

# Umschau

## 1. Bibelwissenschaft. Exegese

Langevin, Paul-Émile, S.J., *Bibliographie biblique – Biblical Bibliography – Biblische Bibliographie – Bibliografia biblica – Bibliografia bíblica 1930–1970*. (XXVIII u. 941 S.) Québec 1972, Les Presses de l'Université Laval. 45.— \$. — Diese Bibliographie umfaßt 21294 Nummern. Sie sind systematisch nach mehr als 1000 Sachfragen geordnet. Der gleiche Titel kann mehrfach aufgeführt werden. Ein Autorenindex und 5 Sachindices (in 5 Sprachen!) erschließen das erfaßte Material noch einmal in alphabetischer Ordnung. Welch eine Arbeit steckt hinter diesem Buch! Wieviel Intelligenz wurde darauf verwendet, das Material auch wirklich so aufzuschlüsseln, daß ein Suchender finden kann! O daß man doch, bevor man sich ans Werk machte, auch nur ein wenig Intelligenz darauf verwendet hätte, zu bedenken, was man eigentlich unternehmen wollte! Denn: 1. *Für wen* hat man gesammelt? „Chercheurs, pasteurs, professeurs, étudiants ou simples lecteurs de l'Écriture“ (VII). Man hat aber darauf verzichtet, zu kennzeichnen, was für die eine, was für die andere Gruppe der Benutzer in Frage kommt. So weiß jeder Benutzer schon a priori, daß der größere Teil der Titel, die er dieser Bibliographie entnimmt und vielleicht unter viel Mühe in einer Bibliothek sucht, eher für andere Zielgruppen der Bibliographie als für ihn in Frage kommt, gleichgültig, ob er nun Forscher, Pfarrer oder schlichter Bibelleser ist. 2. *Was* hat man gesammelt? Man höre und staune: *nur Katholisches*. Hätte man sich, falls der Plan zu dieser Bibliographie vor dem Jahr 1943 (Veröffentlichung von „Divino afflante Spiritu“) gefaßt worden sein sollte, nicht wenigstens im Jahre 1965 (nach Vaticanum II) noch einmal überlegen sollen, ob er noch sinnvoll sei? 1972 (Jahr des Erscheinens) gibt es sicher für diesen Typ von Auswahlprinzip keinerlei Bedürfnis mehr. 3. *Gesetzt*, es sei dennoch sinnvoll, einmal den kath. Beitrag zur Bibelwissenschaft in den letzten 40 Jahren zusammenzustellen: Ist das wenigstens *gelungen*? Leider nein! Es sind *nicht alle* kath. Beiträge erfaßt. Vielmehr wurden nur von 70 „katholischen“ Zeitschriften die Jahrgänge 1930–1970 durchgearbeitet. Dann wurden noch 286 von Katholiken verfaßte Bücher hinzugefügt. Was Katholiken in anderen, katholischen wie nichtkatholischen Zeitschriften schrieben, fehlt. Wichtigste Bücher von Katholiken sind nicht unter die 286 Auserwählten geraten und fehlen deshalb. Außerdem sind, wie Stichproben zeigten, selbst die durchgearbeiteten Zeitschriften *nicht vollständig erfaßt*. Schließlich sind die aufgenommenen Titel *keineswegs immer sachgemäß eingeordnet* worden, wie wiederum Stichproben gezeigt haben. So fragt man sich, wem man empfehlen soll, seinem Buchhändler für dieses Buch runde 100.— DM auf den Tisch zu legen. Wohl kaum einem Laien, einem Lehrer oder einem Pfarrer. Sie wären verloren in dieser Informationsflut und könnten sich auch nur in den seltensten Fällen Zugang zu den Artikeln und Büchern verschaffen. Studenten? Na ja. So bleiben die Wissenschaftler. Ihnen sei dringend empfohlen, auch weiterhin die eingeführten bibliographischen Hilfsmittel zu benutzen, die in der Bibelwissenschaft – im Unterschied zu einigen anderen Zweigen der Theologie – so schlecht ja nicht sind. Nur in einem Fall könnte die Benutzung dieses Hilfsmittels sinnvoll erscheinen: Wenn man von einer spezifischen Sachfrage her sucht, die die anderen Bibliographien nicht zur Aufschlüsselung des Materials einführen, könnte man nachprüfen, ob dieses Buch sie gesehen hat, und wenn das der Fall ist, wird man unter dem betreffenden Stichwort mit Sicherheit zwar nicht alles, aber wenigstens etwas von dem finden, was man sucht, und zwar stets etwas Katholisches. (Nach Abschluß der Rezension teilte der Verf. folgendes mit: Ein 2. Bd. dieser *Biblischen Bibliographie* wird in ungefähr drei oder vier Jahren erscheinen. Er wird die vorliegende Sichtung der kath. Zeitschriften und Buchwerke weiterführen. *Zudem wird in der Bücher- und Zeitschriften-*

auswahl jede konfessionelle Schranke fallen und die Erhebungsbasis bedeutend erweitert. So werden dann – beispielshalber – mit anderen namentlich folgende Zeitschriften seit dem Jahrgang 1930 gesichtet: *Biblical Archaeologist*, *Interpretation*, *Journal of Biblical Literature*, *Novum Testamentum*, *New Testament Studies*, *Studia Theologica*, *Theologische Rundschau*, *Vetus Testamentum*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Wir wären glücklich, wenn auch unsere anderen kritischen Gesichtspunkte dabei berücksichtigt würden.)

N. Lohfink, S.J.

Cornfeld, Gaalyahu, und Botterweck, G. Johannes (Hrsg.), dtv-Lexikon. Die Bibel und ihre Welt. 6 Bde. (1590 S.), München 1972. Je 7.80 DM. – Gespannt und erwartungsvoll nimmt der interessierte Leser die sechs kleinen Taschenbuchbändchen zur Hand, mit denen der dtv-Verlag die Reihe seiner Enzyklopädien der Alten Welt fortsetzt. Es handelt sich bei diesem Lexikon um ein Werk, das vor acht Jahren zuerst in Englisch und vor drei Jahren in Deutsch herauskam. Die englische Ausgabe erschien 1964 in Tel Aviv als „Pictorial Biblical Encyclopedia“. Cornfeld und weitere namhafte israelische Gelehrte der Altertumswissenschaften zählen zu seinen Autoren. Als dann 1969 die erste deutsche Ausgabe dieses Werkes erschien, zog man zu den Herausgebern den Bonner Bibelwissenschaftler Botterweck hinzu. B. und sein Stab überarbeiteten einige Artikel, verfaßten andere neu und schoben insbesondere einige ntl. Aufsätze und Stichwörter ein, um dieses Werk auch für eine christliche Leserschaft interessant zu machen. Kam die erste deutsche Ausgabe sozusagen nur für die Fachwelt auf den Markt, so liegt dieses Werk nun in einem preisgünstigen Neudruck vor und findet wohl Zugang zu einer breiten interessierten Leserschaft. – Beim ersten Durchblättern fällt sogleich die reichbebilderte und illustrierte Ausstattung auf. Dies demonstriert deutlich, wie sehr archäologische Aspekte der Bibelwissenschaft in diesem Lexikon vertreten sind. Liest man einzelne Texte, so ist zu bemerken, daß die Bearbeitung des Materials auf ausgesprochen historischer Grundlage steht. Es ist das Ziel der Verf., „die Ergebnisse der Bibelforschung seit dem Ersten Weltkrieg in knapper, sachkundiger Form darzustellen, im Sinne einer ‚lesbaren Wissenschaftlichkeit‘“ (S. 7). Dabei geht es dem Werk um die biblisch-atl. Tradition, und zwar im Sinne ihrer weltlichen Herkunft. Und so werden wir in einer Reihe von monographischen Artikeln unterrichtet über die Alltagswelt des biblischen Menschen, über seine wirtschaftlichen Produktions- und Besitzverhältnisse, über die interkulturellen Einflüsse und über die geschichtlichen Hauptakteure dieses Raumes, vor allem aber über die einzigartigen Dokumente der Geschichte, wie sie sich in den Texten der Bibel und in den Funden der Archäologie darbieten. Dabei hält sich der Betrachtung parallel, wie sich in alldem der Glaube Israels realisierte. – Im einzelnen geben die Artikel für gewöhnlich einen sachkundigen Überblick über die Fakten und den Stand der Forschung. Teilweise nehmen diese die Gestalt kleinerer Monographien an. So umfaßt beispielsweise der Artikel „Bibelkritik“ ganze 34 S. und der Artikel „Ausgrabungen“ sogar 59 Seiten. Der Leser findet ferner hervorragende Überblicke über den Stand der Ausgrabungen in Arad, Asdod, Askalon usw., Überblicke, die in dieser Weise in der deutschen Literatur kaum vorhanden sind. Ausgezeichnet sind die Vergleiche, die man zwischen den biblischen Daten und den archäologischen Funden im gesamten Alten Orient anstellt. Im Zuge einer solchen vergleichenden Kulturbetrachtung wird dann etwa auf eine Reihe von Parallelen aufmerksam gemacht: „An die Überlieferung von Kain und Abel läßt das sumerische Streitgespräch zwischen Enkidu und Dumuzi, dem Landmann und dem Hirten, denken. Mit den Urvätern läßt sich die Liste der Urkönige vergleichen. Ebenso liegen Parallelen für die Sintflut vor, jedoch mit völlig anderer Motivation. Auch für den Prophetismus kennen wir aus Mari Parallelen. Mancherlei Anklänge finden sich in den babylonischen Klageliedern, Hymnen und Kultritualen“ (S. 346). Man könnte die Reihe der angesprochenen Parallelen fortsetzen. Sehr erfreulich ist der Artikel „Exil“, insofern er den besonders dort relevant werdenden kultursoziologischen Aspekten Rechnung trägt und sich detailliert mit dem ersten Phänomen eines Überlebens der Religion Israels beschäftigt, ohne dabei vorschnelle Erklärungen zu liefern. Sachkundige und profunde Information bietet der Artikel „Deuteronomium“. Er dürfte wohl aus der Feder

*M. Weinfelds* stammen, dessen große Monographie über das Deuteronomium erst jüngst erschienen ist (Oxford 1972). Nicht ganz befriedigend sind allerdings die Ausführungen zum deuteronomistischen Geschichtswerk, dessen Entstehung allzu schnell und undifferenziert auf die Zeit während des Exils angesetzt wird. – Wenn man mit dem Werk einige Zeit umgeht, wird man eine gewisse Unhandlichkeit feststellen. Nicht daß manche Artikel überaus lang geraten sind, ist dabei das Hinderliche, vielmehr ist es die Tatsache, daß man sich Ausführungen zu bestimmten Themen, etwa den Propheten, mühsam aus dem wenig gegliederten Index zusammensuchen muß. Zu wünschen wäre auch gewesen, daß man die Literaturverzeichnisse nicht unübersichtlich ans Ende des ganzen Werkes, sondern vielmehr, wie in anderen Taschenbuchlexika vielfach üblich, an das Ende des Artikels gesetzt hätte. Zudem wäre eine namentliche Kennzeichnung der Autorenschaft einzelner Artikel interessant gewesen und würde dazu beitragen, die beachtliche Anzahl israelischer Gelehrter auch in Deutschland bekannter zu machen. Doch sind dies redaktionelle Bemerkungen. – Insgesamt darf man das Erscheinen dieses Lexikons außerordentlich begrüßen. Es wird dem Fachmann wie dem interessierten Laien viele Dienste leisten. Man darf hoffen, daß dieses Werk den Theologen und Prediger in handlicher Weise die Informationen liefert, die durch allzu „liberale“ Studienreformen nicht mehr den Weg in seine Ausbildung finden.

F. Mennekes, S. J.

Wildberger, Hans, *Jesaja* (Biblicher Kommentar AT, X, 4–6). Gr. 8° (I–VIII u. 241–495 S.). Neukirchen-Vluyn 1969/70/72, Neukirchener Verlag. Je Lfg. 12,80 DM. – Zu den drei ersten Lieferungen des Wildbergerschen Jesajakommentars vgl. Theol. u. Phil. 43 (1968) 304 und 44 (1969) 295 f. Mit den Lieferungen 4–6 ist der bis Jes 12 reichende erste Teilband abgeschlossen. Die Einleitung wird der Verf., wie er im Vorwort zum ersten Teilband ankündigt, an den Schluß des gesamten Kommentars stellen. Wann das sein wird, ist leicht abzuschätzen; die erste Lieferung erschien im Jahr 1965. – Man wendet sich interessiert der nunmehr vorliegenden Kommentierung der klassischen Jesajastellen in Jes 6–12 zu. Die *Immanuelperikope* (7, 10 ff.) wird zusammen mit 7, 3–9 als Heilsorakel verstanden, was S. 270–272 gut begründet wird und Zustimmung verdient. (Zur Form des Heilsorakels in Gen 15, 1 ff. wäre H. M. Dion, *The Patriarchal Traditions and the Literary Form of the „Oracle of Salvation“*, in: CBQ 29 [1967] 198–206, zu vergleichen.) Hat sich der Verf. mit dieser Entscheidung einen Weg durch das Gestrüpp der Meinungen gebahnt, so verfängt er sich gleich wieder darin, indem er mit der Mehrzahl der Autoren 7, 17 als ursprünglich zu 7, 10–16 gehörig betrachtet (S. 269, 297 f.). Darf man die Ambivalenz der Verkündigung Jesajas, die in seiner Gesamtverkündigung durchaus gegeben ist, auf derart engem Raum bemühen? Die Hinterlassenschaft des Propheten, die uns nur in einer von ganz anderen Absichten geleiteten redaktionellen Zusammenstellung und Bearbeitung vorliegt, enthält sowohl Heilsorakel als auch Drohsprüche; sie dürften aber kaum in einem Atemzug gesprochen worden sein. Deshalb ist es vorzuziehen, 7, 17 und 7, 18–25\* als von der Redaktion beigelegte Fragmente jesajanischer Drohsprüche zu erklären. Mit Bezug auf die redaktionell stark übermalten Verse 7, 18–25 ist das ja unbestreitbar, und auch sonst sieht der Verf. in Jes 7 die Redaktion am Werk (freilich ohne eine von ihr bewerkstelligte Transposition in die 3. Person gutzuheißen). Ferner sollte der Parallelfall 8, 1–4 zu denken geben, den der Verf. mit Recht von 8, 5 ff. trennt, um dann freilich (S. 319 f.) die Ambivalenz auch in 8, 1–4 hineinzudeuten. Bezüglich der *Immanuelgestalt* entscheidet sich der Verf. nach der obligatorischen Erörterung der Sentenzen für einen Sohn des Ahas. Jesaja selbst hat ohne Zweifel gewußt, was er sagte; wir hingegen tun gut daran, in der *docta ignorantia* zu verharren, weil die rivalisierenden Sentenzen, besonders die Deutung auf einen Sohn des Jesaja, in starker Position sind. Die wesentliche Aussage dürfte ohnehin von der Person des Knaben unabhängig sein. *Spätere Bearbeiter* haben nach Ansicht des Verf. den Immanuel zur Heilsgestalt uminterpretiert, wie aus 7, 15.22 und 8,8 („o Immanuel“) hervorgeht (vgl. u. a. S. 296, 300, 306, 328). Das hat schon die ältere Auslegung gesehen. So berechtigt die Annahme einer Neuinterpretation ist, so schwerwiegenden Bedenken unterliegt die fraglos angenommene Messianisierung. Kein Bearbeiter der exilisch-nachexilischen Zeit wäre auf eine – schon gar mit paradisischen Zügen ausgestattete – messianische

Heilsgestalt verfallen. Im Bereich des historisch Wahrscheinlichen liegt nur die restaurative Königserwartung, die sich in solcher Form nicht ausspricht, oder aber das vom empirischen Königtum abehende rein theokratische Denken (vgl. J. Becker, Das historische Bild der messianischen Erwartung, in: *Testimonium veritati* [Festschrift Bischof W. Kempf], Frankfurt 1971, 125–141, bes. 131 ff.). Die Immanuelgestalt ist von der rein theokratisch denkenden Redaktion des Jesajabuches in der Tat kollektivierend auf das Volk Israel umgedeutet worden (vgl. J. Becker, *Isaias – der Prophet und sein Buch*, Stuttgart 1968, 53–58). Dieser redaktionellen Sinngebung zuliebe scheint 7, (17) 18–25 an 7, 10–16 angeschlossen worden zu sein, wobei das interpretierende Aufgreifen von 7, 15 in 7, 22b eine Rolle spielte. Eine solche Sicht der Dinge erschließt sich freilich nur, wenn man statt mit atomisierend glossierenden Diaskeuasten mit einer planvoll arbeitenden und das gesamte Gefüge beherrschenden Redaktion rechnet, deren Sinngebung mit der anderswo selbstverständlichen redaktionsgeschichtlichen Methode zu erheben ist. Dazu vermag sich der Verf. trotz seiner im einzelnen beachtlichen Ausdeutung der redaktionellen Passagen nicht durchzuringen. Er verbaut sich zudem selbst den Weg, indem er bisweilen mehrere bearbeitende Hände veranschlagt, deren Aussage dann mit dem Blick auf das Buch zur Bedeutungslosigkeit verurteilt ist. Weil die Gesamtedition nicht in den Blick kommt, würdigt er auch nicht das redaktionelle Spiel mit bedeutungsvollen Namen, die für die Redaktion noch einmal auf ganz andere Art „Zeichen und Wunder“ sind (vgl. 8, 18), nämlich mit *ješa'jahû* (12, 2–3), Immanuel (8, 8. 10), *še'ar jāsûb* (10, 21–22) und *'el gibbôr* (10, 21). (Die vorgeschlagene kollektivierende Neuinterpretation ist natürlich nicht zu verwechseln mit der sog. „kollektiven“ Deutung der *almâh*, derzufolge man unter der *'almâh* alle jetzt empfangenden Frauen oder irgendeine Frau aus dem Volk verstanden hat.) — Mit Bezug auf 8, 23 – 9, 6 unterschreibt der Verf. nicht ohne weiteres die Altsche Textrekonstruktion von 8, 23aßb. Er lehnt auch die strophische Gliederung Alts, die sich an Duhm angeschlossen, ab, ohne jedoch etwas Besseres an die Stelle setzen zu können. Die S. 367 vorgeschlagene 6. Strophe hat jedenfalls nicht mit *ûlešalôm* begonnen. In 9, 5 findet der Verf. nicht mit v. Rad, Alt, Widengren, R. B. Y. Scott, O. Kaiser, C. Schedl, S. Herrmann und dem Rez. die „Königsgeburt“ am Tage der Inthronisation ausgesprochen, sondern die physische Geburt eines davidischen Prinzen. Das ist um so erstaunlicher, als er nach gewissenhafter Prüfung an der Jesajaität festhält und ein wesentliches Element der Deutung Alts übernimmt, nämlich den Zusammenhang zwischen dem Ereignis von 9, 5 und dem Heil, das den in 8, 23 genannten Gebieten zuteil wird. Ob zu einer angemessenen Situierung in der Verkündigung des Jesaja die Deutung auf die „Königsgeburt“ nicht doch unentbehrlich ist? Der Verf. gibt sich alle Mühe, die Thronbesteigungsaussagen von 9, 5aßb–6 mit der in 9, 5aα ausgesprochenen physischen Geburt eines Prinzen in Einklang zu bringen. Zu diesem Zweck zieht er ägyptisches Material heran (S. 378), in dem die göttliche Sohnschaft vom Mutter-schoß an betont wird. Das war nun in Jerusalem gerade nicht nachahmbar und ist auch, wie der Verf. zugibt, in 9, 5 nicht gemeint. Dennoch glaubt er, daß die Stelle die ägyptische Auffassung entfernt widerspiegelt, insofern nämlich von Verleihung der Königswürde schon bei der Geburt die Rede ist. Also wäre 9, 5f. eine Art Investiturakt am Jerusalemer Hof, durch den das neugeborene Kind als zukünftiger Herrscher proklamiert würde. Diese Situierung findet von vergleichbaren atl. Texten her jedenfalls keine Bestätigung (vgl. Pss 2; 45; 72; 110). Man würde sie hinnehmen, wenn die S. 377 eindrucksvoll zusammengestellten Argumente, die gegen die „Königsgeburt“ sprechen sollen, zwingend wären. Der wesentliche Punkt (*jäläd jullad* und *ben* als Termini technici der Königsideologie) ist jedoch nicht widerlegt, und keineswegs müßte bei Annahme der „Königsgeburt“ Jahve der Sprecher von 9, 5f. sein. Es hätte nicht unerwähnt bleiben sollen, daß *jaldûtîm* (oder *jaldût*) in Ps 110, 3 vielleicht „Sohnschaft“ im Sinne der Königsideologie bedeutet. Zur Möglichkeit, das Kind von 9, 5 mit dem Ahassohn Immanuel gleichzusetzen, äußert sich der Verf. zurückhaltend (S. 387). — Unter Voraussetzung der Echtheit ringt der Verf. um die Situierung von 11, 1ff. und vermag kaum mehr zu sagen, als daß die Erwartung eines — nicht streng messianischen — Idealkönigs ausgesprochen wird. In 10, 33–34 wird Jerusalem und dem Königshaus das Gericht angedroht, und 11, 1 setzt die Vernichtung des Königshauses voraus. Handelt aber 10, 33–34, wie es die spannungsgeladene Schilderung des Anmarsches erfordert, vom rettenden

Eingreifen Jahwes im letzten Augenblick (vgl. 14, 24–27; 31, 4–5. 8–9; vielleicht auch 17, 12–14; 18, 4–6; 29, 5–8) und ist 11, 1 nichts weiter als eine ehrende Evozierung des Ursprungs der davidischen Dynastie (man hätte sonst nicht vom Wurzelstock Isais, sondern Davids gesprochen!), dann läßt sich 10, 27 – 11, 5 als Thronbesteigungskomposition verstehen. Sie hat wie 8, 23 – 9, 6 aktuellen Bezug, indem sie das Ereignis vor den Hintergrund der Assyriergefahr stellt. Das davidische Königstum wird – wiederum in Übereinstimmung mit 8, 23 – 9, 6 – gegen Ende der Komposition eingeführt (vgl. im einzelnen Becker a. a. O. 27–29). Der Verf. hält auch 11, 6–9 für jesajanisch. Das ist wegen Jes 65, 25 unwahrscheinlich; denn nirgendwo wird in Jes 40–66 ein regelrechtes Jesajazitat gebracht (vgl. auch 11, 9b und Hab 2, 14). Der zugestandenmaßen redaktionelle Vers 11, 10 kann nicht vom König verstanden werden. Er signalisiert vielmehr das kollektive Verständnis der Redaktion wie schon 7, 22 und 8, 8 mit Bezug auf die Immanuelgestalt (vgl. auch die theokratisierende Übertragung des aus 9, 5 stammenden Königsnamens *'el gibbôr* auf Gott in 10, 21). Daß der Wurzelstock Isais als Signalstange für die Völker dasteht, daß die Völker ihn suchen und seine *menûbâh* Herrlichkeit ist, ist nur verständlich, wenn Israel gemeint ist. Es handelt sich um einen Auszug aus dem Ideenrepertoire der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung (vgl. Becker, a. a. O. 61–62; den *menûbâh*-Stellen ist noch Jes 14, 1.3 hinzuzufügen). Bei der Behandlung von 11, 10 vermißt man einen Hinweis darauf, daß *šorâš* prägnant die Wurzel bezeichnen kann, insofern sie einen Stamm oder Schößling aus der Erde treibt. Ja, das Wort kann geradezu den Stamm oder Schößling selbst bezeichnen. So wenigstens in Jes 11, 10 (die „Wurzel“ als Signalstange!) und 53, 2. In analoger Prägnanz kann *jâd* „Hand“ den Arm und *rägâl* „Fuß“ das Bein bezeichnen. Zu *šorâš* vgl. H. L. Ginsberg, „Roots below and fruit above“ and Related Matters, in: Hebrew and Semitic Studies (Festschrift G. R. Driver), Oxford 1963, 72–76. – Wir sind nur auf die drei klassischen Jesajastellen eingegangen. Auf die übrige so entsagungsvoll geleistete Auslegungsarbeit sei mit Bewunderung hingewiesen. Hervorzuheben ist die Nüchternheit der Textbehandlung. Zur Konjekturen schreitet der Verf. nur in desperaten oder ziemlich einleuchtenden Fällen. Zu den letzteren zählt der Verf. z. B. *taqširû* in 8, 13. Die meisten Benutzer werden wissen, daß die Konjekturen von Duhm stammt; doch sucht man vergeblich einen entsprechenden Hinweis. So hat selbst der beste Kommentar seine kleinen Mängel. Auch über wichtigere Fragen wird und muß – wie der Verf. im Vorwort betont – die Diskussion weitergehen.

J. Becker, ss. cc.

60 + Lyonnet, Stanislaw, Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico (Studi Biblici Pastoralis, 3). Gr. 8° (149 S.) Brescia 1972, Paideia. 1.500 L. – Das Buch enthält sieben Vorträge zu dem im Titel angedeuteten Thema, die der berühmte Exeget 1968 bei der „7. Settimana Biblica del Clero“ gehalten hat. In einer leicht verständlichen und zugleich sauberen Weise will der Verf. zeigen, inwieweit eine sachgemäße Auslegung der ntl. Schriften von der genauen Kenntnis der atl. abhängt. Der erste Vortrag ist als eine allgemeine Einleitung zum Thema gedacht und versteht sich als Kommentar zur Konzilskonstitution „Dei Verbum“ Nr. 16. An einigen leicht verständlichen Beispielen erläutert der Verf. seine These und behandelt u. a. die Anrede „Gottes“ durch Jesus mit dem Namen „Vater“, das Problem des neutestamentlichen Priestertums und die „Figur“ des Tempels. Schon bei diesem ersten Vortrag fällt auf, daß L. bemüht ist, den Zusammenhang von Exegese, Dogma und Liturgie aufzuzeigen. Sein umfangreiches Wissen tritt klar hervor, wenn er auf Anzeichen seiner Textdeutung bei den Kirchenvätern, Thomas von Aquin bis hin zu den Dokumenten des letzten Konzils hinweist. – Der zweite Vortrag ist eine korrekte Interpretation von Röm 4, die durch den Rückgriff auf Gen 15, 2–6 möglich wird. Hier setzt sich der Verf. mit schwierigen Fragen auseinander, dem „Sola-fide“-Problem und dem Begriff der „Gerechtigkeit“. – Der Versuch, die genaue Bedeutung des Wortes „dikaiosyne“ bei Paulus zu erklären, ist die Hauptaufgabe des dritten Vortrags, der sich mit Röm 3, 21 ff. auseinandersetzt. Mehr als anderswo fühlt sich L. hier gezwungen, einige Vereinfachungen zu machen, da er versucht, die ganze paulinische Perikope aufgrund alttestamentlicher Kategorien zu verdeutlichen. Hier sieht der Verf. von der Vielfältigkeit der möglichen Bedeutungen ab, die vor allem

von einer Auseinandersetzung des Apostels mit rabbinischen Kategorien des Spätjudentums abhängt. – Der vierte und fünfte Vortrag beleuchten den Opfercharakter der eucharistischen Einsetzungsworte bzw. des Todes Jesu nach dem Joh-Ev. Diese Vorträge sind die reichsten und gelungensten dieses Buches. Besonders hier gelingt es L., aufzuzeigen, wie notwendig es ist, sich von der Welt des Alten Testaments der des Neuen zu nähern. – In den letzten beiden Vorträgen geht es wieder um Paulus, und zwar um die Analyse der drei schwierigen Verse Röm 8, 2–4. Die Darlegungen werden hier etwas komplizierter und technischer. L. findet den Interpretationsschlüssel für die Exegese des Ausdrucks „das Gesetz des Geistes des Lebens“ (Röm 8, 2) in den Prophezeiungen von Jer und Ez über das Verhältnis von Gesetz und Geist (im Zusammenhang mit neuen Ergebnissen der Qumrânforschung). Unter anderem geht der Verf. auf ein klassisches Problem ein, wenn er nach der Funktion des „äußeren Gesetzes“ im Hinblick auf die „neue Freiheit“ fragt, in die der Glaube uns versetzt. In Einklang mit der Tradition behauptet L., das „äußere Gesetz“ sei Hilfe für die Erkenntnis und den Willen des normalerweise unvollkommenen Menschen, wobei noch stillschweigend vorausgesetzt wird, daß „äußeres“ und „inneres“ Gesetz inhaltlich zusammenfallen und sich bloß in ihrer Klarheit unterscheiden. Was wäre zu sagen, wenn das „innere“ Gesetz klar ist und sich gegen das „äußere“ stellt? – Mit größerer Vorsicht legt L. Röm 8, 3 aus. Nach einem Exkurs in die johanneische Theologie des Gerichtes und des Kampfes schlägt er vor, daß das ‚katékrinen‘ von Paulus als Anspielung auf Ez 35–40 gebraucht werde. – Das Buch von L. läßt sich besonders als Versuch einer biblischen Theologie empfehlen. Ein gewisser exegetischer Irrenismus (z. B. S. 132) und einige voreilige Meinungen (z. B. über die Exegese Luthers bezüglich der „Gerechtigkeit“ Gottes, S. 54–55) sind sicher auf den Gesprächscharakter der Vorträge zurückzuführen. C. Marucci

Schnackenburg, Rudolf, Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12 (Herders Theologischer Kommentar zum NT, IV/2). 8° (XVI u. 544 S.) Freiburg – Basel – Wien 1971, Herder. 74.– DM. – Der monumentale Johanneskommentar von S. nimmt mit diesem 2. Bd. seinen Fortgang. In der Fülle seiner Dokumentation macht er die Benutzung früherer Kommentare weitgehend überflüssig. Auch die sonstige Sekundärliteratur ist fast lückenlos eingearbeitet, so daß hier jeder am Johannesevangelium Interessierte eine reiche Fundgrube an Information erhält. Trotz der Fülle des Stoffes ist die Lektüre dieses Kommentars nicht langweilig. Hypothesen werden geprüft, angenommen oder verworfen. Das Urteil ist dabei immer wieder vorsichtig, abwägend, niemals vorschnell. Am ehesten mag hier gelegentlich ein ermüdendes Element liegen. S. hält sich auch in diesem 2. Bd. an die im 1. Bd. eingeschlagene christologische Grundlinie der Auslegung. Die christologische Ausrichtung des Johannesevangeliums wird dabei nicht von außen eingetragen, sondern durchaus aus dem Text selbst entwickelt. Das zeigt sich vor allem bei der Behandlung der schwierigen eschatologischen Aussagen des 4. Ev. Die Spannung zwischen gegenwarts- und zukunfts-eschatologischen Aussagen wird nicht verharmlost, vielmehr gegenüber dem 1. Bd. (S. 60) noch verdeutlicht: S. glaubt hier im 2. Bd. (S. 147) nicht mehr mit Sicherheit an eine einheitliche Hand, sondern räumt die Möglichkeit einer redaktionellen Bearbeitung ein, die die Zukunfts-eschatologie nachträglich eintrug oder wenigstens verdeutlichte. Dennoch sieht S. hier (wie sein Schüler J. Blank) ein gemeinsames Element der beiden eschatologischen Modelle, das eben gerade mit der Heilsgegenwart Jesu für den Glaubenden gegeben ist. Sie bleibt auch für die zukunfts-eschatologischen Texte (namentlich Jo 5, 28 f.) bestehen und bestimmt dort die Formulierung, wie Blank bereits seinerzeit gezeigt hatte (Krisis, S. 172–181). In dem lesenswerten Exkurs 14 „Das eschatologische Denken im Johannesevangelium“ geht S. diesen Fragen noch mehr im einzelnen nach. Die Annahme von aufeinanderfolgenden Schichten im Jo-Ev hat ja im Laufe der letzten Jahre von verschiedenen Seiten her neue Beachtung gefunden (man denke etwa an die Arbeiten von G. Richter u. a.). So darf man auf den angekündigten 3. Bd. von S. gespannt sein, wo sich diese größere Aufgeschlossenheit gegenüber einer späteren Redaktion dann auch bei der Behandlung der johanneischen Abschiedsreden zeigen wird. – Die Schwierigkeiten, Kap. 6 und 7, 15–24 in ihren Kontext einzuordnen, werden durch Umstellung gelöst. Eine solche Umstellung setzt ja

wohl voraus, daß der Endredaktion das Evangelium noch nicht fertig geordnet vorlag. Ist etwa Kap. 6 überhaupt erst nachträglich eingefügt worden? (Vgl. C. Dekker, in: *New Testament Studies* 1966/67). Jo 7, 15–24 schließt zwar inhaltlich, wie überzeugend gezeigt wird, an Jo 5, 19–47 an, paßt aber doch formal an seine Stelle, wie J. Schneider in der *ZNW* 1954 deutlich gemacht hat. Hier liegen also noch ungelöste Probleme der Entstehungsgeschichte des 4. Ev.

J. Beutler, S. J.

Kuß, Otto, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche (Auslegung und Verkündigung, III). 8° (504 S.) Regensburg 1971, Pustet. Geb. 60.– DM. – Dieser 3. Bd. der „Auslegung und Verkündigung“ bietet in stark erweiterter Form den gleichlautenden Aufsatz des Verf., der in der *MThZ* 14 (1963) 1–59, 109–187 erschienen ist. Ausgegangen wird von der grundsätzlichen Erwägung, daß zwar die substantielle Identität des Offenbarungsinhaltes in der Kirche sich durchhält, daß aber in dem Erkenntnisstand der Offenbarung eine weitgehende Entwicklung oder Entfaltung stattfand, in welchen Prozeß Paulus besonders wirksam eingegriffen hat. Nach einem Blick auf die Grunddaten des Pauluslebens (Geburt, Ankunft in Rom, Tod) und auf die Quellenfrage (Briefe und Apostelgeschichte) folgt eine Schilderung der wichtigen Stationen des Lebensganges des Apostels (35 bis 76) und eine ziemlich eingehende Inhaltsangabe der Briefe mit eingestreuten Texten, deren Übersetzung der Verf. fast wortgetreu an den Urtext angegliedert hat (77–228). Um näher an die Gestalt des Apostels heranzuführen, geht K. ein auf die verschiedenen Paulusbilder, die man sich in der Stellungnahme zu Paulus im Lauf der Geschichte gemacht hat; hier werden z. B. genannt die frühe Kirche nach Paulus, Marcion, Augustinus, Luther, die neue protestantische Exegese, die katholische Exegese, als Vertreter des modernen Judentums Klausner und Schoeps, als sonstige Paulus ablehnende Autoren Paul de Lagarde und Nietzsche (229–269); mit dem gleichen Ziel weist der Verf. hin auf gewisse Grund- oder Wesenselemente im Charakterbild des Apostels: er ist Missionar im Sinne eines vorwärtsstürmenden „oikumenischen Heilsverkünders der letzten Stunde“, gleichberechtigter Apostel, „Revolutionär, der nicht nur das Alte bewahrt, sondern neue Bahnen beschreitet und als Theologe und Offenbarungsträger die Deutung des grundlegenden Offenbarungsgeschehens weiterführt, ohne die Kontinuität mit dem vor ihm liegenden Erkenntnisstand zu durchbrechen (270–281); der allgemeinen Charakterisierung des Apostelbildes dient auch die Hervorhebung gewisser Züge, die uns fremd vorkommen mögen, z. B. die Weise seiner Bekehrung, seine Naherwartung, Probleme und Gegner, mit denen Paulus konfrontiert wurde, die uns aber fernliegen, seine Krankheit und seine visionäre Begabung (282–305); auf den geistigen „Mutterboden“ weist dann noch ein Abschnitt hin, nämlich auf das Judentum rabbinischer und apokalyptischer Prägung, auf Qumrân, den Hellenismus und die Gnosis (306–323). Nach einem Versuch, die vom Kerygma der Urgemeinde sich abhebende Ausformung des paulinischen Kerygmas in Kurzfassung zu bestimmen (324–332), folgt der zentrale Abschnitt über die theologischen Grundgedanken der Paulusbrieve (333–428): Der zusammenfassende Satz „Gott, der sich durch Jesus Christus offenbarte, hat Zugang und Weg zu dem endgültigen und vollkommenen Heil allein durch Jesus Christus allen Menschen ohne Ausnahme, Juden wie Heiden, eröffnet“ wird in 5 Einzelthesen zerlegt und aus den Briefen als die Mitte der paulinischen Theologie erwiesen. Anschließend wird hingewiesen auf „wesentliche Elemente eines Fortschritts der Erkenntnis im theologischen Denken des Apostels (429–436), auf die Problematik, die sich aus der „Konkurrenz“ anderer Theologien innerhalb des NT mit der des Paulus (437–439) und aus dem Verhältnis des Apostels zu Jesus (440–451) ergibt. Zu diesem letzten Thema bemerkt K., daß – jedenfalls in der Sicht der die ntl. Schriften sammelnden und im Kanon autorisierenden Kirche – durch die Theologie des Paulus (wie auch der übrigen Schriften) „sich vor unseren Augen eine Entwicklung vollzieht, die einen Keim richtig und wesensgemäß zur Entfaltung bringt“ (444); und mit dem Blick auf eine gewisse Jesusforschung und auf die Tendenz, Paulus von Jesus zu trennen, muß gesagt werden, daß „ohne die spezifische Auslegung durch Paulus (und das übrige NT) der dann rasch in Gang kommende Abbau zu einem Kaleidoskop von – weder als „Ärgernis“ noch als „Torheit“ zu charakterisierenden – Banalitäten führt“ (451). – Einige Gedanken über Aufgaben, die Paulus und paulinische Theologie dem

kirchlichen Denken stellen und stellen, und über Paulus als Erzieher im Hinblick auf den Umgang mit dem Offenbarungsgeheimnis (452–469) beschließen das wertvolle Buch des Verf. Wertvoll einmal durch den umfassenden Überblick, den hier ein so kompetenter Fachmann über fast alle Fragen gibt, die Paulus und sein Schrifttum aufgeben, wertvoll auch durch die reichen Literaturangaben, die zu weiterem Studium anregen und zugleich eine Art Forschungsgeschichte der behandelten Probleme darstellen.

K. Wennemer, S. J.

## 2. Religionsgeschichte. Fundamentaltheologie. Dogmatik

Mann, Ulrich, Vorspiel des Heils. Die Uroffenbarung in Hellas. (402 S.) Stuttgart 1962, Klett, 37.50 DM. – Das Buch ist in mehrfacher Weise hintergründig. Es ist in seiner stilistischen Eigenwilligkeit – bis hinein in Orthographie und Zeichensetzung – für den Schnellleser unserer Tage nicht leicht zu verdauen. Der Wissenschaftsfanatiker, der selbst alles nachprüfen möchte, wird bei der aufs ganze geringfügigen Dokumentation nicht auf seine Kosten kommen. Die Aussagen erschließen sich in ihrem Tiefsinn und in ihrer Dichte häufig nur dem Eingeweihten: „Ich muß gestehn, daß ich das sibyllinische Griechentum trotz allen Glanzes belanglos, ja langweilig finden müßte, wäre in ihm nicht die göttliche Offenbarung manifest. Wäre ich ein Theolog jener Richtung, die von Offenbarung nur im biblischen Zusammenhang zu reden erlaubt, so dürfte ich die Beschäftigung mit Hellas nur als Hobby betreiben, es sei denn, ich hätte eine Sondergenehmigung, wie sie von prominenter Stelle etwa für Mozart erteilt wird.“ (378) Bei alldem gibt es nur den Weg, sich dem Verf. anzuvertrauen. Wer es tut – und das werden vielleicht weniger Theologen tun, als das Buch und die Sache, um die es geht, verdienen –, wird es nicht zu bereuen haben. Denn das Buch zeichnet nichts weniger als einen grundlegenden Teil des Hintergrundes der christlichen Offenbarung, der einerseits angesichts der unmittelbaren Hinwendung zum atl.-jüdischen Hintergrund in unseren Tagen eher übersehen wird und dem auch deshalb nicht die nötige, unvoreingenommene Aufmerksamkeit zuteil wird, weil die Polemik gegen die „Überfremdung“ des genuin Christlichen durch griechisches Denken und eine gewisse Animosität gegen begriffliche Abgrenzungen in der Theologie ihre Wirkungen zeitigen. Nun ist gerade dieses Buch keine Beschäftigung mit Begriffen und Denkprozessen, sondern eine eher ästhetisch – verwandt mit der Balthasarschen Sicht der Ästhetik – zu nennende Beschäftigung mit der griechischen Dramatik. Folglich sind Platon und seine Nachfolger eingereicht in die Trilogie Homer–Aischylos–Platon und in dieser das letzte Glied. Wiederum geht es nicht so sehr um ein Nacherzählen vergangener Dinge und Ereignisse, sondern um einen – stellenweise als meditativ oder auch „theoretisch“ im Sinne der ursprünglichen Bedeutung eines aktiven Anschauungsvorgangs zu bezeichnenden – Nachvollzug des griechischen Dramas. Da aber finden dann die Gesetzmäßigkeiten der Dramatik vom Vorspiel im kretischen Drama über die Entwicklung der Klassik und die vielseitigen Gesichtspunkte des Ablaufs der Spiele bis hin zum Satyrspiel beredten Ausdruck. Dabei erweist sich M. als vielseitiger und subtiler Kenner und Deuter einer Welt, die in ihren auseinanderstrebenden tragischen Tendenzen bis an die Schwelle unseres Gegenwartsbewußtseins reicht. Er nimmt den Leser mit auf den Weg, doch das Gehen, spricht: Nachdenken, bleibt dem Leser nicht erspart. Das zuvor angeführte Zitat nennt die These des Buches: Für M. geschieht in der Geschichte des dramatischen Geschehens Griechenlands ein Stück Uroffenbarung. Er weiß um die Einwände seiner Fakultät, wenn sie immer noch von K. Barth her denkt und urteilt. Er weiß auch, daß andere Welten mit dem Anspruch des „Vorläufigen“, aber doch tatsächlich Vorhandenen werden auftreten können, doch der geschichtliche Blick verbietet auch hier die Einebnung: „Das Christentum wird, wenn es einmal die indische oder chinesische Welt durchdringt, auch dort vorlaufende Offenbarungen antreffen. Indem es sie vollendet, nimmt es neue Züge an, die wir vorher nicht berechnen können. Doch wird darum die vorlaufende Offenbarung Indiens oder Chinas noch lange nicht sibyllinisch. Mit dem Begriff des Sibyllinischen meinen wir den niemals einholbaren Vorsprung, den der griechische Geist unter allen Uroffenbarungen nun einmal einnimmt“ (344). Die These, die die Uroffenbarung in Hellas in Bezie-

hung setzt zur Offenbarung in Christus, macht das Buch zu einem Werk der christlichen Theologie. Hier aber verbietet der geschichtliche Blick dem Verf. die falsche Reihenfolge von Mythos und Geschichte: „... die Reihenfolge ist entscheidend, erst muß die Historizität Jesu bezeugt sein, ehe man das andre sagen kann. Würde man die Reihenfolge umkehren, so käme Gnosis heraus, da hat man zunächst die mythische Wesensart des Erlösers durchdacht und gelehrt, und dann hat man, als Annex sozusagen, die inzwischen bekanntgewordene Jesusgestalt mit diesem mythischen Begriff in Zusammenhang gebracht, und das Ergebnis war, daß man nicht den himmlischen Menschensohn vom historischen Jesus her erkannte wie in den Evangelien, sondern daß man vom vermeintlich bekannten himmlischen Offenbarer her auf die irdische Erscheinungsform schloß, daß man dem historischen Jesus also einen Scheinleib zusprach und dergleichen“ (348). Aussagen dieser Art mit ihrer hintergründigen Kritik, die selten persönlich wird, durchziehen das umfangreiche Werk, dem inzwischen das noch umfassendere Werk „Theogonische Tage“ (1970) gefolgt ist. Die Uroffenbarung findet ihre Erfüllung und ihr Ende in der Inkarnation Christi. Das fordert nach Meinung des Verf. ein neues Buch, in dem das „tragische Vermächtnis“ jenes Vorspiels des Heils, das wie der Maiander nicht ins Unendliche weitergelaufen, sondern am Kreuz sein Ende gefunden hat (vgl. 15) und doch zugleich im Christentum weiterlebt, Ausdruck findet. Grundgedanken zu diesem Vermächtnis klingen im Epilog an, wo die drei großen Säulen des Christentums Anerkennung und Kritik finden und am Ende dann doch die Irenik und das Bild der Ökumene angesichts des „untragischen Nihilismus“ mit seinem „hemmungslosen Experimentieren“ (391) ersteht. In diesem Zusammenhang stehen dann auch die bedenkenswerten Worte über einen echten Konservatismus: „Konservativ kann nur sein, wer hinter dem Anfang zurückgreift und über das Ende hinauslangt. Echter Konservatismus kann sich durchaus dahin auswirken, daß einmal gegen eine wilde Fortschrittssucht eine ehrwürdige Institution gefestigt wird. Aber wer hinter den Ursprung zurückschaut, weiß auch, daß alles fließen muß und ein letztes Ende, eine Ende des Endes hat“ (391). Das Buch arbeitet Vergangenheit auf und dient damit – auch wenn man das vielleicht nicht unmittelbar wahrhaben will – dem heutigen Menschen. Bei der großen Flut von Büchern bleibt es nicht aus, daß von den meisten nach kurzer Zeit nicht mehr gesprochen wird. Hier lohnt es sich, dieses Buch auch nach zehn Jahren noch wenigstens anzuzeigen.

H. Waldenfels

Benz, Ernst, Neue Religionen. (180 S.) Stuttgart 1971, E. Klett. Kart. 16.80 DM. – Der vorliegende Band ist aus Radiovorträgen entstanden und stellt den Vorläufer einer ausführlicheren, mehrbändigen Dokumentation dar, deren Arbeitsplan bereits vorliegt (vgl. 13). Verf. möchte die Aufmerksamkeit der christlichen Theologie auf die Tatsache richten, daß in der heutigen Welt nicht nur Säkularisierungsprozesse im Gange sind, sondern, wenn auch sprunghaft und somit unberechenbar, Religionsbildungen auftreten. Geographisch gesehen, ist dabei Europa am unproduktivsten (9); aber auch Indien, der Mutterboden religiöser Großreligionen, ist in diesem Punkte merkwürdig unproduktiv. Dafür ist das am weitesten säkularisierte Land Asiens, Japan, ein Eldorado neuzeitlicher Religionsbildungen. B. spricht nacheinander von den neuen Religionen Japans – ein Kapitel, das die bekannten zusammenfassenden Gesichtspunkte der neuen Religionen Japans vorträgt, ohne sonderlich konkret zu werden –, vom vietnamesischen Cao-Dai, vom Aurobindo-Ashram – mit ihm sollten sich unbedingt alle diejenigen befassen, die die Theorien hinter der östlichen und westlichen Meditation diskutieren wollen: Aurobindo kennt eine elementare Weltbejahung, bejaht die Person und führt eine neue Art des Evolutionsverständnisses ein (50 f.) –, von der Bahá'í-Religion, dem indianischen Peyote-Kult, der Black-Muslim-Bewegung in den USA, der Ufologie – ein Kapitel, dessen Aufnahme mir selbst in diesem Zusammenhang unverständlich erscheint –, von den Kargo-Kulten Polynesiens, schließlich von den messianischen Religionen Afrikas. Leider fehlen die südamerikanischen religiösen Neuanfänge völlig. Die Auswahl bzw. die erwähnten Beispiele sowohl Japans wie Afrikas erscheinen stellenweise etwas willkürlich. – Abschließend stellt B. vier Fragen: 1) „Sind die neuen Religionen überhaupt neu?“ (158.) Er rechtfertigt die Neuheit a) mit der Neuheit von Offenbarungserlebnissen, b) mit der Neuheit der religiösen Antwortangebote auf Fragen in einer neuen Weltsituation, c) mit dem Auftritt messianischer Persönlichkeiten,

„die in bestimmten tief erschütternden Krisensituationen eine Anhängerschaft um sich gesammelt haben“ (161). 2) „Sind die neuen Religionen überhaupt Religionen?“ (162) Dabei stellt er fest, daß der Trieb zur sozialen und politischen Betätigung „Zeichen der jugendlichen Kraft einer Religion (ist), wie umgekehrt die Reduktion der Religion auf eine reine Innerlichkeit oder eine rein lehrhafte Schematisierung ein Zeichen ihres Alters, wenn nicht ihrer Altersschwäche darstellt“ (162). 3) „Gibt es ein gemeinsames Band oder gar eine innere Einheit, die die neuen Religionen miteinander verbindet?“ Ein solches Band leugnet B., da „sich die neuen Religionen unter ganz verschiedenen geistigen, kulturellen und sozialen Voraussetzungen und von verschiedenen religiösen Bewußtseinstufen aus gebildet haben und daher in keiner Weise einheitlich sind“ (163). 4) „Warum haben sich nun die Millionen Gläubigen, die sich den neuen Religionen anschlossen, nicht dem Christentum zugewandt?“ B. ist der Ansicht, daß die neuen Religionen ihren geschichtlichen Ort überall dort haben, „wo das Christentum den Völkern als eine äußere Form der Religion im äußeren Gewand westlicher Organisationsformen, geistiger und kultischer Ausdrucksformen, westlicher ethischer Anschauungen und mit westlichen Wirtschafts- und Zivilisationsformen verknüpft auferlegt oder angeboten wurde“ (166). Er warnt davor, „die Entwicklung des religiösen Bewußtseins als einen Prozeß anzusehen, der sich überall nach dem gleichen Schema vollzieht oder vollzog“ (167). Nach diesem lesenswerten Vorspann dürfen wir mit einiger Spannung die Durchführung der Detailinformation zur Frage „neue Religionen“ erwarten. H. Waldenfels

Benz, Ernst, Geist und Landschaft. (180 S.) 8° Stuttgart 1971, E. Klett. 18.50 DM. – Das Buch des Marburger Kirchen- und Religionsgeschichtlers ist – auch auf die Gefahr hin, mit einer solchen Bemerkung in einer theologischen Fachzeitschrift zunächst Mißfallen zu erregen – eine erholende Ferienlektüre. Die theologischen Essays, Aufsätze, in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht, fallen in ihrem Stil aus dem üblichen Rahmen theologischer Veröffentlichungen heraus und verraten dennoch auf ihre Weise das geübte Auge des Historikers, der eine Unsumme von Dingen beobachtet, entdeckt und natürlich ohnehin schon weiß. So entstehen differenzierte Zeichnungen etwa des Einsiedlerlebens, abgelesen an der Klausel des – vorläufig vielleicht – letzten Einsiedlers unserer Landschaft, im Linzgau, nicht weit vom Schloß Heiligenberg. Der Montserrat erhebt vor unseren geistigen Augen, der Berg Athos, das Gran Canyon. Was in unserer geschichts- und zeitgeschichtsbezogenen Zeit vielfach übersehen wird, erfährt in diesem Buch eine erfrischende Korrektur: Es ist nicht nur die Zeit, eine vom Denken der Menschen geprägte Zeit, die den Menschen formt; es muß auch der Raum gesehen werden, in dem der Mensch lebt. Doch das Wort „Raum“ ist selbst wieder zu abstrakt: Es ist die Landschaft, die vorgefundene, natürlich gewachsene und dann doch vom Menschen bewohnte und je auf seine Weise gestaltete, die dem Menschen das ihm eigentümliche Gesicht gibt. In dieser Hinkehr zur Landschaft aber macht B. eine Reihe interessanter Beobachtungen: Da ist nicht nur der köstliche Essay im Essay, das Kapitel über den Kaffee als „Stimulus für christliche Asketen“ (74 ff.). Da liest man von der Religionsgeschichte San Franciscos im Telefonbuch (83 ff.). Da ist schließlich das Kapitel über das Leben der Zen-Mönche, wobei mir auffiel, wie viele Geräusche der Verf. gerade dort entdeckte, wo die Stille schier unüberbietbar sein sollte, und wie viele sinnenfällige Beobachtungen möglich sind, wo die „Leere“ und das „Nichts“ die zentralen Schlüsselwörter abgeben (143 ff.). Wenn irgendwo gilt, daß der Geist sich in der Landschaft erschließt, dann zeigt es sich hier. – Leider enthält das Buch einige Druckfehler, störend gleich die erste Zeile des Inhaltsverzeichnisses: statt „Einleitung“ „Der Einsiedler“. Die Transkriptionen der japanischen Wörter stimmen nicht immer. Kaum zu vertreten ist auch die Übertragung der Terminologie des katholischen Priestertums (z. B. „Priesterweihe“, 153) auf das buddhistische Bonzentum und Tempelwesen, und zwar, wie ich meine, auch vom Buddhismus her nicht. Auch der Schlusssatz „Wer Zen wirklich verstehen und üben will, muß Buddhist sein oder werden“ (177) müßte diskutiert werden. Denn in die „Landschaft“ des Tempels gehört eben inzwischen auch bereits der übende Christ, der ein solcher sein und bleiben möchte, etwa P. Enomiya-Lassalle, den man in das Gemälde B.s einzeichnen könnte. An dieser Stelle scheint ein Gespräch oder auch eine Beobachtung voreilig abgebrochen

zu sein. Doch ansonsten sei noch einmal wiederholt: Das Buch ist eine erfrischende Lektüre, die vielleicht gerade dadurch nachdenklich stimmt. Was aber könnte man einem Buch Besseres wünschen?  
H. Waldenfels

Gätje, Helmut, Koran und Koranexegese. Die Bibliothek des Morgenlandes, hrsg. v. G. E. v. Grunebaum. 17 × 10,5 cm (400 S.) Zürich-Stuttgart 1971, Artemis. – Es ist außerordentlich dankenswert, daß mit der vorliegenden Arbeit den ernsthaft interessierten Nicht-Arabisten zum erstenmal – wenn man sich nicht gerade des großartigen, materialreichen, aber polemischen Werkes von Ludovico Marracci im 17. Jh. erinnern will – ein Einblick in die islamische Koranexegese gegeben wird, wie sie war und ist. Die *Einleitung* (S. 10–66) gibt eine sehr verlässliche Darstellung der Themen: Arabien vor dem Islam, Mohammed und seine Lehre, Geschichte des Korantextes, die islamische Koranexegese. Der *Hauptteil* bringt in 12 Kapiteln die Übersetzung von Texten islamischer Koranexegeten (S. 67–314). Der Hauptraum wurde selbstverständlich dem sunnitischen Islam zugestanden. Dabei überwiegen die Abschnitte aus Zamahšari, der allerdings Muctazilit ist, jedoch von Ibn al-Munaiyir wenigstens zweimal in Linie gebracht wird, und die aus Baiḍāwī weitaus. Es folgen Ṭabarī, Gazzālī, die beiden Galāl Mahallī und Suyūṭī, der Philosoph Ibn Rušd, der Šūfī al-Kāšānī, die Schiiten Murtaḍā al-Kāšī und Ḍiyā'addīn ibn Hibattallāh und von den Modernen M. Rašīd Riḍā und M. 'Abduh.

Die Textauswahl gliedert sich verständlicherweise nach den Gesichtspunkten, die den religiös aufgeschlossenen Abendländer von heute zunächst bewegen. Denn die spezifisch islamische Darstellung und Behandlung der Gegenstände in den Tafsiren folgt bekanntlich der Surenanordnung des Korans und ist notwendig unsystematisch, während die islamische Systematik im Sinn der Selbstbehauptung abgrenzend, gegensatzbestimmt und mittelalterlich zeitbedingt ist. Da aber Zentralfragen auch gerade der islamischen Theologie behandelt sind und Übersetzungen gegeben und, wenn auch knapp, erklärt werden, so bekommen wir das authentisch Islamische treu in den Griff. Die Themen der 12 Kapitel sind: Offenbarung, Mohammed, Heilsgeschichte, Islam, Schriftreligionen und Heidentum, Gott, Engel-Geister und Menschen, Eschatologie, Pflichten und Verbote, Dogmatisches, Mystik und Philosophie, schiitische, und schließlich moderne Koranexegese. Die Übersetzung ist, aufs Ganze gesehen, mustergültig und kann nur allen zum Studium empfohlen werden, die sich anschicken, arabische Texte zu übertragen. Einzelheiten nachzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur eben: S. 72–6 verstehe ich nicht und möchte dafür sagen: [*Der Sinn des Verses*] soll auch sein: [*Fastenzeit ist der Monat Ramaḍān,*] über [den] der Koran [vers q. 2, 183] herabgesandt worden ist; nämlich das Gotteswort: Euch ist vorgeschrieben zu fasten . . . Mit dieser Interpretation entfällt die Aussage über den Zeitpunkt der Offenbarung des Korans. – Einzelne Stellen der Einleitung, die sich mit der religiösen Situation zur Zeit von Mohammeds Auftreten befassen, werden m. E. über kurz oder lang ergänzt werden können durch das Studium der exegetischen Arbeit von Ibn 'Abbās aufgrund des gesamten Quellenbefundes und das der speziell christlichen Terminologie in arabischem Sprachgewand. Hier ist z. B. *šarik* zu nennen, das in der ägyptischen Koine 2 Petr 1, 4 das *šantāpā* der Peshitta und *κοινωνός*, *teilhaft* [*der göttlichen Natur*] wiedergibt und dort von den Gerechtfertigten ausgesagt wird. Das gleiche gilt von *šafa'a*. 1 Jo 2, 1 lautet in der genannten Version *lanā šafi'un 'inda l-ābi, Yasū' l-masih*; ps. *paraqlētā, παρακλητος*. Die Bedeutung dieser Überzeugung für das christliche Leben ist nicht leicht zu überschätzen. Man vergleiche das Ephrām zugeschriebene Gebet (*Orientalia Suecana* 9 [1960], 102 f.), während sie in den anderen historischen Religionen zurücktritt, wenn dort von Fürsprache überhaupt die Rede ist. Hier setzen q. 32, 4; 43, 86; 21, 26–29 ein. Schließlich verweisen im Hadith die Fürsprecher (*šufa'ā'*) ihre Bittsteller, Nūh an Ibrāhīm, Ibrāhīm an 'Isā, 'Isā an Muḥammad. Die genannten Namen zeigen deutlich, daß unter den Abgewiesenen Christen sind und nur Mohammed als Fürsprecher in Frage kommt. In dieser Richtung führt, entgegen einem möglichen ersten Eindruck bei der Koranlektüre, auch die Nennung des *amr* in q. 32, 5. – Die *Anmerkungen* (S. 345–369) sind sehr gestrafft, aber aufschlußreich. Wäre der Verf. weniger karg gewesen, so hätte er einem gründlichen Leser sagen können, was diesem kaum bekannt ist, ihn aber zum Miturteilen einlädt, z. B. S. 151: *Itfir* ist nichts

anderes als *Qitfir* mit Hamz- statt q-Aussprache; *Qitfir* ist innerarabische Verlesung statt *Fifir*: Potiphar. S. 354: *Moschee* stammt gewiß aus *masġid*, aber dies mit g-Aussprache, und wird neben span. *mezquita*, frz. *mosquée*, ital. *moschea* nur dann möglich, wenn man das *sch* nicht westfälisch oder italienisch, sondern, zunächst nicht glücklich, hochdeutsch ausspricht. Das *Register* (S. 371–391) ist besonders sorgfältig gearbeitet. Verlag und Herausgeber haben mit der Übernahme dieses Bandes in ihre Serie deren hoher Zielsetzung voll entsprochen.

R. Köbert

Ladrière, Jean, Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens. 8° (264 S.) München 1972, Kösel. 28.80 DM. – Der eigentliche Schlüssel zum Verständnis dieser bemerkenswert geschickt zusammengestellten Beiträge zum Problem von Sprache, Glaube und Theologie dürfte in dem ausführlichen Referat der Theorie der biblischen Sprache nach Evans (106–144) liegen, dessen Werk „The Logic of Self-Involvement“ (London 1963) die Ideen von J. L. Austin weiterführt. Diesem Beitrag Ladrières von 1966 ging die Beschäftigung mit Sinn und Bedeutung der Elemente formalisierter Sprache (1962; hier 55–78) sowie mit neopositivistischen Sprachtheorien im Anschluß an Wittgenstein voraus (1964; hier 79–97). Die weiteren vier Arbeiten sind nach der Entdeckung des Werkes von Evans einzuordnen und zwischen 1966 und 1968 entstanden. Für die Veröffentlichung in der Reihe „BSR“ (Bibliothèque de sciences religieuses) unter dem Titel „L’articulation du sens – Discours scientifique et parole de la foi“, Paris 1970, fügte L. noch eine Einleitung (9–17) „Definitionen und Unterscheidungen“ als Vorbemerkung (19–25) sowie eine Schlußbetrachtung „Die Problematik der Sprache des Glaubens“ (245–260) hinzu. Daraus ergab sich dann eine wertvolle Einführung in die verschiedensten sprachtechnischen und sprachphilosophischen Bemühungen, immer gesehen im Hinblick auf den Ausdruck des Glaubens und auf den wissenschaftlicher Theologie. Da bei uns die sprachwissenschaftlichen Studien im englischen Raum, zumal die der Oxforder Schule, nur unzulänglich bekannt sind und noch kaum in ihren Möglichkeiten für eine weitere Ausklärung religiöser Sprache gesehen werden, da Sprache als Ausdrucksmittel fast notwendig die Frage der interdisziplinären Beziehungen aller Wissenschaften aufwirft, bietet L. mit diesem Werk einen wünschenswerten Beitrag zur Ergänzung von Ansätzen in der neueren Theologie bei uns, wie sie etwa mit den Stichworten „Hermeneutik“ oder „Theologie des Wortes“ gemeint sind, aber aus einer ganz anderen Richtung kommen. – Welches Ziel L. verfolgt und wie er dabei vorgehen will, welche Hypothese ihn dabei leitet, das sagt er in der Einleitung deutlich (vgl. 10–11). Auf diese Seiten sei auch für die nähere Gliederung (vgl. 15–16) verwiesen. Für die vorausgeschickten Definitionen und Unterscheidungen (19–25) wird der interessierte, aber noch nicht eingeführte Leser besonders dankbar sein, zumal er ähnlichen Versuchen auch sonst noch in dem Buch begegnen kann (vgl. etwa 109 f. im Anschluß an Evans). Gerade damit weist sich die Arbeit als Einführung aus ebenso wie durch umsichtige Referate und illustrierende Beispiele, die dem Fachmann hier nur als unnütze Wiederholung erscheinen müssen. Von daher aber wird man einiges Kritische zur vorliegenden Übersetzung nicht verschweigen dürfen; denn was den Vorzug und die eindeutige Zuordnung des Originals ausmacht, scheint durch die Übersetzung weithin verlorengegangen zu sein. Was im Französischen zwar durchwegs technischer, jedoch normaler Weise aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch heraus völlig verständlicher Spezialbegriff ist, wird vom Übersetzer nur zu oft einfach mit deutscher Endung beibehalten und führt immer wieder zu Verstehensschwierigkeiten, wenn nicht zu offensichtlichen Schiefheiten oder gar Unsinn. Auf jeden Fall ist die Lektüre nicht erleichtert und der vom Verf. intendierte Zugang nicht selten gerade versperrt. Man vergleiche die Definitionen im Duden-Fremdwörterbuch etwa für Entität, Terme, Proposition, Denotation oder Status, um zu sehen, daß diese Fremdwörter gerade mit besonderen Nuancen verwendet werden, die sie von den gewöhnlichen deutschen Wörtern unterscheiden, welche eigentlich den gemeinten Sinn der entsprechenden französischen Begriffe wiedergeben. Die Beibehaltung einer gegebenen Sprachwurzel, die man mit deutscher Endung versieht, garantiert wohl nur selten, daß der Sinn gewahrt und verständlich bleibt. Gerechterweise muß zugegeben werden, daß im Verlauf der Lektüre die Beiträge in ihrer Formulierung leichter lesbar werden. Am Anfang aber wird man

mit Begriffen überschüttet, wie Ordinationsrelation, Adäquanz, Resonator, Matrix, operatorisch, antizipativ u. ä., die für den uneingeweihten Leser eher eine Zumutung sind. Ob z. B. „un ensemble de symboles“ wirklich „eine Menge von Symbolen“ (30), ob „entité“ tatsächlich „Entität“ (30 u. ö.) bedeutet, ist doch wohl sehr zweifelhaft. – Wer Französisch versteht, sollte zum Original greifen. Das Buch ist es wert, ist aber in der ursprünglichen Ausgabe bei weitem eingängiger als in der Übertragung. Für diese wird man um der Sache willen den Leser um Nachsicht bitten müssen; die ihm zugemutete Mühe, die u. E. leider in sehr vielen Fällen unnötig gewesen wäre, zahlt sich aus, zumal wenn man eine gewisse Reserve gegenüber den gebotenen Formulierungen nicht verißt.

K. H. Neufeld

75 +

Sala, Giovanni, Infallibile? Una risposta. Indefettibilità nelle verità e infallibilità delle proposizioni. A proposito di una tesi di Hans Küng (Punti scottanti di teologia, 68). Kl. 8° (184 S.) Rom 1971, Edizioni Paoline. 600.– L. – S.s Antwort auf Küng, die inzwischen auch ins Spanische übersetzt ist (*Infallible? Una respuesta. A propósito de una tesis de Hans Küng* [Colección Opinión y Certeza, 21], 172 S., Zalla-Vizcaya 1971, Ediciones Paulinas), stützt sich auf die Erkenntnistheorie Bernhard Lonergans, nach der die Wahrheit von Sätzen erst im inneren Akt des Urteilens erreicht wird, der sich auf Unbedingtes bezieht. Philosophisch betrachtet, bestehe der Hauptfehler Küngs darin, die Funktion des Urteils nicht zu erkennen (41). Dieser Auffassung liegt ein Verständnis des menschlichen Intellekts zugrunde, das die Formulierung erlaubt: Würde unser Verstand sich ausschließlich gemäß seinen eigenen Normen betätigen, dann könnte das Ergebnis nur wahr sein (136). Unabhängig von diesem erkenntnistheoretischen Ansatz bietet das Werk gute Hinweise auf die Grenzen eines Unfehlbarkeitsanspruchs. In bezug auf das natürliche Sittengesetz fragt S., ob es überhaupt Gegenstand eines Unfehlbarkeitsanspruchs zu werden vermag (31). Es sei auch notwendig, ein auf die Hierarchie eingeschränktes Verständnis von Unfehlbarkeit zu überwinden (177). Der „negative Beistand des Heiligen Geistes“ bestehe darin, daß die Kirche in ihrer Tradition bei der Schrift als ihrer norma normans bleibt (140). Die der Unfehlbarkeitskonzeption S.s zugrunde liegende entscheidende Argumentation lautet: „Sobald man einmal die Wahrheit des Heilsplanes Gottes angenommen und anerkannt hat, daß er ihn durch menschliche Sprache mitteilen wollte (und sei es durch eine innere Offenbarung an jeden einzelnen Menschen), dann sehe ich nicht, welche Schwierigkeit ein Gläubiger noch darin finden könnte, anzunehmen, daß der gleiche Gott auch willens und fähig war, die Wahrheit seines Wortes zu garantieren“ (130). Hier wird, wie mir scheint ebenso vorhermeneutisch wie bei Küng selbst, ein Gottesverständnis vorausgesetzt, in dem man sagen kann, Gott habe die Ordnung der natürlichen Ursachen „ausgedacht“ und geschaffen (121) und seinen Heilsplan „konzipiert“ (130). Daß Gott die wahrheitsgemäße Weitergabe seines Wortes ausgerechnet mit Hilfe eines Lehramtes erreichen wollte, wäre dann eher ein positivistisch hinzunehmender Sachverhalt. Wird die wahrheitsgemäße Weitergabe des Wortes Gottes durch ein „besonderes Eingreifen“ Gottes (95) garantiert oder einfach dadurch, daß von den wirklichen Glaubensaussagen verschiedene angebliche Glaubensaussagen gar nicht als Glaubensaussagen verstehbar wären?

P. Knauer, S. J.

Rahner, Karl (Hrsg.), Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng (Quaestiones disputatae, 54). 8° (376 S.) Freiburg–Basel–Wien 1971, Herder. Kart. 32.– DM. – Anscheinend hat Hans Küng in seinem Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage“ zu einem Mißverständnis seines eigenen Anliegens Anlaß gegeben. Er wollte bestreiten, daß die Wahrheit von Glaubenssätzen rein formal und a priori durch die bloße Tatsache garantiert werden kann, daß sie durch kirchliche Instanzen als Glaubenssätze erklärt worden sind. Statt dessen ist durch seine Argumentation weithin der Eindruck entstanden, Küng wolle überhaupt die Möglichkeit wahrer Sätze leugnen. Deshalb bemühen sich viele seiner Kritiker darum, die Möglichkeit und Notwendigkeit wahrer Sätze schon im Bereich des natürlichen Erkennens aufzuweisen. Auch in dem vorliegenden Band, in dem kritische Stimmen gegen Küng gesammelt werden, scheint man kaum auf dessen eigentliches Problem einzugehen. So endet Rahners erste Stellungnahme (27–48) zu Küngs Buch

mit genau der Frage, um die es Küng eigentlich geht und mit der zu beginnen wäre: „ob alle Sätze, die die Kirche unter Inanspruchnahme der genannten formalen Autorität als indefektibel erklärt, wirklich sinnvoll unter diese Gruppe von Sätzen gezählt werden können“ (48). Wenn R. in diesem Aufsatz Küng mit einem „liberalen Protestant“ (32) oder mit einem „skeptischen Philosophen“ (41) verglichen hatte, so überrascht in seiner folgenden „Replik“ (49–70) auf dessen Erwidrung das Eingeständnis, daß möglicherweise Küngs und seine, R.s, Interpretation der Sache nach auf dasselbe hinauslaufen könnten: „mögliche ‚operative Einigung‘“ (50); hierher scheint auch R.s Hinweis zu gehören, daß die Zustimmung zu der von Küng festgehaltenen Indefektibilität im Grunde den gleichen Schwierigkeiten ausgesetzt bleibt wie die Zustimmung zu den infalliblen Sätzen, wie R. sie verstanden wissen will (46). Um einen bleibenden theoretischen Dissens aufrechterhalten zu können, beruft sich R. jedoch auf die Unterscheidung zwischen fundamentaltheologischer und dogmatischer (systemimmanenter) Argumentationsweise. Diese Unterscheidung könnte dem Leser fragwürdig scheinen. Bleibt nicht auch innerhalb der Dogmatik der Glaube noch immer vor der Vernunft zu verantworten? Nicht nur die Fundamentaltheologie, sondern die Theologie überhaupt ist, wenn sie Wissenschaft sein will, gehalten, Einwände der verschiedenen Wissenschaften gegen den Glauben auf deren eigenem Feld zu widerlegen. Wäre dies nicht möglich, dann könnte der Anspruch auf Glauben nicht mehr weiterhin zu Recht erhoben werden. Die Auffassung, der Theologe habe dem Lehramt eine Art Blankoscheck auszustellen (59), indem er ihm die Kompetenz der Kompetenz zuschreibt (vgl. SM III, 184), kann dann nur noch in dem Sinn gelten, daß man natürlich für den positiven Inhalt des Glaubens auf die Glaubenstradition angewiesen ist. Man kann – dies muß immer wieder betont werden – nicht von selber auf diesen Inhalt kommen und nicht die Tatsache, daß man mit ihm konfrontiert wird, selbst erfinden. Doch hat die Vernunft, und zwar die des einzelnen, wenn er nur zum Dialog bereit ist, nicht nur im Vorfeld des Glaubens, sondern auch gegenüber allen Glaubensaussagen selbst die Funktion eines negativen Kriteriums: Nichts kann geglaubt werden, was der ihre eigene Autonomie achtenden Vernunft widerspricht (unzulässige Grenzüberschreitungen der Vernunft sind in Wirklichkeit immer Verfehlungen gegen ihre eigene Autonomie). Auch das Lehramt ist stets bei diesem negativen Kriterium zu behaften, ob seine Aussagen wirklich als Glaubensaussagen verstehbar sind und so im Rahmen von Glaubensaussagen bleiben, für die man natürlich, wie gesagt, auf die Glaubenstradition angewiesen ist. Wo dies nämlich nicht der Fall ist, nützt keine noch so entschiedene Berufung auf hohe oder höchste Lehrautorität. Mit Recht sagt deshalb auch *J. Ratzinger* (97–116), daß der einzige legitime letzte Grund für definitive Verbindlichkeit eines Dogmas nur in seiner Sache selbst bestehen könne (115). *L. Sartori* (71–96) fragt in seinen sehr irenisch gehaltenen Überlegungen, ob Küng nicht in seiner Reaktion auf die von ihm bekämpfte „monophysitische“ Ekklesiologie in eine „nestorianische“ Tendenz verfällt; eine bedenkenswerte Beobachtung. Für *W. Brandmüllers* Artikel (117–133) über Küngs kirchengeschichtliche Irrtümer sei folgende Argumentation als kennzeichnend zitiert: „Wie Ignaz Döllinger, so arbeitet auch Hans Küng mit historischen Argumenten. Wer aber weiß, welche Mißgriffe selbst Döllinger sich hierbei zuschulden kommen ließ, der wird sich versucht fühlen, auch auf Küngs Argumente einen kritischen Blick zu werfen“ (117). – In sehr ausgewogenen Darlegungen weist *R. Schnackenburg* (134–147) darauf hin, daß vom ntl. Befund her einerseits Glaubenswahrheit als solche letztlich nur untrüglich, also unfehlbar, sein kann, andererseits aber eine zu starr institutionalisierte Auffassung des Unfehlbarkeitsdogmas, also eine Einschränkung der Unfehlbarkeit allein auf Amtsträger im Gegensatz zur Gesamtheit der Gläubigen, sehr fragwürdig ist (144). So sind etwa die Paraklet-sprüche nicht nur an die Apostel und ihre Nachfolger im Amt gerichtet, sondern gelten der Gemeinde überhaupt. – Besondere Beachtung verdienen die scharfsinnigen Überlegungen von *L. Scheffczyk* über „Satzwahrheit und ‚Bleiben in der Wahrheit‘“ (148–173), obwohl sich verschiedene Einwände erheben ließen. Nach seiner Auffassung können Sätze nur entweder wahr oder falsch sein, nicht aber unfehlbar wahr (162). Unfehlbarkeit sei vielmehr nur eine Eigenschaft urteilender Subjekte. In dieser Auffassung scheinen jedoch Glaubenswahrheit und irdische Wahrheit zu problemlos unter denselben Wahrheitsbegriff subsumiert zu werden. Meint nicht der traditionelle Satz „fidei non potest subesse falsum“ eine besondere Eigenschaft des

Glaubens allein, die er mit nichts anderem teilt? Ähnlich wie man von weltlichen Aussagen erklären könnte, daß sie im Fall ihrer logischen Widersprüchlichkeit nicht nur faktisch nicht wahr sind, sondern auch gar nicht wahr sein können, gilt umgekehrt für Glaubensaussagen, wenn sie überhaupt als Glaubensaussagen verstehbar sind, daß sie nicht nur de facto nicht falsch sind, sondern auch gar nicht falsch sein können. Zur Verstehbarkeit einer Aussage als Glaubensaussage gehört allerdings, daß sie die Bedingungen der Vernunftgemäßheit des Glaubens erfüllt. Angebliche Vernunftfeinwände gegen sie müssen auf deren eigenem Feld, also auf dem Boden der Vernunft, widerlegbar sein. Jede vom Glauben selbst verschiedene Beurteilung ihrer Sache muß sich vor der Vernunft als willkürlich nachweisen lassen. Man muß für ihre Sache konstitutiv darauf angewiesen sein, sie gesagt zu bekommen, sie also aus einer Tradition zu empfangen. Ihre Wahrheit darf keiner anderen Erkenntnis als der des Glaubens allein zugänglich sein. Nur für solche Aussagen, bei denen diese Bedingungen erfüllt sind, kann das Lehramt mit Recht den Anspruch erheben, sie unfehlbar zu verkünden. Es handelt sich dann tatsächlich um die von Küng in ihrer Möglichkeit bestrittenen a priori unfehlbaren Sätze, wenn auch in anderem Sinne als bei ihm. Denn die Sache, um die es in ihnen geht, ist nur in ihnen selbst gegeben, und es hat keinen Sinn, nach einer anderen Verifikation zu suchen. Weltliche Aussagen kann man durch den Vergleich mit ihrem auch außerhalb ihrer gegebenen Gegenstand verifizieren; ob es stimmt, daß der Schrank 2 m hoch ist, kann ich feststellen, indem ich ihn messe. Aber die Wirklichkeit unserer Gemeinschaft mit Gott in der Anteilhabe am Gottesverhältnis Jesu wird doch überhaupt nur in dem Wort ihrer Verkündigung erfahren, und ich kann also nur dieses Wort selbst „beim Wort“ nehmen und prüfen, ob es sich gegenüber Vernunftfeinwänden als nichtig erweist oder ihnen standhalten kann; die Sache dieses Wortes ist nicht auch außerhalb des Wortes zugänglich. Es muß sich allerdings wirklich um ein „verbum externum“ handeln, um ein mir von außen begebendes Wort, das ich mir nicht nur selber eingebildet habe. – Auch Y. Congar (174–198) möchte Unfehlbarkeit als eine Eigenschaft lediglich bestimmter Akte verstanden wissen (193). Seine Kritik an Küng, daß dieser sich das reformatorische „Sola-scriptura“-Prinzip zu eigen mache (190), scheint auf der in der katholischen Theologie bisher leider unausrottbaren Verwechslung von Biblizismus und dem reformatorischen „Sola-scriptura“-Prinzip zu beruhen. Das genuine „Sola-scriptura“-Prinzip will keineswegs die Schrift vom Leben der Kirche und ihrer rechtverstandenen Lehrautorität isolieren, sondern fragt nach derjenigen Auslegung der Schrift, in der allein (!) sie überhaupt als Wort Gottes verstehbar ist, was ja keineswegs in beliebigem Sinn der Fall ist. Das genuine „Sola-scriptura“-Prinzip ist mit jeder Form von Biblizismus unvereinbar. Es ist keineswegs traditionsfeindlich, sondern will die der Schrift gemäße Tradition zur Geltung bringen. Es will jedoch einem quasi-bibilizistischen Mißbrauch der Tradition wehren, der mit Konzilstexten nicht anders umgeht als die Zeugen Jehovahs mit der Bibel. – O. Semmelroth (196–215) hält dogmatische Aussagen für grundsätzlich *inadäquat*, möchte diesen Sachverhalt jedoch streng gegen den Begriff des Irrtums abheben (203 f.). Man könnte demgegenüber fragen, ob nicht mit „Wort Gottes“ gerade ein solches menschliches Wort gemeint ist, in dem *genau* das zur Sprache kommt, was Gott dem Menschen zu sagen hat. Natürlich ist ein solches Wort unbegrenzter Explikation fähig und kann auch nur in seiner je neuen Auslegung auf die jeweilige Gegenwart hin bleibend als das zur Geltung kommen, was es ist. Ich würde auch die Vernunftgemäßheit des Glaubens nicht in der Möglichkeit sehen, die Berechtigung des Ja zu Gott „weithin von unten her“ aufzuweisen (206), sondern nur in dem umgekehrten Aufweis, daß jedenfalls jede vom Glauben verschiedene Stellungnahme zur christlichen Botschaft willkürlich bleibt. Anderenfalls würde die Bezeichnung der Theologie als „Glaubenswissenschaft“ (207) insinuierten, daß sich die Wissenschaftlichkeit der Theologie darauf beschränke, unter Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens systemimmanent richtig zu argumentieren. Wissenschaftliche Theologie stellt sich den Einwänden der anderen Wissenschaften auf deren eigenem Feld. – H. Fries (216–232) deutet die Formulierung des I. Vaticanums, wonach Definitionen „ex sese, non ex consensu Ecclesiae“ wahr sind, auf den bloßen Ausschluß der Notwendigkeit eines *nachträglichen formalen* Konsensus (225). Aber soll nicht auch die Notwendigkeit eines gleichzeitigen oder vorausgehenden *formalen* Konsensus ausgeschlossen werden? Der Papst braucht den Konsensus nicht auf dem Weg einer

Umfrage festgestellt zu haben; es braucht auch kein formaler Konsensus zu sein, sondern es genügt, wenn es sich überhaupt um einen Konsensus handelt. Der Ausdruck „ex sese“, den man in der Sakramentenlehre für „ex opere operato“ substituieren könnte, bezieht sich doch, – wenn man sich an die elementaren Regeln der lateinischen Grammatik hält –, auch keineswegs auf die Person des Papstes, sondern auf die Definitionen in ihrer Einheit von Akt und Inhalt. Ähnlich können auch Konzilsdefinitionen nur „aus sich“ wahr sein. Wenn eine Aussage überhaupt als Glaubensaussage in Frage kommen soll, dann kann sie nur „aus sich“ wahr sein. Die Vorstellung, daß Glaubensaussagen erst durch irgend jemandes Zustimmung zu Glaubensaussagen würden, wäre absurd. Ihre Wahrheit kommt ihnen aufgrund ihrer Verstehbarkeit als Glaubensaussagen zu, und zwar unabhängig von der persönlichen Würde des Verkünders oder seiner sittlichen Integrität; das kann man schon bei Gasser (Mansi 52, 1214) nachlesen. Diesen für den Glauben wesentlichen Sachverhalt hat Küng in seinem Buch (S. 85) in sehr auffälliger Weise verkannt. – *H. Mühlens* (233–257) wendet sich von seinem pneumatologischen Ansatz her gegen jede Einschränkung des Beistandes des Heiligen Geistes auf bestimmte Einzelinstanzen (249). Dem ist wohl auch deshalb zuzustimmen, weil eine päpstliche Unfehlbarkeit überhaupt nur so von den Gläubigen angenommen werden kann, daß sie sich bei dieser Anerkennung selbst als unfehlbar verstehen. Päpstliche oder konziliare Unfehlbarkeit ist, recht verstanden, kein „Privileg“, sondern kann nur als Dienst an einer im Glauben allen zukommenden und ihnen zu glauben zuzusagenden Unfehlbarkeit verstanden werden. Wer für sich allein Unfehlbarkeit beanspruchen wollte, würde sich mit eben diesem Anspruch selbst „exkommunizieren“, weil sein Anspruch nicht mehr mitteilbar wäre (darauf hat vor allem R. Panikkar aufmerksam gemacht). – *J. Alfaro* (258–273) meint, der Glaube jedes einzelnen Christen könne fehlgehen, der der Kirche nicht (273). Wieder wäre einzuwenden, daß es Glauben zwar nur im Hören auf die Tradition des Glaubens, also nicht außerhalb von Kirche, gibt; aber wo Glauben überhaupt als Ausschließlichkeitsverhältnis zu Gott und damit als Alternative zu Weltvergötterung und Verzweiflung an der Welt verstehbar ist, wo also Glauben als Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu begegnet und sich auf die Selbstmitteilung Gottes bezieht, ist der Glaube auch des einzelnen Kirchengliedes als solchen unfehlbar. Der traditionelle Satz „universitas fidelium in fide non potest errare“ meint nicht nur die überwiegende Mehrheit der Gläubigen in ihrem Zusammenschluß, sondern auch jeden einzelnen Gläubigen qua Gläubigen. Wo Glauben als ein Erfülltein vom Heiligen Geist verstehbar sein soll, kann er nicht mehr beliebige Inhalte haben. Glaubensaussagen können nur entweder wahr sein, oder es ist überhaupt nicht möglich, sie als Glaubensaussagen zu verstehen. In dem Maße als ein einzelner in der Berufung auf die von Jesus herkommende Tradition im Sinn eines Ausschließlichkeitsverhältnisses zu Gott glaubt, – und gerade dadurch gehört er zur Kirche –, kann er nicht irren. Die positive Norm solchen Glaubens ist die kirchliche Tradition, die allerdings ihrerseits die Vernunft als ihre negative Norm anerkennt. – *E. Klinger* überschreibt seinen Aufsatz „Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes“ (274–288) und erklärt in einer Anmerkung, er könne nicht darauf eingehen, worin der genaue Unterschied zur außerordentlichen Ausübung des Lehramtes besteht (284). Er meint, das ordentliche unfehlbare Lehramt der Bischöfe komme nur durch einen Akt des Kollegiums als Kollegium zustande (280). Demgegenüber ließe sich fragen, ob nicht der Begriff des „ordentlichen Lehramtes“ dem der „ecclesia dispersa“ korrelativ ist, so daß die Ausübung des Lehramtes durch den Papst oder durch das Konzil per definitionem immer nur und eo ipso „außerordentliche“ Ausübung des Lehramtes sein kann. Dann aber wäre die Rede von einem „ordentlichen Lehramt des Papstes“ (281) eine *contradictio in adiecto*. Zu dieser häufigen Verwechslung kommt es vielleicht dadurch, daß das I. Vaticanum den Primat als eine „ordentliche“ Vollmacht bezeichnet hat; aber hier bedeutet „ordentlich“ nicht den Gegensatz zu „außerordentlich“, sondern zu „delegiert“. – *K. J. Beckers* Beitrag (289–327) gehört nur indirekt zum Thema. Er schreibt über die Unterscheidung von Bischöfen und Priestern im Sinn des Konzils von Trient und zeigt an diesem Beispiel, daß Sätze mit der Zeit anders verstanden werden können, als sie ursprünglich gemeint waren. – *H. Vorgrimler* (328–339) erläutert die Bedeutung der Tatsache, daß man neue Verstehenssituationen nicht spekulativ entwerfen kann: sie treten ein (332). Man hätte sich eine genauere Erläuterung des folgenden Hinweises gewünscht:

„Mit dem, was hier gesagt wurde, sollte selbstverständlich nicht gesagt werden, daß *alles*, was in der katholischen Theologie als ‚dogmatisierte‘ Glaubens- oder Sittenlehre bezeichnet wird, tatsächlich zu dem von Gott Mitgeteilten oder zum Bereich des konkreten Konnexes mit dem von Gott Mitgeteilten gehört“ (339). Der eigentliche Kern von Küngs Problem besteht ja gerade in der Frage nach dieser Unterscheidung. – Am hilfreichsten in dem ganzen Band möchte mir der abschließende Artikel von K. Lehmann (340–371) erscheinen. Er zeigt vor allem, daß Küngs Ablehnung von kirchlicher Unfehlbarkeit in seiner eigenen Intention wohl auf die Ablehnung einer Unfehlbarkeit von „tendenziös explizierenden Sätzen“ einzuschränken ist (361). Dem stellt L. jedoch die Forderung gegenüber, bis zum Beweis des Gegenteils sich auch bei den Dogmen der letzten 150 Jahre um Verstehen zu bemühen, anstatt seine Zuflucht zur Tendenzunterstellung zu nehmen (364). – Im Anhang des Bandes (373–376) finden sich die Erklärungen der deutschen, italienischen und französischen Bischöfe zu dem Buch von H. Küng. P. Knauer, S. J.

Seckler, Max, *Hoffnungsversuche*. 8<sup>o</sup> (192 S.) Freiburg-Basel-Wien 1972, Herder. Kart.-lam. 16.– DM. – Die zur Hälfte verschiedenorts bereits veröffentlichten Aufsätze wollen kleine Schritte auf dem Weg zur christlichen Hoffnung sein, und sie haben wirklich keine eigene Gebrauchsanweisung nötig. Sie handeln von Jesus und Gott, von Kirche und Theologie, und sie handeln dabei immer von Wahrheit und Wirklichkeit des Menschen. „Wäre es heute verboten, das Wort ‚christlich‘ zu verwenden, käme mancher ins Stottern. Denn er müßte sagen, was er wirklich meint.“ „In Wirklichkeit aber muß es nicht um die Fetischierung von Namen, sondern um das Erfassen und Tun der Wahrheit des Lebens gehen. Zur Wahrheit des Lebens gehört: Gerechtigkeit, Friede, Liebe – und so weiter“ (54 f.). Damit wird von S. gewiß nicht anonymer Humanität das Wort geredet. Zwar gehört das „Außer der Kirche kein Heil“ zu den Sätzen, die, „halb wildgewordene Idee, halb entwurzeltes Findelkind“ (110), durch die Weltgeschichte geistern; aber dagegen, daß nun plötzlich alle Religionen als Heilswege für ihre Bekenner gelten sollen, zeigt er sich durchaus allergisch, ja m. E. eher superallergisch. Jedenfalls gibt er zu Recht gegen überschwengliche Irenik zu bedenken: „Hat man vergessen, welche Befreiung die Aufklärung und ihre Religionskritik gebracht haben?“ (19). Verkehrungsgefahr lauert übrigens nicht nur am Weg der nichtchristlichen Religionen: „Die Kirche besteht zu allen Zeiten immer nur aus Menschen, die ihren Geist oder Ungeist . . . mitbringen und denen das Umdenken am Evangelium schwerfällt. Ehe man sich am Evangelium bekehrt, sucht man allemal das Evangelium zu sich zu bekehren“ (111). Von einigen wenigen Seiten, die dem Für-uns des Lebens und Sterbens Jesu nachdenken (56 bis 61), ist es vermutlich zuviel verlangt, sie möchten durch die erlösende Teilnahme Jesu an der Situation des Menschen hindurch, die S. hervorhebt, auch den von ihm zurückgestellten Sühne- und zumal Stellvertretungsgedanken wieder einzuholen versuchen. Aber das ist schlimmstenfalls ein kleiner Schönheits- oder Deutlichkeitsfehler einer anregenden und wohlthuenden theologischen Lektüre, die auch Nichttheologen, Normalchristen, sehr empfohlen sei. W. Kern

Pesch, Wilhelm, Hünemann, Peter, und Klostermann, Ferdinand, *Priestertum*. Kirchliches Amt zwischen gestern und morgen (Der Christ in der Welt, XII, 5). 8<sup>o</sup> (101 S.) Aschaffenburg 1971, Patloch. – Zwischen zwei bereits andernorts veröffentlichten Beiträgen von W. Pesch, der im NT kein kultisches Amtspriestertum findet, und F. Klostermann, der sich mit den praktischen Gestaltungsmöglichkeiten, zumal der Funktionsentflechtung, beschäftigt, erörtert P. Hünemann einen fundamentalen Verständnisaspekt des kirchlichen Amtes von der Grundfrage aus, wie von Gott zu sprechen sei. Nicht mythisch, magisch über Gott verfügend, ihn gebrauchend. Es gebe keine Vorgegebenheit im Menschen, die den Glauben bedinge oder bemesse. „Jeder Satz, jedes Verständnis, das nicht in seiner Positivität zugleich durchwaltet ist von jener abgründigen Negativität der ‚Unbrauchbarkeit‘ und semantischen Bedingungslosigkeit . . . , verkehrt in der heutigen Situation den Glauben in Ideologie“ (45). Die „Unbrauchbarkeit“ Gottes wird zum Prinzip der Amtstheologie! Gott seinerseits ist es, der den Menschen total, in seinem Tun und Lassen, bis in die Selbstverwirklichung seiner Freiheit hinein, in Gebrauch nimmt. Das zeigt H. auf drei sehr schönen Seiten (54 ff.) für Jesus Christus. Und er erweist, daß auch

die Auffassung des Frühkatholizismus (z. B. bei Hippolit) noch auf eine entscheidende Weise pneumatisch-charismatisch verstanden werden kann. H. will dabei „die dem Menschen anstößige Rede von der göttlichen Vollmacht des Amtes nicht abschaffen, sondern einem heutigen Denken zugänglich machen“ (66). Aus dieser in aller Krisis positiven Einstellung kommen denn, wie übrigens auch in den beiden anderen Beiträgen, beachtenswerteste Hinweise auf künftige Realisationsmöglichkeiten des kirchlichen Amtes zum Vorschein.

W. Kern

Vilela, Albano, *La condition collégiale des prêtres au III<sup>e</sup> siècle* (Théologie historique, 14). (427 S.) Paris 1971, Beauchesne. 72.- F. – Die Doktordissertation des portugiesischen Priesters Albano Vilela (unter der Leitung von Ch. Kannengiesser und J. Colson) kann als Versuch angesehen werden, die Arbeiten J. Colsons zum gleichen Themenkreis, die in der Hauptsache auf die zwei ersten Jahrhunderte konzentriert sind, in das 3. Jh. fortzuführen. Das 3. Jh. als Untersuchungsgebiet bietet sich an, weil im 2. Jh. noch ein gewisses Unentschieden in der Entwicklung des Episkopates und Presbyterates festzustellen sei, im 3. Jh. dagegen sich überall die dreigestufige Hierarchie von Bischof, Priestern und Diakonen finde, wie sie in der Kirche bis heute sich erhalten hat. Vilela will aber nicht die Hierarchie im allgemeinen behandeln, sondern beschränkt sich auf deren zweite Stufe, die Priester. Sein besonderes Anliegen ist es, deren *condition collégiale* herauszuarbeiten. Was das heißt, wird aus dem Plan klar, den er für die Befragung seiner Quellen vorlegt (20 f.). Der Verf. will Begriffe wie *presbyterium*, *consensus*, *consilium* und deren griechische Entsprechungen untersuchen. Für die Klärung des Verhältnisses der Priester zum Bischof hält er die Bezeichnungen *compresbyteri* und *sacerdotes* für besonders aufschlußreich. Er beachtet auch die jüdischen und biblischen Traditionen, die Einflüsse der Umwelt (z. B. von seiten der römischen Amts- und Verwaltungssprache), die auf die Stellung der Priester gewirkt haben, und will besonders ihr Auftreten als Gruppe innerhalb der christlichen Gemeinschaft beobachten. Dieser Fragenkatalog wird für die kirchlichen Großräume Alexandrien, Syrien, Karthago und Rom unauffällig durchexerziert. Das Buch, das daraus entstand, ist nicht nur eine Untersuchung über die Presbyterkollegien, sondern ebenso sehr ein Buch über den Priesterstand und das Priesterbild im 3. Jh.

Die Quellen zur Geschichte und Theorie des Priesterstandes und Priesterbildes sind im 3. Jh., vor allem in dessen erster Hälfte, im Osten und im Westen sehr zahlreich. Der Verf. möchte nahe an den Quellen bleiben, wie sich das gehört, kann sich aber auf weiten Strecken nicht über sie erheben. Die umfangreiche Fragestellung macht immer neue, ebenfalls umfangreiche Erhebungen aus den Quellen nötig. Es ist im Ansatz sachgerecht, wenn der Verf. die vier großen geographischen Räume Alexandrien, Antiochien, Karthago und Rom beachtet, in denen sich die Weltkirche des 3. Jh. (z. B. in Konzilien) organisierte. Aber es wäre doch zu fragen, ob es nicht angebracht gewesen wäre, die Entwicklung, sofern sie überall gleichartig verlaufen war, von der Sonderentwicklung in den vier großen Räumen zu scheiden. Damit wären nicht nur Wiederholungen unterblieben, sondern auch ein genetisches und umfassenderes Bild entstanden. So aber ist die Arbeit vorwiegend eine Ansammlung von statischen Einzeluntersuchungen geblieben. In der Abteilung alexandrinische Kirche begegnen wir den umfangreichen Ausführungen über Klemens und Origenes (130 S.), die in erster Linie für das Priesterbild interessant sind, sowie kleineren Untersuchungen zu der Apostolischen Kirchenordnung und Dionysius von Alexandrien, der sich mit Provinzpriestern in Lehrdiskussionen einläßt. In dem viel weniger umfangreichen Kapitel über die „syrische“ Kirche (40 S.) stehen sehr verschiedene Dinge beisammen, eine Untersuchung über die Pseudoklementinen und die Didaskalie sowie das Konzil von 268 und ein Exkurs zu Bischof Firmilian. Nützliche Wortuntersuchungen zu Tertullian und umfangreiche Ausführungen zu dem nach dem Fragenplan durchgenommenen Cyprian bilden ein umfangreiches Kapitel (110 S.) über die afrikanische Kirche. Der im Entwickeln einer vielfach aufgefächerten Hierarchie fruchtbaren Kirche Roms, von der Hippolyts Apostolische Überlieferung, die Briefe des römischen Klerus unter Novatian nach Afrika und zwei Briefe des Bischofs Cornelius herangezogen werden, wird wieder ein kurzes Kapitel von 45 Seiten gewidmet. – Die Arbeit besteht damit aus nicht sehr ausgewogenen

Teilen. Die literarischen Untersuchungen überwiegen das Interesse für historische Entwicklungen. Gerade in den einzelnen angesprochenen kirchlichen Großräumen hätte man es gerne gehabt, wenn von dem jeweils verschiedenen historischen Ausgangspunkt ausgegangen worden wäre. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse auf 20 Seiten bringt manches von dem dispers Gebliebenen in eine Einheit zusammen, was Wortstudien, was das Verhältnis von Priestern zum Bischof, was das sakramentale Mitwirken mit dem Bischof und was die Stellung der Priester in der christlichen Gemeinde angeht. Es ist nicht möglich, die vielen guten Beobachtungen des Buches aufzuzählen. – Für das Studium der Verhältnisse in der römischen Kirche wäre unbedingt heranzuziehen gewesen *G. Roethe*, Zur Geschichte der römischen Synoden im dritten und vierten Jahrhundert (= Geistige Grundlagen der römischen Kirchenpolitik), Stuttgart 1937. – Druckfehler gibt es in reicher Auswahl. Amüsant wirkt die Variation der Druckfehler bei dem deutschen Wort Bischof: *Bishop* (174, 265, 307), *Bischf* (365), *Bischofen* (310). Der Übersetzung *proici de diaconatus grado* (S. 100) mit *être déposé au degré du diaconat* kann ich nicht folgen. In der Wiedergabe des betreffenden lateinischen Textes stehen außerdem zwei Druckfehler. Manche inhaltlichen Mängel des Buches können mit der zu weit gespannten Fragestellung entschuldigt werden.  
J. Speigl

Rahner, Karl u. Semmelroth, Otto (Hrsg.), Theologische Akademie 9. 8° (127 S.) Frankfurt 1972, J. Knecht. Brosch. 12.80 DM. – Im Vorwort weisen die Herausgeber zu Recht auf die Aktualität der hier gesammelten Vorträge hin. *O. Semmelroth*: Der Tod – wird er erlitten oder getan? Die Lehre von den letzten Dingen als christliche Interpretation des Todes. Das Erleiden des Todes ist das uns aufgegebenes Tun, in der läuternden Begegnung mit dem verkörperten Herrn. – *F. Lentzen-Deis*: Jesus – Rabbi oder Gottessohn? Er war ein jüdischer Lehrer seiner Zeit, doch nicht nur das („Ich aber sage euch!“). Von der Ostererfahrung her kennen die Seinen ihn mit dem im Judentum vorbereiteten und von ihm selbst nahegelegten Titels als endgültigen Offenbarungs- und Heilbringer. – *H. Bacht*: Interkommunion – das heiße Eisen. Gegen indiskrete Voreiligkeit und lieblosen Immobilismus (bis zur Gefahr der Bildung einer dritten – „ökumenischen“ – Konfession) wird behutsam ein Schritt nach vorn bedacht. – *J. Fuchs*: Die Unauflöslichkeit der Ehe in Diskussion. Ein klarer und klärender Bericht, der die Notwendigkeit einer Notordnung zeigt, solange auch unter Christen noch das herrscht, was Jesus Hartherzigkeit genannt hat. – *K. Rahner*: Bietet die Kirche letzte Gewißheiten? Angestoßen durch Küng, eine Reflexion, die das Eigenwesen selbstgewissen Urvertrauens herausarbeitet und, subtil differenzierend, dogmatische Sätze als dessen begrenzte Artikulationen interpretiert.  
J. Splett

Was heißt – „Wiederkunft Christi“? Analyse und Thesen: *Schütz, Paul*, Stellungnahmen: *Hans Urs v. Balthasar, Magnus Löhrer, Ervin Vályi-Nagy, Heinrich Ott* (Reihe: Kirche im Gespräch). 8° (96 S.) Freiburg 1972, Herder. Kart.-lam. 8.80 DM. – Das Hauptreferat von P. Schütz geht auf einen Vortrag zurück, den er anlässlich der Verleihung des Ehrendoktors in Basel gehalten hatte. Der erste Teil bringt eine kurze Analyse der Selbsterfahrung des Menschen heute, der erstmals in der Geschichte nur noch sich selber gegenübersteht, sich im Kosmos alleine erfährt und damit fertig werden muß. Gegenüber dem Willen zur Selbsthilfe in dieser Situation steht jedoch sowohl die immanente Erkenntniskritik der Naturwissenschaften, die nur ein Denken im Offenen erlaubt, als auch die Erfahrung der Doppelschichtigkeit alles menschlichen Wirkens in Geschichte und Gesellschaft, so daß nie eindeutig erscheint, was gut und was böse, was Aufbau und was Zerstörung ist, als auch schließlich das Ungenügen der Sprache, das letztlich alles Sprechen in einem Schweigen münden läßt. Ergebnis solcher kurzer, fast aphorismenhafter Analysen: Welt und Werk des Menschen sind endlich (21). Zweiter Teil: Auch die Offenbarung spricht vom Ende, aber vom Ende als der Möglichkeit eines neuen Anfanges. Die „Endlichkeit“ ist geradezu der andere Begriff für dieses Offenstehen gegenüber der Möglichkeit eines Geschehens, das in der Kategorie der endlichen Zeit verneint werden muß, das aber für den Glauben ein wirkliches Geschehen ist: für „Wiederkunft Christi“, für „eine neue Schöpfung“. „Parusie ist durch Zukunft bestimmte Gegenwart“ (23). In welcher Gestalt?: sub contrario, in der Gestalt des

Todes, des gekreuzigten Christus: „In der Endlichkeit erscheint der Lebendige in der Gestalt des Todes. Er kann nicht anders erscheinen, will er eine endliche Welt nicht im Tode lassen“ (26). Dies ist nicht als Gedankendialektik gemeint; denn dieser Tod wurde in der Tat ausgestanden bis ins letzte. „Hier ist nur eines fällig, Schöpfung! Auferstehung als Welt-Schöpfungsakt! Als Beginn des totum novum“ (29). Der zweite Aspekt des Kreuzestodes ist, daß er von uns verschuldet war: Wir haben Gott gehaßt, ihn zum Teufel gemacht und umgebracht. Gott kann in dieser Welt Anwesenheit nur noch als von uns, den Guten, Hingerichteter haben“ (31 f.). Im Negativ des von uns bezweifelten, verneinten, gekreuzigten Christus ist Gott uns gegenwärtig. Parusie als Leidensallgegenwart Gottes. Der leidende Gott als der sich uns sub contrario zeigende; als der auf den Kopf gestellte, dessen Macht gerade seine Ohnmacht ist (32). – Frage: So packend der kurze Aufriß ist, genügt es, festzuhalten: „Wiederkunft Christi ist der Einbruch des Unverfügbaren in das Selbstgenügsame Getto unserer absoluten Diesseitigkeit“ (33)? Leben mit dem Stichwort Parusie nicht doch noch andere Vorstellungen auf, die zumindest Fragen aufwerfen und auf Antwort harren? „Parusie als Gegenwart“ stellt die Frage: Was ist mit der Zukunft? Mit der Vergangenheit? Also was ist überhaupt mit der Zeit? Ist dies eine Kategorie, die man so beliebig gebrauchen kann, etwa in Begriffen wie horizontale Zeit, vertikal hereinbrechende und umfassende Zeit? Kann der Theologe darauf verzichten, zunächst solchen grundlegenden Fragen nachzugehen? Denn wenn er meint, daß etwa eine zeitliche Vorstellung der Parusie Christi eben nur eine inadäquate Vorstellung sei, so kann eine solche These doch erst dann voll überzeugen, wenn sie auch entsprechend ontologisch fundiert wird (hierzu vgl. man die Bemerkungen von H. Ott in „Ontologie der Wiederkunft Christi“ über das Zeitverständnis von P. Schütz: 78–80). Solche Fragen dürfen nicht einfach in einer Art negativer Theologie übersprungen werden. Zwar meint M. Löhrer in seinem im großen und ganzen zustimmenden Beitrag (34–41), daß sich die Frage präsentische oder futurische Eschatologie in diesem Entwurf gar nicht stelle, weil eine sich ausschließende Gegenüberstellung schon im Ansatz durch die Kategorie des Offenen überwunden worden sei. Und ebenso werde die Alternative individuelle oder kollektive Eschatologie vermieden, weil beide Aspekte – von der Endlichkeit des Menschen und der Welt und vom Begriff der neuen Schöpfung her – je schon integriert seien (39 f.). Aber dies scheint doch mehr gefordert als schon erklärt worden zu sein, denn ein Problem wird doch eher verdeckt als gelöst, wenn man nur eine neue, umfassendere Kategorie, eben die der Offenheit oder die der Endlichkeit, darüberlegt. Die von Schütz aufgezeigte Linie mag richtig sein, das soll hier nicht bestritten werden; aber überzeugen kann sie erst, wenn sie im Detail (wo ja doch „der liebe Gott steckt“), und das heißt in einer fundierten Ontologie der Zeit, begründet erscheint. Nur so können Fragen nicht nur elegant umgangen, sondern entweder beantwortet oder als wirklich falsch gestellt überführt werden. – „Aktualität der Gnosis“ heißt der kurze, aber sehr dicht geschriebene Beitrag von H. U. v. Balthasar (42–47): Bringt uns die Analyse der Endlichkeit und Verfallenheit des menschlichen Seins nicht in die Nähe zur Gnosis? Hat nicht das gnostische Weltgefühl, „nicht von dieser Welt zu sein“, doch mehr mit dem Christentum gemeinsam, als man zugibt und als die klassische Theologie zu denken gewohnt war, die doch mehr im Anschluß an die im Grunde immer umfassend optimistisch führende und kosmischen Ordnungsprinzipien nachdenkende griechische Philosophie lebte und eher eine Vollendung (in) dieser Welt erhoffte als eine neue Schöpfung? „Heute ist ein zweites Mal, wie zur Zeit der Entstehung des Christentums, die Tradition einer innerweltlichen Hoffnung zerrissen, und wir werden sie diesmal nicht, wie die große christliche Denktradition, einfach durch ein Fortspinnen des platonisch-aristotelisch-stoischen Fadens flicken. Das Neue Testament hat dies auch nicht getan. Seine Stunde war apokalyptisch (und Apokalyptik hat mit Gnostik, wie bekannt, sowohl faktisch wie sachlich viel gemein) (47). Auch hier stellt sich somit die Frage nach der sachlichen Begründetheit von Gnosis und damit nach dem, was „Wiederkunft Christi“ eigentlich heißt, wenn über das Verhältnis von Endlichkeit, Verfallenheit und Zeit nachgedacht wird.

W. Simonis

### 3. Geschichte der Theologie

Fahey, Michael Andrew, *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis* (Beiträge z. Geschichte der biblischen Hermeneutik, hrsg. v. Oskar Cullmann u. a., 9). Gr. 8° (696 S.) Tübingen 1971, Mohr (Paul Siebeck), 54.–DM. – Eine vorzügliche „Quelle“ zum Studium der vorznianischen Lehrentwicklung stellen für den Dogmengeschichtler die Auslegungstraditionen bestimmter Bibelverse dar, so etwa von Prov 8, 22; Kol 1, 15; Ps 44, 7–8; Hebr. 1, 3; 1 Kor 1, 24 usw. Um den einzelnen, meist völlig aus dem Kontext isolierten Vers hat sich eine dicke Patina von „Auslegungen“ gebildet; vergleicht man dieselben miteinander, so bekommt man die Entwicklung dieses oder jenes Theologumenons in den Blick. Leider ist die Zahl von Studien dieser Art noch recht gering, und in der Mehrzahl der Fälle muß der Dogmengeschichtler die Auslegung relevanter Verse mit Hilfe eines Schriftindex – sofern er überhaupt für den betr. Autor existiert – erst mühsam suchen. – Was Cyprian angeht, so ist ihm diese Arbeit in Zukunft abgenommen. F. hat in seiner Studie, deren Nützlichkeit möglicherweise über den hier angedeuteten Aspekt hinausgeht, alle von Cyprian vorgelegten „Auslegungen“ von Bibelversen in der Reihenfolge der biblischen Bücher, also von der Genesis bis zum letzten Buch des NT, zusammengetragen. Eine wirkliche Fleißarbeit, für die man dem Verf. dankbar ist! Diesem Hauptteil seiner Studie (Kap. III, S. 57–554) sind zwei einleitende, als eigentliche Teile der Studie etwas disparat wirkende Kapitel vorausgeschickt: Cyprians Leben und Werk, Hauptstudien seit 1868, seine Schriftterminologie, sein Kanon und Inspirationsbegriff und seine Vorstellung von der Einheit der beiden Testamente (16–56). An den Hauptteil, der – wie der Autor versichert – alle von Cyprian ausgelegten Bibelverse erfaßt (934 Bibelverse in 1499 Zitationen, davon 454 bzw. 798 aus dem NT), schließt sich ein Kapitel an, in dem die typologischen Gestalten zunächst des AT, dann aber auch wichtige Personen des NT in der Ordnung ihres Auftretens in der Heiligen Schrift der Reihe nach aufgeführt und kurz behandelt werden (S. 555–611). – Ein Exkurs untersucht die Begriffe, die Cyprian in seiner typologischen Auslegung der Schrift verwendet (sacramentum, mysterium, imago usw.). Als besonders nützlich an der im Offsetdruckverfahren als Ms. gedruckten Dissertation des amerikanischen Jesuiten dürfte sich der Appendix erweisen, der die Schriftindices der Hartelschen Cyprian-Ausgabe unter verschiedensten Rücksichten wesentlich verbessert (S. 676–695). Der Verf. versteht selber seine Arbeit als Nachschlagewerk (623). Hier dürfte auch tatsächlich sein Nutzen liegen.

H.-J. Sieben, S. J.

Aubineau, Michel, *Homélie Pascales. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* (Sources Chrétiennes, 187). 8° (543 S.) Paris 1972, du Cerf. Brosch. 90.–Fr. – Schon die Nummern 27, 36 und 48 der vorliegenden Reihe tragen den Titel *Homélie Pascales*. Dazu kommen noch die *Sermons pour la Pâque* des Augustinus (Nr. 116) und die mit dem Thema verwandten Taufkatechesen des Chrysostomos (Nr. 50). Der neue Band reiht sich würdig an die vorausgehenden an. Die sieben Predigten, die er enthält, führen uns in eine christologisch hochgespannte Zeit, nämlich die Jahre und Jahrzehnte vor und nach dem Konzil von Chalkedon. Zu einem guten Teil werden wir mit Neuland vertraut gemacht: zwei Predigten des Hesychios von Jerusalem (1. Hälfte 5. Jh.), die erste und bisher einzige Predigt des Johannes von Beirut (2. Hälfte 5. Jh.) sowie zwei Predigten eines Leontios von Konstantinopel (eines Zeitgenossen des Leontios von Byzanz und des Leontios von Jerusalem aus dem 6. Jh.; zwei Predigten von ihm sind in PG 86, 1976–2004 bereits gedruckt und „une bonne douzaine d'homélie inédites sommeillent dans les manuscrits“ [343] sind Neuentdeckungen und zum erstenmal in Druck zugänglich gemacht (mit Ausnahme der letzten Predigt ist jeweils nur 1 Hs. bekannt). Die beiden restlichen Predigten, die eine von Basileios von Seleukeia (Bischof von nach 431 bis mindestens 468), die andere von einem Pseudo-Chrysostomos (5. Jh.), wurden erstmals kritisch ediert. Neues bietet der Band auch, indem er uns gleichsam einen Blick in die „Werkstatt“ der Prediger jener Zeit tun läßt. Nur zu diesem Behuf hat A. auch die Predigt des Pseudo-Chrysostomos aufgenommen (vgl. S. 307, wo in der Überschrift versehentlich „Léonce de Jérusalem“ statt „Léonce de Constantinople“

steht). Wie dieser Pseudo-Chrysostomos einige Zeilen aus Asterios dem Sophisten abschrieb (S. 333), so wurde er seinerseits fast vollständig von Leontios von Konstantinopel übernommen (S. 351). Ein weiteres Beispiel: Etwa zu einem Drittel seines Textes lehnt sich Basileios an Proklos von Konstantinopel an (S. 181–186). Neues bringt schließlich auch der fast vollständige griechische Wortindex: Er verzeichnet 380 Wörter, die bei *Lampe* fehlen; 60, die man bei *Liddell-Scott* vergeblich sucht; und 21, die in keinem dieser beiden Standardlexika zu finden sind. Für viele dieser Wörter und manche andere bringt A. weitere Belegstellen bei (vgl. 509). Doch nun zur Frage nach der Christologie. Man darf nicht enttäuscht sein, wenn die klassischen Formulierungen von Natur und Person fast ganz fehlen. Wir haben es eben nicht mit dogmatischen Abhandlungen, sondern mit pastoral ausgerichteten Ansprachen zu tun. Nur bei Basileios von Seleukeia, der am Konzil von Chalkedon teilgenommen hat, tauchen die Begriffe *hypostasis* und *physis* – dazu noch *hyparxis* und *ousia* – überhaupt auf. *Hyparxis* ist für ihn das zu *enai* gehörige Substantiv, mit dem nicht das Gezeugtsein, sondern die Anfanglosigkeit (*anarchon*) des Sohnes ausgesagt wird (2, 5 f. 26). Diese Anfanglosigkeit (man darf hier *anarchon* wohl nicht mit der gängigen Dogmatik als Ursprunglosigkeit verstehen, die nur dem Vater zukommt) wird einige Zeilen später (2, 33) der *hypostasis* zugeordnet, während die zwischen Gott und dem Wort bestehende Ungetrenntheit (*adiaireton*) zur *ousia*, die Gleichheit (*aparallakton*) zur *physis* gehört (2, 34 f.). *Hyparxis* steht auch einmal bei Leontios von Konstantinopel (VI 3, 20) und meint dort das Sein des Auferstandenen, das sich im Gegensatz zur äußeren Erscheinung nicht geändert habe. Zeugnisse für das weiterhin lebendige Theologumenon von der Höllenfahrt Christi findet man bei Hesychios (I 6, 8; II 2, 11; 3, 8) und bei Basileios (1, 23); bei Leontios (VI 5, 25; VII 5, 5) begegnet der Gedanke nur mehr in Form eines Schriftzitates (Apq 2, 31). Dazu gehört auch der verwandte Gedanke der Befreiung Adams (Hesychios I 6, 5; Ps.-Chrysostomos 3, 1). Mit reichen Anmerkungen (99, 55; 150, 35; 334, 32) hat A. diese Stellen erläutert. – Der Text mit kritischem Apparat füllt nur etwa dreißig Seiten – das ist knapp ein Fünftel des Umfangs –, wohingegen die Einleitungen ein Viertel und der Kommentar zwei Fünftel des Buches ausmachen. Daraus sieht man schon, wie reichhaltig der Verf. seine Beigaben gestaltet hat. Es ist wohl kaum eine diese Predigten betreffende Frage denkbar, die nicht schon im Rahmen des heute Möglichen beantwortet wäre. Fragen der Biographie, der Datierung, der Liturgie, der Archäologie, Fragen der Philosophie und der Rhetorik, der Dogmengeschichte und Patrologie – kurz: was möglich war, ist zusammengetragen, verwertet, weitergeführt.

A. Grillmeier, S. J.

Codices Chrysostomici Graeci, I: Codices Britanniae et Hiberniae descripsit *Michel Aubineau*; II: Codices Germaniae, III: Codices Americae et Europae occidentalis descripti a *Robert E. Carter*, S. I. (Documents, Études et Répertoires publiés par l'InstRechHistTextes, 13, 14, 15). Gr. 8° (XXVI u. 311; 101; 169 S.) Paris 1968 (I–II); 1970 (III), Édition du C.N.R.S. Ln. 58.– u. 25.– u. 38.70 F. – Seit den frühesten Zeiten gibt es in der christlichen Literatur das Phänomen, daß sich unbekannte Autoren unter einem berühmten Namen Beachtung verschaffen haben. Pseudonymen begegnen wir nicht erst bei den Apostolischen Vätern (Barnabasbrief) und ihren Epigonen (Pseudo-Ignatianen, Pseudo-Clementinen), schon das NT konfrontiert einen mit dem Problem der Pseudepigraphie. Kein Wunder, daß dann auch den größten der klassischen Kirchenväter manches Fremde zugeschrieben worden ist. Einer der fruchtbarsten kirchlichen Redner, Johannes Chrysostomos, hat am öftesten seinen Namen für unterschobene Predigten hergeben müssen. Bis heute konnte die Frage nach den verschiedenen Pseudo-Chrysostomoi nur zum Teil gelöst werden. Allein schon deshalb – nicht nur wegen des Fehlens jeglicher kritischen Chrysostomos-Ausgabe – hat sich der gewaltige Aufwand gelohnt, mit der Herausgabe eines vollständigen Verzeichnisses jener Codices zu beginnen, die echte oder unechte Werke des Chrysostomos enthalten. Nach dem „Repertorium Pseudochrysostomicum“ von *J. A. de Aldama* ist hier ein weiteres Hilfsmittel zur Lösung der pseudo-chrysostomischen Fragen gegeben. M. Aubineau und R. E. Carter haben sich der immensen Mühe unterzogen, in jahrelanger Arbeit sämtliche Handschriften aufzunehmen, die in Großbritannien und Irland (I), in Deutschland (II) sowie in Amerika (d. h. den Vereinigten Staaten), Schweden und Dänemark, den Niederlanden

und Belgien, der Schweiz und Spanien (III) aufbewahrt werden. Bd. I registriert 297 Hss. aus 5 Städten und ca. 20 Bibliotheken, Bd. II 106 Hss. aus 12 Städten und 14 Bibliotheken, Bd. III 138 Hss. aus 28 Städten und 30 Bibliotheken. Jede Hs. ist exakt beschrieben und von Folioseite zu Folioseite mit einer minuziösen Inhaltsangabe versehen, aus der auch Abweichungen zu einer ggf. vorhandenen Druckausgabe entnommen werden können. Für alle Philologen, die in Zukunft Rezensionen des Chrysostomischen Werkes erarbeiten, werden die beigefügten Indices von unschätzbarem Wert sein; denn sämtliche Hss. werden hier Mignes Patrol. Graeca (bzw. der Ausgabe von Savile) zugeordnet. Die Initia, die weder bei Migne noch bei Savile zu finden sind, machen in Bd. I ca. 450 (ein gutes Hundert davon sind Initia unedierter Homilien, vgl. Aubineau, in: *RevHistEccl* 68 [1968] 24), in Bd. II 85 und in Bd. III ca. 370 aus. Wie unermeßlich die Fülle pseudochrysostomischer Schriften ist, zeigt sich u. a. auch darin, daß von diesen Initia nur ein knapper Dutzend in allen drei Bänden erscheint. Die geplanten Bände (Aubineau, a. a. O. 25, Anm. 2, spricht von „une vingtaine de volumes“, die nötig sein werden; Carter, Bd. III, S. 1, kündigt mehrere Bände für die in Frankreich und Italien lagernden Hss. an) werden noch manches ans Tageslicht befördern. – Kleine Ergänzungen zu diesem bahnbrechenden Repertorium bringen *J. Noret*, in: *AnalBoll* 86 (1968) 415; 89 (1971) 447 und *F. Winkelmann*, in: *ZKG* 83 (1972) 253. A. Grillmeier, S. J.

Siman, Emmanuel-Pataq, L'expérience de l'esprit par l'église d'après la tradition syrienne d'Antioche (Théologie Historique, études publiées par les professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris, Collection fondée par le cardinal Daniélou dirigé par Charles Kannengießer, 15). 8° (352 S.) Paris 1971, Beauchesne. 51.– F. – Das Ziel der Studie ist gewiß sehr sinnvoll: S. will nicht Spekulation über den Geist rekonstruieren, sondern Erfahrung des Geistes beschreiben, und zwar insofern diese gerade in liturgischen Texten der syrischen Kirche (Brevier, Pontificale, Liber ritualis usw.) ihren „literarischen Niederschlag“ gefunden hat. Die Einleitung beugt dem evtl. Mißverständnis vor, daß es dem Verf. um eine eigentlich historisch-systematische Behandlung des Themas geht (26/27). S. nimmt vielmehr die vorhandenen Quellen als ein „ensemble“, aus dem er jeweils die Texte auswählt, die die „Erfahrung des Geistes durch die Kirche“ nach seiner Ansicht belegen. Mit dieser Form der Quellenbehandlung gelingt es ihm zweifelsohne, den Leser etwas von seiner eigenen Entdeckerfreude und Begeisterung nachempfinden zu lassen. – Die beachtliche Vielfalt des Materials wird unter einem doppelten Gesichtspunkt angeordnet, den der Verf. selber als einen mehr äußeren bzw. einen mehr inneren bezeichnet (30). Thesenartig formuliert: Der Geist erzeugt die Kirche (I), und: Der Geist vergöttlicht die Kirche (II). Im 1. Teil geht S. u. a. auf die Geistgewirktheit der Sakramente Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße und Ordo, ferner auf die nötige Disposition seitens des Empfängers ein. (Das geht natürlich nicht ab ohne die bekannten, aber deswegen nicht unberechtigten Seitenhiebe gegen die lateinische Kirche, in der die Rolle des Geistes arg beschnitten ist.) Dem 1. Teil rechnet der Verf. auch die Behandlung der verschiedenen kirchlichen Funktionen (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) zu, insofern sie den Geist zur Quelle haben. Der 2. Hauptteil befaßt sich mit der Verkündigung und dem christlichen Leben, greift aber auch z. T. noch einmal Gegenstände auf – freilich wie der Autor versichert unter verschiedener Rücksicht –, die vorher schon behandelt waren (Taufe, Firmung und Eucharistie). Dem in der Einleitung ausgesprochenen Verzicht auf eine wissenschaftliche Behandlung des Themas entspricht in etwa auch die konsequente Nichtbeachtung heute üblicher wissenschaftlicher Gepflogenheiten, wie z. B. den Verweis auf Sekundärliteratur in Fußnoten (statt im Haupttext), einheitliche Zitationsform derselben, präzise Quellenverweise (Irenäus, Adv. Haer. IV, 17–18 als Beweis für den Opfercharakter des Abendmahls bedeutet für den Leser z. B. die Durchmusterung von 12 Seiten in der Ausgabe vom Stieren!), Behandlung der wichtigen und den Gedanken fortführenden Punkte im Haupttext und nicht in der Fußnote, möglichste Vermeidung von Druckfehlern usw. – Nützlich ist ohne Zweifel die als Anhang mitgelieferte Auswahl liturgischer Texte von knappen 50 Seiten, vielleicht auch der Sachindex S. 338–344.

A. Grillmeier, S. J.

Pegueroles, Juan, *El pensamiento filosófico de san Agustín* (Nueva colección Labor, 137). 8° (157 S.) Barcelona 1972, Labor. – Es handelt sich um eine Wiedergabe von Vorlesungen, die der Verf. an der Philosophisch-Theologischen Fakultät Barcelonas hält. Das Buch beansprucht, eine synthetische Einführung in das philosophische Denken Augustinus' darzubieten, die vor allem nach Klarheit und Ordnung strebt (7). Hauptanliegen des Verf. ist die Darstellung der augustinischen Philosophie als „christlicher Philosophie“ (Kap. 1). Der Aspekt des Theozentrismus wird besonders hervorgehoben und bestimmt die Anordnung der Kapitel und die Behandlung der verschiedenen Themen: die Gotteserkenntnis (Kap. 2); Gott als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis allgemein (Kap. 3); der Mensch als zeitliches und begrenztes Wesen, das aber in bezug auf die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes konzipiert wird (Kap. 4 und 5); der Sinn der Geschichte, der in der Vollendung der „Civitas Dei“ besteht (Kap. 6); die Freiheit für das Gute (Kap. 7). (Warum wird dieses Thema nicht im Zusammenhang mit der Anthropologie behandelt?) – Stärken und Schwächen des Buches liegen bereits in seiner Zielsetzung begründet. Es handelt sich zweifellos um eine nützliche Synthese, die auch z. T. eine gut geordnete Anthologie der augustinischen Texte enthält. Verständlicherweise werden die einzelnen Themen nicht ausführlich behandelt. Der Gefahr aber, zu schnelle Lösungen ohne überzeugende Beweisführung anzubieten, scheint P. nicht immer entgangen zu sein (z. B. S. 112–113, 122). Zu kurz und oberflächlich sind auch die Hinweise auf die moderne Philosophie, wobei man allerdings bedenken muß, daß eine breitere Konfrontation zwischen Augustinus und dem heutigen Denken in einem Buch wie diesem wohl kaum zu erwarten ist.

L. Ladaria

Saint Bonaventure, *Breviloquium*, Texte latin de Quaracchi et traduction française (Bibliothèque Bonaventurienne, Textes). Kl. 8° in 8 Bändchen (160, 144, 159, 136, 154, 160, 171, 148 S.) Paris 1966–1967, Éditions Franciscaines. – Eigenartigerweise war das kleine, aber inhaltsreiche Büchlein Bonaventuras, obgleich schon in mehrere moderne Sprachen übersetzt, noch nicht auf französisch herausgekommen. Diese neue Übertragung stellt den lateinischen Text der Übersetzung gegenüber, so daß man bequem vergleichen kann. Zudem werden am Schluß eines jeden Bändchens wertvolle Anmerkungen geboten (Verweise auf parallele Texte aus den Werken Bonaventuras, zumal aus dem Sentenzenkommentar, auch aus anderen Autoren und erläuternde Aussagen). Als verantwortliche Herausgeber und Übersetzer zeichnen unterschiedliche Namen (je nach dem Bändchen): *Jacques-Guy Bougerol OFM.*, *Luc Mathieu OFM.*, *Trophime Mouiren*, *Philippe Delhaye* und *Léonce Hamelin OFM.*, *Bruno Cara de Vaux OP.*, *Jean-Pierre Rezette OFM.*, *Luc Mathieu OFM.*, *Louis Prunières OFM.* Der französische Text liest sich leicht und wird durchaus dem Original gerecht. Für gewöhnlich ist dasselbe Wort bei Bonaventura mit einem gleichlautenden französischen wiedergegeben, so origo durch origine, progressus durch développement, status durch aboutissement; bei dem zuletzt genannten Ausdruck könnte man allenfalls Bedenken haben, ob er genau dem Gedanken Bonaventuras entspricht. Wichtig ist vor allem die „allgemeine Einleitung“ (I, 19–51), weil sie die literarischen, historischen und theologischen Zusammenhänge bringt (Titel des Werkes, Eigenart und Zweck, der Platz im Schrifttum Bonaventuras, Analyse, Methode, Lehrinhalt); J.-G. Bougerol übernimmt hier die Verantwortung. – Wie die Anmerkungen zeigen, soll auch der Wissenschaftler auf seine Rechnung kommen; aber dann erscheint der lateinische Text beinahe überflüssig, weil er ohnehin schon in der Quaracchi-Edition vorliegt, und der Laie wird sich durchweg mit der Übersetzung begnügen. Über das Wechselverhältnis von „Schrift“ und „Theologie“ bei Bonaventura hätte der interessierte Leser gerne mehr gehört, als das, was in äußerst knapper Form (I, 76–79) vorgelegt wird. Ob es praktisch war und ob es der Verbreitung förderlich sein wird, daß der Text des „Breviloquium“ auf nicht weniger als acht Bändchen verteilt wurde, mögen die Buchhändler entscheiden.

J. Beumer, S. J.

Eckermann, Willigis, *Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto OESA*. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des spätmittelalterlichen Augustinismus. Spätmittelalter und Reformation – Texte und Untersuchungen, Bd. 5 (Hrsg. v. Heiko A. Oberman). 8° (XXVI u. 149 S.) Berlin-New York 1972, de Gruyter. 48.– DM. – Der

Verf. legt die beiden ersten quaestiones des Physikkommentars Hugolins vor (das sollte im Titel zum Ausdruck kommen!). Grundlage der kritischen Edition ist der Codex Casalensis d 17 – eine Abschrift aus der Mitte der siebziger Jahre des 14. Jh. Der Codex gibt auf 76 Folien einen Kommentar zu den ersten vier Büchern der aristotelischen Physik in 28 quaestiones. Die Edition ist sorgfältig, die notwendigen Konjekturen sind kaum zu beanstanden. – Wünschenswert wären Quellenhinweise gewesen, wo Hugolin die *Communis opinio modernorum* nennt (Walter Burley, Gregor von Rimini, Wilhelm von Ockham...), da i. a. das ‚quidem doctor‘ des Textes nur Ockham meint. Ockham pflegt sich übrigens zumeist nicht mit dem Unterschied zwischen *subiectum et obiectum scientiae* zu beschäftigen, sondern behandelt ausschließlich das *subiectum scientiae* (cf. *Summa totius logicae* I c. 30 [ed. Venetis 1507, 11 vb–12 ra] – ein locus, auf den sich Verf. bezieht – oder *Summulae in lib. Phys.* I c. 2 [ed. Venetis 1506, 1 rb–vb]...). Das Burley-Zitat (p. 54) hätte, um den folgenden Satz weitergeführt („... sed non promitto istum bovem vel illum, quia in illo ‚promitto tibi bovem‘ ille terminus *bos* stat confuse tantum“), den Einspruch Hugolins, daß das *confuse* „tantum supponit virtute istius verbi ‚promitto“ (p. 70), verständlicher gemacht und zugleich die von Burley abweichende Ansicht, die sich übrigens eng an Ockham anlehnt (vgl. In I Sent. d. 2, q. 4; ed. Lyon 1495 f. 15 r), deutlicher hervorgehoben. – Bemerkenswert ist – wie der Autor bemerkt – die Nähe Hugolins zu Gregor von Rimini. Auch Hugolin ist Konzeptualist („Quod omne universale est tantum signum vel naturale vel tantum ad placitum institutum; quod universale quod est signum naturale, est tantum in anima subiective“ [56, 78–90]), überwindet aber die nominalistischen Ansprüche des Konzeptualismus, da er – wie Gregor – die Ockhamsche Ansicht, der Gegenstand des Wissens sei die *conclusio scita*, zurückweist und statt dessen das *significatum totale conclusionis* einsetzt. Das Interesse der Erkenntnistheorie verlagert sich deutlich von der Relation „Ding : Begriff“ auf die „materialer Sachverhalt : Aussage“. – Reste des Augustinismus bleiben noch in der Theorie von der *species* (als Erinnerungsbild) erhalten. Auch hier erinnert manches an Gregor. – Hugolin ist in seiner Begriffs- und Erkenntnislogik weitgehend an Gregors Sentenzenkommentar orientiert, stellt sie aber in einem ausschließlich philosophischen Zusammenhang (des Physikkommentars) vor. „Dadurch verhält er seinem großen Vorgänger... zu der Bedeutung, die er eineinhalb Jahrhunderte hindurch haben sollte“ (122). R. Lay, S. J.

Ernst, Jan Th., Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi. Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: *Visio Beata*, *Scientia Infusa* und *Scientia Acquisita* (FreibThStud, 89). 8° (320 S.) Freiburg 1971, Herder. Kart.-lam. 44.– DM. – Die vorliegende Dissertation von Freiburg (1969) geht einer Frage nach, die bislang kaum die Aufmerksamkeit der Forschung beansprucht hat, der Frage nach der Spannung zwischen der theologischen These von der Vollkommenheit Christi und der Tatsache einer wahrhaft menschlichen Geschichtlichkeit seiner Natur. Die Arbeitsweise ist, wie es schon der Titel angibt, die historische. Bei Augustinus findet sich bereits das Denkmodell „*Cognitio matutina – vespertina*“, wodurch bezweckt wird, „das kognitive Verhältnis der Engel (und des Menschen) mit *einem* Griff zu fassen“ (13). Die ausführliche Untersuchung beginnt dann bei den Scholastikern des 12. Jh. (Anselm von Canterbury, die Schule von Laon, Petrus Abaelard und seine Schule, Hugo von St. Viktor, die *Summa sententiarum*, Richard von St. Viktor, Petrus Lombardus: 53–96). Grundtenor der Darlegungen ist immer wieder die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis Christi, obschon dabei einige Akzentverschiebungen zu beobachten sind. Ein eigenes Kapitel bringt darauf den Höhepunkt der theologischen Auseinandersetzung: „Die Etablierung der klassischen Dreiteilung (Albertus und Bonaventura) und deren Infragestellung (Thomas von Aquin“ (130–205). Bei Thomas werden dabei gut die verschiedenen Entwicklungsstufen seiner Lehre aufgezeigt, vom Sentenzenkommentar über die *Quaestio disputata de veritate* und das *Compendium theologiae* bis zur *Summa theologiae*, und das Ergebnis besagt: „Thomas hat in seinem *Compendium*, vor allem aber in seiner *Summa*, die (psychologischen) Voraussetzungen durchbrochen: Als Theologe kann er auch die aristotelische Psychologie vertreten, ohne dadurch die theologische Priorität Gottes auch nur im geringsten zu schmälern. Das beweist seine ganze Theologie, das beweisen auch seine

Ausführungen über die menschliche Erkenntnis Christi . . . Die Tatsache, daß Thomas Christus ‚visio beata‘, ‚scientia infusa‘ und ‚scientia acquisita‘ zuschreibt, bedeutet . . ., daß er als Theologe die Vollkommenheit des einen Wissens Christi mit Hilfe verschiedener, einander ergänzender Traditionselemente meint aussagen zu können: dieses Wissen ist als Gotteseckennntnis und als Erkenntnis der Welt, als Gottesgabe und als menschliche Leistung vollkommen“ (204 f.). Ein abschließendes Kapitel (206–300) bespricht die Sentenzenkommentare zwischen 1250 und 1310. Viele Namen werden hier genannt, aber der Ertrag ist gering: Ein einziger Dominikaner, Johannes Theutonicus (von der Sterngasse), übernimmt ohne nähere Erläuterung die Summa-These des Thomas von Aquin, während diese sonst nur auf Kritik oder offene Ablehnung stößt. – Ohne jeden Zweifel hat der Verf. äußerst gründliche Arbeit geleistet, und die Quellenbelege, auch die aus ungedrucktem Material, sind geradezu überwältigend. Obschon er auch immer den Versuch macht, die theologische Relevanz des Themas und die ideengeschichtlichen Zusammenhänge herauszustellen, bleibt es doch auf weite Strecken hin bei einer trockenen Darlegung, die das moderne Denken wenig anregen wird. Der spröde Stoff mag das entschuldigen.

J. Beumer, S. J.

Bizzotto, Natale, Erkenntnis und Existenz. Eine Untersuchung über die Erkenntnislehre Bonaventuras (Dissertation der Universität Wien, 75). 8° (XVI u. 250 S.) Wien 1972, Notring, 14.– DM. – Bei jedem mittelalterlichen Autor ist es ungemein mühevoll, seine Philosophie aus dem noch ungeteilten Ganzen des Werkes, das immerhin und sogar vornehmlich als ein theologisches verstanden werden will, exakt herauszulösen. Hier wird ein solcher Versuch für Bonaventura gemacht. Aber besonders im IV. Teil „Stufen der Erkenntnis“ (Wissenschaft oder cognitio scientialis, Weisheit oder cognitio sapientialis, Ekstase oder cognitio uniois: 188–244) zeigen sich die Nachteile einer derartigen Scheidung, die dann ohne Übergriffe auf die Theologie nicht auskommen kann. Das hindert uns indes in keiner Weise, das voll und ganz anzuerkennen, was dort gegen É. Gilson, J. F. Bonnefoy und K. Rahner über das Verbleiben eines Erkenntnismoments selbst in der mystischen Beschauung gesagt wird (214–218). Aber ein weiterer Faktor kommt hinzu: Der Verf. verzichtet fast ausnahmslos darauf, die Erkenntnislehre Bonaventuras in ihren historischen Rahmen zu stellen und ihre vielfältigen Beziehungen zu dem Areopagiten, den Viktorinern und den Vorgängern in der Franziskanerschule zu untersuchen; allein über die Literaturangaben ist indirekt ein Weg zu den notwendigen Ergänzungen angezeigt. Jedoch von diesen beiden Ausstellungen abgesehen, enthält das Buch nicht nur wertvolle Einzeleinsichten, sondern auch, und das in erster Linie, eine ganz vortreffliche Zusammenschau der Erkenntnislehre Bonaventuras, soweit diese dem philosophischen Sektor zugerechnet werden kann. Der Verf. hat sich bestens in die Ideenwelt seines Autors hineingedacht und die Belege dafür aus seinen sämtlichen Werken sozusagen erschöpfend dargeboten. Der I. Teil behandelt die Vorbedingungen der Erkenntnis (10–63), der II. Teil die Grenzen der Erkenntnis oder das Schicksal des Menschen (64–131) und der III. Teil die Leistungen der Erkenntnis (der menschliche Beitrag und der göttliche Beistand: 132–187). Der schon erwähnte Abschnitt über die Stufen der Erkenntnis schließt sich an. Namentlich hervorgehoben sei das Kapitel, das „die Berührung der ewigen Gründe“ und „die Erleuchtung und die Berührungsart der ewigen Ideen“ zum Gegenstand nimmt (145 bis 155). Die Ergebnisse der gesamten Darstellung lassen sich in folgenden Sätzen wiedergeben: „1. Die menschliche Erkenntnis ist für Bonaventura die Resultante eines Ganzen. Als solche stellt sie ein einheitliches Bild dar, in das intellektive und affektive Kräfte, existentielle Umstände und Erlebnisse zusammenfließen. Die Idee eines einheitlichen Ganzen läßt sich sowohl bei der Betrachtung der Konstitution als auch bei der Betrachtung seiner Lage in der Geschichte klar feststellen . . . 2. Aus diesem Weltbild ergibt sich eine weitere Schlußfolgerung. In Anlehnung an Augustinus empfindet Bonaventura und erklärt das Problem der Person und ihrer tragischen, konkreten und unwiederholbaren Geschichte mit großer Sympathie, mit einer menschlichen, modernen und existentiellen Weltoffenheit. Seine Betrachtungsweise zielt immer auf den Menschen und auf seine Geschichte. Das gibt seinem System Konkretheit und Dynamik“ (246 ff.). – Wenn schon der Verf. auf die mystische Er-

kenntnis nach Bonaventura eingeht, so sollte deren allerhöchste Stufe, die des „rap-  
tus“, nicht nur in einer kurzen Anmerkung (237 f. nr. 135) nebenbei gestreift werden.  
J. Beumer, S. J.

best  
00+

Hillgarth, J. N., *Ramón Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford-Warburg Studies). 8° (XXVII u. 504 S., 16 Abb.) Oxford 1971, Clarendon Press. – In diesem Buch geht es um Thomas Le Myésier († 1336), einen der ersten Schüler des Ramón Lull († 1315) in Paris. Le Myésier ist von Bedeutung, weil seine Bibliothek, seine Werke und sein Electorium (eine Anthologie der Lullischen Werke) die wichtigsten Quellen für die Erforschung der Ausbreitung des Lullismus vom Anfang des 15. Jh. bis zum Ende des 17. Jh. in Europa und besonders in Frankreich bilden. – Le Myésier hielt sich um 1280 zum erstenmal in Paris auf. Nach dem Studium der Artes und der Medizin erwarb er dort den Grad eines Doktors der Medizin. Obwohl er dazu noch die Kurse von Heinrich von Gent besuchte und die Schriften des Johannes Quidort, Aegidius Romanus und Gottfried von Fontaines kannte, promovierte er nicht in Theologie. Lull lernte er wahrscheinlich während dessen erstem Aufenthalt in Paris (1287–89) kennen. Als Lull zum zweitenmal nach Paris kam (1297–99), befand sich Le Myésier in Arras, wo er Kanoniker war. Während Lull nach seinem ersten Besuch Paris voller Enttäuschung über die von ihm dort er-  
fahrene „fragilitas humani intellectus“ verließ, scheint er beim zweiten Besuch zu-  
friedener gewesen zu sein. Le Myésier richtete über die Sentenzen des Petrus Lombardus an Lull einige Fragen, die eine sichere Kenntnis der Werke Lulls verrieten. Gleichzeitig konnte Lull seine sehr fruchtbaren Beziehungen zu den Kartäusermön-  
chen des Klosters von Vauvert vor Paris aufnehmen. – Die beiden letzten Besuche Lulls in den Jahren 1306 und 1309–11 zeigen einen Kurswechsel in Lulls Plänen an. Er kam nach Paris mit der Absicht, von Philipp IV. Unterstützung für die Grün-  
dung von Schulen für orientalische Sprachen zu erbitten (nachdem er die Hoff-  
nung aufgegeben hatte, dieses Projekt mit der Hilfe des Papstes durchführen zu können). Er wurde aber mit dem Problem des lateinischen Averroismus konfrontiert (Johannes von Jandun wurde Magister artium in 1310), was ihn dazu veranlaßte, in seine Pläne auch die Widerlegung der averroistischen Thesen einzubeziehen. (In der Vita coetanea, einer Biographie, die ein Mönch von Vauvert für Lull bei dessen  
letztem Besuch in Paris geschrieben hat, ist diese Planänderung nachweisbar.) Ge-  
rade dieser letzte Besuch bedeutete für Lull seinen größten öffentlichen Erfolg. Zu  
dieser Zeit schrieb er nämlich seine berühmten anti-averroistischen Traktate, hielt  
über seine Ars brevis vor der philosophischen und der medizinischen Fakultät Vor-  
lesungen und konzipierte gemeinsam mit Le Myésier den Plan für das Electorium. –  
Ursprünglich waren vier Teile vorgesehen: Electorium magnum, medium, parvum  
und minimum. Die Electoria medium und minimum wurden entweder nie geschrie-  
ben, oder sie sind verschwunden. Das Electorium parvum, bekannt unter dem Na-  
men „Breviculum“ (jetzt Ms. Karlsruhe, Landesbibl., St. Peter perg. 92), ist ein  
prächtiges Buch mit Abbildungen über Lulls Leben und Wirken. Vermutlich wurde  
es um 1321 im Auftrag der Königin Johanna von Burgund-Artois angefertigt. –  
Unter doktrinellem Sicht ist das Electorium magnum (jetzt Ms. Paris, B. N. lat. 15450)  
erheblich bedeutender. Dieses Werk, das man oft als „Summa“ von Lulls Doktrin  
bezeichnet und das aus Auszügen aus seinen zahlreichen und sehr verschieden-  
artigen Werken besteht, hat neun Teile. Der erste Teil enthält eine Einführung von  
Le Myésier und verschiedene Textauszüge zur erkenntnistheoretischen Basis der Ars.  
Die Teile zwei bis fünf sind nach dem Plan der großen Ars generalis ultima (1308)  
verfaßt. Teil sechs behandelt die averroistischen Irrtümer, Teil sieben die Glaubens-  
begründung, Teil acht die Natur Christi als die Vollkommenheit aller Geschöpfe,  
Teil neun die Bekehrung der Ungläubigen und die Zurückeroberung des Heiligen  
Landes. Dem ganzen Werk geht eine Auswahl zeitgenössischer Schriften voraus, die  
die ablehnende Einstellung Le Myésiers Aristoteles und dem Averroismus gegenüber  
verdeutlichen. – Das Buch H.s stellt das Leben Lulls sehr detailliert und reich doku-  
mentiert dar, insbesondere die letzten Jahre und seine Beziehungen zu dem Hof von  
Frankreich. Ferner stellt es das Leben von Le Myésier und seine Beziehungen zu Lull  
dar und wirft einen Blick auf den späteren Einfluß des Electoriums und der Biblio-  
thek Le Myésiers (diese kam in die Sorbonne und von dort in die Bibliothèque Na-  
tionale) bis zur Zeit von Ivo Salzinger, dem großen Herausgeber der Mainzer

Edition der Opera Raimundi Lulli (8 Bde., Mainz 1721–42; Nachdruck Frankfurt, Minerva 1965). Das Buch des Verf., das ausgehend von einer Untersuchung über die Bibliothek Le Myésiers eine „historische Geographie“ der handschriftlichen Überlieferung der Lullischen Werke entwirft, wird bis zum Abschluß der kritischen Edition der Raimundi Lulli opera latina (Palma de Mallorca 1957 ff.) verbindlich bleiben.  
J. Gayà

Schützeichel, Heribert, Die Glaubentheorie Calvins (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 9), 8° (276 S.) München 1972, Hueber. – Erfreulicherweise hat das Interesse auf katholischer Seite für den Genfer Reformator in den letzten Jahren zugenommen. Ist es doch gerade Calvin, dem mehr als die Hälfte des Weltprotestantismus ihre eigentümliche Prägung verdankt. Neben A. Ganoczy (Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin [Freiburg 1968] tritt nun Sch. mit seiner neuen Arbeit (Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät Trier). Um es gleich vorwegzunehmen, sie erfüllt alle Bedingungen, die man von einem Beitrag zur ökumenischen Theologie erfüllt sehen möchte. Sie wird nämlich den Anliegen Calvins vollkommen gerecht und sucht ihn zu verstehen, ohne das Geringste des katholischen Standpunktes preiszugeben. Außerdem führt sie gut in die sachliche Problematik ein. Schon dadurch hebt sie sich vorteilhaft von ähnlichen Untersuchungen ab.

Nach einer kurzen, aber recht informativen Einleitung (Die moderne katholische Calvinforschung, Die Quellen der Theologie Calvins, Theologische und pastorale Anliegen Calvins: 35–60) folgen die Ausführungen zur Glaubentheologie Calvins. Drei Hauptteile sind unterschieden: I. Der Ort des Glaubestraktates im Ganzen der Theologie Calvins (61–67); II. Calvins Kritik an der scholastischen Lehre über den Glauben (68–121); III. Calvins Lehre über den Glauben (122–265). Natürlich bringt der III. Teil die Hauptsache; seine Unterteile lauten: Verschiedene Bedeutungen des Wortes „Glaube“, Die Definition des christlichen Glaubens, Die einzelnen Elemente der Glaubensdefinition, Der Glaube nach Hebr 11, 1, Glaube und Liebe, Glaube und Hoffnung, Glaube und Buße, Glaube und Rechtfertigung, Glaube und Gebet, Glaube und Prädestination, Glaube und Kirche, Glaube und Sakramente, Glaube und Wunder. Bei dem wichtigen Abschnitt „Die einzelnen Elemente der Glaubensdefinition“ wird noch weiter unterschieden: Erkenntnis, Gewißheit (Die Sicherheit des Glaubens, Die Anfechtung des Glaubens, Glaube und Furcht), Göttliches Wohlwollen gegen uns, Gnadenhafte Verheißung, Christus, Offenbarung und Versiegelung des Geistes. Nach den einzelnen Teilstücken erfolgt meistens ein didaktisch gut ausgewählter Rückblick auf das Vorausgegangene, dazu kommt noch am Schluß des Ganzen eine Zusammenfassung (267–270), in der auf die tragenden Gedanken, die positiven Aspekte und das Problematische der Glaubentheologie Calvins hingewiesen wird.

Auch die Durchführung im einzelnen befriedigt voll und ganz. Überall erscheinen die Belege aus sämtlichen Werken Calvins, dazu zahlreiche Angaben der protestantischen und katholischen Literatur. Das Thema bleibt im Mittelpunkt, obschon die Querverbindungen zu der Gesamtheologie Calvins nicht fehlen (vgl. z. B. das Kapitel über „Glaube und Prädestination“: 215–227). Wenn noch etwas mehr gewünscht werden sollte, so wäre das am ehesten eine Konfrontation von Calvin und Luther. Aber das Notwendigste ist auch hier gesagt, und ein noch genaueres Eingehen auf die Parallelen oder Antithesen bei Luther hätte sicher das Werk zu einer kaum noch überschaubaren Größe und Breite anschwellen lassen. Gerade die weise Beschränkung des Verf. verdient alle Anerkennung.

Von den Ergebnissen seien nur die allerwichtigsten hervorgehoben. Die tragenden Gedanken in der Glaubentheologie Calvins beziehen sich auf den Glauben als die durch den Heiligen Geist dem Verstand geoffenbarte und dem Herzen versiegelte sichere und feste Erkenntnis des göttlichen Wohlwollens gegen uns Menschen, gegründet auf die gnadenhafte Verheißung in Christus; darum ist der Glaube in den Prädestinierten Wirkung und Zeuge der Erwählung zum Heil, während die Verworfenen nur einen unechten Glauben besitzen. Die vornehmlichsten Anliegen Calvins, die durchaus positiv zu werten sind, bestehen in dem Nachdruck, der auf die alles überragende Ehre Gottes, die Würde Christi, die Materialursache der Rechtfertigung, die Kraft des Heiligen Geistes, die Reinheit des Evangeliums und

die Unversehrtheit der Kirche gelegt wird. Das Problematische und Anfechtbare in der Glaubentheologie Calvins offenbaren seine voreingenommene Schriftauslegung, seine unzulängliche und verzerrte Darstellung der scholastischen Lehre vom Glauben sowie seine nicht selten unsachgemäße Kritik an den Aussagen des Trienter Konzils. Außerdem werden noch folgende Einzelpunkte namhaft gemacht: „Die Glaubensgewißheit impliziert die persönliche Heilssicherheit. Die Prädestinierten verlieren ihren Glauben nie ganz. Die Reprobirten besitzen nur einen unechten Glauben. Die in der Heiligen Schrift von den Gläubigen verlangte Furcht beeinträchtigt nicht die persönliche Heilssicherheit. Innerhalb des Wortes Gottes begründen nur die göttlichen Verheißungen das Leben und bilden daher den eigentlichen Bezugspunkt des Glaubens. Die Rechtfertigung besteht ausschließlich in der Sündenvergebung, nicht auch in der Heiligung. Der Glaube stellt die Instrumentalursache der Rechtfertigung dar. Er besitzt in sich keinerlei Würde und Wert. Gottes Heilswille erstreckt sich nicht auf alle Menschen. Die Sakramente des AT und des NT unterscheiden sich lediglich in den äußeren Zeichen, sie haben denselben ‚auctor‘. Die Sakramente bewirken bloß die Vermehrung des Glaubens, und sie erreichen ihre Wirkung ‚ex fide‘. Sie sind Siegel und Anhängsel des Wortes. Aus diesem Grund können Calvins Prädestinations-, Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre, soweit sie hier analysiert wurden, theologisch nicht befriedigen“ (270). Dieser klaren Darstellung wäre nicht viel hinzuzufügen.

Nur ein einziges Desideratum für die Calvin-Forschung sei hier noch aufgewiesen: Wo sind die Quellen seiner Theologie zu suchen? Aber auch hierbei läßt der Verf. den Leser nicht völlig im Stich. In einer kurzen Übersicht (42–46) berichtet er darüber, indem er die von Calvin benutzten Väter und Scholastiker – Bernhard von Clairvaux behauptet den Vorrang – zusammenstellt, ebenso die nachweislich durch ihn verwerteten Schriften Luthers; auch die Bekanntschaft mit Zwingli, Melanchthon und Bucer wird erwähnt. Wenn keine weiteren Quellen erschlossen werden können, muß man wohl annehmen, daß bei Calvin ein ziemlich großer Rest nicht zurückführbarer Eigenständigkeit übrig bleibt. Soweit ich sehe, ist dieses neue Thema noch nirgendwo ex professo und erschöpfend behandelt worden. Da sich nun der Verf. als ausgezeichnete Kenner der Lehre Calvins ausgewiesen hat, möchte man von ihm noch erfahren, ob nicht doch Zwingli von stärkerem Einfluß für den geworden ist, der doch dessen territoriales Wirkungsfeld, die Schweiz, zum größten Teil im Dienst der Reformation übernahm. Das ist jedoch nur als Frage gemeint. Es muß unbedingt auffallen, daß Sch. so wenig auf Zwingli zurückgreift (45, 67, 238). Wenn Calvin einige Male gegen Zwingli polemisiert, so brauchte das noch kein Hinderungsgrund für eine Abhängigkeit zu bilden (vgl. auch: A. Ganoczy, *Le jeune Calvin* [Wiesbaden 1966] 150–156). J. Beumer, S. J.

Arnold, Paul, *La rose-croix et ses rapports avec la franc-maçonnerie. Essai de synthèse historique*. Gr. 8° (263 S.) Paris 1970, Maisonneuve & Larose. Kart. 36.– F. – Die Rosenkreuzer-Literatur wirkte nach in Hegels Rechtsphilosophie (deren Vorwort von der Aufgabe spricht, „die Vernunft als die Rose im Kreuz der Gegenwart zu erkennen“) und – laut LThK (VI, 1964) – u. a. in einem seit 1952 bestehenden deutschen „Ordenszweig mit mehreren tausend Mitgliedern. Die 1614/15 veröffentlichten Grundschriften, ein ziemlich wirres Zeug mystischer Alchemie, werden von W. E. Peuckert J. V. Andrea, von A. einem um Andrea gescharten Freundeskreis zugeschrieben. Dieser Tübinger Studentenbund, der an die Stifter der Hegelzeit erinnert, ist ein interessantes Milieu: mit damals tabuisierter mystischer Lektüre, apokalyptischen Hoffnungen eines reinen Evangeliums, christlich-kommunistischen Ideen und entsprechenden Konflikten mit dem Universitätsestablishment. Vor allem in den Jahren 1614–1620 entstand eine Lawine von Schriften für und wider die Rosenkreuzer; 1742 werden deren nicht weniger als 947 gezählt (122). Zu organisierten Zusammenschlüssen scheinen es die vagabundierenden Bruderschaftsideen jedoch nicht wirklich gebracht zu haben. Immerhin bringt der „mythische Orden von 1614“ (236) ab 1650, in jener Blütezeit der geheimen Gesellschaften, einiges Gedankengut seiner kabbalistisch-paracelsischen Deutung des Universums in die entstehenden Freimaurerklubs ein. Ab 1750 suchte man in Deutschland und Frankreich, später auch in England und den USA, auf dem Boden der Freimaurerei oder in Gegengründungen den humanitären Intentionen der Rosenkreuzer Geltung zu

verschaffen. Das neue Buch von A. geht in der Hauptsache der Entstehung und dem Inhalt der Schriften von 1614/15 nach sowie den kontroversen Fragen nach dem Ausmaß der Realisation der Ordensprogrammatis und den oft fast nur in der Übernahme des schönen Namens bestehenden Nachwirkungen. Für die Forschung dürfte das Anfangskapitel über die Herkunft der Rosenkreuzerideen (9–41) am wichtigsten sein: 1955 insistierte A. vor allem auf den mystischen Traditionen von Ps.-Dionysius über Joachim von Fiore und Ruysbroek bis zu den protestantischen Mystikern V. Weigel und J. Arndt, während Peuckert den eigentlichen Ursprung in der Pansophie der Renaissance sah; nun bezieht A. eine zwischen beiden Positionen vermittelnde Stellung, er rechnet mit einem Stelldichein heterogener Auffassungen.

W. Kern, S. J.

Samuel, Alan E., Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity (Handbuch der Altertumswissenschaft, hrsg. v. H. Bengtson, 1. Abt., 7. T.) 8° (XVIII u. 307 S.), München 1972, Beck. 75.– DM. – Der Verf., Professor für klassische Philologie an der Universität Toronto, möchte diesen (erstmalig englisch belassenen!) Teilband des Handbuchs zunächst als eine auf den neuesten Stand gebrachte Weiterführung seines Vorgängers (W. Kubitschek, Grundriß der antiken Zeitrechnung, München 1928) verstanden wissen. In einigen Punkten geht er jedoch methodisch neue Wege. Neben der Beschränkung auf den griechisch-römischen Kulturkreis sieht er sein Hauptziel in der genauen Erörterung einzelner Fragen (bzw. im Verweis auf einschlägige neuere Studien) aus den z. T. neu entdeckten (bzw. neu edierten) Quellen, um so zu weiteren Detailforschungen anzuregen. Das schließt die ausführliche Darlegung der Lokalkalender und anderer, nicht leicht verfügbarer Hilfsdaten ein, wie z. B. die immer wieder zu emendierende Liste der Athener Archonten und römischen Konsuln. Das längste Kapitel des Buches (Greek Civil Calendars, 57–138) zeigt die Zählebigkeit lokal-partikularistischer Traditionen und sollte immer im Hinterkopf behalten werden bei der häufigen Benützung der vereinfachten Tabellen (z. B. bei Lietzmann-Aland, Zeitrechnung, Berlin 1956). – Nach der Überleitung der hellenistischen Königreiche behandelt Verf. dann den römischen Kalender, römische und griechische Chronographie. Ausdrücklich abgehoben von der Frage der bürgerlichen Kalender ist die Darstellung des astronomischen Hintergrundes und entsprechender Kalender in den einleitenden Kapiteln. – Für die Mehrzahl der Historiker wird die Chronographie eine notwendigerweise trockene, aber unentbehrliche Hilfswissenschaft bleiben; um so mehr gehört ihr Dank dieser zuverlässigen Vorarbeit.

G. Podskalsky, S. J.

#### 4. Moraltheologie. Kirchenrecht

Natur und Naturrecht. Ein interfakultäres Gespräch, hrsg. von A. Müller, St. H. Pfürtner, B. Schnyder. 8° (359 S.) Köln 1972, Benziger. 28.– DM. – Ausgelöst durch die Enzyklika „Humanae vitae“ fand in den Tagen 9.–11. Juli 1970 an der Universität Freiburg (Schweiz) unter Beteiligung von Theologen, Philosophen, Juristen, Medizinern, Soziologen bzw. Sozialpsychologen, Anthropologen, Ethnologen und Paläontologen ein „interfakultäres Gespräch“ statt; sein Thema war: Was ist der Mensch? Was ist die menschliche Natur? Wie läßt sich aus ihr ein Naturrecht ableiten? Woher nimmt es sein „Sollen“? Ein solches interfakultäres Gespräch sachverständig zu würdigen, wäre nur ein ähnlich zusammengesetztes interdisziplinäres Sachverständigenforum in der Lage; ein einzelner ist damit überfordert; einzelne Referate entziehen sich nicht nur meinem Urteil, sondern überhaupt meinem Verständnis. – Besonders ansprechend, an Erkenntnissen und Einsichten bereichernd ist das Referat des Alttestamentlers D. Barthélemy, Das Naturrecht in der Bibel (243–257), das offenbar auch den Teilnehmern am Gespräch selbst viel geboten hat. – Von den beiden (moral-)theologischen Referaten übertrifft das erste von St. H. Pfürtner, Das Natürlich-Rechte in der theologischen Auseinandersetzung der Gegenwart (258–303), alle anderen Referate an Umfang, ermangelt jedoch sehr der inneren Ausgewogenheit; die Polemik gegen das kirchliche Lehramt unterschiebt diesem einen Infallibilitätsanspruch, den es in diesem Umfang gar nicht

stellt; so ließ der Heilige Stuhl gerade bei der Übergabe von „*Humanae vitae*“ an die Presse zu allem Überfluß eigens daran erinnern, daß die Enzyklika *nicht* durch die Infallibilität gedeckt sei. Zuzustimmen ist P., wenn er feststellt, die „*lex evangelica*“ sei „in ihrer Eigentlichkeit nie objektivierbar“ und könne „nie eine ‚*lex scripta*‘ werden“; das entspricht genau dem, was *Alexander Rüstow* über das Naturrecht aussagt: jeder Versuch einer Positivierung, jede sprachliche Formulierung nehme ihm seine „Eigentlichkeit“, d. i. seine unbedingte, allgemeine und ausnahmslose Giltigkeit, und verenge es auf konkrete Anwendungen unter spezifischen Verumständlungen. – Sehr ausgereift und ausgewogen ist das unmittelbar anschließende, strenggenommen den Rahmen des Themas überschreitende, es aber sehr nutzbringend ergänzende zweite moraltheologische Referat von *F. Böckle*, Heutige Legitimität einer theologischen Materialethik (304–318). – Zu einem geistigen Ringen, ja auch nur zu einem gegenseitigen Verstehen der Vertreter der empirischen Humanwissenschaften auf der einen, der Juristen, Philosophen und Theologen auf der anderen Seite ist es nicht gekommen; ausweislich der Berichte über die Diskussion blieben die Referate des Paläontologen und des Mediziners Monologe; niemand griff die darin gebotenen Informationen auf; insoweit war der Veranstaltung der Erfolg versagt. Der Jurist (leider nur einer!), die Philosophen und Theologen blieben unter sich; von diesem Mangel abgesehen, bewegte die im Bericht äußerst gerafft wiedergegebene Diskussion sich auf hohem Niveau. – Daß die französisch erstatteten Referate nur in deutscher Übersetzung wiedergegeben werden, mag man beklagen; die Übersetzung ist gewandt und liest sich gut; trotzdem können Feinheiten verlorengegangen sein, und manchmal kann man zweifeln, ob der Sinn vollkommen getroffen ist. Wenn beharrlich „*Numenon*“ zu lesen ist (207 ff.), läßt sich der Verdacht nicht unterdrücken, der Übersetzer wisse nicht, wovon die Rede ist. – Nur auf grober Verwechslung kann die Behauptung beruhen, in „*Pacem in terris*“ werde „bezahlter Urlaub“ als Naturrecht aufgeführt (356). Dieses angebliche, nur in einer Arbeitnehmergeinschaft denkmögliche „*Naturrecht*“ („*holydays with pay!*“) findet sich in Art. 24 der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen; diese hat Johannes XXIII. zwar in seine Enzyklika übernommen, jedoch nicht ohne ausdrücklich gemachten Vorbehalt; selbstverständlich ist von bezahltem Urlaub in „*Pacem in terris*“ keine Rede, am allerwenigsten als angebliches „*Naturrecht!*“ – Die Herausgeber selbst räumen ein, der Leser werde „feststellen, daß die Bemühungen nicht zu einem abgerundeten Ergebnis geführt haben“, hegen aber nichtsdestoweniger die Zuversicht, der „kritische Leser“ werde sich überzeugen, daß „die unvermeidliche Vielfalt der Gesichtspunkte und Fragen . . . nicht zum Chaos und zum Jahrmarkt der Meinungen führen muß, sondern einen echten gemeinsamen Erkenntnisfortschritt bringen kann“ (Vorwort). Bei einem Leser, der nicht nur kritisch, sondern auch belehrbar ist, kann dieser Erkenntnisfortschritt gar nicht ausbleiben; zu einem „abgerundeten Ergebnis“ reicht er allerdings in der Tat noch nicht. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Kleber, Karl-Heinz, *De parvitate materiae in sexto*. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. von *Michael Müller*, Bd. 18). Gr. 8<sup>o</sup> (344 S.) Regensburg 1971, Pustet. 42.– DM. – Ganzen Generationen gewissenhafter Christen sind Gewissensnöte bereitet worden durch die in sich schon falsche, darüber hinaus noch mißverständliche und in der Tat gröblich mißverständene Belehrung, im 6. Gebot gebe es nur Todsünden. Diese ziemlich allgemein dem gläubigen Volk von seinen Seelsorgern erteilte Belehrung war nichts anderes als die unverantwortliche Vergrößerung der in der katholischen Moraltheologie zwar nicht unbestritten herrschenden, vom 17. bis Ende des 19. Jh. aber doch überwiegend vertretenen Formel „*in sexto praecepto seu in materia luxuriae non admitti parvitatem materiae*“. Dieser Formel, ihrem Aufkommen, ihren verschiedenen Interpretationen, den um sie geführten Kontroversen mit allen Gründen für und wider geht K. mit einer Sorgfalt nach, die sie im Grunde nicht verdient. Ihr unmittelbarer Beitrag zur theoretischen Erkenntnis ist nicht eben groß; ihre Bedeutung liegt ganz in dem Unheil, das sie oder richtiger ihr Mißverständnis und ihre in der seelsorglichen Praxis eingerissene Vergrößerung angerichtet hat; zum Fortschritt der Sexualethik hat sie in der Hauptsache mittelbar dadurch beigetragen, daß die Moraltheologen sich niemals ganz

wohl bei ihr fühlten und dadurch unter dem Druck standen, immer neue Lösungen oder Auswege zu finden, wobei sie lernten, auch den Fortschritten der Physiologie und Psychologie ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden und deren Erkenntnisse einzuarbeiten. – Mit Recht betont K., daß der Streit um die *parvitas materiae* vor dem Hintergrund des Streites um den *Probabilismus* gesehen werden muß (92); noch viel deutlicher sollte aber herausgearbeitet sein, wie Strategie und Taktik der Diskussion von diesem hintergründigen Streit bestimmt waren. Namentlich für den Historiker der Moraltheologie wäre das viel instruktiver als die minutiöse Darlegung der – wie auch der Verf. deutlich durchblicken läßt – zum guten Teil eben doch nur pseudowissenschaftlichen Diskussion. Mehrmals beanstandet K., die klare Gliederung in Gegenstand, Umstände und Ziel sei nicht gewahrt, so insbesondere dann, wenn die *parvitas materiae*, bei der es doch um den Gegenstand als solchen gehe, deswegen verneint werde, weil die Gefahr weiteren Fortschreitens drohe; diese Gefahr aber sei keine Eigenschaft des Gegenstandes, sondern ein damit zusammenhängender Umstand. Dazu ist zu bemerken, daß je nach dem Standpunkt des Beobachters oder Beurteilers, ja sogar je nach der Wahl des sprachlichen Ausdrucks ein und dasselbe als Gegenstand, als Umstand oder als Ziel angesprochen werden kann. Zudem ist in dem hier vorliegenden Fall die (wirkliche oder vermeintliche) Gefahr nicht ein zufälliger äußerer Umstand, der sein oder auch nicht sein kann, sondern liegt nach der Vorstellung dieser Autoren in der naturgegebenen inneren Dynamik des Aktes und gehört damit eindeutig zum Gegenstand selbst. – Dringend warnen möchte ich, dem Ratschlag des Verf. zu folgen, „um der Klarheit willen die Unterscheidung zwischen dem unfehlbaren Lehramt der Kirche, das sich auf die Offenbarung stützt, und dem fehlbaren Hirtenamt, welches das Naturrecht interpretiert“, zu beachten (213); von dieser Unterscheidung, „wie sie neuerdings hervorgehoben wird“ (214/488), ist ungefähr jedes Wort falsch oder mindestens schief. Die Kirche kann und wird nie darauf verzichten, das in der *lex aeterna* gründende natürliche Sittengesetz lehramtlich zu verkünden und auszulegen. – Die lateinischen Belegstellen, die gut ein Drittel des Satzes ausmachen, wimmeln von Druckfehlern. Die meisten sind leicht zu berichtigen; in einigen Fällen bleibt man aber im ungewissen, was der zitierte Autor wohl wirklich geschrieben haben mag. Der großen Sorgfalt, mit der K. die verschiedenen Ausgaben der von ihm angezogenen Werke miteinander verglichen hat, sollte eine nicht minder sorgfältige Druckkorrektur seines eigenen Werkes entsprechen. – Manchmal ist die deutsche Wiedergabe lateinischer termini befremdlich; so, wenn „*delectatio*“ mit „Begierde“ übersetzt wird (mehrfach). „*Nimius*“ heißt nicht „überaus heftig“, sondern bezeichnet ein Übermaß (104/34); „*notabilis*“ wird beharrlich mit „bemerkenswert“ übersetzt (226/530; 253/647.648; 260/677); treffender wäre „merklich“ oder, um einen Ausdruck der Rechtssprache zu gebrauchen, „erheblich“; das zugehörige Adverbium „*notabiliter*“ mit „offensichtlich“ zu übersetzen (268/706) ist schlechterdings unzutreffend. – Falsch übersetzt scheint das „*esto*“ (116/88 und 192/413); desgl. wenn „*qui de se . . .*“ mit „soweit“ wiedergegeben wird (116/91); statt „*sint*“ ist vermutlich „*sunt*“ zu lesen; so richtig in Anm. 92. – Auf S. 155 scheint im Text das Gegenteil dessen zu stehen, was der lateinische Wortlaut besagt: „Immer“ – „*aliquando*“ (Anm. 234). – Ganz offenbar falsch übersetzt ist „*cuius sicut aliorum fides est apud ipsos*“ (255/655): nicht von „anderen Fällen“ ist die Rede, in denen der angeführte Autor „wenig zuverlässig erscheine“, sondern von anderen Autoren, deren Zuverlässigkeit der zitierte CTS nicht nachprüfen kann und darum dahingestellt sein läßt. – Im Wechsel von „*omnino tenendum*“ zu „*tutius*“ sieht K. eine „wesentliche Verschärfung“ (258/667). Das Gegenteil trifft zu; eine *opinio tutior* braucht durchaus nicht „*omnino tenenda*“ zu sein; sie kann sogar irrig und als solche erkannt sein und bleibt nichtsdestoweniger „*tutior*“ = *remotior a periculo* (materialiter) *peccandi*. – Das undankbare Thema mußte unbedingt einmal aufgearbeitet werden; um so mehr Dank verdient der Verf., daß er sich dieser wirklich nicht geringen Mühe unterzogen hat.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Sport im Blickpunkt der Wissenschaften. Perspektiven, Aspekte, Ergebnisse. Im Auftrag des Organisationskomitees für die Spiele der XX. Olympiade München 1972 hrsg. von H. Baitsch u. a. Gr. 8° (VI u. 275 S.) Berlin-Heidelberg-New York 1972, Springer. Geb. 36.– DM. – Von den anlässlich der Olympischen

Spiele im vergangenen Jahr erschienenen Bücher verdient dieser Sammelband Aufmerksamkeit. Er verdeutlicht, wie der Sport heute Gegenstand der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen geworden ist: der Philosophie, der Soziologie, der Pädagogik, der Psychologie und Medizin. Es mag verwundern, daß auch der Theologie ein breiter Raum gewährt wird. Auf zwei kurze Abhandlungen sei besonders hingewiesen: G. Söll, Sport in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts (S. 43–63), und R. Schloz, Probleme und Ansätze in der protestantischen Theologie (S. 64–83). – Söll beschränkt sich darauf, zu referieren, „unter welchen Gesichtspunkten . . . sich die Theologie bisher mit dem Phänomen Sport beschäftigt“ hat (S. 43). Der gebotene Überblick ist gelungen und dokumentiert, welch großer Raum innerhalb der katholischen Theologie (insbesondere der Moralthologie) dem Sport eingeräumt wird. Wer sich mit der Frage „Katholische Kirche und moderner Sport“ befassen will, findet bei Söll und in dem dazugehörigen Literaturverzeichnis (S. 89 bis 93) wertvolle Hinweise. Allerdings vermißt man die kritische Auseinandersetzung mit der herkömmlichen katholischen Argumentation für Wert und Erlaubtheit des Sports; eine solche Auseinandersetzung hätte auch die Fragwürdigkeit vieler von Söll selbst zitierter Argumente erkennen lassen (z. B. die Berufung auf das AT und NT). – Schloz weist zunächst auf das „Unverhältnis“ zwischen Theologie und Sport hin. Dann zeigt er die möglichen Berührungspunkte heute auf. Er beklagt vor allem, daß von seiten der (protestantischen) Theologie der Sport immer noch nicht im rechten Maße gewürdigt werde. Seine Forderung geht daher dahin, daß die Theologie überhaupt einmal das Feld des Partners Sport kennenlerne. In diesem Punkt ist in der Tat von den Theologen noch einiges nachzuholen. Auch zu diesem Beitrag von Schloz gehört ein ausgezeichnete Überblick über die entsprechende Literatur (S. 93–97). – Zum Schluß seien einige kritische Fragen erlaubt: Warum ist dem Sport (besser: der deutschen Sportführung) an der Unterstützung und am „Segen“ der Kirchen so sehr gelegen, obwohl die eigentlich theologische Argumentation kaum interessiert, zudem völlig unverständlich ist? Soll die Theologie dazu herhalten, bestimmte Strukturen des heutigen Sports zu rechtfertigen? Ist die Hilfe der Theologen notwendig, um der Bedrohung seitens der neomarxistischen Kritik am Sport hiezulande zu wehren? Sollen die Theologen auf einmal leisten, was der Sport (bzw. die Sportführung) nicht leisten kann? Die neue Partnerschaft resultiert sicher nicht aus einer neu aufbrechenden Christlichkeit im deutschen Sport, sondern in der Hauptsache aus dem Interesse, in den Kirchen bei der Lösung vieler Probleme Bundesgenossen zu finden. Das sollte eine gewisse Zurückhaltung nahelegen. Selbstverständlich können (und sollten) die Theologen bei dem notwendigen Reflexionsprozeß mitarbeiten. Allerdings kann und darf es sich bei dieser „Hilfe“ nur darum handeln, die dem Sport selbst immanenten Wesensgesetzmäßigkeiten zu erkennen. Dem Theologen bleibt es unbenommen, seine Erkenntnisse und Überzeugungen als „norma negativa“ zu berücksichtigen, mehr jedoch nicht.

A. Koch, S. J.

Aymans, Winfried, Das synodale Element in der Kirchenverfassung (MthSt III. Kanon. Abt., 30). (XXXIV u. 389 S.) München 1970, Hueber. Kart. 50.– DM. – Die nicht abzuleugnende Unklarheit im Kollegialitätsbegriff ist, wie es scheint, nicht zuletzt bedingt durch eine unbedachte Gleichsetzung von Kollegialität und Konziliarität, wobei der außerordentliche Charakter der synodalen Erscheinungsform von Kollegialität aus dem Blickfeld gerät (*H. de Lubac*, Petrusamt und Partikularkirchen, in: *IntKZ* 1 [1972] 324–340, 324 f.). Man greift daher mit einiger Spannung zur vorliegenden Habilitationsschrift Aymans', die eine umfassende Behandlung synodaler Verfassungsformen verspricht: Die Rechtssprache des CIC führt eine – philologisch nicht begründbare – Unterscheidung durch, indem *synodus* nur für den Bereich unterhalb der Einzelkirche verwandt wird (Ausnahme: can. 447 § 1 CIC), während ansonsten stets *concilium* benutzt wird. Diese Sprachregelung, vom Verf. (1–18) einleitend untersucht, die im allgemeinen auch in der nachkonziliaren Gesetzgebung durchgehalten ist, ist dem Ostkirchenrecht unbekannt. Dort werden die Bezeichnungen synonym gebraucht. Die konziliare wie die nachkonziliare Behandlung synodaler Verfassungselemente konzentriert sich auf die Bischofskonferenzen, die die im CIC vorgesehenen Provinzialkonzile so gut wie abgelöst zu haben scheinen (vgl. de Lubac 326–328; zur Frage der „Gemeinsamen Synode“

hier s. *W. Aymans*, Synode 1972, in: AkKR 1938 [1969] 363–388; ders., Gemeinsame Synode, <sup>3</sup>1972). Eine größere Vielfalt zeichnete von jeher das ostkirchliche Rechtsleben mit den Rechtsinstituten der Patriarchal-, Archiepiskopats- und Provinzialkonferenz/synode aus, wozu noch Wahlsynoden und ständige Synoden treten. Ausführlich behandelt A. das Teilnahmerecht all dieser Synodalformen, wobei man zur Bischofssynode das den Rechtsstatus kennzeichnende Teilnahmerecht gegen Aymans wird interpretieren müssen (*J. Neumann*, Die Bischofssynode, in: ThQ 147 [1967] 1–27, 9–12). Es dürfte sogar bedenklich sein, sie überhaupt unter die synodalen Vollzugsformen bischöflicher Kollegialität einzuordnen (vgl. Neumann 26; „Die Bischofssynode ist kein Organ des Bischofskollegiums, vielmehr ein Instrument des Papstes“). Ihre Beratungsfunktion ist allerdings deutlich ausgesprochen bei der Behandlung der Funktionen der Synodaltypen (156–189). Das Kapitel „Kollegialität als synodales Strukturprinzip“ (190–226) wird grundsätzlich auf dem Hintergrund der Tatsache zu bewerten sein, daß der – sakramental begründeten – Kollegialität mit einem juristisch bestimmten Kollegiums begriff kaum beizukommen ist (vgl. auch de Lubac 324). Der Verf. hat die Grenzen seines Versuchs, Kollegialität der Bischöfe in rechtlichen Kategorien auszusagen, in der Tat nie aus den Augen verloren. Im übrigen hat er ja diesen Fragen bereits eine eigene Arbeit gewidmet (Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht, 1969. – Die beiden letzten Kapitel gelten dem Rechtscharakter der Synodalgewalt (227–264), in dem in Auseinandersetzung vor allem mit *W. Bertrams* noch einmal der Fragenkomplex um das Verhältnis Papst–Bischofskollegium aufgerollt wird, und schließlich dem kollegialsynodalen Element im Vollzug des kirchlichen Lebens auf dem Hintergrund der *communio ecclesiarum* (265–360) (vgl. *W. Aymans*, *Die communio ecclesiarum* als Gestaltungsgesetz der Kirche, in: AkKR 139 [1970] 69–90; *J. Höfer*, Eucharistie und Kirchenrecht, in: Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft?, 1971, 47–75, 47–56). Obwohl die von der Forschung der letzten Zeit in sehr verschiedenen Ansätzen herausgearbeitete Verschränkung der kirchlichen Grundvollzüge Verkündigung–Sakramente vom Autor sehr wohl notiert ist (276), hat er sich – gewiß nicht zu Unrecht – für ihre Trennung entschieden (dabei ist zu bemerken, daß mit der vorwiegenden Berücksichtigung der Beiträge *K. Rabners* und *L. Scheffczykes* die Auseinandersetzung mit abweichenderen Meinungen – etwa *W. Kasper* oder *O. H. Pesch* – leider größtenteils verstellt ist). Indem der kirchlichen Verkündigung notwendig der Charakter des Zeugnisgebens eignet, geht hier das kollegial-synodale Verfassungselement insofern ein, als damit eine – kollegial vollzogene – Urteilsfunktion gefordert ist. Die somit sich herauschälende Funktion der Glaubenssicherung berührt natürlich eine Reihe weiterer Problemkomplexe (Sukzessionsfrage). Zum Sakramententeil muß vor allem nochmals auf die Frage der Konzelebration aufmerksam gemacht werden (vgl. auch *M. Kaiser*, in: Klerusblatt 49 [1970] 367–370): A. wendet sich nachdrücklich gegen die – trotz dezidierteter Äußerungen des Heiligen Offiziums – immer wieder gestellte Frage, ob das Sprechen der Konsekrationsworte durch alle Konzelebranten nicht – unbeschadet des kollegialen Vollzugs der Konsekration – wegfallen könne (vgl. *E. J. Lengeling*, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, 1971, 326–328). Die vorgeschlagene Funktionsaufgliederung Christus-Repräsentation (Hauptzelebrant) – ekklesiale Selbstdarstellung (Konzelebranten; Gemeindebeteiligung) ist schon längst angeklungen und wird das Problem letztlich nicht lösen können. Abschließend (351–360) wird der rechtstheologische Hintergrund der *communio ecclesiarum* berührt und mit erfreulicher Klarheit jede Verabsolutierung zurückgewiesen mit dem Hinweis, daß das synodale Verfassungselement nur eine Erscheinungsform von Kollegialität ist. – Es muß abschließend gefragt werden, ob A. die Zeichen der Zeit richtig erkannt hat mit der Beschränkung auf die „klassischen“ Synodalformen, d. h. oberhalb der Diözesanebene. Kontrovers wird die Gesamtfrage doch vor allem bei den Problemen um die kollegiale Verfaßtheit des Presbyteriums und der Möglichkeiten ihres synodalen Vollzugs (17f.). Immerhin sei gern zugestanden, daß damit die Grenzen der Arbeit weit gesprengt worden wären. – Die Synode ist Vollzugsform der *communio ecclesiarum*. Es erscheint verunklarend, diese als drittes Kirchenbild neben „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ etablieren zu wollen. Abgesehen davon, daß dem – nichtbiblischen – Begriff eine verfassungsrechtliche Realität vorausliegt, erscheint die erstrebte Abgrenzung zum *corpus Christi* mit kanonistischer Begrifflichkeit ausgeschlossen, da notwendig die

im corpus Christi begründete und verdichtete communio der Gliedkirchen aus dem Blick gerät. — Mit Blick auf die um sich greifende Unsicherheit um die rechtlichen Auswirkungen des Kollegialitätsbegriffes erscheint des Verf. Studie besonnen und klärend. Auch der wichtigen Vorfrage, inwieweit die doch wesentlich eucharistische communio ecclesiarum juristisch aussagbar ist und wie der unvermeidlichen „Randunschärfe“ bei der kanonistischen Übersetzung der dogmatisch-theologischen Norm Rechnung getragen werden kann, ist — durchweg — die nötige Aufmerksamkeit gewidmet. — Die Vollständigkeit des gewichtigen Werkes, das — zumindest bis zur Verabschiedung einer lex fundamentalis (wofür es eine wichtige Vorarbeit darstellt) — handbuchartigen Charakter beanspruchen darf, beruht nicht zuletzt auf einem umfangreichen Literaturverzeichnis (XV–XXXIX). Sehr brauchbar und — nach einigen Stichproben — zuverlässig sind auch die ausführlichen Register (361 bis 389), die die Benutzung des Werkes wesentlich erleichtern. P. Franke

### 5. Spiritualität. Christliche Kunst

Sundén, Hjalmar, Teresa från Ávila och religionspsykologien. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 20.) Gr. 8° (40 S.) Uppsala 1971, Almqvist & Wiksels. — H. Sundén, Ordinarus für Religionspsychologie an der Theologischen Fakultät der Universität Uppsala, hat sich vor allem durch sein grundlegendes Werk „Religionen och rollerna“ (Stockholm 1966) — dt. Übersetzung: „Die Religion und die Rollen“ (Berlin 1966) — einen Namen gemacht. Schon dort ist er auf die Gestalt der Großen Therese eingegangen (vgl. S. 85 bis 98 u. ö.). Hier ergänzt und vertieft er seine Untersuchungen in einer kleinen Monographie. — Anlaß dafür ist der Ehrentitel „Doctor Ecclesiae“, den Papst Paul VI. am 27. September 1970 der spanischen Mystikerin verliehen hat — was bereits 1622, ein Jahr nach ihrer Heiligsprechung, vorgeschlagen wurde. Aber nicht das kulturgeschichtliche Ereignis, daß zum erstenmal eine Frau Lehrerin in der Kirche und für die Kirche genannt wird, beschäftigt den Verf., sondern die religionspsychologischen Aspekte ihres Lebens und ihrer Schriften. — S. befaßt sich vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit früheren Deutungen. Seit dem Aufkommen der Religionspsychologie als selbständigem Wissenschaftszweig — etwa seit W. James' „The Varieties of Religious Experience“ (London 1902) — haben Therese von Ávila und ihre mystischen Erlebnisse das Interesse der Fachkreise auf sich gezogen. Zuvor schon (1883) hatte der französische Jesuit G. Hahn, ein Schüler Charcots, sie als „große Hysterikerin“ dargestellt. J. H. Leuba und W. James lehnen diese Deutung als „oberflächliches medizinisches Gerede“ ab; letzterer sieht vielmehr in Thereses nicht-visionärer Erfahrung eine Art experimentellen Gottesbeweises. Die positivste Stellungnahme findet S. bei H. Delacroix, der in „Les grands mystiques chrétiens“ u. a. das Leben der heiligen Theresa untersucht. An verschiedenen Punkten kann S. neue Erkenntnisse beisteuern, z. B. mit Hilfe von Ergebnissen der modernen Schlaf- und Traumforschung. Mehr als andere betont er die Bedeutung, die Thereses Lektüre, ihrer Umgebung und ihren Beichtvätern zukommt, wenn man die mystischen Erfahrungen psychologisch deuten möchte. So kann er wertvolle Anhaltspunkte dafür bringen, wie ihre Visionen und Auditionen mit Begriffen, Bildern und Rollen aus Bibel, Liturgie und Klosterleben zusammengehören. S. fügt Erklärungen aus dem Bereich der Sozial- und Perzeptionspsychologie hinzu, nach der Grundthese: eine Rolle kann als strukturierendes Wahrnehmungsmuster fungieren. — Bei all diesen Überlegungen kommen die Schriften von Therese häufig zu Wort. Die Sachkenntnisse, die Fülle polyglotter Zitate und die positiv-ökumenische Haltung des Verf., der selbst Geistlicher der lutherischen Schwedischen Kirche ist, überraschen den Leser. Vielleicht wünschte man sich, daß manche Gesichtspunkte, die im Vorübergehen angedeutet sind, gründlicher behandelt werden. Auch scheint S. zwar Therese von Ávila und Johannes vom Kreuz recht gut zu kennen, aber kaum Ignatius von Loyola (dessen eigenartige, trinitarische Mystik einer religionspsychologischen Untersuchung wert wäre). S. spricht nur vage von „Loyolas Methode“ — aber gerade die Ignatianischen Exerzitien sind vermutlich von Bedeutung für die Erlebniswelt der hl. Therese.

Trotzdem stellt die Studie einen beachtlichen Beitrag mit wertvollen Hinweisen und Anregungen dar, um die Gestalt dieser großen Frau besser zu verstehen.

K. Dietz, S. J.

Schwager, Raymond, Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius. 8<sup>o</sup> (199 S.) Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, Benziger. 19.80 DM. — Der Rückgang der Exerzitienpraxis mag wohl Anlaß genug sein, sich einmal ernstlich mit der Frage der Exerzitienpastoral heute zu befassen. Die Schwierigkeiten, die viele Christen gegenüber der „Amtskirche“ empfinden, lassen eine Untersuchung über die Frage, wie sich der Verfasser der „Regeln über die kirchliche Gesinnung“ gegenüber der Kirche verhalten hat, als sehr aktuell erscheinen. Beide Probleme behandelt Schwager in seiner Studie, einer Dissertation in Freiburg/Schweiz bei Prof. Dr. A. Müller. Seine Frage formuliert er folgendermaßen: „Integriert die Exerzitienmethode die wesentlichen Elemente der Kirche, so wie sie vom 2. Vat. Konzil beschrieben werden? — Öffnet sich der Erfahrungsweg der Exerzitien zum Volk Gottes hin oder bleibt er in einem mehr individualistischen Raum eingeschlossen? — Und noch schärfer: führt dieser Weg wirklich zum Leben der Kirche, oder will er eher eine ideologisierende Doktrin einexerzieren?“ (12) In einem 1. Teil („Die Kirche und die Exerzitienmethode“) vergleicht Schwager zunächst die Exerzitienmethode mit der persönlichen Erfahrung des Ignatius. Er zeigt auf (Kap. 1 und 2), daß die Exerzitien im wesentlichen auf der persönlichen, reflex-subjektiven Erfahrung des Ignatius beruhen und diese widerspiegeln. Die Kirche spielt in ihrem Werden und in ihrem Text nur eine untergeordnete Rolle. Daß die Exerzitien tatsächlich ein kirchliches Buch geworden sind, liegt einerseits in der kirchlichen Approbation, andererseits in ihrer Bedeutung für die Kirchenreform in den folgenden Jahrhunderten begründet. Im 3. Kapitel zählt der Verf. die Schwierigkeiten gegen die Exerzitien als pastorale Methode heute auf und kommt zu dem vernichtenden Ergebnis: „Aus dem, was wir bis jetzt sahen, dürfte für die ursprüngliche Exerzitienmethode nämlich der Augenblick des Untergehens nahegekommen sein“ (122). Doch bleibt der Verf. dabei nicht stehen, sondern fragt, „ob nicht das eigentliche Anliegen des Ignatius weiter war als das, was sich davon direkt in den Exerzitien niedergeschlagen hat“ (123). Der 2. Teil („Die Kirche in der Grunderfahrung des Ignatius und die heutige Bedeutung dieser Erfahrung“) untersucht das konkrete Verhalten des Ignatius gegenüber der Kirche seiner Zeit (Kap. 4 und 5). Der Geist wirkt sowohl in der Kirche wie im einzelnen. Daraus ergibt sich aber die Möglichkeit eines Konflikts. Tatsächlich hat sich Ignatius gelegentlich den kirchlichen Obern und dem Papst gegenüber anders verhalten, als es seine eigenen Maximen im Gehorsamsbrief zu verlangen scheinen (133—146). Höher als der Gehorsam steht für Ignatius der Dienst in der Kirche; das Kriterium dafür aber ist die „größere Frucht“, d. h. der größere apostolische Nutzen. Hier sieht Schwager die Bedeutung der ignatianischen Erfahrung für die heutige Zeit (Kap. 6): im Vorrang des Tuns vor der Theorie. Dieser Vorrang des Tuns ist aber deshalb möglich, weil der Mensch wesentlich in einer Gemeinschaft lebt und leben muß. Im Tun des Menschen ist die Dynamik des göttlichen Geistes wirksam. Der Mensch lebt also in einer vom göttlichen Geist durchwirkten Gemeinschaft, d. h. im Volk Gottes. Die Geisterfahrung der Gemeinschaft hat deshalb Vorrang vor der eigenen Geisterkenntnis. Da aber der Vorrang der Kirche wesentlich mit ihrer Übrationalität und ihrer letzten Unverfügbarkeit identisch ist, bedeutet er nicht schlechthin Bevormundung des einzelnen. Das Verhältnis des Individuums zur Kirche läßt sich deshalb als „dramatisch“ kennzeichnen, d. h., hier sind nicht nur rationale, sondern auch affektive und willensmäßige Elemente im Spiel. Das bedeutet, „daß die Einheit mit der Kirche sich in der Begegnung von Menschen vollzieht, zwischen denen alle Momente wie in einem Drama — Entwicklung, Auseinandersetzung, Spannung, Krise, Niederlage und letztliche Versöhnung — spielen können, ja sogar spielen ‚müssen‘. Die konkrete Kirchnerfahrung des Ignatius scheint darum in unserer Zeit am besten als Mut zu dieser Dramatik interpretiert werden zu können“ (186). — Dem Verf. gebührt Dank dafür, daß er die beiden aktuellen Fragen nach der Exerzitienpastoral und nach dem Kirchenverständnis des Ignatius aufgegriffen und für die Lösung eine Menge Material zusammengetragen hat. Doch darf man auch vor den Mängeln der Studie die Augen nicht verschließen. Schwager

hätte wohl besser daran getan, die beiden Fragen in getrennten Arbeiten zu behandeln, da sie verschiedene Methoden verlangen. Wenn er erklärt, „bei dieser Untersuchung wird der Text des Exerzitienbüchleins so gelesen, wie er heute von einem Exerzitanten ohne allzu lange Erklärungen gelesen und verstanden werden kann“ (12), daraus dann aber Folgerungen für die mangelnde Aktualität der Exerzitien zieht, so ist das methodisch nicht korrekt und Ignatius gegenüber ungerecht, da dieser das Exerzitienbüchlein ja gerade nicht dem Exerzitanten in die Hände geben wollte, sondern nur als Anweisung für den Exerzitiengeber verstanden hat. Um ein Urteil über den pastoralen Wert der Exerzitien heute abgeben zu können, darf man nicht primär von heutigen Fehlformen ausgehen, sondern muß sich die Frage stellen, ob die heutige Praxis denn überhaupt mit der Intention des Ignatius übereinstimmt. Das Exerzitienbuch stellt kein comprehensives Lehrbuch des geistlichen Lebens dar, sondern will wesentlich eine Anleitung zu einer „Wahl“ sein. Wenn man das außer acht läßt, muß man notwendigerweise zu Fehlschlüssen kommen, wie es im 3. Kap. u. E. gelegentlich geschieht. Auch wenn man zugeben muß, daß das Verhalten des Ignatius gegenüber der Kirche weitaus komplexer ist, als es das traditionelle „Ignatiusbild“ ahnen läßt, so ist das Bild, das Schwager entwirft, doch ebenfalls einigermaßen einseitig. Mögen die „Regeln über die kirchliche Gesinnung“ auch redaktionsgeschichtlich ein spätes Anhängsel an die Exerzitien sein, sachlich gehört die ekklesiale Dimension ins Zentrum der Geistlichen Übungen. Die Beispiele, die Schwager S. 133–146 anführt, lassen sich nicht wegdisputieren, doch sie könnten mühelos durch andere Beispiele ergänzt werden, die uns das Kirchenverständnis des Ignatius in anderem Licht sehen lassen. Schwager hat aber richtig erkannt, daß Ignatius in sich eine Reihe von dialektischen Gegensätzen vereint, die in einer unaufhebbaren Spannung stehen. Dazu gehört etwa die Spannung von Aszese und Mystik, von Gehorsam und Freiheit, von Vertrauen zur Vorsehung und persönlichem Bemühen. Dazu gehört auch die Spannung von Treue zur „hierarchischen Kirche“ und dem Bewußtsein der eigenen Geistführung. Damit verkörpert Ignatius aber nur die beste Tradition. Kurz: die Studie Schwagers regt dankenswerterweise zum Nachdenken über sehr aktuelle pastorale und historische Fragen an, kann aber nicht als letztes Wort zu diesen Fragen aufgefaßt werden.

G. Switek, S. J.

González de Mendoza, Ramón, Stimmung und Transzendenz. Die Antizipation der existenzialanalytischen Stimmungsproblematik bei Ignatius von Loyola. 8° (335 S.) Berlin 1970, Duncker & Humblot, 56.– DM. – Diese eigentlich philosophische Studie bedeutet auch für die Theologie der Mystik und der Exerzitien eine Bereicherung. Der Verf. fragt nach der ontologischen Relevanz der Stimmungen, auf die vor allem M. Heidegger in „Sein und Zeit“ (1927) aufmerksam gemacht hat. Die Auseinandersetzung mit dem Stimmungsbegriff und der Stimmungshermeneutik Heideggers, die seit der Kritik O. F. Bollnows (1941) weitgehend zum Erliegen gekommen ist, wird vom Verf. wiederaufgenommen und weitergeführt. – Im 1. Teil der Arbeit (15–100) wird die Vorgeschichte der existenzphilosophischen Stimmungsproblematik der Gegenwart kurz skizziert: von den „páthe“ der Griechen über die „passiones animae“ des Thomas von Aquin, Descartes' „Passions de l'âme“, Lockes „passions“, Tetens' und Kants „Gefühl“ bis zu Schellers Gefühlsinterpretation. – Im 2. Teil stellt der Verf. die philosophische Stimmungsproblematik der Gegenwart selbst dar, nämlich die Entdeckung der existenzial-ontologischen Relevanz der Stimmungen durch M. Heidegger, die sich daran anschließenden Auseinandersetzungen, schließlich die Kehre der Heideggerschen Stimmungslehre (101–193). – Ein Hauptanliegen der Studie ist es, zu zeigen, daß bereits Ignatius von Loyola die existentielle Relevanz der Stimmungen – wenn auch nur „vorontologisch“ – verstanden hat (3. Teil: 195–248). Die geistlichen Erfahrungen in Loyola und Manresa haben Ignatius auf den Zusammenhang zwischen Stimmung (Trost, Trostlosigkeit) und Entscheidung (Wahl) aufmerksam gemacht: die Entscheidung ist nicht um so besser, je stimmungsfreier sie vorgenommen wird, sondern der Stimmung selbst kommt Sinn und Bedeutung für die Entscheidung zu. Der Niederschlag dieser Erfahrungen findet sich im Exerzitienbuch, vor allem in den sog. „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ und den Anweisungen zur „Wahl“. Da nach der Auffassung des Ignatius Trost nicht nur vom „guten Geist“, sondern als Scheintrost auch vom „bösen Geist“ stammen kann, läßt sich ein sicheres Kriterium für die Richtigkeit der Entscheidung

nicht in der Qualität der Stimmungen, sondern nur in der Modalität ihres Entstehens finden. Im „Trost ohne vorangehende Ursache“ fand Ignatius diese absolute Sicherheit: in einer plötzlich und unwiderstehlich überfallenden, völlig unerklärbaren, ruhigen und gehobenen Stimmung, die – da nur Gott unmittelbar auf den Willen einwirken kann – allein von Gott stammen konnte. Der Verf. deutet diese ignatianische Urtröstung als die „Stimmung der theologischen Differenz, d. h. die Stimmung, in der Gott als Gott (und das wiederum heißt: als verschieden von jedem anderen Seienden, von der Seiendheit des Seienden und vom Sein selbst) erfahren wird“ (237). – Im 4. Teil der Arbeit (249–325) behandelt der Verf. noch einmal die philosophische Relevanz der Stimmungen. Dabei setzt er sich u. a. mit C. Albrechts Phänomenologie der mystischen Erfahrung und seinem „mystischen Existential“, mit R. Ottos „gnoseologischem Apriori des Heiligen“, mit M. Bubers „eingeborenem Du“, besonders aber mit den Interpretationen auseinander, die K. Rahner vom „Trost ohne vorangehende Ursache“ und G. Fessard vom Zusammenhang zwischen Stimmung und Entscheidung gegeben haben. Rahner deutet die ignatianische Urtröstung als „thematisch gewordene Transzendenz“, als reine und unendliche Bewegung des Geistes auf ein gegenstandsloses Woraufhin, welches er aus theologischen Gründen mit dem dreifaltigen Gott des christlichen Glaubens identifiziert. Dagegen betont der Verf., daß es sich hier nur um die existenzialontologische Transzendenz, d. h. die Weltoffenheit des Daseins, handeln könne. „Trost ohne vorangehende Ursache“ sei zwar absolut evident und trugfrei, aber nur insoweit es sich dabei um Gehalte des Erfahrungswissens handele, nicht jedoch um die Schlußfolgerungen oder das mitgebrachte (theologische) Wissen. Der Rahnerschen Interpretation wird vorgeworfen, daß sie letztlich doch intellektualistisch sei, da sie die affektive Natur des „Trostes ohne vorangehende Ursache“ verkenne. – Der Wert dieser Arbeit liegt darin, daß sie die Bedeutung des ignatianischen Ansatzes für Theologie und Philosophie überzeugend aufgezeigt hat. Die Theologie der Mystik und die Exerzitiententheologie sind durch manche Erkenntnisse bereichert worden. Die Deutung, die der Verf. von der Mystik gibt, wird allerdings den Theologen manche Schwierigkeiten bereiten; deshalb wäre es wünschenswert, wenn die begonnene Auseinandersetzung mit C. Albrecht, K. Rahner und G. Fessard weitergeführt würde. Die anregende, aber dem Nicht-Philosophen nicht leicht verständliche Arbeit hätte durch ein ausführliches Namens- und Sachregister noch gewonnen.

G. Switek, S. J.

Brunner, August, *Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik*. 8<sup>o</sup> (282 S.) Würzburg 1972, Echter. 29.– DM. – Es fehlt nicht an Arbeiten, die das Phänomen der Mystik unter historischer oder psychologischer Rücksicht betrachten. Seltener hingegen wird der Versuch gemacht, die Mystik von einer christlichen Philosophie und Theologie her zu verstehen und sie in das Ganze des menschlichen Daseins einzuordnen. Dies ist das Anliegen des Verf. Er geht aus von den Berichten, die die Mystiker selbst von ihren Erfahrungen gegeben haben, wobei er sich in erster Linie auf Johannes vom Kreuz und Marie de l'Incarnation stützt, aber auch antike (Plotin), deutsche (Ruysbroeck, Eckehart) und mohammedanische Mystiker zu Rate zieht. Diese Berichte versucht der Verf. mit Hilfe der Kategorien des personhaften Seins, die er in seinen früheren Werken erarbeitet hat, zu deuten. – Im 1. Teil der Arbeit (11–116) wird das Wesen der Mystik näher bestimmt. Mystische Phänomene sind nicht auf das Christentum beschränkt, sondern finden sich in allen Kulturen und zu allen Zeiten, allerdings nur selten. Im Gegensatz zur Naturmystik, in der der Mensch sich mit der Natur verschmolzen fühlt und das Personhafte zurücktritt (ähnliche Phänomene zeigen sich bei manisch-depressiven Erfahrungen und in Rauschzuständen), besagt die eigentliche Mystik ein Zurücktreten der äußeren Welt und der psychisch-leibbedingten Tätigkeit des Geistes, ohne daß die Persönlichkeit angetastet wird. Anstelle des diskursiven Denkens tritt die einfache Schau. Dabei wird die Erfahrung von etwas ganz Neuem gemacht: das „Ankommen“ eines transpsychischen „Anderen“, das nicht zum Selbst und nicht zur Welt gehört. Dieses „Ankommende“ wird auf verschiedene Weise umschrieben: als Weltgrund, als das Göttliche, als persönlicher Gott. Der neue Inhalt ist aber gestaltlos und unsagbar; er ist nur in Bildern und Vergleichen zu beschreiben. – Im 2. Teil der Arbeit (117 bis 235) wird das Besondere der christlichen Mystik herausgearbeitet. Deutlich setzt

B. die christliche Mystik von jeder monistischen Mystik ab, auch von einer bestimmten Weise der mystischen Theologie, die mehr griechischen und neuplatonischen Einflüssen als dem Christentum verpflichtet ist. Statt der dort häufig verwendeten ontischen, sachhaften Kategorien gebraucht er die personhaften Kategorien des Miteinanderseins und des Liebens zur Beschreibung und Deutung der mystischen Phänomene. In der Mystik geht es nicht um „Verschmelzung“, sondern um die Einheit von Personen in Liebe. Aufschlußreich sind die Ausführungen über die „Nacht der Sinne und des Geistes“. Die „Nacht der Sinne“ ist allen Mystikern gemeinsam; sie ist begründet im Rückzug auf das Innere. Typisch christlich aber ist die „Nacht des Geistes“. Die neue Erfahrung des Mystikers von seinem geistigen Selbstsein kann nämlich für ihn Anlaß zum Stolz sein; deshalb wird auch der Geist von Gott gereinigt und ihm nur der Glaube als letzte Stütze gelassen. Eindringlich zeigt der Verf., daß Mystik primär nicht Erkenntnis, sondern Liebe besagt. Leider wurde auch in der christlichen Tradition unter griechischem Einfluß in der mystischen Erfahrung vor allem die Erkenntnis betont (was wir heute Mystik nennen, wurde lange Zeit mit dem Wort „Kontemplation“ bezeichnet!). Man sah nicht klar genug, daß es hier nicht um eine neue Sacherkenntnis, sondern um eine tiefere Vertrautheitserkenntnis wie unter menschlichen Personen ging. Auch das Mißverständnis, Mystik sei weltflüchtig, wird ausgeräumt. Denn nachdem die Selbstsucht gereinigt ist, kann der Mystiker sich erneut der Welt zuwenden. Er verspürt nun die Gegenwart Gottes in allen Dingen. Das Problem „actio-contemplatio“ erweist sich so als weitgehend gelöst. Von hier aus versteht man den großen Einfluß, den manche Mystiker auf ihre Zeit und die Geschichte ausgeübt haben. – Der 3. Teil der Arbeit (237–277: „Dasein ist mystisch“) versucht eine Einordnung der Mystik ins Gesamt des menschlichen Daseins. Ein Kennzeichen aller Seienden ist der „Offenstand“; beim Menschen zeigt sich dies in drei Stufen: der Offenheit zur Welt, der zwischenmenschlichen Offenheit und der mystischen Offenheit. In der mystischen Erfahrung tritt der Geist in seiner eigentlichen Geistigkeit und damit in einer gewissen Unabhängigkeit vom Leib zutage. Hier zeigt sich eine Hinordnung auf die jenseitige Vollendung. Dennoch aber ist Mystik kein notwendiges Mittel zur Erlangung des Heils; nicht alle Heiligen waren Mystiker; notwendig ist allein die Liebe. – Man kann B. für sein Buch dankbar sein. Es eignet sich gut als Einführung in die wichtigsten anthropologischen und theologischen Fragen der christlichen Mystik. Durch die Verwendung von personhaften Kategorien anstelle von unangemessenen sachhaften Begriffen wird eine Reihe von Mißverständnissen der christlichen Mystik ausgeräumt. Außerdem stellt der Leser mit Freude fest, daß es möglich ist, über ein so schwieriges Thema wissenschaftlich und doch zugleich auch verständlich zu schreiben.

G. Switek, S. J.

Hollenweger, Walter J., Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. 8° (XXIII u. 640 S.; 15 S. Abb.). Wuppertal-Zürich 1969, Theol. Verlag Brockhaus u. Zwingli-Verlag. 48.– DM. – Die Pfingstbewegung hat in den letzten Jahren in wachsendem Maße die Aufmerksamkeit kirchlicher und theologischer Kreise auf sich gezogen. Ihr außerordentliches Wachstum und ihr Einbruch auch in die großen Kirchen – es gibt mittlerweile eine erstarrende katholische Charismatische Bewegung – beweisen, daß es der Pfingstbewegung offensichtlich gelingt, religiös gesinnte Kreise anzusprechen, die sich in den Kirchen nicht so recht zu Hause fühlen. Mit dieser Studie liegt eine umfassende Untersuchung über die Pfingstbewegung in unserem Jahrhundert vor. Der Verf. ist für diese Arbeit aufs beste vorbereitet: er kennt die Pfingstbewegung aus seiner zehnjährigen Tätigkeit als Pfingstprediger; anschließend wandte er sich dem Studium der Theologie zu, das er mit der Abfassung eines vielbändigen „Handbuchs der Pfingstbewegung“ abschloß; seit 1965 ist er Sekretär für Fragen der Verkündigung im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. – Im 1. Teil (1–318) gibt der Verf. einen Überblick über die verschiedenen pfingstlerischen Gruppen auf der ganzen Welt: ihre Entstehung und Ausbreitung, ihre Lehre und ihr Leben. Dabei wird die außerordentliche Expansionskraft, aber auch die reiche Vielfalt (um nicht zu sagen: die Zersplitterung) der Bewegung sichtbar. Am stärksten ist die Pfingstbewegung wohl in den Vereinigten Staaten, ihrem Ursprungsland, sowie in Lateinamerika, wo sie allein in Brasilien 4 Millionen Mitglieder zählt und damit weit an

der Spitze der protestantischen Missionen in diesem Lande steht. Aber auch in Afrika und Europa und selbst in Rußland herrscht ein reges pfingstlerisches Leben. — Der 2. Teil (321–513) untersucht Frömmigkeit und Theologie der Pfingstbewegung. Wenngleich es im einzelnen große theologische Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen gibt, ist für alle grundlegend das fundamentalistische Schriftverständnis, das in vielen theologischen Fragen zu stark konservativen Ansichten führt (z. B. Christologie, Jungfrauengeburt, Dämonologie, Wunder, Naherwartung). Von größter Bedeutung ist für die Pfingstbewegung die Pneumatologie, wobei man sich aber einseitig auf das Lk-Ev und die Apostelgeschichte beruft (Bedeutung der Geisttaufe; Zungenrede als Hauptkriterium für die Geisttaufe). Die Ethik zeichnet sich oft durch Rigorismus und einen gewissen Puritanismus aus. In diesem Teil begnügt sich der Verf. nicht mit einer bloßen Darstellung, sondern versucht auch, eine theologische Auseinandersetzung mit den Pfingstlern einzuleiten. — Der 3. Teil (515–575) enthält eine Beurteilung der Pfingstbewegung. Soziologisch gesehen, läßt sich der Erfolg der Pfingstgruppen u. a. damit begründen, daß sie in bestimmten Gesellschaften „Inseln der Menschlichkeit“ darstellen. Bezeichnenderweise rekrutierte sich bis vor kurzem in den USA der größte Teil der Anhänger aus Negern und den sozial unteren Schichten; auch in den „Missionsländern“ werden häufig die „Unterprivilegierten“ angesprochen. Während die kirchliche theologische Forschung bisher die Pfingstbewegung gewöhnlich als Schwärmerei oder Sekte abtat, versucht der Verf. eine positive Würdigung. Zu einer Sekte gehört nach seiner Meinung, wer sich selber aus der Gemeinschaft der Heiligen ausschließt, d. h., wer behauptet, daß in seiner kirchlichen Organisation, in seiner Theologie, in seinem Glaubenserlebnis Gottes Wille *unkorrigierbar* „Fleisch geworden ist“, wer also anderen Christen das Christsein abspricht, wer das Gespräch mit einem Mitchristen abschneidet. Das trifft aber, bis auf wenige Ausnahmen, für die Pfingstgemeinden nicht zu. Einige von ihnen haben schon Kontakt zum Ökumenischen Rat aufgenommen. Man sollte deshalb den Begriff „Sekte“ nicht mehr auf sie anwenden. — Die vorliegende Arbeit ist nicht nur unter kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichem, sondern auch unter theologischem und pastoralem Aspekt von höchstem Interesse. Der Verf. hat mit immensem Fleiß eine bisher weiten christlichen Kreisen fast unbekanntes Welt erschlossen. Die Ergebnisse stellen die großen christlichen Kirchen vor manche Fragen. Wie kommt es, daß in der Pfingstbewegung spirituelle Kräfte am Werk sind, die in den Kirchen weithin erlahmt zu sein scheinen? Warum sind die Gottesdienste der Pfingstler für die Besucher ein „Erlebnis“, was man von den kirchlichen Gottesdiensten leider häufig nicht sagen kann? Ist nicht in der Theologie (der katholischen wie der evangelischen) die Pneumatologie und die Lehre von den Charismen zu lange stiefmütterlich behandelt worden? Möge die Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung der Kirche zur Erneuerung aus dem Geiste verhelfen.

G. Switek, S. J.

Andresen, Carl, Einführung in die christliche Archäologie. Bd. 1, Lieferung B im Handbuch „Die Kirche in ihrer Geschichte“, hrsg. v. Kurt Dietrich Schmidt u. Ernst Wolf. 8° (175 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. 32.50, Subskr.-Pr. 26.— DM. — In dem neuen 4bändigen evangelischen Handbuch der Kirchengeschichte wird eine Lücke gefüllt, die in den neueren katholischen Handbüchern offenblieb. In Teil B des 1. Bandes gibt A. eine gedrängte Einführung in die christliche Archäologie. Damit betont der Verlag die Notwendigkeit einer erneuten Kooperation zwischen den beiden Wissenschaften. Die Denkmäler machen ja nicht nur die Kirchengeschichte anschaulich, sondern sie bilden eine eigene Geschichtsquelle in ihren verschiedenen Disziplinen Malerei, Plastik, Ikonenmalerei, Architektur, Schnitzkunst, Toreutik, Glyptik, Numismatik, Epigraphik, Beerdigungswesen, Ikonographie und Ikonologie. Dies die Gliederung des 1. Teiles. Zu jedem Kapitel gibt es eine ausführliche Bibliographie. Im 2. Teil wird die kunstgeschichtliche Entwicklung nach den Hauptthemen in der vorkonstantinischen, konstantinischen, theodosianischen und justinianischen Epoche beschrieben. Die Ergebnisse der Forschung und ihre offenen Fragen werden aufgezeigt. Ein unproportioniert kurzer 3. Teil behandelt den Bilderstreit und seine Grundsätzlichkeit. Andresens Beitrag ist eine dankenswerte Arbeitsleistung, die den Studierenden und Lehrenden die Arbeit künftig sehr erleichtern wird. Für Spezialisten werden im Detail manche Wünsche bestehenbleiben. Auf S. 40 wird das „Standortproblem“ bei kirchlichen Neubauten zu harm-

los behandelt. Gewiß achtete man im Westen noch längere Zeit die altüberlieferten Sakralrechte der heidnischen Tempel, aber nach dem Gesetz von 435 wurden allein in Rom mehrere hundert, im ganzen Imperium zahllose Tempel zerstört und nur wenige in christliche Kirchen umgewandelt. Schwerwiegender ist ein anderer Mangel. In den Abschnitten über den altchristlichen Kirchenbau ist im Sinn der modernen Soziologie viel die Rede von Repräsentanz der kirchlichen und staatlichen Macht, aber allzuwenig von Liturgie und Gemeinde, die die Form und Ausstattung der Kirchen wesentlich mitbestimmen. *Kitschelt*, *Stange* und *Bandmann* werden mit ihren allgemeinen Ideen zum Kirchenbau zitiert, aber nicht das Jb und das ArchLiturg-Wiss., das LitJb und die Ephemerides Lit. mit ihren vielen wertvollen Aufsätzen, nicht *Quasten*, *Meyer* und *Jungmann*, nicht *Hugo Rahners* Arbeiten oder *Urban Rapps* „Mysterienbild“. Da in der evangelischen Theologie Wort und Sakrament wieder zusammen genannt werden, verdient die urchristliche Verbindung der beiden Größen volle Aufmerksamkeit.

E. Syndicus, S. J.

Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.), Lexikon der christlichen Ikonographie, 3. u. 4. Bd. Allgemeine Ikonographie. 8<sup>o</sup> (575 S., 270 Abb. – 674 S., 294 Abb.) Freiburg 1971/72, Herder. 138.– DM, 148.– DM. – Mit Bd. 3 und 4 liegt die Allgemeine Ikonographie nun vollständig vor, und es ist zu hoffen, daß der Verlag die Ikonographie der Heiligen in ähnlich kurzen Intervallen herausbringen wird. Der positive Gesamteindruck des Werkes hat sich verstärkt. Die meisten Beiträge sind wohlabgerundete Einführungen in ihr Thema, klar gegliedert nach Quellen, Ikonographie und Literatur. Zur 1. Aufl. eines so wichtigen Werkes sollten von vielen Seiten Wünsche und Anregungen geäußert werden, die die gute Sache noch besser werden lassen. Die folgenden Bemerkungen sind in diesem Sinn zu verstehen. Einige mehr oder weniger bedeutsame Stichwörter fehlen: *Lebensbrunnen*, wie die Brüder van Eyck und andere ihn aus langer Tradition malten; *Reliquiare* (statt Reliquien), deren erstaunliche Vielfalt in dem nicht angeführten Werk von Jos. Braun sichtbar wird; *Stundenbuch*, das Laienbrevier des späten Mittelalters mit vielen der schönsten Miniaturen, nur ganz beiläufig im *Leben Jesu* erwähnt. *Symbol* hätte einer der grundlegenden Artikel des Lexikons sein müssen. Unter *Typologie* ist nur ein Sonderfall behandelt. Die christliche Kunst hat, vor allem im Barock, eine große Zahl von Symbolen Christi, Mariens und aller möglichen Glaubensgehalte erfunden, die nicht auf einer Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament beruhen. – Manche Artikel bedürfen kleiner oder größerer Ergänzungen, vor allem deshalb, weil die ikonographische Entwicklungslinie willkürlich bei Renaissance oder Barock abbricht, obwohl die Themen sich bis in die Gegenwart hinein als sehr lebenskräftig erweisen. In dem ausgezeichneten Artikel *Leben Jesu* werden bei der Druckgraphik allzu rasch die evang. Bibeln genannt, nicht aber die bedeutendsten Frühwerke der Bibelillustration, die Kölner Bibel von 1479 und die Lübecker von 1480. Beim 20. Jh. sollten, wenn schon Hildegard Domizlaff, dann auch Fugel, Dix und Zacharias als Maler von Bibelbildern vermerkt werden. Im Artikel *Monstranz* hätten die Hauptformen der einzelnen Epochen kurz beschrieben werden müssen. Das Kapitel *Nacktheit* endet vor der Renaissance, obwohl es hier eine ganz neue Aktualität gewinnt, wie die Erlasse des Tridentinum und der Inquisition beweisen. Das Thema Barmherziger *Samariter* endet nicht mit van Gogh, sondern hat durch die neue Betonung der Mitmenschlichkeit viele Künstler zum Schaffen angeregt. Unter *Sonne* wird nach den barocken Sonnenmonstranzen nur noch als merkwürdiger Einzelfall das Monogramm des Namens Jesu im Strahlenkranz auf dem Handschuh Pius XII. beschrieben, statt zu sagen, daß dieses Emblem als Wappen der Gesellschaft Jesu und in anderem Zusammenhang seit dem 16. Jh. unzählige Male dargestellt wurde. *Sünde*, Schuld als Gegenmacht gegen die Gnade, kommt zwar in einigen Beiträgen zur Sprache, hätte aber im Hauptartikel gründlicher und vollständiger behandelt werden müssen. Grieshabers *Totentanz* hätte nach den Holzschnitten Rethels genannt werden müssen. Die *Verspottung* Christi und andere Szenen der Passion wurden uns durch viele, im Lexikon nicht erwähnte Künstler des 20. Jh. eindringlich nahegebracht. Selbst die Darstellung der *Wunder* Christi ist nicht im frühen 17. Jh. durch neue Zusammenhänge unnötig gemacht worden, wie es im betr. Artikel heißt. Bis heute fehlen Blindenheilung und Stillung des Seesturms wohl nie, wenn Künstler Bilder zur Bibel gestalten.

E. Syndikus, S. J.