

Gewährsmann Augustin nicht aus (256). Ohne Zweifel geht es B. um Augustinus, nicht um die verschiedenen Meinungen über ihn. Sein Denken, seine Kirchenidee sucht er zu erfassen (189), und zwar streng mit den Instrumenten, die im A. selbst anzubieten scheint (284). Deshalb bemüht er sich auch um all die stilistischen Mittel des perfekten Rhetors (158). Es geht um den Kern augustianischen Denkens (73), der aber hier weniger noch als anderswo abtrennbar ist von der sprachlichen Gestalt, in der er seinen Ausdruck gefunden hat. Das zwingt B. zur Vorsicht gegenüber der dauernden Gefahr, dem Kirchenvater unsere heutigen Fragestellungen und Horizonte zu unterschreiben (341). – Und doch ergibt sich in der Darstellung B.s ein imponantes und geschlossenes Bild von der Kirchenidee, die Augustin in seiner Predigt zu vermitteln sucht. Einen Augenblick zögert man, dieses Bild einfach anzunehmen. Aber vor der Fülle der Texte, die in den Ausführungen nur in Zusammenfassung oder Übersetzung, dafür in den zahlreichen Fußnoten in der Ursprache ausführlich zitiert werden (dadurch wird dem Leser die Lektüre erleichtert), wird man zugeben müssen, daß hier wirklich Augustinus zu Wort kommt. Die Aufdeckung und saubere Darstellung einer solchen theologischen Konzeption, deren Bedeutung für die heutige Ekklesiologie kaum überschätzt werden kann, darf mit Fug als Leistung ersten Ranges gewertet werden.

Der Bischof von Hippo dürfte mit der Betonung der organischen Lebensbewegungen sehr feinfühlig gewesen sein für Absichten der Schrift, die heute erst oft nach mühsamen Umwegen wieder zugänglich werden. Die Kirche ist nicht nur Volk, Leib, Tenne oder Netz, sondern Volk auf Wanderschaft, Leib, der lebt, Tenne, auf der Weizen und Spreu gesondert werden, Netz, in dem gute und schlechte Fische eingefangen werden. Die hörenden Gläubigen sollen so dahin gebracht werden, ganz bewußt Kirche zu leben. Dabei stehen Zeugnis und Beispiel in erster Linie, ebenso wie Gegenzeugnis und Gegenbeispiel der schlechten Christen (111–113). Theoretische Moral ist Augustin allenfalls Mittel zu gelebter Ekklesiologie (195), aber kein Ziel in sich. Und auch die gelebte Ekklesiologie steht wesentlich unter eschatologischem Vorzeichen, sie ist eschatologisches Präsens (207), in dem die Erfüllung schon begonnen hat. – Damit ist aber die aktuelle Verbindung der Kirche mit ihrem Herrn angesprochen (209–218). Die Kirche ist die Ausweitung des Herrn (233), und in diesem Sinn sind beide in gewisser Weise identisch; die Einheit beider wird durch die Liebe bewirkt (239). Die Schwierigkeit dieser Einheit liegt in der Brüchigkeit der menschlichen Liebe, die darum vom Geist Christi aufgefangen wird (246 f.). Dieser Tendenz zur Einheit steht die zur Trennung gegenüber (282 f., 287). Reich Gottes und Sünde finden sich so nicht nur faktisch zusammen (272), sondern die Mischung von Guten und Bösen erweist sich als für die Kirche „*quae nunc est*“ notwendig. Und dennoch ist die Kirche identisch mit der künftigen (289). Diesen Zustand endgültig auszuklären, ist dem Herrn selbst vorbehalten. Für die so umschriebene Kirche bleibt nach Augustin als nötige Haltung die Geduld (316). Verdeutlicht wird der Gedanke durch das Gleichnis von der Tenne, das auf Johannes den Täufer zurückgeht (Mt 3, 12 und Lk 3, 17) und bei Augustinus zunächst die Vermischung bedeutet, dann die Prüfung und das Warten und schließlich das Heil (317–322). Aus diesem Grunde ist das Wesen der Kirche im Schlußkapitel als „Geduld“ bestimmt (357 ff.). Geduld ist aber wesentlich nicht als passive Tugend verstanden, sondern als Tun in der Offenheit für den Herrn. Ungeduld hingegen (177) kennzeichnet die Spreu, die vom Wind verweht wird.

Diese untereinander verbundenen Bilder ergeben eine Kirchenvorstellung, die sicher nicht mechanisch einfach ist. Ihre Differenzen und Nuancen sind begründet (303), und darum erscheint diese Wirklichkeit auch nicht mehr kompliziert, wenn man einmal selbst in ihren Lebensprozeß eingetreten ist. Wir glauben deshalb, das abschließende Zitat Augustins „In der Kirche sein wird Kirche Sein“ (396) aufnehmen und gleichzeitig anfügen zu dürfen, daß diese Arbeit im besten Sinn zur Vertiefung des Selbstbewußtseins der Kirche und damit zum „Kirche Sein“ beitragen kann (272).

K. H. Neufeld, S. J.

Bumpus, Harold B., *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*. Gr. 8° (XII u. 196 S.) Cambridge/Massachusetts 1972, University Press.

Diese Tübinger Dissertation bei Peter Stockmeier und Joseph Ratzinger aus dem Jahre 1970 umfaßt zwei Teile („Part I: The Christological Titles of 1 Clement“

„Part II: The Functional Christology of 1 Clement“), denen Einleitungskapitel vorausgehen und ein Summarium folgt. Das am Ende des Summariums knapp zusammengefaßte Ergebnis („In final conclusion then, it may be asserted that Clement grounds his whole theological insight in the Creatorhood of God, who therefore exercises complete dominion over His creatures and over our salvation. In subordination to this absolute and ultimate dominion stands the work of Jesus as teacher, revealer and leader of the group of the saved very much in the categories of the intertestamental literature“ [183]) enthält auch die Hauptthese der Schrift, nämlich die Abhängigkeit des Clemens in seiner christologischen Anschauung von der zwischentestamentarischen Literatur. Die zum Beweis der These angewandte Methode ist die der Untersuchung der Titel; im 1. Teil der Christustitel (Herr [Jesus Christus], Knecht, Hoher Priester), im 2. der Gottestitel (Gott, Vater, Pantokrator, Name, Despotes, Demiurg). Der Reihe nach werden alle Stellen durchgegangen, an denen der betr. Titel vorkommt, und nach ihrer mutmaßlichen Herkunft befragt. Dazu wird atl., zwischentestamentarisches und ntl. Vergleichsmaterial beigezogen und auf die Ansichten exegetischer Autoren verwiesen. Als Ergebnis – vor allem auch in den beiden Schlußabschnitten (conclusion) nach Teil I und II, die mehr weiterführende Folgerungen als Zusammenfassungen des Vorausgehenden bieten – wird immer wieder Nachdruck gelegt auf spätjüdische, jüdisch-hellenistische, judenchristliche, palästinensisch-aramäische, palästinensisch-judenchristliche Ursprünge und die nahe Verwandtschaft von Clemens mit dem zwischentestamentarischen Schrifttum beteuert. Ein gelungenes Stück ist die Untersuchung über den Vaternamen (134–138). Der Abschnitt ist vorbildlich in der Methode. Exemplarisch wird die Verbindung zur zwischentestamentarischen Literatur aufgezeigt (136). Einmal abgesehen davon, daß die christologischen Folgerungen aus diesem Vaternamenbegriff nicht gezogen werden – so etwa würde man sich alle Abschnitte des Buches gewünscht haben.

Was die Methode anbetrifft, so kann man dem Verf. zugestehen: „A valid method to throw light on the early church's understanding of the person and role of Jesus Christ in the eternal plan of God is the examination of the sources and uses of Christological titles in a given author“ (173). Ob es in einer Untersuchung die einzige Methode bleiben kann, muß sich in der Ausarbeitung erweisen. B. jedenfalls ist – wohl notwendigerweise – nicht konsequent geblieben. In Teil I (Christus) behandelt er außer den Titeln auch das Blut-(Sühne-)Thema, in Teil II (Gott) auch Gottes Werke (Auserwählung, Kirche, Machtverleihung, Gnade, Züchtigung, Gaben, seine Diener), Gottesattribute (Wille) und Tugenden gegenüber Gott (Furcht). Man fragt: Wenn schon Titel Gottes – warum dann nur eine (unreflektierte) Auswahl (es fehlen z. B.: Helfer, Beschützer, Betrachter, Aufseher, Höchster, Wohltäter, König); wenn schon Attribute – warum nicht auch Güte, Milde, Langmut, Erbarmen, Heiligkeit; warum nicht auch die Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, Gebet, Verehrung, Opfer? Wenn man hier die getroffene Auswahl auch noch mit dem Zwang zur Beschränkung erklären könnte – die Art, wie B. seine eigene Methode angewandt hat, überzeugt nicht: Er hat sich auf eine Wort-, höchstens Satzexegeese beschränkt, ohne auf den Zusammenhang der Perikope einzugehen. An einem Beispiel wird das Ungenügen besonders deutlich: 1 Clem 16, ein christologisch sicher bedeutsames Kapitel des Briefes, bringt VV. 3–14 ein langes Zitat aus Deutero-Jesaia (Jes 53), das durch VV. 1–2 mit einer Einleitung versehen wird. B. bespricht nun VV. 1–2 unter dem Stichwort „Herr“ (65–71), VV. 3–14 aber bespricht er unter „Knecht“ (103 f.), das zugegebenermaßen im Text gar nicht aufscheint. Zwar ist bei der ersten Besprechung das Zitat am Ende (70 f.) erwähnt und als „identification text“ und „imitation text“ eingestuft, dessen Mentalität deutlich judenchristlich sei, doch weder an dieser Stelle noch bei der zweiten Besprechung wird darüber nachgedacht, was es christologisch bedeutet, daß im Zusammenhang eines Kapitels Jesus Christus als „Herr“ bezeichnet und mit Hilfe des Jes-Textes als Vorbild der Demut (16, 17) hingestellt wird. Für die in sich interessante These wird dem Leser bei dieser Art des Vorgehens keine neue Evidenz vermittelt. B. bleibt zu sehr an seinen verschiedenen, einer bestimmten bibeltheologischen Literatur entnommenen „Vorverständnissen“ hängen. Der Nachweis, daß der gedankliche Vorentwurf sich im Clemensbrief wiederfindet, unterbleibt. Eigenartig ist schon das ntl. Geschichtsbild, das für die Entwicklung der Christologie entworfen wird: Von einer zweipoligen Christologie (irdisches Leben Jesu – Wiederkunft) soll es über eine dreistufige (irdisches Leben Jesu – erhöhter Herrscher – Wie-

derkunft) zu einer vierstufigen (Präexistenz – irdisches Leben – gegenwärtig erhöhter Herrscher – Wiederkunft) gekommen sein (42 ff., vgl. 114). Für 1 Clem soll nun der Kyrios-Titel auf den gegenwärtig erhöhten Herrscher hinweisen, was mit der zwischentestamentarischen Literatur übereinstimme (115). Aufgrund des einmaligen „didaskon“ (13, 1) wird behauptet, der Brief zeichne den irdischen Jesus nicht nur in seinen Worten, sondern auch in seinem vorbildhaften Leben und seinem Abbildsein des Vaters als Lehrer. „This teacher role is common in late Jewish literature and indicates once more Clement's dependence on intertestamental thought patterns“ (118, vgl. 175). Um den Kern der These – die Abhängigkeit der Christologie des Clemensbriefes von der zwischentestamentarischen Literatur – abzusichern, hätte es kräftigerer Beweismittel bedurft. Abhängigkeit von Ideen, Vorstellungen und Begriffen der zwischentestamentarischen Zeit gilt ja wohl für alle frühchristlichen Schriften, einschließlich des NT. Es wäre also der Nachweis nötig gewesen, daß 1 Clem in einem besonderen Maße davon abhängig ist (auch z. B. für den Präexistenzgedanken S. 69). Das hat der Verf. aber nicht einmal andeutungsweise getan. Leider muß man noch mehr sagen: Mit jenen Autoren, die seit langem für viele Stücke des 1 Clem jüdische Herkunft bewiesen haben, wie z. B. *Karlmann Beyschlag*, *Annie Jaubert*, *Willem Cornelis van Unnik*, tritt der Verf. gar nicht erst in ein Gespräch ein, so daß nirgends sichtbar wird, wie er etwa zu Beyschlags These der Abhängigkeit von der (jüdisch-hellenistischen) Synagogen-Tradition steht. Die einmal anklingende Meinung des Verf., 1 Clem vertrete ein Judenchristentum, das bereits am Verschwinden war (173), müßte doch zu einer Auseinandersetzung mit Beyschlags These vom Judenchristentum, das sich in der römisch-katholischen Kirche durchsetzte, geradezu herausgefordert haben.

Die Drucklegung seiner Schrift konnte der Verf. anscheinend nicht persönlich überwachen. Daraus mag es sich erklären, daß die im Inhaltsverzeichnis angekündigten Überschriften im Text nicht oder nur verändert erscheinen (38, 86, 96, 105), daß Überschriften als gewöhnliche Textzeile oder am Fuß einer Seite stehen (127, 143, 151, 158), daß Verweiszahlen auf vorausgehende Seiten viel zu groß sind (aus dem maschinenschriftlichen Ms. unverändert übernommen?) (S. 110, Z. 16 lies: 107 [statt 164]; 114, Z. 5: 41 [st. 58]; 115, Z. 28: 58 [st. 83]; 126, Z. 20: 51–54 [st. 81 u. 82]; 177, Z. 31: 91 [st. 137]), daß nur wenige griechische Zitate ohne Druckfehler sind (und öfter die Stellenangabe am Schluß weggefallen ist. Das ist bes. störend auf S. 146, wo zu 1 Clem 49, 1 f. 5 ntl. Parallelen geboten werden; es ist zu ergänzen: nach Z. 2: Joh 14, 15; nach Z. 4: Kol 3, 14; nach Z. 6: 1 Petr 4, 8; nach Z. 7 scheint eine ganze Zeile, wohl 1 Kor 13, 4, ausgefallen zu sein), daß der griechische Teil von Zeilen vertauscht wurde (107, Z. 11 und 12; sonst stimmen die Stellenangaben nicht!), daß verschiedene Zitate aneinandergehängt wurden (145, Z. 13: 1 Clem 55, 5 an 1 Kor 13, 3), daß Testimony statt Testament zu lesen ist (VII; 74, Z. 25; 112, Z. 3), daß in den Anm. z. T. andere Kürzungen verwendet werden, als im Abkürzungsverzeichnis (VIII ff.) angegeben usw. Auch ein Teil der unrichtigen Zitationen kann evtl. hierauf zurückzuführen sein. Alles zu verbessern ist unmöglich, doch einige Korrekturen sollen aufgezählt werden: In der Tabelle S. 51–54 ist zu ergänzen: Sp. 2: 4, 12; 12, 7; 42, 2 (2); 42,3 (2); 52, 1. 2; Sp. 4: 55, 5; Sp. 6: zu „pantokrator“: insc; 2, 3; 56, 6; 60, 4; 62, 2; in der Tabelle S. 56 f.: Sp. 1: 16, 17 (abs); Sp. 5: 59, 3 pais (dafür ist bei 16, 3 und 21, 8 „pais“ wenigstens im Klammern zu setzen). S. 68, Z. 20: Num 24, 17. S. 91, Z. 16: Weish 12, 10. S. 92, Z. 2: „metanoia“ kommt nicht 7-, sondern 9mal vor; 7, 4. 5. 6; 8, 1. 2 (2). 5; 57, 1; 62, 2. S. 106, letzte Z.: 1 Hen 91, 14. S. 110, viertletzte Z.: Sir 17, 13. S. 117, Z. 29 (u. 33): TestJud 24, 5 (TestJud 25, 1 ff.). S. 127, Z. 33 f. ist nach der Tabelle S. 51 ff., Sp. 1 zu korrigieren. S. 127, letzte Z. und 179, Z. 35 (dementsprechend 128, Z. 25): Was B. hier angibt, ist eine Stelle für „Kirche“ (insc), eine für „Auserwählte“ (1, 3 statt richtig 1, 1), eine für „Geliebte“ (8, 5), eine für „Berufene“ (32, 4) und eine undeutbare (60, 4). Die vollständige Reihe zu diesen Stichwörtern muß heißen: insc; 1, 1; 2, 4; 6, 1; 8, 5; 32, 4; 46, 4; 46, 8; 49, 5; 50, 7; 58, 2; 59, 2; 65, 2. S. 129, Z. 6 und 180; Z. 7: 54, 2 zu ergänzen, 59, 4 zu streichen. S. 140, fünftletzte Z.: 56, 6 zu ergänzen. S. 148, Z. 12 f.: „paideia“ kommt 7mal, „paideuo“ 9mal vor, zu ergänzen 21, 6. S. 156, Z. 15 ist nach dem Text S. 157 zu korrigieren, 53, 5 ist zu ergänzen. (Nach welchen Gesichtspunkten dabei die leiturgein/leiturgos-Stellen ausgewählt bzw. ausgelassen wurden und was die Angabe 17, 1 soll, bleibt allerdings unerfind-

lich.) S. 159, Z. 1: zu ergänzen: 20, 11; 36, 2; 59, 4. S. 160, Z. 23: 33, 1 u. 2. S. 163, Z. 14: Ps 7, 18; 68, 31–33. Ebd. viertletzte Z.: 61, 1 und 61, 2 sind vertauscht. S. 181, Z. 2: 1, 1; Z. 3: 2, 8 (st. 8, 5); 8, 5 (st. 49, 6); Z. 4: *nur* 49, 6; Z. 6: 57, 2; Z. 29: 50, 3; letzte Z.: 59, 3. Die Abkürzungen Mek. Ex (S. 95) und Dan I (S. 112) sind unverständlich. Es sind keinerlei Register vorhanden.

Die Schrift bietet einige Anregung, sich mit der Christologie des Clemensbriefes zu beschäftigen. Gegenüber der Methode und der Zuverlässigkeit bleiben viele Wünsche offen. Zur These der Abhängigkeit von der zwischentestamentarischen Literatur ist kein neues Material beigebracht.

G. Brunner

Roßmann, Heribert, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre* (Franziskanische Forschungen, 23). 8° (XXXVIII u. 385 S.) Werl 1972, Coelde-Verlag. 58.–DM.

Über den eigentlichen Begründer der Skotistenschule, François de Meyronnes (oder Franciscus de Mayronis, de Maroniis), ist nicht allzuviel bekannt geworden. Außer der Untersuchung von B. Roth OFM (Franz von Mayronis OFM, sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott [Franziskanische Forschungen, 3], Werl 1936) wären kaum neuere Arbeiten in größerer Anzahl zu nennen. Hier setzt nun der Verf. mit seiner umfangreichen und äußerst gründlichen Studie ein. Mit dem gedruckten Material kommt dabei auch das bislang ungedruckte zur Verwertung.

Dem I. Kap. (Das Leben und Wirken des Franz von Meyronnes: 9–33) ist zu entnehmen: Geburtsjahr unbekannt (vermutlich um 1288), Geburtsort Meyronnes in der Provence, Franziskaner und Schüler des Johannes Duns Scotus zu Paris, von 1320 bis 1321 dort Baccalaureus Biblicus, durch ein Schreiben des Papstes Johannes XXII. vom 24. Mai 1323 der Pariser Universität als theologischer Doktor präsentiert, seit 1324 in Avignon, wo er auch das Amt eines Provinzialministers bekleidete; er starb früh, wahrscheinlich 1328, und wurde in Piacenza begraben. Von seinen zahlreichen Schriften sind gedruckt ein Sentenzenkommentar, Erläuterungen zu Augustinus und zu Aristoteles sowie mehrere Predigten. Aus der Menge der ungedruckten seien hier hervorgehoben *Quaestiones Quolibetales*, *Disputatae* und *Variae*, außerdem ein wichtiger Kommentar zum *Titulus De Summa Trinitate et fide catholica* (Glaubensbekenntnis des IV. Laterankonzils). Als Lehrer und Schriftsteller war er zwar konservativ, aber doch für Neuerungen aufgeschlossen, selbständig in der Sachbeurteilung der einschlägigen Fragen und freizügig bei der Auswahl aus dem überkommenen Gedankengut. Auffallen muß besonders, daß mit der grundsätzlichen Treue zu Duns Scotus eine tiefgreifende Abhängigkeit von der Spiritualität Bonaventuras verbunden ist.

Aus dem II. Kap. „Die geistesgeschichtliche Stellung des Franz von Mayronnes“ (34–88) seien nur einige der bedeutenderen Stichworte genannt: Stellung in der Scotusschule, Metaphysik in der Theologie und die trinitarische Ausrichtung des Systems, Seinsunivozität und univoke schlechthinnige Vollkommenheiten, Formalitäten und Formalunterschied, die Metaphysik der Relation in der Lehre von Trinität, Schöpfung und Christus, Grundzüge der Christologie (Realismus, absolute Prädestination Christi und seiner Mutter, Vorrang der trinitarischen Emanation), Haltung in dem Heilig-Blut-Streit, Mariologische Hauptfragen. Der Einfluß des F. de Meyronnes ist zumal in seinem Orden recht groß gewesen, und zwar nicht allein auf die Theologen, sondern auch auf die bekannten Volksprediger Bernhardin von Siena, Johannes von Capestrano und Jakob von der Mark. Mit Recht sagt der Verf. über seinen Autor: „Seine Beliebtheit in der Spätscholastik leidet sich vielleicht nicht zuletzt davon her, daß er – für spätscholastische Vorstellungen – sehr schulgerecht vorgeht, ungleich schulgerechter als Johannes Duns Scotus. Die Vorliebe des zeitgenössischen Denkens für Subtilitäten mag ein weiteres dazu beigetragen haben“ (85). Die Humanisten waren, wie gegen Duns Scotus, auch gegen dessen großen Schüler, den „magister abstractionum“, meistens grundsätzlich feindlich eingestellt. Unter den Scholastikern des 14. Jh. ragt besonders der Benediktiner Petrus Rogerii (später Papst Klemens VI.) als Gegner hervor.

Die nachfolgenden Ausführungen lenken zwar etwas von der Theologie des Scotus-Schülers ab, sind aber für die Darstellung seines Lebenswerkes unentbehrlich: