrachtet Mischehe und religiöse Kindererziehung in protestantischer Sicht. Er zeigt Notwendigkeit und Möglichkeit einer Änderung des Mischehenrechts und stellt die 1968/69 gültige Rechtslage in der evangelischen und der katholischen Kirche dar. Für die Neuordnung eines ökumenisch vereinbarten Mischehenrechts erachtet W. zwei Fragen für besonders wichtig: die Frage nach der Formpflicht und nach der religiösen Kindererziehung. Eine optimale Lösung des ersten Problems sieht er darin, daß im Fall der Mischehe die Formpflicht zur Gültigkeit der Ehe wegfällt. Auf die zweite Frage gibt er keine definitive Antwort. Er tendiert in seiner gesamten Argumentation auf eine die konfessionellen Grenzen überschreitende christliche Erziehung, ist sich allerdings durchaus der aktuellen Schwierigkeiten eines solchen Programms be-

wußt. — P. und E. Bovet, die selbst in einer bekenntnisverschiedenen Ehe leben, berichten über psychologische und pädagogische Probleme der religiösen Kindererziehung in einer solchen Ehe. Sie beschreiben die einzelnen Stadien der religiösen Entwicklung des Kindes und geben dabei viele praktische religionspädagogische Hinweise. Für sie zeigt sich „die eigentliche Problematik der religiösen Erziehung in der Mischehe ... nicht so sehr ... in der Kindheit, sondern erst im darauffolgenden Jugendalter“ (89), wo es darauf ankommt, die Pubertierenden „an langer Leine locker zu führen“ (94). Zwei ihrer eigenen Kinder in diesem Alter fühlen sich, wie sie selbst gesagt haben, „als Bindeglied zwischen den extremen Gruppen ihrer Kameraden von beiden Seiten“ (94). — Der Beitrag von M. Leist über die Möglichkeit christlicher Erziehung in bekenntnisverschiedenen Ehen will primär die Frage stellen: „Wie wird Glaube überhaupt möglich und wie bereiten wir ihn als Eltern und Erzieher vor?“ (96) Obwohl die Autorin beansprucht, daß ihr Beitrag „religionspsychologisch und religionspädagogisch und nicht theologisch“ (96) ist, sind darin nicht wenige theologische Prämissen enthalten, die nicht unbesehen übernommen werden können. Daß andererseits in der Praxis der Erziehung zum Glauben manche theologischen Probleme einen anderen Stellenwert bekommen, daß z. B. konfessionelle Unterschiede nicht mehr so wichtig werden, muß sich der Theologe sagen lassen, und er muß sich damit auseinandersetzen. — Auch wenn die in diesem Büchlein wiedergegebene Rechtslage in der Mischehenfrage nicht mehr auf dem neuesten Stand ist, dürfte es sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht immer noch interessant sein.

H. T o m m e k, S. J.

Völker, Walther, *Scala Paradisi*. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Gr. 8<sup>o</sup> (XIII u. 327 S.) Wiesbaden 1968, Steiner. 58.—DM. — Mit unbeirrbarer Konsequenz setzt V. seine Studien über die für die Entwicklung der christlichen Spiritualität maßgeblichen Autoren fort. Nach seinen Publikationen über Philon, Klemens von Alexandrien, Origenes und Maximus Confessor legt er nun ein umfängliches Werk über Johannes Climacus vor, das seinerseits, laut Ankündigung des Verf.s, als Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen gedacht ist. Nach V.s Meinung war eigentlich mit seiner Arbeit über Maximus ein Abschluß seiner Bemühungen um „eine Geschichte der östlichen Mystik“ erreicht (V). Er muß demgemäß dem „Helden“ seines neuen Werkes einen Platz „neben“ Maximus zuweisen, weil Climacus nichts eigentlich Neues beibringt, sondern „als Schlußglied einer langen asketischen Entwicklung aufzufassen“ (6) ist und zugleich als Vermittler des geistlichen Erbes der Vorzeit an die nachfolgenden Jahrhunderte. — Tatsächlich begegnet man in der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Frömmigkeitsliteratur immer wieder seinem Werk. Und doch blieb und bleibt seine Person und seine Biographie bis heute fast völlig im Dunkeln. Was wir über ihn wissen, ist erstaunlich wenig (1). Auch nach gründlicher Durchforstung der vorhandenen Quellen kann V. über das Biographische nur wenige Zeilen beibringen (ebd.). Eigentlich wissen wir von dem Abbas Johannes nur, daß er auf der Sinai-Halbinsel gelebt hat und somit zu der Gruppe der sinaitischen Mönchstheologie gehört. Die meiste Zeit seines Lebens lebte er als Eremit, war aber für einige Jahre Vorsteher des weltberühmten Sinai-Klosters. Eine brauchbare Datierung seines Lebens und Schaffens ist nach wie vor unmöglich. Wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, daß er irgendwann zwischen 600 und 650 gestorben ist. Die Persönlichkeit des Johannes verschmilzt also für uns völlig mit seinem Werk, das ihn unsterblich gemacht hat, von dem er sogar seinen Beinamen erhalten hat. Das ganze Bemühen V.s richtet sich demgemäß darauf, „die schriftstellerische und theologische Eigenart der *Scala Paradisi*“ zu ermitteln (2). Mit Recht macht er die befremdliche Feststellung, daß dieses für die Frömmigkeitsgeschichte so wichtige Werk der wissenschaftlichen Forschung weithin uninteressant geblieben ist. Wir sind bis zur Stunde praktisch auf die von Migne (PG 88) übernommene Edition des Jesuiten *Matthaeus Rader* aus dem Jahre 1633 angewiesen. Über diese Edition urteilt V.: „Von allen Autoren, die ich bei Migne gelesen habe, ist Climacus wohl am schlechtesten ediert“, wobei er andeutet, daß ein gut Teil der Anstöße auf den Nachdruck bei Migne zurückfällt. (Es wäre vielleicht der Mühe wert, die leider nicht leicht zugängliche Edition von Rader zum Vergleich

heranzuziehen.) Es gibt noch die eine oder andere von Rader-Migne unabhängige Separatausgabe. Aber auch hier ist das reiche Handschriftenmaterial nicht ausgeschöpft. — Auch an monographischen Untersuchungen zum Werk des Climacus gibt es überraschend wenig zu verzeichnen. Es ist tatsächlich so wenig, daß man den Eindruck gewinnen muß, die „Scala Paradisi“ verdiene überhaupt keine ernsthaftige Untersuchung. V. ist sich dieser Situation, gewissermaßen „auf dem Nullpunkt zu stehen und sich nicht auf gehaltvolle Vorarbeiten stützen zu können“ (6), vollauf bewußt. Aber er weiß aus der Not eine Tugend zu machen. Denn gerade das Fehlen von Vorarbeiten macht das eigene Forschen viel interessanter. Er bemüht sich demgemäß, zunächst einmal „den überquellenden Reichtum an asketischen Einsichten, Mahnungen und Warnungen . . . auszuschöpfen und übersichtlich zu ordnen“ (ebd.). Für die Deutung des Lehrgehaltes der „Scala“ hält V. sich an die ihm aus dem Studium des Werkes erwachsene Maxime, daß die Einzelaussagen des Climacus erst verstanden sind, wenn man sein Werk „als Schlußglied einer langen asketischen Entwicklung“ sieht. Die Frage nach den Quellen ist also bei jedem Schritt im Auge zu behalten. Auf manche seiner Quellen verweist Climacus selbst — so auf *Cassian* und *Evagrius*. Andere Quellen muß man in vorsichtiger Analyse erst aufdecken. Die Urteile der bisherigen Climacusforschung sind zu widersprüchlich, als daß man sich an sie halten könnte. Bei der Ermittlung des geistlichen Milieus, dem Climacus verhaftet ist, ist V. vor allem auf die Mönche von Gaza, *Barsanuphius* und seinen Schüler *Dorotheus* gestoßen. Über diese beiden Autoren hinweg ist Climacus der Welt der Apophthegmata Patrum verhaftet, d. h. dem anachoretischen Mönchstyp. Das ist für das rechte Verständnis seiner Spiritualität von hoher Wichtigkeit, wenn auch die späteren asketischen Schriftsteller sich dieser Besonderheit nicht mehr hinreichend bewußt gewesen sind. Wie dem auch sei, die „Scala Paradisi“ wurde — zumal im Osten — zu einem der meistgelesenen Werke — nicht zuletzt deshalb, weil das so anschauliche Schema der „Himmelsleiter“ sich für eine eindrucksvolle Darstellung des geistlichen Aufstieges zu Gott empfahl. V. hat sich bemüht, das immerhin reichlich äußerliche Schema der dreißig Stufen neuzuordnen. So gelangt er zu einer Dreiteilung: Im 1. Kap. behandelt er gewissermaßen den Eintritt in das geistliche Leben. Da ist zunächst von der Absage an die Welt, vom Verzicht auf den Eigenwillen im Gehorsam gegen den geistlichen Vater und von der Praxis des mönchischen Gebetes die Rede (10—60). Im großen Mittelteil (61 bis 189) ist von der Sünde und ihrer Bekämpfung die Rede. Hier spielt das von *Evagrius* und *Cassian* übernommene Acht-Laster-Schema eine maßgebliche Rolle. Das 3. Kap. handelt dann von der Entfaltung des Tugendlebens, in der die Charakterisierung der einzelnen Tugenden — der Sanftmut, Demut, Unterscheidung der Geister, Gebetswilligkeit, Leidenschaftslosigkeit und endlich der Agape — eine Hauptrolle spielt. In diesem Rahmen weiß V. mit einer eindrucksvollen Belesenheit eine Fülle hilfreicher und erhellender Dinge zu sagen, wobei immer wieder gezeigt wird, wie sehr Climacus seinen Vorgängern verhaftet ist, ohne ein billiger Kopist zu sein. — V.s These, daß in die „Scala Paradisi“ das ganze Erbe der monastischen Vorzeit (zumindest soweit es sich um die Spiritualität der Anachorese handelt) eingegangen sei, wird man nicht einseitig oder exklusiv verstehen dürfen. Denn es gibt manche Elemente, die bei Climacus nicht wieder aufklingen — so etwa die Rolle des sakramentalen Lebens oder diejenige der Kirche. Es ist doch zumindest bemerkenswert, daß — nach *Vandenbroucke*, *Moines pourquoi?* S. 108, — das Wort „Kirche“ bei Climacus nicht auftaucht. Diesen Dingen ist V. nicht nachgegangen. Ein anderer Mangel seines Buches ist die nun doch zu sparsame Beiziehung der Sekundärliteratur, die es, wenn auch nicht zu Climacus selbst, so doch zum Thema der frühen Mönchsspiritualität im Osten wirklich in Fülle gibt. Daß dem Werk keine Register beigegeben sind, ist ein weiterer Mangel, den man mit Bedauern feststellt, und zwar gerade dann, wenn man die Leistung des Verf.s so außerordentlich hoch einschätzt.

H. B a c h t, S. J.

Saint Basile, Les Règles monastiques. Introduction par *Léon Lèbe* O. S. B. Avant-propos par *Olivier Rousseau* O. S. B. 8° (368 S.) Editions de Maredsous. — *Ders.*, Les Règles morales et Protrait du chrétien. Introduction et traduction par *Léon Lèbe* O. S. B. 8° (200 S.) Éditions de Maredsous. — Lange Zeit hindurch wur-

de unter dem Titel ‚Ascetica‘ eine Vielzahl von Schriften des Basilius von Cäsarea weitergegeben, in denen Echtes und Unechtes ungeschieden nebeneinander lag. Durch die Untersuchungen von Forschern wie *D. Amand* und *J. Gribomont* ist die notwendige Scheidung vollzogen worden. Seither mehren sich die Studien und Publikationen, die ein immer präziseres Bild von der längst bekannten Rolle des großen Kappadoziers im Bereich des Mönchtums und der mönchischen Askese vermitteln. Es lag nahe, nun auch die auf jeden Fall echten Stücke durch Übersetzungen einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Die beiden vorliegenden Bände des Benediktiners *Léon Lèbe* tun dies für den französischen Sprachbereich. Der erste Band enthält die ‚Moralia‘ (Règles morales); es sind 80 Sittenvorschriften, die durch Zitate aus dem NT begründet werden. In der unscheinbaren Form von Bibelzitate entwirft Basilius ein eindrucksvolles Bild authentischer Christlichkeit. Über die Entstehungszeit dieser Schrift gibt es keine einheitliche Meinung. Während die Maurineredition des frühen 18. Jahrhunderts einen recht frühen Zeitpunkt (361) vorsieht, ist L. (10) geneigt, eine Zeit nach der Übernahme des Bischofsamtes (370) anzusetzen. Darauf weist wohl auch der letzte Satz des Geleitschreibens hin, das dem Werk vorausgeht. Besonderes Interesse verdient das „Glaubensbekenntnis“, das zwischen diesem Geleitschreiben und dem Haupttext steht. Es sei nur auf einen Punkt hingewiesen: Wiewohl dieses „Symbolum“ die übliche trinitarische Gestalt zeigt und offensichtlich in Anlehnung an bestehende Bekenntnisformeln gebildet ist, vermißt man jeden Hinweis auf die Kirche. Das ist kein Zufall, wenn man beachtet, daß auch in den 80 Regeln selbst zwar von zahllosen Dingen des christlichen Lebensvollzuges die Rede ist, aber — soweit ich sehen kann — nirgends von der Kirche. — Vermutlich gleichzeitig mit den ‚Moralia‘ gab Basilius die „Mönchsregeln“ heraus, die er im Lauf der Jahre für seine Mönche aufgestellt hatte. Es lag nahe, auch sie in neuer Übersetzung vorzulegen. Durch eine ausführliche „Einleitung“ (11—34) wird der Leser mit den notwendigen literarkritischen Vorfragen vertraut gemacht. Der Übersetzung der „Großen“ wie der „Kleinen Regel“ ist dankenswerterweise ein recht ausführlicher Index und ein Schriftstellenverzeichnis beigefügt.

H. B a c h t, S. J.

B a k k e r, L e o, Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, 3). 8<sup>o</sup> (327 S.) Würzburg 1970, Echter. 38.— DM. — Ein Problem, das die Menschen seit Jahrhunderten immer wieder beschäftigt hat, ist das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlichem Handeln bzw. göttlichem Willen, von Autonomie und Heteronomie. Einer der Gründe, weswegen das herkömmliche Gottesbild heute von vielen leidenschaftlich zurückgewiesen wird, ist gerade die Schwierigkeit, wie man die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit vereinbaren kann mit einem Gott, der von uns nur verlangt, daß wir seinen Willen tun. Mancher wird erstaunt sein zu hören, daß dies auch ein zentrales Problem bei Ignatius von Loyola war. Als Mensch des 16. Jahrhunderts erlebte Ignatius seine Freiheit, die Notwendigkeit des Wählenmüssens, und das hat seinen Niederschlag gefunden in der „Wahl“, die einen wesentlichen Teil seiner „Geistlichen Übungen“ darstellt. Im Grunde geht es in den Exerzitien ja um das Finden des Willens Gottes in der eigenen, einmaligen Situation, wobei sich der Mensch aber nicht nur einfach im Gebet das feststehende göttliche Gesetz einzuprägen hat, sondern sich selber als frei und verantwortlich und als Entwerfer seines Lebens erfährt und zugleich darin den lebendigen Gott wirksam weiß. Eine entscheidende Rolle bei der „Wahl“ spielen die sog. „Regeln zur Unterscheidung der Geister“. Deren Sinn und Bedeutung versucht B. in der vorliegenden Studie herauszuarbeiten. Und zwar wendet er, nach dem Vorbild der Bibelwissenschaft, die redaktionsgeschichtliche Methode an; zum ersten Male in diesem Umfang, und, wie sich zeigt, mit großem Erfolg. Er fragt: welches ist der Sitz dieser „Regeln zur U. d. G.“ im geistlichen Leben des Ignatius und in seiner apostolischen Wirksamkeit? — In einem 1. Teil („Der Geist, Quellgrund des Buchstabens“) zeigt B., daß die eigentliche Quelle, aus der die Lehre des Ignatius von der U. d. G. kommt, unbeschadet aller zugegebenen literarischen Quellen, sein eigenes geistliches Wachstum war. Das wird aufgewiesen durch einen Vergleich zwischen den Regeln, dem sog. „Pilgerbericht“

(d. h. der „Autobiographie“ des Ignatius) und dem Brief an Schwester Rejadella aus dem Jahre 1536. Ignatius hat die erste Reihe dieser Regeln nämlich nicht logisch, sondern chronologisch, d. h. genau in der Reihenfolge seiner eigenen Erfahrungen in Manresa aufgebaut. Der erste Teil des Pilgerberichtes ist geradezu ein Kommentar zu den Regeln. Doch zeigen sich an einigen Stellen auch Diskrepanzen zwischen den Erfahrungen, wie sie im Pilgerbericht niedergelegt sind, und den lehrmäßigen Formulierungen in den Regeln. — Worin das seinen Grund hat, wird im 2. Teil („Das Entstehen des Buchstabens aus dem Geist“) untersucht. Hier zeigt sich deutlich die literarische Abhängigkeit einiger Formulierungen von *Bernhard von Clairvaux*, *Thomas von Aquin*, *Dionysius dem Kartäuser*. So stammt der Begriff „Trost ohne Ursache“, der schon von den ersten Kommentatoren (*Gagliardi*, *Suárez*, *La Palma*) nicht mehr richtig verstanden worden ist, vermutlich von *Dionysius*, ebenso wie die Vorstellung von den Engeln als Ursache des Trostes. Beides spielt nämlich im Leben des Ignatius und in seinen übrigen Schriften praktisch keine Rolle. Ignatius hat diese (und andere) Formeln vermutlich deswegen aufgenommen, um durch Zitation von auctores probati dem Verdacht zu entgehen, ein Alumbrado zu sein. Eine zusammenfassende Untersuchung über die Abfassungsgeschichte der Regeln und der Texte über die Wahlzeiten schließt diesen Teil ab. Daraus wird deutlich, daß die Regeln zur U. d. G. der Sache nach zwar schon am Anfang (Manresa 1522—1523) da sind, der endgültigen Formulierung nach aber erst späten Datums (ca. 1539) sind. — Der 3. Teil befaßt sich mit der „Problematik des im Buchstaben gefaßten Geistes“. Hier wird u. a. auch die Frage nach dem Ziel der Exerzitien behandelt: Wahl eines konkreten Berufes oder Vereinigung mit Gott oder Disposition zur Wahl? B. zeigt, daß das Ziel der Exerzitien tatsächlich die Wahl ist, aber nicht im Sinne eines konkreten, juristisch fest umschriebenen Lebensberufes, sondern einer Lebensform: „Gebote“ oder „Räte“ (bzw. „evangelische Vollkommenheit“), wobei das unterscheidende Kriterium „Reichtum“ bzw. „Armut“ ist. Im Zusammenhang der Frage nach der Bedeutung des Trostes in den Exerzitien wird auch erörtert, welche der „drei Wahlzeiten“ die normale ist. Bei Ignatius stand anfangs die „erste Wahlzeit“ ganz im Vordergrund, aber mit der Zeit erhielten die menschlichen Mittel und die verstandesmäßigen Überlegungen eine immer größere Bedeutung. Die späteren Kommentatoren haben aber ohne Zweifel die „dritte Wahlzeit“ überbetont, ganz gegen den Sinn des hl. Ignatius. — Im letzten Kapitel wird schließlich eine instruktive Untersuchung über die weite, dynamische Bedeutung des Begriffes „Geist“ angestellt, worunter nicht nur die „substanzialen“ Geister (Gott, Engel, Teufel) zu verstehen sind, sondern überhaupt die bewegenden Kräfte und die Bewegtheiten des menschlichen Geistes. Dieser Hinweis ist für das rechte Verständnis der U. d. G. sicher von großer Bedeutung. Interessant ist die geringe Rolle, die der Heilige Geist im Text der Exerzitien spielt, was offensichtlich auf die Vorsicht des Ignatius zurückzuführen ist, nicht wieder in den Verdacht der Ketzeri zu geraten. — Diese allgemeine Übersicht gibt aber keineswegs einen genügenden Einblick in den Reichtum der Arbeit und die Fülle der angeschnittenen Probleme, durchgeführten Analysen und angestellten Textvergleiche. Die von *K. Rahner* behauptete Gleichsetzung von „Trost ohne Ursache“ und „Trost ohne Gegenstand“ wird (wohl zu Recht) abgelehnt. Am aufschlußreichsten aber ist sicher die Aufdeckung des Zusammenhangs zwischen dem Leben des hl. Ignatius und seiner Lehre: sie erklären sich gegenseitig. Die Ignatius- und Exerzitienforschung hat mit dieser Studie sicher einen Schritt nach vorn getan. Demgegenüber fallen die Mängel nicht so sehr ins Gewicht. Die Fülle der Analysen und die teilweise recht verschlungenen Gedankengänge verstellen manchmal die klare Linie der Untersuchung. Es gibt auch Behauptungen, wo man mit der Zustimmung etwas zögert. Die Abhängigkeit von *Dionysius* scheint zwar evident, aber auch B. muß zugeben, daß von seiten der Manuskripte kein schlüssiger Beweis zu führen ist. Wenn B. schreibt, daß sich bei *Thomas von Aquin* keine Abhandlung über die U. d. G. fände, so sei darauf hingewiesen, daß sie bei ihm im Begriff der prudentia aufgegangen ist. Etwas störend wirkt die mangelnde Konsequenz bei der Anwendung der einmal eingeführten Abkürzungen und Zitationsweisen. Das Sachregister am Schluß der Arbeit wäre sicher noch brauchbarer, wenn auch das Inhaltsverzeichnis mit eingearbeitet worden wäre.

G. S w i t e k, S. J.

Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einführungen und Erläuterungen von Friedrich Wulf S. J. Gr. 8<sup>o</sup> (96 S.) Freiburg — Basel — Wien 1968, Herder. 9.80 DM. — Unter den mannigfachen Kommentaren zu einzelnen Konzilsdokumenten ragt der vorliegende durch die Fülle an Informationen und die Lebendigkeit der Darstellung wohlthuend hervor. Bekanntlich hat das Konzil an zwei Stellen sich mit der Frage der Erneuerung des Ordenslebens beschäftigt, das eine Mal im Rahmen der Kirchenkonstitution ‚Lumen gentium‘ (Kap. 5 u. 6), und das andere Mal in dem Dekret ‚Perfectae caritatis‘ über die Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Schon auf dem Ersten Vaticanum hatte man sich über Fragen des Ordensstandes Gedanken gemacht. Wie das allermeiste, was damals durch die Vorbereitungskommissionen erarbeitet worden war, wurde auch das ‚Schema‘ einer Konstitution über die Ordensleute (Coll. Lac. VII, 671) mitsamt den anderen ‚Schemata‘, in denen es um das Gehorsamsgelübde, um das Gemeinschaftsleben und um die Klausur ging (ebd. 671—682), niemals in der Konzilsaula behandelt. Rückblickend können wir darüber nur froh sein. Denn diese Entwürfe atmen von der ersten bis zur letzten Zeile so sehr den Geist eines rein juristischen und konservativ-restaurativen Denkens, daß von ihnen keine Hilfe für eine auch damals schon anstehende Erneuerung des Ordenslebens zu erwarten gewesen wäre. Daß es auf dem Zweiten Vaticanum nicht leicht gewesen ist, dem neuen Denken Raum zu schaffen, beweist die Tatsache, daß dem Endtext des „Ordensdekretes“ fünf Entwürfe vorausgingen, die unter heftigen Diskussionen der Reihe nach erarbeitet und wieder verworfen wurden. Der Verf. läßt den Leser dieses mühsame Ringen Schritt für Schritt miterleben, ohne sich dabei in Nebensächlichkeiten zu verlieren. Erst auf dem Hintergrund dieser Kontroversen und Diskussionen gewinnen die uns vorliegenden Konzilstexte ihre volle Aussagekraft, während die bloße Textlesung vieles unentschieden läßt; dafür sind die Endtexte viel zu sehr Ergebnis von Kompromissen, ohne die die fast einstimmige Annahme in der abschließenden Sitzung unverständlich bliebe. Worum es dem Konzil bei alledem ging, war offensichtlich dies: Man wollte über rein juristisch-institutionelle Korrekturen des Ordenslebens hinaus zu einer Erneuerung aus den biblischen und theologischen Wurzelgründen kommen. Man wollte die „christologisch begründete Verbindung der Orden mit der Kirche, ihrem Geheimnis und ihrer Sendung“ ans Licht heben. Man wollte der mißverständlichen Gegenüberstellung von Ordensstand und Christenstand wirksam entgegenreten und nachdrücklicher als früher die Berufung aller Getauften zur Vollkommenheit der Gottes- und Nächstenliebe hervorheben. Dafür war es nötig, manche liebgewordene Vorstellung und Redeweise (Vollkommenheitsstand; nicht bloß Beobachtung der Gebote, sondern Erfüllung der Räte usw.) kritisch zu überdenken und sogar preiszugeben. Vor allem wollte man das „komparativische“ Reden vom Ordensstand als dem „höheren“ und „vollkommeneren“ Stand zurückdrängen, indem man die Berufung zum Ordensleben in die Lehre von den Charismen einordnet, die der Eine Geist jedem nach Seiner Wahl zum Dienst an dem Einen Christusleib zuteilt, der die Kirche ist. — Man hat seit dem Konzilsende wiederholt gesagt, das Konzil sei vierhundert Jahre zu spät gekommen. Der Sachkundige weiß, was an einer solch globalen Feststellung richtig und falsch ist; er weiß vor allem, daß sie für die einzelnen Konzilsthemen mit sehr unterschiedlicher Eindeutigkeit gilt. Hinsichtlich dessen, was das Konzil über das Verhältnis von Christenstand und Ordensstand, von Taufgelübde und Ordensgelübde, von Heil und Vollkommenheit, von Gebot und Rat sagt, gilt jenes Wort vielleicht noch am ehesten. Denn das waren doch die Punkte, um die es — zu einem wesentlichen Teil — in Luthers „Urteil über die Mönchsgelübde“ ging. Wenn dem so ist, dann gewinnt die Lehre des Zweiten Vaticanum über die Erneuerung des Ordenslebens zusätzlich eine eminent ökumenische Bedeutung, die aber, wie uns scheinen möchte, noch lange nicht hinreichend ins Bewußtsein getreten ist (vgl. H. Bacht, Luthers „Urteil über die Mönchsgelübde“ in ökumenischer Betrachtung, in: Cath 21 [1967] 222—251).

H. Bacht, S. J.

Das Schicksal der Orden — Ende oder Neubeginn. Analyse: Jan Kerkhofs. Stellungnahmen: Hermann Stenger, Jan Ernst. 8<sup>o</sup> (X u. 115 S.) Freiburg — Basel — Wien 1971, Herder. 10.— DM. —

Daß die Orden sich in einer Krise befinden, ist mittlerweile zu einem Gemeinplatz geworden. Infolgedessen mehren sich auch die Autoren, welche diese Tatsache zu erklären, Prognosen für die Zukunft zu stellen und Auswege aus der gegenwärtigen Situation anzubieten suchen. Das vorliegende Büchlein erscheint im Rahmen der Reihe „Kirche im Gespräch“, in der „Probleme diskutiert“ werden sollen, „die das kirchliche Leben und die christliche Existenz heute bis in die Tiefe erschüttern“ (II). Weil zur Glaubwürdigkeit der Diskussion nicht nur Kompetenz, sondern auch Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der Meinungen gehört, sind die einzelnen Bände dieser Reihe „auf der Polarität von These und Stellungnahme, von Analyse und Kritik aufgebaut“. Der Leser soll hier Partner eines Dialoges werden, „in dem es um neue Möglichkeiten, neue Impulse, neue Hoffnung geht“. — In seiner Analyse „Krise und Zukunft des Ordenslebens“ (1—42) bietet der belgische Soziologe und Jesuit *Jan Kerckhofs* eine „Bestandsaufnahme aus soziologischer Sicht“. Er gibt zwar selber zu, daß weder die Theologen noch die Soziologen wissen, wie die Welt im Jahre 1985 sozial und geistig aussehen wird, aber er „versucht ... dennoch, das Ordensleben von morgen in ersten Umrissen anzudeuten“ (V). Er ist überzeugt: „Wenn wir unter ‚Ordensleben‘ zu buchstäblich das verstehen, was das kirchliche Recht oder das Konzilsdekret ‚Perfectae Caritatis‘ damit bezeichnen, dann dürfen wir ... durchaus das Ende abwarten: dann hat das Ordensleben tatsächlich keine Zukunft mehr, gibt es doch in einer wahrhaft säkularisierten Welt für das, was man herkömmlich mit dem Wort ‚Ordensleben‘ meint, keinen Platz mehr“ (2—3). Wie aber stellt sich K. das „Ordensleben“ der Zukunft vor? Es werden kleine, lokkere Gruppen sein, die sowohl Ehelosen wie Verheirateten offenstehen, die Leute aus allen Berufen umfassen. Es werden freie Inspirations- und Aktionsgruppen sein, deren Ziel es ist, echtes Menschentum zu verwirklichen, an der Befreiung des Menschen von Unrecht, Krieg, Unterentwicklung, Entfremdung, Ausbeutung und Vereinsamung mitzuarbeiten. Solche Gruppen gibt es zwar in allen Religionen und Ideologien, aber die „evangelischen Gemeinschaften“ werden vom Evangelium inspiriert sein. Für die konkrete Lebensweise ergibt sich daraus allerdings nicht viel; „außer einer noch geschmeidig zu interpretierenden Armut sowie der einen oder anderen Form des Gemeinschaftslebens“ (10) wird sich nicht viel finden lassen, was diese Lebensweise von derjenigen eines jeden wahren Christen unterscheidet. Trotz der christlichen Inspiration wird der Glaube dieser Gemeinschaften weniger als früher institutionell getragen. „Er wird sich mehr auf ein vertrauensvolles, suchendes Hoffen der Menschen stützen als auf die Sicherheit eines in dieser Hinsicht undienlich gewordenen hierarchischen Kircheninstituts“ (29). Die kleinen Gruppen sind auch offen für die dem Christentum Entfremdeten: „Hier werden sie unterstützt, um gute Menschen zu bleiben, auch wenn sie radikal unkirchlich sind ... Gott allein weiß, ob die anonymen Christen christlicher sind als die Bekennenden ...“ (32). Diese „Orden“ werden nicht mehr die Gelübde im herkömmlichen Sinne kennen, sondern nur noch die „Treue zur Gemeinschaft und ihrer Inspiration“ (30). Ihre geistliche Einstellung läßt sich als „Spiritualität der Mitmenschlichkeit“ (30) kennzeichnen, ihre gemeinsame Basis wird die „radikale Sorge für den Menschen in wachem und dienendem Glauben auf der Basis zwischenmenschlicher Kontakte“ (27) sein. So werden sie Stätten der Begegnung, der Sammlung, der Inspiration sein. Der Gesellschaft und der kirchlichen Institution gegenüber werden sie eine kritische Funktion innehaben, die aber nicht in aggressivem Verurteilen, sondern in schöpferischem Beurteilen besteht. — In einer ersten Stellungnahme gibt der Psychologe und Redemptorist *Hermann Stenger* zum Thema „Zustimmung zum Veränderungsprozeß“ einige konkrete „Anleitungen zum Handeln“ (43—84). Ihm ist vor allem daran gelegen, daß man sich am Veränderungsprozeß beteiligt, ihn bewusst zu gestalten sucht. Er sieht den Hauptwandel im Übergang vom „ideell-festgelegten zum personell-offenen Organisationsprinzip“ (44). Daraus ergeben sich einige weitere Änderungen: bzgl. der Organisationsform („Klein-Gruppe“), des Führungsstils („kreativ-spontan“), des Kommunikationsmusters („Kreisverkehr“). Aus sozial- und tiefenpsychologischer Sicht gibt St. praktische Hilfen für den Übergang. — Von kritischem Ordensbewußtsein zeugen die „Zehn Thesen zur Situation“ (85—110) des holländischen Dominikaners *Jan Ernst*. Zunächst wird aufgezeigt, daß die offizielle Praxis der Ordensgelübde nicht selten der offiziellen

Theorie widerspricht. Die Orden übernehmen nämlich gewisse Praktiken einer spätkapitalistischen Gesellschaft, besonders, was den Gehorsam und die Armut angeht. Die abendländische Tradition sah in den drei Gelübden eine Konkretisierung des „eschatologischen Vorbehaltes“, d. h. einen Protest gegen die Identifizierung des „Jetzt“ mit dem „Reich Gottes“. Auch heute erlebt die Welt in den Bereichen der Macht, des Besitzes, der Sexualität Unfreiheit und Entfremdung. Aber die heutigen Orden sind kein Zeichen des „eschatologischen Vorbehaltes“ gegen die Gestalt dieser Welt mehr. Diese Krise wird nicht gelöst mit neuen Theorien, nicht mit dieser oder jener Anpassung, sondern nur in einem „revolutionären Prozeß der Praxis, der sich seiner Bedingungen und Voraussetzungen in einer kritischen Theorie bewußt geworden ist“ (103). — Die drei Autoren haben sich nicht gescheut, heiße Eisen anzupacken. Dafür sollte man ihnen danken. Da es sich bei ihren Ausführungen aber nicht um bloße Feststellung von Tatbeständen, sondern auch um Zukunftsprognosen handelt, in welche natürlich die subjektiven Auffassungen der Autoren einfließen, ist von vornherein zu erwarten, daß ein Teil der Leser mit dem Gesagten nicht einverstanden sein wird. Ein grundsätzlicher Mangel in der Anlage des Büchleins scheint mir zu sein, daß entgegen der Ankündigung zwischen Analyse und Stellungnahmen kein richtiger Dialog stattfindet. Die Bezugnahmen sind meist nur formaler Art. Gerade ein solcher Dialog zwischen Fachleuten aber hätte viel zur Klärung strittiger Fragen beitragen können. So bleibt dem (vermutlich nicht immer kompetenten) Leser nur, sich selber so gut er kann mit den Thesen auseinanderzusetzen. Am meisten Widerspruch werden die Ausführungen *Kerkehoofs'* erfahren. Was er als Soziologe an „Bestandsaufnahme“ bringt, ist sicher richtig und beherzigenswert; sobald er sich aber als Futurologe betätigt, wird man wohl manche Fragezeichen machen müssen. Daß viele der herkömmlichen Formen und Praktiken des Ordenslebens verschwinden werden (und sollten), kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Ob man allerdings so ungeschützt, wie es K. tut, sagen kann, das herkömmliche Ordensleben habe in einer säkularisierten Welt keine Zukunft mehr? Könnte man nicht dasselbe dann auch vom Glauben überhaupt sagen? So nützlich es ist, sich Gedanken über das konkrete „Ordensleben“ morgen zu machen; kann K. ernsthaft damit rechnen, daß das von ihm entworfene Modell lebensfähig sein wird? Am problematischsten scheint die im Hintergrund stehende Ekklesiologie und der totale Rückzug auf eine „Spiritualität der Mitmenschlichkeit“ als Fundament des zukünftigen Ordenslebens zu sein. Sicher aber hat K. manche guten Hinweise gegeben, etwa zum Problem der Führung in den Orden, zur wirtschaftlichen Leitung, zur Integration in die Arbeitswelt, zum Engagement. Weniger Widerspruch wird der Beitrag von *Stenger* finden. Man kann nur hoffen, daß viele seiner praktischen Ratschläge im Führungsstil und Zusammenleben bald Anwendung finden. Mit den Thesen von *Ernst* würde sich eine eingehende Auseinandersetzung sicher lohnen. Was er über das Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis im Ordensleben und von der mangelhaften Realisierung des „eschatologischen Vorbehaltes“ durch die heutigen Orden sagt, muß man leider zugeben. Wie nun aber der „revolutionäre Prozeß“ aussehen soll, durch den die Krise im Ordensleben zu lösen sei, wird aus den knappen Andeutungen von E. nicht deutlich. Im ganzen: ein Buch, das zu kritischem Denken anregen will, das aber auch selber kritisch gelesen werden muß.

G. Switek, S. J.

Schalück, Hermann F., Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. 14). 8<sup>o</sup> (XXVI u. 215 S.) Paderborn 1971, Schöningh. 24.— DM. — Es ist eigentlich zu verwundern, daß über das hier vorgelegte Thema noch keine eingehende Forschungsarbeit herausgegeben wurde. Der Verf. macht den mutigen Versuch (theologische Dissertation München, im Juni 1969 abgeschlossen), ohne die mittelbaren Vorbereitungsarbeiten außer acht zu lassen. Mit Recht weist er darauf hin, „daß die Armut in dieser Untersuchung nicht in erster Linie als ein Kapitel oder als nur ein Teilaspekt der Theologie behandelt werden“ kann, „sondern als ein existentielles Vorzeichen für das gesamte Denken des Heiligen, d. h. eines Denkens, das angesichts seiner geschöpflichen Defizienz, seiner in der Sünde eingetretenen Verdunkelung und der

durch Christus geschenkten Wiederherstellung und Neuschöpfung bekennen muß, daß der einzige Weg zu Gott das Kreuz und der Gekreuzigte ist“ (7). Dementsprechend schließen sich die drei ersten Kapitel eng an das von Bonaventura gewählte Denkschema an: I. Der Inhalt der schöpfungsgemäßen Armut (9—68); II. Der „Pauper in deserto“ als Mensch in der Sünde (69—108); III. Der Armutsgedanke im heilsgeschichtlich-christologischen Denken Bonaventuras (109—172). Das Ergebnis kennzeichnet der Verf. selbst am besten mit den Worten einer anonymen Studie: „Fundament der inneren Armut ist unsere geschaffene Abhängigkeit und unser Abfall von Gott in der Sünde. Ihr Inhalt ist die Befreiung von sich selber, von jeder rein natürlichen Bindung an den Nächsten, vom eigenen Leib und der Vorläufigkeit des Kosmos, und damit ein tägliches freiwilliges-Sterben. Der Sinn und die Bedeutung dieser täglichen Vorausnahme des Todes ist unsere Schicksalsverbundenheit mit Christus und die Verbundenheit Christi mit uns in seiner Auferstehung. So gesehen ist innerliche Armut notwendigerweise Bedingung und zugleich Folge des Angekommenseins des göttlichen Lebens und des Reiches Gottes in dieser Welt“ (172; Theologie van de armoede, in: Sint Franziskus 57 [1955] 224—240, z. St. 234). Das Vierte Kapitel ist wohl mehr als Zusammenfassung und Ergänzung konzipiert: Die Gestalt der Armut in der Kirche (Einheit und Vielfalt der christlichen Berufung, Das prophetische Moment der christlichen Armut: 173—207). Dabei wird, wie auch schon vorher, zutreffend die Armut im Sinne Bonaventuras und der heutigen Fragestellung auf die Christen als solche und nicht ausschließlich auf die Ordensleute bezogen. In diesem Zusammenhang dürfte folgendes Zugeständnis von Interesse sein: „Es gelingt Bonaventura zwar nicht, im sogenannten Mendikantenstreit immer eine echte theologische Argumentation durchzuhalten und damit den Beziehungspunkt zwischen der rechtlich und ‚ständisch‘ verfaßten Armut des Ordenslebens und der . . . theologischen Armutskonzeption herzustellen, die sein Offenbarungs- und Theologieverständnis mitbetrifft. . . . Aber Bonaventura zumindest hat . . . im Hintergrund wirksame Prinzipien des Armutverständnisses, welche die häufig genug vordergründige und zeitbedingte Argumentation . . . zu transzendieren vermögen“ (191). — Alles in allem genommen, bietet der Verf. eine höchst befriedigende Leistung, die nicht nur Einblick in die bonaventurianische Theologie der Armut, sondern auch in die des Kreuzes, der Nachfolge Christi und in die sonst verwandten Themen gewährt. Er belegt seine Ausführungen reichlich mit Bonaventuratexten, dazu noch mit den der neueren Problematik näher stehenden Aussagen moderner Autoren. Die im Anschluß hieran geübte Kritik an teilweise abweichende Meinungen (z. B. an denen von J. B. Metz, K. Rahner und M. Seckler) ist maßvoll gehalten und wirkt überzeugend. Für eine wissenschaftliche Untersuchung hätte man sich vielleicht eine mehr zielstrebigere, nicht so ausgedehnte und sich wiederholende Form der Darstellung gewünscht; aber das ist zum größten Teil wohl auf die Eigenart Bonaventuras zurückzuführen, der immer „ganzheitlich“ denkt und erst von verschiedenen Seiten die Gesamtstruktur seiner Theologie deutlich macht. Weniger entschuldigen läßt sich dagegen der beinahe vollständige Verzicht auf eine Einordnung der Armutstheologie Bonaventuras unter theologiegeschichtlicher Rücksicht, weil damit die Einschätzung ihres selbständigen Wertes erschwert wird. So ist z. B. Bernhard von Clairvaux nur ein einziges Mal erwähnt (162), der doch sonst viele Parallelen zu Bonaventura aufweist und von diesem auch häufig angeführt wird.

J. Beumer, S. J.

231/2360 Ma