

## Aufsätze und Bücher.

### 1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

89. *Orientalia Christiana Periodica*. *Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum* (Piazza S. Maria Maggiore 7, Roma 128). Jährlich 4 Hefte von zusammen rund 500 S. Für Italien *L* 40.—, für das Ausland *L* 45.— der Jahrgang. — Seit 1923 gab das Päpstliche Orientalische Institut die *Orientalia Christiana* heraus, seit 1930 in Monatsheften. Die Jahrgänge 1923—1934 umfassen 100 Nummern in 36 Bänden (Nr. 100, Indices enthaltend, soll im Laufe des Jahres 1935 herauskommen). Die ganze Sammlung wird (soweit noch vorrätig — 16 Nummern sind ausverkauft) zum Preis von *L* 1300 angeboten. Mit Beginn des Jahres 1935 hat sich nun dieses wissenschaftliche Unternehmen in zwei Serien von Veröffentlichungen geteilt. Unter dem Namen *Orientalia Christiana Analecta* werden orientalische Texte oder längere Arbeiten, die sich auf den christlichen Orient beziehen, veröffentlicht. Die *Analecta* erscheinen in zwangloser Folge, aber mehrmals im Jahr und in einem Jahresumfang von etwa 1000 Seiten. Der Jahrespreis beträgt für Italien *L* 85.—, für das Ausland *L* 100.—. Bereits ist das erste Heft (als Nr. 101 in Gestalt eines stattlichen Bandes von XLVII u. 296 S. erschienen: Dr. Ivan Dujčev, *Avvisi di Ragusa*. Es bringt Dokumente über das türkische Reich im 17. Jahrhundert und den Kandia-Krieg. Von der andern Veröffentlichung, der Vierteljahresschrift *Orientalia Christiana Periodica*, liegt bereits ein Doppelheft als Nr. 1—2 vor. Es bietet Abhandlungen in lateinischer, deutscher, französischer, englischer und italienischer Sprache, ferner auf den letzten 36 seiner 304 Seiten Besprechungen einschlägiger Werke in den Abteilungen: *Oriens antiquus*. *Theologica*. *Syriaca*. *Slavica*. *Islamica*. *Iuridica*. *Historica et Varia*. Sowohl die *Periodica* wie die *Analecta* seien den interessierten Kreisen bestens empfohlen. Dem Päpstlichen Orientalischen Institut aber sei unser Glückwunsch zu der so fruchtbaren schriftstellerischen Tätigkeit, die es ausübt und anregt, ausgesprochen. Lange.

90. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Sechster Band. Kirejewski bis Maura. Mit 10 Tafeln, 23 Kartenskizzen und 148 Textabbildungen. Lex.-8° (8 S. u. 1040 Sp.) Freiburg 1934, Herder. *M* 26.—; Lw. *M* 30.—; Hfz. *M* 34.—. — Die erste Hälfte des großen Werkes, Band 1—5, wurde in den Jahren 1930—1933 fertiggestellt. Die zweite Hälfte hat mit dem 6. Band 1934 begonnen, so daß in naher Zukunft mit dem glücklichen Abschluß gerechnet werden kann. Aus den vielen Artikeln seien etwa hervorgehoben: Köln, Laizismus, Lausanner Weltkonferenz, Lambeth-Konferenzen, Liturgie, Luther, Luthertum, Mandäer, Maria. Deneffe.

91. Sechste und siebte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie. Sekretariat der Lektorenkonferenz Kloster Sigmaringen-Gorheim (Hohenzollern). 8° (120 S.) Werl 1934, Franziskus-Druckerei. *M* 3.40; geb. *M* 4.—. — Das vorliegende Heft bringt zunächst einen knappen Bericht über die sechste Lektoren-

konferenz in Hardenberg-Neuiges 4.—7. August 1931, deren Hauptthema lautete: „Die Stellung der Franziskanertheologen zur Kirche“, das aber nicht im beabsichtigten Umfang behandelt werden konnte. Der Bericht gibt nur eine summarische Übersicht über die gehaltenen Referate. Die siebte Lektorenkonferenz, abgehalten 8.—10. August 1934 in Vierzehnheiligen bei Bamberg, beschäftigte sich in ihrem theoretischen Teil mit Scotus. Die Referate sind ausführlich wiedergegeben. Sie behandeln: Theologie als Weisheit (Marianus Müller); echte und unechte Werke (Benedikt Gölz); Unbefleckte Empfängnis (Julian Kaup); theologische Intention, nämlich: Theologie nach Scotus = positive (Bibel-)Wissenschaft (Thaddäus Soiron); Verehrung (Heribert Müller); Scotus und das moderne Denken (Erhard Schlund). Die Referate und die Bemerkungen über die sich anschließende Diskussion zeigen, daß die Franziskanerlektoren sich bewußt sind, Versäumtes nachholen zu müssen, um Scotus die ihm gebührende Geltung zu verschaffen, daß sie aber andererseits nicht in das entgegengesetzte Extrem verfallen wollen, nun blind auf die Worte des Meisters zu schwören und die Vollendung aller Wissenschaft schon bei einem mittelalterlichen Denker erreicht zu wännen. Gierens.

92. Rabeau, G., La Science mène-t-elle à Dieu? *RevThom* 39 (1934) 394—400. — Geistreich entwickelt R. im Anschluß an ein Büchlein gleichen Titels von Tiberghien die bejahende Antwort, wobei er „Wissenschaft“ nicht faßt als „connaissance des essences“, sondern im „modernen Sinne“ als „connaissance des rapports, connaissance du mesurable“. Kösters.

93. Karrer, O., Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. gr. 8<sup>o</sup> (IX u. 264 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. *M* 5.20; geb. *M* 6.50. — Das inzwischen bereits in 2. Auflage erschienene Buch entstammt im wesentlichen Kursen und Vorträgen, die in verschiedenen Städten vor konfessionell gemischtem Zuhörerkreis gehalten wurden. Es will eine Übersicht über das weite Gebiet der Religionsgeschichte und eine dem christlichen Standpunkt gerecht werdende Würdigung bieten. Die 5 Kapitel behandeln: 1. Die Verbreitung des Religiösen in der Menschheit (wobei die Gottesidee, der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit, endlich das Gebet besonders gewürdigt werden). 2. Die Entstehung des Religiösen in der Menschheit (auffälligerweise wird der Meinung von J. Winthuis und O. Eberz, die in dem Urmenschen ein Zweigeschlechterwesen sehen, starke Beachtung geschenkt; s. S. 108—112, auch 67—70, 131—134. Die biblische Überlieferung von der religiösen Urgeschichte der Menschheit erscheint „wie eine abschließende Erklärung und Zusammenfassung“ der verschiedenen religionswissenschaftlichen Theorien: 119). 3. Die Entfaltung des Religiösen in der ferneren Menschheit. 4. Religionswissenschaftliche Vergleichung der Religionen (hier finden sich wohl die schönsten Ausführungen des Buches über „Werthöhe und Wertfülle des Christentums“). 5. Theologische Würdigung des Religiösen in der Menschheit (bez. der notwendigen Gotteserkenntnis und Zugehörigkeit zur „Alleinseligmachenden“). — Eine ausgesprochene Vorliebe des Verf. geht dahin, die Elemente des Wahren, Guten und Schönen aufzuweisen, die sich in allen Religionen, auch den tiefstehenden, finden. Besonders gut gelingt ihm das in dem Abschnitt „Das Gebet in der Menschheit“. Auf's Ganze gesehen, dürfte aber mancher der Meinung sein, daß die an sich löbliche Weitherzigkeit mitunter die rechten Grenzen überschreitet. Insbe-

sondere liegt hier die Gefahr vor, die Grenzlinien zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottesoffenbarung zu verwischen. Um die Heilsmöglichkeiten außerhalb des Christentums zu zeigen, bedient sich K. der von K. Adam wiederaufgegriffenen Meinung Ripaldas, daß alle sittlich guten Werke tatsächlich durch übernatürliche Gnade erhöht werden und daß ihnen ein gewisser „Glaube“ zugrunde liegt, der genügt, zur vollkommenen Liebe und Rechtfertigung zu führen. Schwerlich beruft er sich dafür zu Recht auf Augustinus und Scheeben. — Die ethnologischen Ausführungen des Buches zu beurteilen, steht dem Nichtfachmann nicht zu. Unleugbar ist allerdings der Eindruck, daß in diesen Fragen manchmal wenig begründeten Hypothesen zu leicht Glauben geschenkt wurde. Eine fachmännische Besprechung im *Anthropos* 29 (1934) 839—842 hat die Richtigkeit dieses Eindrucks bestätigt. Beklagt werden daselbst besonders eine chaotische Aneinanderreihung von Namen, Pauschalbehauptungen und billige Verallgemeinerungen, kritiklose Übernahme „wissenschaftlichen Unfugs“. Darum muß doch wohl gewarnt werden, dem an sich so begrüßenswerten Versuch zu viel Vertrauen zu schenken. Lange.

94. Söhnngen, G., *Analogia fidei*: I. Gottähnlichkeit allein aus Glauben? II. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft. (57 S.) Sonderdruck aus *Catholica* 3 (1934) 113—136 176—208. — Der erste Teil setzt sich besonders mit Barth auseinander, der die *analogia fidei* der *analogia entis* entgegenstellt, und mit Luther, bei dem sie in der *theologia crucis* und der *participatio per solam fidem* im Gegensatz zur Teilhabemystik enthalten sei. Dann untersucht der zweite Teil vier Bedeutungen des Ausdrucks im katholischen Sinn: 1. Die Einheit in der Schrift und im Schriftsinn; 2. die Einheit von Schriftwort und kirchlicher Lehrverkündigung; 3. die Einheit im Verständnis der Geheimnisse aus ihrem geheimnisvollen Zusammenhang; 4. die Natur und das natürliche Wissen in der Einheit des Gehorsams gegen die Gnade und den Glauben. Öfters wird Penido, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique* (vgl. Schol 8 [1933] 295), als bedeutendes und verdienstvolles Werk herangezogen. — Es ist nicht leicht, S.s Ausführungen zu folgen. L.

95. Doncœur, P., *Des silences de l'Évangile de saint Jean*: *RechScRel* 24 (1934) 606—609. — Warum schweigt Johannes so oft über das, was die Synoptiker bezeugen? Lebreton hat neulich (*La vie de Jésus-Christ* 2, 250) bezüglich der Eucharistie-Einsetzung es durch den ganz lehrhaften Zweck des Evangeliums zu erklären versucht. D. stellt neben den Fall vom Übergehen der Einsetzung der Eucharistie alle anderen und kommt zum Schluß: Johannes verschweigt alles, wo er selber hervorragend beteiligt ist. Nannte er doch auch seinen Namen nicht. Kösters.

96. Buzy, D., *L'Adversaire et l'obstacle* (2 Thess., II, 3—12): *RechScRel* 24 (1934) 402—431. — Der Mensch der Sünde, der Widersacher, ist nicht eine Einzelperson, sondern die Gesamtheit der Vertreter des Bösen. Das Hindernis, das ihr Auftreten verzögert, sind die Prediger des Evangeliums. Das folgert B. aus der Apokalypse des hl. Johannes und der großen apokalyptischen Rede des Herrn selber. Gewiß vermeidet diese Erklärung manche Schwierigkeiten, die in den bisherigen, vom Verf. im einzelnen besprochenen Lösungen sich ergeben; aber dunkel bleibt's doch: wann geben die Prediger ihr Werk auf und so dem Antichristen die Bahn frei? Ks.

97. Vellico, Ant. M., *De regula fidei iuxta Ioannis Duns Scoti doctrinam: Antonianum* 10 (1935) 11–36. — Ausgehend von der Lehre des Tridentinums, die als schriftgemäß und traditions-treu nachgewiesen wird, zeigt V., angeregt, wie es scheint, durch Deneffes „Traditionsbegriff“ (1931), daß Scotus bereits dieselbe Lehre vorgetragen hat. Insbesondere verdient hervorgehoben zu werden, daß Sc. dem unfehlbaren Lehramt die erste Stelle zuweist, weil es allein sicher über Kanon und Inspiration der Hl. Schrift entscheiden kann; daß die Kirche wegen ihrer wunderbaren Beständigkeit ein Beweis ihrer Wahrheit ist; daß die römische Kirche den Vorrang im Lehramt hat und ihr Haupt, der Nachfolger Petri, durch Christi Gebet die Kraft erhielt, daß sein Glaube nicht versage. Ks.

98. Dietershagen, Adelhard, *Kirche und theologisches Denken nach Duns Scotus: Wissensch. u. Weish.* 1 (1934) 273 bis 288. — Verf. weist nach, daß die grundsätzlichen Erfordernisse einer katholischen Theologie von Scotus eingehalten wurden und ihm insbesondere das kirchliche Lehramt als höchste Norm galt, in Theorie und Praxis: „Non est aliter sentiendum quam sentit Ecclesia Romana.“ Ks.

99. Stolz, Ans., *Neue Literatur zur Lehre von der Kirche: DivThom(Fr)* 12 (1934) 350–358. — Verf. weist mit Recht darauf hin, daß ein vorwiegend fundamentaltheologisches (und erst recht: „apologetisches“!) Verständnis der Kirche weit davon entfernt ist, das zu bieten, was die Offenbarung selbst über die Kirche uns zu sagen weiß. Das liegt in der Natur der Sache. Die Fundamentaltheologie will als solche überhaupt nichts darüber sagen, was die Offenbarung lehrt; sie will nur die Zuverlässigkeit des Weges zum Offenbarungsglauben und zur Glaubenswissenschaft wissenschaftlich dartun. Beides ist unerlässlich notwendig. Die Notwendigkeit der fundamentaltheologischen (nicht so sehr: apologetischen) Behandlung ist uns in unseren Tagen wieder handgreiflich klar geworden; darum darf aber nicht, wie es leider vielfach geschehen ist, die dogmatische Behandlung zum Aschenbrödel werden. Recht gute Ansätze dogmatischer Darstellung finden sich schon; es sei u. a. nur auf Passaglia, Franzelin, Wilmers, Scheeben-Atzberger, Garrigou-Lagrange, Bainvel, Dieckmann, K. Adam hingewiesen, wo auch meistens, wie St. wünscht, das Dogmatische getrennt behandelt wird, nicht nur in eigenen dogmatischen Scholien und Korollarien (wie bei Pesch). Gewiß ist die Lehre vom mystischen Leibe Christi oft zu wenig berücksichtigt; aber wir dürfen auch nicht vergessen, daß die Lehre von der mystischen Einigung und Belebung des Leibes Christi die Lehre von der tatsächlichen Einigung der Glieder zum Leibe, wie die Fundamentaltheologie sie lehrt, zur Voraussetzung hat. Auch kann der mystische Leib nur im Glauben erfaßt und in der Glaubenswissenschaft erklärt werden, die ihrerseits die wissenschaftliche Erfassung der Offenbarungstatsache voraussetzt. Das alles richtet sich nicht gegen den Verf., der es im Gegenteil anerkennt und z. T. ausdrücklich sagt, sondern betrifft mancherlei versperrte Gelegenheitsbemerkungen anderer, die einseitig und darum unwissenschaftlich das fast zum Schlagwort gewordene „Corpus Christi mysticum“ behandeln. — Verf. wählt zur Besprechung aus L. Lercher, P. Lipfert, C. Feckes, E. Mersch, F. Hofmann. In der Beurteilung des Buches von Mersch geht Ref. insofern mit dem Verf. einig, als er die praktische Brauchbarkeit anerkennt und, was bei der Zu-

sammenfassung eines so weiten Stoffgebietes selbstverständlich ist, die Verbesserungsmöglichkeit des Buches (etwa bezüglich Cyrill v. Alexandrien) zugibt; dagegen möchte Ref. sich den gegen Mersch erhobenen Vorwurf einer methodisch falschen Einstellung nicht zu eigen machen. Mersch geht, wie auch Prat schon, wie es scheint, von einer Erklärung des paulinischen Sprachgebrauchs aus: er untersucht zuerst die großen Paulinen, in denen er eine „organische“ Auffassung als paulinisch nachweist, die in den Gefangenschaftsbriefen in gewissem Sinne „anthropologisch“ ergänzt wird. Was Käsemann über die ganz allgemeine Bedeutung von *sarx* und *soma* bei Paulus ausführt, kann daran doch wohl nichts ändern, zumal wir eine sachliche Abhängigkeit Pauli von der Gnosis nicht zugeben können, ganz abgesehen davon, ob Käsemanns Beweisführung für eine formale und sprachliche Abhängigkeit durchschlagend ist. Großes Lob spendet St. der Arbeit von F. Hofmann (Kirchenbegriff bei Augustinus), der methodisch über Specht hinausgeschritten ist, indem er die Entwicklung des Augustinischen Kirchenbegriffs verfolgt. Das Fortschreiten der patristischen Einzelforschung wird, wie der gesamten Dogmatik, so der Ekklesiologie zugute kommen. Wenn St. zum Schluß die Hoffnung ausspricht, daß die Spekulation über die Leib-Christi-Frage den Zusammenhang mit der Patristik nicht verlieren möge, so unterschreibt Ref. das von ganzem Herzen und möchte es ausdehnen auf die gesamte positive Bezeugung (authentische Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, Liturgie, Theologen) und den Zusammenhang der katholischen Dogmatik (*analogia fidei*); dann bleibt die Forschung vor gewagten oder unmöglichen Theologomena bewahrt, die zum Fortschritt des Verständnisses nicht beitragen. Ks.

100. Bleienstein, H., Der mystische Christus der Heiligen Schrift: ZAM 9 (1934) 193—209. — Ein dankenswerter und instruktiver Aufsatz über ein hochaktuelles Thema. Nach kurzer Berührung des A. T., das im Lichte des N. T. (vgl. Eph 1, Gal 3) doch wohl mit Recht beigezogen wird, behandelt Verf. die Synoptiker, die nur indirekt, im Gottesreich, verwandte Gedanken vortragen, die Apostelgeschichte, die das tatsächliche Werden des mystischen Leibes durch den Geist schildert, eingehend die Briefe des hl. Paulus und das Evangelium des hl. Johannes. — Wie Verf. selbst andeutet (207), ist es sehr schwierig, diese ganz übernatürliche Lehre schulgemäß klar darzulegen. Es fehlt uns die Terminologie. Selbst die so gut ausgebildete scholastische versagt. Neuere, nicht so klare und scharfe „Ausdrücke“, wie „Existenzzusammenhang“ und „Daseinsgemeinschaft“, weist Bl. mit Recht zurück; dem könnte man ähnliche beifügen, wie „existentielles Geschehen“, wodurch kaum eine spekulative Erklärung des Geheimnisses nähergebracht wird. Da die scholastische Terminologie und die auf ihr ruhende kirchliche Dogmatik unter „Existenz“ etwas ganz anderes versteht als eine moderne Philosophenschule, so wird die Erklärung der mystischen Vereinigung als „Einheit der christlichen Existenz mit der Existenz des in uns lebenden Christus“ theologisch leicht mißverständlich werden. Die Scholastik ist recht vorsichtig und zurückhaltend. Der hl. Thomas nennt die Vereinigung der Gläubigen mit Christus eine „gleichsam mystische Person“; er würde kaum sagen, daß sie „ein unteilbares Ganze, eine einzige pneumatische Person“ seien; daß „alles, was von Christus gesagt wird, auch vom [mystisch vereinten] Christen gesagt werden kann“; daß die pneumatische Existenz des erhöhten Herrn

ihn uns (all-?) gegenwärtig mache. Verf. sieht in alledem offenbar nur einen Versuch, die schwierige Lehre uns einigermaßen zu erklären; es ist ein Ringen um den entsprechenden Ausdruck, der schulgemäß adäquat noch nicht vorliegt. Jede untheologische Deutung liegt ihm fern, wie er denn z. B. den „Panchristismus“ in jeder Form ablehnt (206). Sehr zu begrüßen ist, daß Verf. energisch betont, „unser Verhältnis zu Christus sei kein nur gesinnungsmäßiges, sondern ein objektives Seinsverhältnis“ (207) und das Wort „Leib Christi“ bezeichne keineswegs nur ein Bild oder ein Gleichnis (198). Selbstverständlich bestreitet er nicht, daß es auch ein Bild bezeichnet. Es ist gut, dies ausdrücklich zu betonen. Die Christus anhängen, bilden offenbar keinen wirklichen Menschenleib und der hl. Paulus hat seinen Gedanken Röm 12 und 1 Kor 12 sehr bestimmt ausgesprochen. Vielleicht wäre es gut, auf die verschiedene, aber sich ergänzende soziale Auffassung des Leibes in den großen Paulinen und die mystische der Gefangenschaftsbriefe hinzuweisen. Daß die großen Scholastiker, der hl. Thomas und Albertus Magnus an der Spitze, die „mystische“ Vereinigung als eine „metaphorische“, bildliche deuten, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Damit berühren wir eine Schwierigkeit des Aufsatzes. Bl. will uns nicht eine abschließend dogmatische, sondern eine biblisch-theologische Darlegung schenken. Dogmatisch ergibt sich, daß die reale Beziehung zu Christus vor allem durch die Gnade, vorab die heiligmachende Gnade, zustandekommt. Damit erhält alles einen bestimmteren Sinn und findet eher eine theologische Klärung. Aber es ist möglich und auch verdienstvoll, das biblische Zeugnis für sich zu untersuchen. Auf die zur theologischen Erfassung notwendige dogmatische Ergänzung weist Verf. selbst hin (208); dann erst ist das solide Fundament gelegt zu der aszetischen Auswertung, die er wissenschaftlich unterbauen will. Ks.

101. Wikenhauser, A., Zur paulinischen Lehre vom „Leibe Christi“: ThRev 33 (1934) 265—273. — Der auf diesem Gebiete längst bekannte Verf. gibt eine gute Analyse von E. Käsemann, Leib und Leib Christi (Tübingen 1933) und nimmt zu seinen Ausführungen kritisch Stellung. Er teilt die Auffassung, daß die Formulierung und sprachlich-bildliche Darstellung der Gedanken des hl. Paulus über die Kirche und ihr Verhältnis zum erhöhten Christus von der vorchristlichen Gnosis beeinflusst sein könne; dagegen betont er sehr bestimmt, daß es aussichtslos ist, die Lehren des hl. Paulus sachlich aus der Gnosis abzuleiten. Der angekündigten eigenen Untersuchung über die Lehre Pauli von der Kirche, die die interessanten Untersuchungen ergänzen soll, darf man mit Interesse entgegensehen. Ks.

102. König, H., Die Einheit der Kirche nach Joseph de Maistre und Johann Adam Möhler: ThQschr 115 (1934) 83—140. — Zu gleicher Zeit, zum gleichen Ziel, aber von verschiedenen Ausgangspunkten schrieben beide: J. de Maistre über Kirche und Papst, weil er sich vom politischen Wirrwarr abwandte, Möhler, weil er dem Rationalismus der Aufklärung entsagte. De Maistre betrachtet vorab die Rechtskirche, Möhler die mystische und Liebeskirche. Erst die Vereinigung beider schafft die katholische Kirche. Möhler wird in seiner Erstlingsschrift über die „Einheit“ dem Papst als Prinzip der Einheit noch nicht gerecht, was er später selbst zugab. Mit Recht sieht K. in der „Einheit“ wohl das literarische, aber nicht (gegen Ph. Funk) das theologische

Hauptwerk Möhlers; als letzteres wird doch die Symbolik zu gelten haben. Ks.

103. Colunga, A., *La catolicidad de la Iglesia: CiencTom 50 (1934 II) 145—165.* — C., der früher schon in der gleichen Zeitschrift über die Einheit der Kirche gehandelt hat, bespricht jetzt ihre Katholizität, indem er in diesem Aufsatz, dem weitere folgen sollen, zunächst die Prophezeiungen des A. T., von Gen 3, 14 f. angefangen, durchgeht. Es ergibt sich, daß die Propheten sich an ihr Volk wandten, dessen augenblicklichen Bedürfnissen sich anpaßten, aber doch die göttliche Idee der Universalität, mochte sie auch zunächst weniger verstanden werden, aussprachen. Auf die interessanten Fragen der Inspirationslehre, die dabei auftauchen, geht C. noch nicht weiter ein. Ks.

104. Knuth, W., *Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria.* 8<sup>o</sup> (VI u. 85 S.) Würzburg, Tritsch. *M 3.* — Die kleine Schrift hebt mit der Hauptschwierigkeit „*Deus auctor peccati*“ an (3 ff.), bleibt aber zusammen mit Philo an der Oberfläche. G. Philips, *La raison d'être du mal d'après s. Augustin* (Löwen 1927), hat all das tiefer und zugleich klarer auseinandergesetzt. — Die Lehre Philos über Ursprung, Wesen und Überwindung der Sünde ist verständig dargelegt und mit der des A. T., der Rabbinen und der Philosophen in Vergleich gesetzt. Die vier Schlußseiten: „*Philons Sündenbegriff bei Augustin*“ sind inhaltlich bei Philips überboten. Bruders.

105. Schumacher, Heinrich, *Kraft der Urkirche. Das „Neue Leben“ nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte.* 8<sup>o</sup> (X u. 172 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. *M 3.60; Lw. M 4.80.* — Aus der Diözese Buffalo in den Vereinigten Staaten zog sich Sch. in das entlegene bayerische Wildenwarth zurück. Ausgerüstet mit dem N. T. und den wenigen Vaterschriften, die aus dem 1.—2. Jahrhundert stammen, vertiefte sich der Verf. in das „*Wesen des Christentums*“, das er als Leben faßt. Seine Ausführung hat viel von der Ursprünglichkeit und Frische der Umwelt. Die enge Umgrenzung des Quellengebietes fördert ein tiefes Eindringen in die frei gewählten Gedankenkreise. Dadurch daß auch am Schluß die gezogenen Linien nicht mit der ferneren Entwicklung durch die Jahrhunderte hindurch in Beziehung und in Verbindung gesetzt werden, fehlt etwas von der scharfen begrifflichen Feile, die dem Edgestein der ersten Jahrzehnte die Fassung gibt, an der die lehrende Kirche selbst gemeißelt hat. Scheeben hat in den „*Mysterien des Christentums*“ für die gleichen Wahrheiten eine mehr theologische Formulierung niedergelegt. Aus dem „*neuen*“ Leben wird ein „*übernatürliches*“, das als rein geistige geoffenbarte Wahrheiten und Gnadenkräfte benötigt. Dieser Segensstrom geleitet die Menschheit ungeschmälert und ungeschwächt auch zu unserer Zeit. Brs.

106. Elliger, W., *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst (Studien über christl. Denkmäler, hrsg. v. J. Ficker, Heft 23).* gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 284 S.) Leipzig 1934, Dieterich. *Geb. M 15.* — Das 20. Heft in der gleichen Studienfolge (1930) brachte Angaben der kirchlichen Schriftsteller zu den Bildern (vgl. Schol 6 [1931] 301). Nunmehr geht der Verf. zu den überkommenen Denkmälern selbst über. Leider kann er, wie sich das wegen der finanziellen Notlage leicht begreift, keine Zeichnung und kein Bild dem Texte zur Erläuterung beifügen. E. hat sich aus der protestantischen Atmosphäre einen Fonds

bewahrt, der ihn für Widerstände gegen die Bildkunst scharfblickend und feinhörig macht. Gerade sie sind uns heute zum historischen Verständnis des Allmählichen in der Einführung der Bilder wertvoll. Gegen Wilpert, Dvorak und Styger hat es nach E. bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts auch in Rom kein Bildwerk gegeben. Rom im Westen und Syrien im Osten sind die zwei Brennpunkte, von denen die Kunst ihren Ausgang nimmt (273). — Spricht auch E. von steter Ethnisierung, so nehmen sich seine vorsichtigen Abwägungen doch anders aus, als wenn beispielsweise Bultmann, Lietzmann oder Adolf Bauer von der Apotheose Christi reden. Brs.

107. Boyer, Ch., S. J., *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (Bibl. des ArchPh). 8<sup>o</sup> (VIII u. 304 S.) Paris 1932, Beauchesne. Fr 36.— Eine dankenswerte Zusammenfassung von 10 in verschiedenen Fest- oder Zeitschriften, der Mehrzahl nach zum Augustinusjubiläum 1930, erschienenen Aufsätzen. Von ihnen wurden 5 schon früher angezeigt (s. Schol 5 [1930] 603; 6 [1931] 277 440 442 f.). Die übrigen fünf seien hier aufgeführt: La dialectique de la conversion de s. Aug. (Drang nach Wahrheit, Erkenntnis des Ungenügens der Vernunft, der Notwendigkeit des Glaubens, der Berechtigung der Kirche). — S. Aug. philosophe (als solcher wurde er bisher nicht genug gewürdigt; es ist schwierig, seine Philosophie aus so vielen vorwiegend theologischen Werken zu rekonstruieren). — La théorie augustinienne des raisons séminales (die Lehre von den durchaus aktiv gefaßten Keimkräften enthält im Sinne Augustins keinen Transformismus, ist aber mit einem solchen auch nicht unverträglich). — S. Thomas et s. Augustin (die Philosophie der beiden großen Denker stimmt in den wesentlichen Stücken überein). — La contemplation d'Ostie (es war eine eingegossene Beschauung; Folgerungen für das mystische Leben Augustins). — In der Vorrede spricht B. die Befürchtung aus, trotz der besten Vorsätze könnte etwas „de trop tranchant ou de trop absolu“ in seinen Konklusionen geblieben sein. Er gesteht seine Vorliebe für die traditionellen Meinungen; besonders gebe er sich Mühe, in der Philosophie Aug. und Thomas einander zu nähern und in der Theologie den Gnadlehrer von jansenistischen Deutungen frei zu machen. Lange.

108. Péghaire, J., C. S. Sp., *Le couple augustinien „ratio superior et ratio inferior“*. L'interprétation thomiste: RevScPhTh 23 (1934) 221—240. — Eines der Musterbeispiele dafür, wie gelegentlich ein augustinischer Gedanke bei Thomas, ebenso pietätvoll wie kritisch selbständig, zugleich bewahrt und umgestaltet wurde, ist die berühmte Unterscheidung einer „niederen“ und „höheren“ Vernunft aus dem XII. Buch De Trinitate. Thomas kommt an drei Hauptstellen auf ihre Erörterung: In 2 dist. 24 q. 2 a. 2; De verit. q. 15 a. 2; S. th. 1 q. 79 a. 9. Sein Verfahren nach dem Grundsatz des *reverenter exponere* wird durchleuchtet unter Zuhilfenahme der kritischen Augustinusinterpretation durch Gilson und Cayré. Der bekannte Fortschritt vom Satzungenwerk über die Wahrheitsuntersuchungen bis hin zur Letztgestalt und größten Unabhängigkeit in der Summa wird dargetan und gezeigt, wie zwar die mystische Wärme und poetische Kraft des augustianischen Gedankenfluges verloren geht, dafür aber die nüchterne Bestimmtheit und verstandesmäßige Klarheit gewinnt. Ternus.

109. Jolivet, R., *Dieu soleil des esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination*. 8<sup>o</sup> (XVIII u. 220 S.) Paris [1934],

Desclée, De Brouwer & Cie. *Fr* 12.— Dieser Band aus der von Cayré geleiteten *Bibliothèque Augustinienne* gibt im wesentlichen einen Beitrag des Verf. wieder, den er zum Augustinusjubiläum des Jahres 1930 in der *RevPh* veröffentlicht hatte (vgl. *Schol* 6 [1931] 442 f.). Der Verbesserungen sind nur wenige und kaum wesentliche. Die Arbeit war ja in verschiedenen Zeitschriften von berufener Seite durchaus anerkannt worden. Ohne jeden Konkordanzversuch wird klar die gegensätzliche Auffassung der Augustinischen und der Thomistischen Illuminationslehre herausgearbeitet, dafür aber auch die Nähe eines Thomas bei Augustin betont in der Ebene, wo Augustin eigentlich allein eine Theorie hatte aufstellen wollen, nämlich nicht in der psychologischen der Begriffsbildung, sondern in der metaphysischen der Wahrheitsbegründung. Die klar geschriebene und schön gerundete Arbeit ist mit einem kleinen Anhang Augustinischer Termini versehen, der offenbar „weitere“ Kreise im Auge hat, für die ja wohl auch der Neudruck berechnet ist.

110. S. Aurelii Augustini Ep. Hipp. *Textus selecti de Paenitentia. Collegit et notis illustravit B. Poschmann. Floril. Patristicum. Fasc. 38.* gr. 8<sup>o</sup> (92 S.) Bonnæ 1934, Hanstein. *M* 3.60. — I. Firmici Materni *Consultationes Zacchæi et Apollonii ad normam codicum recognitas adiectis adnotationibus criticis et indicibus* edidit G. Morin O. S. B. (ebd. *Fasc. 39.*) (134 S.) 1934. *M* 5.80. — S. Thomae de Aquino *Quaestio de Gratia Capitis (Summae p. III q. 8), accedunt textus inediti S. Alberti Coloniensis et Ulrici de Argentina* edidit I. Backes (ebd. *Fasc. 40.*) (32 S.) *M* 1.20. — 1. Wenn auch die Frage, ob Augustinus, wie Poschmann meint, nur eine einmalige, und zwar öffentliche Buße gekannt, oder ob er außerdem eine geheime sakramentale Sündenvergebung zugelassen habe, immer noch unstritten ist, so ist es doch auf alle Fälle gut, die feststehenden Texte in bequemer Form zusammenzuhaben. P. gebührt Dank für seine Zusammenstellung. Die Textgestalt ist soweit möglich der Wiener Väterausgabe entnommen, sonst der *Patrologie* von Migne. — 2. Etwas ganz Besonderes ist die neue kritische Ausgabe der *Consultationes Zacchæi et Apollonii*, zuletzt veröffentlicht PL 20, 1071—1166. Die *Consultationes* — wir würden vielleicht heute „Gespräche“ sagen — werden von A. Reatz (*Das theolog. System der Consultationes Zacch. et Apoll.*, *Freib. Theol. Studien*, Heft 25 [1920] S. 151) bezeichnet als ein „vollständiges System der abendländischen Theologie aus der Mitte des 4. Jahrhunderts“, von Morin selbst als „*insignis illa et antiquissima totius catholicae religionis summa ac defensio*“ (1). Morin hatte bereits *HistJb* 37 (1916) 229—266 die *Consultationes* als ein zweites christliches Werk des Firmicus darzutun gesucht. Firmicus hat als Heide 8 Bücher *Mathesis*, als Christ das Buch „*De errore profanarum religionum*“ geschrieben. Daß er auch der Verfasser der *Consultationes* sei, wird von Reatz (a. a. O. 22) als „recht unwahrscheinlich“ bezeichnet, während J. Stiglmayr S. J. (*ThRev* 20 [1921] 186 f.) sich der Ansicht Morins anschließt. In der vorliegenden Textausgabe verteidigt M. wieder entschieden die Verfasserschaft des Firmicus Maternus. Mit M. bedaure ich es, daß die Beigabe eines vollständigen Wortindex „*ob huius collectionis indolem*“ nicht möglich war (129). Doch ist in dem „*Index nominum et rerum*“ (122—128) ein gewisser Ersatz dafür geschaffen. Auf S. 51, 5 muß es statt *augustiae angustiae* heißen. — 3. Bei

dem Interesse, das heute für das Corpus Christi mysticum herrscht, ist eine eigene Ausgabe von S. th. 3 q. 8 „De gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae“ angebracht. Die Frage aus dem hl. Albert „von Köln“ und das Kapitel aus Ulrich sind hier zum erstenmal gedruckt. Alberts Frage ist betitelt: „Deinde quaeritur, qualiter Christus sit caput ecclesiae, et de unione corporis et capit. — In der solutio des 1. Artikels steht der Satz: „Dicimus, quod ab unitate Spiritus ecclesia dicitur una.“ Deneffe.

111. Walterscheid, J., Deutsche Heilige. Eine Geschichte des Reiches im Leben deutscher Heiliger. gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 468 S.) München [1934], Kösel & Pustet. Lw. M 6.20. — Wie verbindet sich allmählich das Christentum durch führende heilige Männer und Frauen mit dem jungen Germanenvolk, und wie entfaltet die Kirche ihre Segnung in deutschem Land? Ein einheitliches geschichtliches Entwicklungsmoment im Gegensatz zu der willkürlichen Kalenderordnung wählt die Heiligen aus und gruppiert sie in zeitlicher Reihenfolge. Die beigegebenen Bilder, meist den Miniaturen alter Handschriften entnommen, führen Phantasie und Gemüt in die Vorstellungswelt entlegener Zeiten zurück.

Bruders.

112. Benz, E., Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 481 S.) Stuttgart 1934, Kohlhammer. Geb. M 21.—. — Vor kaum zwei Jahren wies der Verf. in einer hervorragenden Untersuchung (Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik [Forsch. zur Kirchen- und Geistesgesch. I, Stuttgart 1932, Kohlhammer]) nach, wie Origenes als entschiedener Aszet und Moralist seine Aufmerksamkeit weit mehr auf den Verlauf der Geschichte als auf das abstrakte metaphysische Denken richtete. Dieselbe Beweisführung wendet er in dieser ausgedehnten Studie auf den Joachitismus im Orden des hl. Franziskus an. Spannend ist die Schilderung des Streites mit den Dominikanern (181 bis 205), mit dem staufischen Imperium (Friedrich II. der Antichrist; 205—235) und mit der römischen Kirche um die endzeitliche Führerschaft (235—332). Die geschichtliche Bedeutung Olivis tritt ins rechte Licht und ergänzt die philosophischen Arbeiten, die über diesen Franziskaner erschienen sind. — B. hat es unterlassen, diese Reformbewegung mit den zahlreichen Chroniken der damaligen Zeit in Verbindung zu bringen. Auch Luthers Geschichtseinstellung und die von ihm verfaßte Chronik (Supputatio) sind von den Rinnsalen und Wässerlein des Joachitismus gespeist: Ihm selbst fällt die Franziskusrolle zu, sein Gegner ist der Antichrist. Literarisch und religiös gewinnt die Urkirche die alleinige maßgebende Bedeutung. „Der kommenden Kirche“ hat B. seine Darlegungen geweiht.

Brs.

113. Grayzel, Salomon, The Church and the Jews in the XIIIth Century. 8<sup>o</sup> (IX u. 377 S.) Philadelphia 1933, The Dropsie College for hebrew and cognate learning. — Diese Arbeit, die eine Dissertation des Dropsie College in Philadelphia ist, enthält 3 Teile. Der erste behandelt einige Einleitungsfragen, wie z. B. die soziale und kirchenrechtliche Stellung der Juden im 13. Jahrh. und die Konvertiten und ihre Behandlung. Der zweite enthält die auf die Juden bezüglichen Dekrete der Päpste und Synoden von 1198—1255, zu deren Herausgabe der Verf. auch eigene archivalische Studien gemacht hat. Der dritte Teil bietet noch Akten zu einigen besonderen Fragen, z. B. zur Verbrennung des Talmud und

zur politischen Lage der Juden in dieser Zeit. — Das Buch gibt den Theologen und Geschichtsforschern eine gründlich gearbeitete Zusammenstellung der Dokumente, aus denen sie sich darüber unterrichten können, wie die Kirche die Juden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts behandelt hat und welche Grundsätze ihr Vorgehen leiteten.

Browe.

114. Schaller, Heinr., Die Weltanschauung des Mittelalters. gr. 8<sup>o</sup> (169 S.) München 1934, Oldenbourg. M 6.— Unter der Einteilung: I. Die geistige Welt (1—109), II. Die religiöse Welt (111—169), soll ein Gesamtbild der mittelalterlichen Weltanschauung geboten werden. Sch. weiß die mit tiefster innerer Einheitlichkeit verbundene Universalität des mittelalt. Weltbildes zu schätzen (17), zumal bei den frühen Systemen von Origenes, Augustin, Ps.-Dionys und Scotus Eriugena. Trotz allen Scharfsinns und aller Systematik könne die eigentliche Scholastik sich mit diesen älteren Systemen an visionärer Gewalt und Ursprünglichkeit nicht messen, „weil ihr die Verbindung mit dem germanischen Mythos abgeschnitten war“ (99). Thomas kenne keine eigentliche Willensfreiheit und habe eine pantheistische Tendenz (93); Duns Scotus nehme den gänzlich irrationalen Gottesbegriff Luthers und Calvins vorweg und tue einen unglaublich kühnen Schritt zur Relativierung der Moral (99). Was im zweiten Teil über die Entstehung des Katholizismus mit Dogma, Sakramenten, Hierarchie und Kult gesagt wird, geht größtenteils nicht über einen flachen Evolutionismus hinaus. Immerhin wird „der grundlegende Unterschied zu allem nur Magischen“ in der katholischen Sakramentenlehre anerkannt (128). Der Mönch vertrete und lebe die konsequenteste religiöse Haltung, aber die „verbürgerlichte“ protestantische Christenheit vermöge „ein so unbürgerliches Phänomen“ nicht mehr zu verstehen (138). Wenn Sch. auch recht scharfe Worte gegen die Jesuiten gebraucht, so nimmt er sie doch gegen den Vorwurf der „bewußten Perfidie“ in Schutz, und Calvin sei „im Grunde auch Jesuit“ gewesen (140). Auf richtige Bewunderung bringt Verf. der religiösen Kunst des Mittelalters entgegen, und so findet die katholische Denken und Empfinden oft verletzend Darstellung doch einen versöhnlichen und erhebenden Ausklang.

Lange.

115. Schaller, H., Die Reformation. gr. 8<sup>o</sup> (85 S.) München 1934, Oldenbourg. M 3.50. — Es soll die Reformation weltanschaulich und kulturgeschichtlich gewürdigt werden. Sch. sucht besonders auch die unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie seines Landsmanns Gottfried Arnold (erschienen 1688) wieder zu Ehren zu bringen. Er bietet seitenlange Zitate aus Huttens „Gesprächbüchlein“, den „Epistolae virorum obscurorum“, Erasmus' „Lob der Torheit“, Luthers „De servo arbitrio“ und den symbolischen Büchern der Protestanten. Den eigentlichen Sinn der Reformation und den Schlüssel zu ihrem Verständnis sieht er in der Rechtfertigungslehre (26). Die Predigt als Mittelpunkt des prot. Gottesdienstes sei vom wahren Sinn des Gottesdienstes noch viel weiter entfernt als die kath. Messe, in der das Sakrament als Heilsvermittlung zu sehr im Vordergrund stehe (52 f.). Manche reformatorischen Lehren und Tendenzen erscheinen Sch. als „wesentlich ungermanisch“, während er in der Renaissance den „Durchbruch indogermanischen Weltgefühls gegenüber allem Semitismus“ sieht (72 f.). Im Rückblick heißt es: „Wir lieben dieses Zeitalter mit all seinem Trotz und Ingrim, obwohl wir seinen blutigen

Fanatismus und Dogmatismus, seine Lehren von der Erbsünde und ewigen Verdammnis, seine Unduldsamkeit und seine Rechtfertigungsbedürfnisse nicht mehr verstehen“ (84). L.

116. Krebs, E., Jesuitischer und deutscher Geist. Geschichtliche Abhängigkeiten und gemeinsame Wesenszüge (Glaube und Gegenwart, Heft 4). gr. 8<sup>o</sup> (36 S.) Freiburg i. Br. 1934, Waibel. *M* 1.— Für seine Exerzitien und Konstitutionen, durch die „der Geist der Jesuiten geschult und in Form gebracht worden ist“ (4), empfing Ignatius von Loyola durch Vermittlung von Ludolf von Sachsen, Garcia de Cisnero und Thomas von Kempen manche Anregungen aus der deutschen Mystik. Die Ordnung und Einrichtung der Gesellschaft Jesu ist nur zu vergleichen „mit der Zucht und der Ordnung der Befehlsgewalt, die im deutschen Heere der Kaiserzeit verwirklicht war“ (22). Wir Deutsche „zehren tatsächlich an Überlieferungen und Schulungen, die 200 Jahre lang einem großen Teil unseres Volkes durch die Gesellschaft Jesu dargeboten wurden“ (28). L.

117. Lang, B., S. J., Katholische Männer. Eine Apologie in Lebensbildern. 8<sup>o</sup> (186 S. Mit 20 Porträtzeichnungen.) München [1934], Kösel & Pustet. Geb. *M* 4.50. — Nach einem bekannten Wort G. v. Hertlings wiegt ein hervorragender Mann, der sich im Leben als treuer Katholik bewährt, ganze Bände von Apologetik auf. So stellen die Lebensbilder von zwanzig bedeutenden katholischen deutschen Laien aus den letzten anderthalb Jahrhunderten, deren Lebensbilder hier geboten werden, eine recht wirksame Apologie der Kirche dar. L.

118. Christliche Welt 48 (1934) 2. Jahreshälfte. — Das meiste bezieht sich auf Tagesgeschehen. Fundamentaltheologisch beachtenswert ist: P. Gastrow (792—795), Gottes Wahrheit und die Wahrheit der Kirche. Besinnliches zu dem Buche obigen Titels von O. Piper (Tübingen 1933, Mohr): Nach P. hat die kirchliche Wahrheit „als ‚geschaffene Wahrheit‘ an allen Menschlichkeiten teil“. Das führt ihn „zu jenem unentbehrlichen Korrektiv aller Glaubenserkenntnis, nämlich dem Lehramt der Kirche“. Die Autorität der Kirche ist auf der Tatsache gegründet, daß sie der Leib Christi ist. G. sieht darin — wohl mit Recht — objektiv Katholisches und eine Gefährdung „protestantischer Frömmigkeit“; er wünscht Freiheit, über das „positive Christentum“ und die „alten Bekenntnisse“, die zum „Idol“ zu werden drohen, hinaus, ein Gegenwartszeugnis der „ewigen Wahrheit“. — O. Piper, Die Zukunft von Lausanne (867—871): Der Versuch einer Glaubens- oder Abendmahlseinigung hat in Lausanne versagt. Es gibt keine „Selbstherrlichkeit“ der Theologie, die doch aus dem Glaubensleben der Gemeinde schöpfen muß. Ein neues Lausanne kann keinen anderen Zweck haben, als sich gegenseitig zu zeigen, wie man aus den „verschiedenen Einsatzpunkten“ der Konfessionen zu den Problemen der Zeit Stellung zu nehmen versucht. — W. Thimme, Das religiöse Erlebnis des Katholizismus, des lutherischen und des reformierten Protestantismus (915—918): Religionserlebnis ist das, was im Gemüt der Gläubigen tatsächlich ist. Das katholische R. ist verkirchlicht, das lutherische gemütvoll, das reformierte verstandes- und willensmäßig; das reformierte schafft theozentrisch Gottes Ehre, das lutherische anthropozentrisch Gottvertrauen, das katholische Spannung zwischen Furcht und Vertrauen, Gnade und Werk. Die typische Verzeichnung! Das Entstehen des Erlebnisses wird mit seinem Inhalt vermengt.

Die Sorge für die Ehre Gottes und das Vertrauen im Menschen ist im katholischen Christen sicher durch Glaube und Gnadenmittel besser garantiert. Wenn die Anerkennung der Kirche („die Andacht zur Kirche“!) auf Sinnenberauschung, eine „Anzahl rationaler Motive“ und den „Nimbus des Übernatürlichen“ zurückgeführt wird, die „Dreieinigkeitslehre“ nicht „interessiert“, weil sie „nicht wirklich erlebt werden kann“, so hat damit der Artikel seine Voraussetzungen selbst genügend gezeichnet. Kösters.

119. Allg Ev Luth K Z 67 (1934) 2. Jahreshälfte. — Der Hauptinhalt, der sich auch hier mit den Kämpfen und Schwierigkeiten des Tages befaßt, kommt für eine Registrierung wissenschaftlicher Arbeit nicht in Betracht; aber er ist doch geeignet, dem Fundamentaltheologen das konfessionskundliche Wissen zu ergänzen. Das entschlossene, nicht selten opferfrohe Eintreten für die Überzeugung und positives Christentum (737), das Ablehnen der Verwässerung des christlichen Glaubens durch „artgemäßes“ Denken, sodann Christustreue und Gottvertrauen, das Zuflucht zum Gebete nimmt, dies und manches andere weist wieder hin auf das Erbe aus dem Vaterhause. — Außerdem sei erwähnt: H. Hofer, Bericht über einen Vortrag von Althaus (Erlangen), der „Autorität und Totalität“ behandelt (663 f.). — Schwenker, Aus der kirchlichen Statistik der evangelischen Landeskirchen (654—657 682—684 733—736). — A. Oepke, Artgemäßes Christentum (938 f. 962 f. 988 f. 1010—1016). — H. Krimm, Messe und Gottesdienst (1210—1215 1238—1243): Eine stille Sehnsucht klingt mit. Ks.

## 2. Heilige Schrift.

120. Zarb, S. M., O. P., De historia canonis utriusque Testamenti (Opuscula biblica Pontificii Instituti Angelici) 2. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (XXXV u. 567 S.) Romae 1934, Pontificium Institutum Anglicum. Lire 35.—. — Das vorliegende Werk ist eine bedeutende Erweiterung und vollständige Umarbeitung der 1929 für die Hörer des „Angelicum“ gedruckten 1. Aufl. Auch diese 2. Aufl. soll in erster Linie demselben Zwecke dienen. Daraus ergibt sich die ganze Einstellung des Buches. Die herangezogenen Quellen sind zum größten Teil abgedruckt. Das bedeutet für den Benutzer zweifellos eine große Erleichterung, wenn auch der Umfang des Buches dadurch etwas stark gewachsen ist. Neue Fragen werden dem Zwecke entsprechend kaum aufgeworfen, noch neue Lösungen gegeben. Vielleicht heißt es etwas zu oft: „ut supra vidimus“ u. ä., ohne daß genauere Verweise beigefügt werden. Außerdem würde man bisweilen gerne den Beweis sehen, wie sich die Behauptung aus dem Vorhergehenden ergibt. Gegen Granderath ist der Verf. der Ansicht, das Vatikanum habe keinen Unterschied zwischen biblischer Inspiration und Kanonizität definieren wollen, wenn diese Frage auch auf dem Konzil verhandelt worden sei und ein Unterschied in Wirklichkeit bestehe (XXXIII—XXXV). Als Kriterium der Inspiration und Kanonizität hält er mit Lagrange, dem er auch sonst in vielen Punkten folgt, den prophetischen und apostolischen Ursprung der heiligen Bücher. Ob mit Recht, soll hier nicht erörtert werden. Wenn er (533 f.) in der Frage, ob ein inspiriertes Buch verloren gehen könne, glaubt, einen Gegensatz zwischen Cornely und Pesch feststellen zu müssen, dürfte das auf einem Mißverständnis beruhen, denn Cornely spricht an der angeführ-

ten Stelle von einem zu einem bestimmten Zweck inspirierten Buch, das also nicht für die ganze Kirche bestimmt wäre, Pesch aber von einem „*liber inspiratus . . . ea plenitudine inspirationis, quae convenit libris canonicis*“, d. h. solchen, die von Gott für die ganze Kirche bestimmt sind. Bisweilen ist die neuere Literatur etwas zu wenig berücksichtigt. Neben der *Introductio* von Cornely aus dem Jahre 1894 wäre sein *Compendium Introductionis*, das A. Merk 1927 vollständig umgearbeitet hat und das seitdem schon in 3. Aufl. erschienen ist, wenigstens gelegentlich zu erwähnen gewesen. Der S. 289 angeführte Prolog zu Joh mit dem Papiasfragment findet sich nach de Bruyne (*RevBénéd* 40 [1928] 193 bis 214) nicht nur in einem, sondern in 10 Kodizes aus dem 7.—11. Jahrhundert. In der Anmerkung 6 auf S. 60 vermißt man die neuesten Funde zum hebr. *Ecclus* 32, 16—34, 1, veröffentlicht von Marcus (*Jewish Quarterly Review*, N. S. 21 [1931] 223—237). Das Werk wird Lehrern und Schülern gute Dienste leisten.

Brinkmann.

121. Henne, Eugen, O. M. Cap., *Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt und erläutert*. 1. Teil. Die geschichtlichen Bücher. kl. 8<sup>o</sup> (1146 S.) Paderborn 1934, Schöningh. Geb. M 3.80. — Sicherlich ist es zu begrüßen, daß wiederum eine katholische Übersetzung des Alten Testaments aus dem Urtext erschienen ist. Die Vorzüge der vorliegenden sind folgende: ein klares Druckbild, einheitliche Bearbeitung, gute Einleitungen und Anmerkungen, eine fließende Sprache. Sie läßt sich nicht allzu oft auf Konjekturen ein, sondern übersetzt den Text meistens so, wie er vorliegt; das scheint für eine Übertragung des ganzen A. T.s notwendig. Trotz vieler gern anerkannter Vorzüge dieser neuen Übersetzung befriedigt sie nicht restlos. Kein Wunder, denn so eine Arbeit ist keine leichte Sache. Wir möchten bei der Kritik weniger Wert auf Einzelheiten legen. Es ist ja selbstverständlich, daß es da Meinungsverschiedenheiten gibt. Wichtiger scheinen uns folgende mehr grundsätzliche Ausstellungen. Die Sprache bei H. gibt nicht immer die ganze Kraft und Weihe des Grundtextes wieder. So ist er bestrebt, kleine Sätze zu bilden, modern zu reden usw. Er übersetzt das hebräische „*hinne*“ nicht mit „siehe“, sondern meistens mit „ja“. Das hebräische *waw copulativum* bleibt unübersetzt oder wird verschiedenartig gegeben. Was diese Kleinigkeiten ausmachen, möge ein Beispiel zeigen: *Gen* 31, 43. Wörtlich heißt es da so: „Die Töchter sind meine Töchter, und die Söhne sind meine Söhne, und das Vieh ist mein Vieh, und alles, was du siehst, ist mein.“ H. hat die Stelle so: „Mein sind die Töchter, mein die Kinder, mein das Vieh, kurz alles, was du siehst, gehört mir.“ Statt des gewohnten „wüst und leer“ im Anfange der *Genesis* lesen wir jetzt „wirres Durcheinander“. Der „Abgrund“ ist zu einer „abgrundtiefen Flut“ geworden. Daß die Eigennamen nach der *Vulgata* gegeben werden, mag man billigen; aber weniger gefällt, daß die Ordnung der Bücher die der *Vulgata* ist. (Die geschichtlichen Bücher sind wohl nur aus praktischen Gründen im 1. Bande vereinigt.) — Möge eine zweite Auflage diese kleinen Mängel beheben!

Beumer.

122. E i B f e l d t, O., *Einleitung in das Alte Testament unter Ein-schluß der Apokryphen und Pseudepigraphen*. Entstehungsgeschichte des A. T. (Neue theologische Grundrisse, hrsg. von R. Bultmann). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 752 S.) Tübingen 1934, Mohr. M 15.50; Lw. M 17.50. — Die vorliegende neue Einleitung in das

A. T. ist schon nach Ausweis des Untertitels genauer genommen eine Entstehungsgeschichte des A. T. Darum behandelt auch der 1. und 2. Teil die „vorliterarische Stufe“ und die „literarische Vorgeschichte“ des A. T., die freilich erkenntnismäßig die Analyse der einzelnen Bücher im 3. Teile voraussetzen. Dabei finden an dieser Stelle nur die protokanonischen Bücher Berücksichtigung, die der Verf. allein als kanonisch anerkennt. Die deuterokanonischen Bücher oder, nach der Terminologie des Verf., die Apokryphen, zu denen allerdings auch 3 Mach. und die Oratio Manassis gerechnet werden, und die Pseudepigraphen, d. h. die Apokryphen nach katholischer Bezeichnung, werden im 4. Teil bei der Kanongeschichte kurz analysiert. Ein 5. Teil bietet das Wesentliche zur Textgeschichte des A. T. Seine Grundeinstellung verrät der Verf., wenn er schreibt, die Israeliten hätten mannigfaches literarisches Gut aus anderen Kulturen übernommen und weiterentwickelt, und wenn er dann kurz darauf fortfährt: „Die zunächst in der Angabe von Namen und Daten ganz sparsamen Sagen und Legenden werden zur Erhöhung der Glaubhaftigkeit mit einer Fülle solcher Angaben ausgestattet“ (10). Im einzelnen findet er nicht nur im Pentateuch außer späteren Ergänzungen 4 Haupterzählungsfäden: L, J, E, P — dabei steht L (Laienquelle) für das gewöhnliche Siglum J<sup>1</sup>, und J für J<sup>2</sup> — und 3 „Gesetzeskorpora“: B (Bundesbuch), D (Deuteronomium, das etwa zur Zeit des Josias um 621 entstanden sei) und H (Heiligkeitgesetz), die in mehreren Bearbeitungen, wahrscheinlich in der Reihenfolge L+J+E+B+D+H+P zum heutigen Pentateuch zusammengeschmolzen seien, sondern auch in Jos, Jud, 1 u. 2 Sam sollen L, J und E, und in Jos 1, 1—25 noch dazu P sich feststellen lassen. Dagegen könne man in 3 u. 4 Reg diese 3 Erzählungsfäden nicht mehr verfolgen. Aber auch hier lägen ältere Quellen zugrunde, aus denen 2 deuteronomische Bearbeitungen und spätere Ergänzungen die jetzigen Bücher geschaffen hätten (339). In den prophetischen Büchern hält E. u. a. die Gründe für die Annahme eines Deuteroisaias für durchschlagend (341), lehnt dagegen einen Tritoisaias für Is 56—66 ab (384). Ein Rätsel bleibt ihm, warum Dt-Is dem Werk des Propheten Isaias aus dem 8. Jahrhundert hinzugefügt worden sei (388). Der Eindruck, den man in dieser neuen Einleitung vom geschichtlichen Wert, besonders der Geschichtsbücher des A. T., bekommt, ist durchaus negativ, wie es nach der Einstellung des Verf. kaum anders zu erwarten war. Brinkmann.

123. Jacob, B., Das erste Buch der Tora, Genesis. Übersetzt und erklärt. Lex.-8<sup>o</sup> (1055 S.) Berlin 1934, Schocken. Halbleder M 42.—. — Diese Übersetzung und Erklärung der Genesis von einem jüdischen Gelehrten „hat sich die wissenschaftliche Aufgabe gestellt, unabhängig . . . durch eine möglichst genaue Exegese . . . den von der Tora selbst gewollten Sinn der Schrift zu ermitteln“. Wertvoll sind vor allem die reichen Angaben der verschiedenen Kommentatoren, insbesondere der uns weniger zugänglichen jüdischen; ferner die Kritik an der Quellenscheidungstheorie, endlich die Erklärung der Genesis als eines einheitlichen Werkes. Die Sprache der Übersetzung ist zu wörtlich und wird daher dem deutschen Sprachgefühl nicht gerecht. Interessant sind die Beobachtungen über die Form der biblischen Erzählung; z. B. S. 156: die ersten *toledot* (Gen c. 1—4) weisen die bezeichnendsten Ausdrücke abgezählt auf, und zwar nach den Zahlen 7 und 70. Die Gottesnamen zusammen 70mal, das Irdische auch 70mal

(Erde 7mal, Feld 7mal, Acker 7mal usw.; die Ausdrücke, die das Irdische bedeuten, sind freilich etwas willkürlich gewählt). Also wirklich „toledot“ des Himmels und der Erde! Aus diesen und ähnlichen Tatsachen schließt J. auf die Richtigkeit des überlieferten Textes und auf die Einheit des Verfassers; ferner — und darin überschreitet er seine Grenzen — darauf, daß die Urgeschichte Dichtung und Konstruktion sei. Die katholische Auffassung, z. B. des Protoevangeliums, wird vom Verf. nicht immer richtig verstanden und deshalb auch nicht richtig bewertet. Alles in allem, ein für den Alttestamentler sehr nützliches Werk.

Beumer.

124. Drewniak, Franz (P. Leander O. S. B.), Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit (Inaugural-Dissertation Breslau) gr. 8<sup>o</sup> (X u. 100 S.) Breslau 1934, Nischkowsky. M 1.50. — Der historische Teil der Arbeit ist vollständig und genau. Irenäus, Cyprian, Leo der Große, Epiphanius, Isidor von Pelusium, der Verfasser der *Epistula ad amicum aegrotum*: das sind die Vertreter der marianischen Deutung, während die andern Väter schweigen oder nur undeutlich reden. Die Parallele Eva—Maria läßt D. unberücksichtigt, weil sie nicht notwendig auf einer marianischen Erklärung des Protevangeliums fuße. Gut wird gezeigt, wie ferner mit der Lesart „ipsa“ an und für sich noch nicht die Auslegung auf Maria gegeben ist. — Der systematische Teil der Arbeit gefällt weniger. Er zeigt zwar, daß es keinen *consensus Patrum* in der Frage gibt, und berichtigt allzu zusehenssichere Äußerungen von Dogmatikern wie Terrien, Bover u. a. m. Aber er verwertet die Hinweise bei den Vätern nicht zur Ausgestaltung der Dogmatik und vergißt, daß eine moralische Anwendung noch nicht eine andere dogmatische Deutung ausschließt. So verstehen wir auch nicht, was der Angriff gegen einen Artikel unserer Zeitschrift soll (A. Deneffe, Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz? *Schol* 3 [1928] 190—218; s. bes. 205 f. Anm. 5): „Nur muß die Berufung auf die Väter auch stichhaltig sein und stimmen. Es klingt für katholische Ohren sonderbar, fast peinlich, wenn ein Theologe sich über ein negatives Resultat seiner Untersuchungen bei den Vätern hinwegzusetzen und gewissermaßen zu trösten sucht mit Worten, aus denen doch Bedauern und Verzicht herauszuhören ist: ‚Es spricht sicher kein unanimis consensus Patrum dagegen; es ist nicht nötig, daß jede richtige Auslegung aus den ältern Vätern belegt werden könne‘“ (Drewniak S. 1). Wenn das vollgültige Väterargument nicht statthat — Deneffe redet a. a. O. von der typischen Deutung des Psalmverses 131, 8 auf die Himmelfahrt Mariens —, so ist es doch schon von Wert, das ehrlich zu sagen und dazu die Spuren bei den Vätern aufzusuchen und zur Durchdringung der katholischen Lehre zu benutzen. — Von einem Schriftargument verlangt D. übrigens zuviel. „Schriftargumente müssen in der Tradition oder traditionellen Exegese ihre Stütze haben, um volle Sicherheit zu bieten“ (95). Soll das heißen, daß ein Schriftbeweis ohne diese Stütze niemals sicher sei, daß der Wortlaut der Schrift allein oder durch eine wissenschaftliche Auslegung niemals wirkliche Sicherheit biete?

125. Heinisch, P., Das Buch Exodus übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des A. T., Bd. I, Abt. 2). gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 297 S.; 2 Kartenskizzen u. 11 Abbildungen) Bonn 1934, Hanstein. M 10.—; geb. M 12.80. — Wie in seinem 1930 erschienenen *Genesiskom-*

mentar bekennt sich H. auch in der vorliegenden Erklärung des Buches Exodus zu einer gemäßigten Ergänzungshypothese, die zweifellos allein von allen Erklärungsversuchen den Tatsachen gerecht wird. Außere wie innere Gründe sprächen dafür, daß der Grundstock des Buches auf Moses zurückgehe, wie es auch das Dekret der Bibelkommission vom 27. 6. 1906 feststelle. Aber zu diesem mosaischen Grundstock seien später andere im Volke umlaufende Überlieferungen, z. T. als Doppelberichte, die sich inhaltlich nicht ganz decken, hinzugekommen. Das gelte vor allem von manchen Kultvorschriften in den Kapiteln 25—31, aber auch von Berichten über geschichtliche Ereignisse, wie die Berufung des Moses, die ägyptischen Plagen u. a. Dazu kämen spätere chronologische Angaben, fromme Betrachtungen, Umstellungen und absichtliche Veränderungen, um gar nicht zu reden von den vielfachen nicht inspirierten Glossen, die sich freilich im einzelnen von den inspirierten Erweiterungen nicht mehr reinlich scheiden ließen. Wo etwa 2 Parallelberichte nicht in Einklang zu bringen seien, dürfe man wohl die im Dekret der Bibelkommission vom 13. 2. 1905 geforderte Bedingung für die Annahme eines stillschweigenden Zitates als gegeben ansehen. — Theoretisch läßt sich gegen die vom Verf. aufgestellten Richtlinien wohl kaum etwas einwenden; denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß manche Stellen, besonders in den Kultvorschriften, Verhältnisse voraussetzen, die zur Zeit des Moses noch nicht vorlagen, und deshalb doch wohl späteren Ursprungs sind. Es fragt sich nur, ob es wirklich begründet ist, in solchem Umfange spätere Zutate und Glossen anzunehmen, wie der Verf. es tun zu müssen glaubt. Gewiß kann man oft den einzelnen Fall weder nach der einen noch nach der anderen Seite mit Sicherheit entscheiden. Wenn man aber den eigentümlichen Erzählungsstil der Orientalen mit seinem Prinzip der Wiederholung (Rekapitulation), wie wir es ja auch im N. T., vor allem in der Apk, beobachten, in Betracht zieht, wird sich von selbst eine ganze Reihe der von H. als spätere Zutate angesprochenen Stellen zwanglos in das ursprüngliche Werk des Moses einreihen. Aber davon abgesehen, gehört der neue Kommentar an Reichhaltigkeit und Gediegenheit sicher zu den besten, die in neuerer Zeit zum Buche Exodus geschrieben wurden. Brinkmann.

126. Stier, Fridol., Gott und sein Engel im Alten Testament (Atl. Abh. XII 2). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 158 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. M 7.70. — Teil I zeigt auf dem Wege stilistisch-psychologischer und textgeschichtlicher Betrachtung, daß auch in den Texten, die am ehesten Zweifel an der Geschöpflichkeit des MJ (Mal'akh Jahwe) aufkommen lassen, unter ihm ein kreatürlicher Engel zu verstehen ist (vgl. 23 39). Teil II: Ist MJ „ein“ Bote oder „der“ Bote Jahwes? Mal'akh ist für sich bloß „Bote“. Erst MJ hat die Bedeutung „Engel“ und ist an sich durchaus nicht der reservierte Sondertitel eines bestimmten Engels (47 f.). Doch findet sich, zumal im Buche Ex, eine Gruppe von Texten, wo ein bestimmter Engel, der als Führer an der Spitze des israelitischen Volkes steht, also „der Engel des Auszugs“, damit gemeint ist. An manchen andern Stellen bleibt es zweifelhaft, und in den meisten Übersetzungen des A. T. müßte „der Engel des Herrn“ an vielen Stellen durch „ein Engel des Herrn“ ersetzt werden. Bis hierhin scheint mir die gelehrte Arbeit recht solid aufgebaut zu sein. — Im Teil III werden Gründe, besonders aus der israelitisch-

jüdischen und der allgemein-orientalischen Gedankenwelt, gebracht, daß der MJ, wo er der Engel des Auszugs ist, die charakteristischen Züge des himmlischen Wesirs trägt. Der himmlische Hof wird ja nach Analogie des irdischen Königshofes gedacht, darf also auch des obersten Hofbeamten nicht entbehren. Bei Zach und in einigen Apokryphen, vor allem 1 Hen, schein vom Wesir als himmlischem Richter, Schreiber und Retter die Rede zu sein. Es werden zwar beachtenswerte Gründe beigebracht, aber manches scheint doch nicht mehr als eine bloße Konjektur zu sein. — Vollends dürfte der Boden einer wahrhaft geschichtlichen Methode verlassen werden, wenn im Teil IV zu zeigen versucht wird, unter dem Dan 7, 13 „wie ein Menschensohn“ auf den Wolken des Himmels Erscheinenden sei der himmlische Wesir (Michael) in seiner endzeitlichen Rolle zu denken. Diese Meinung gewinne durch den Vergleich mit dem „Menschensohn“ in den Bilderreden des Henochbuches an Sicherheit. Michael, der Menschensohn, Metatron und Henoch (1 Hen 71) seien alle „Ausläufer, Abwandlungen oder Entfaltungen der genuin-israelitisch-jüdischen Gestalt des Himmelswesirs“ (129). — Teil V übt gesunde Kritik an manchen bisherigen Deutungen des MJ, bietet altorientalische (babylonische, ägyptische) Parallelvorstellungen vom himmlischen Wesir und vergleicht sie mit der israelitischen Vorstellung. Im A. T. sei die Wesirvorstellung nur in äußerst schwachen Linien erkennbar, und zwar nicht als eine aus Babylon oder Ägypten übernommene Gestalt (145). Das ist wieder recht besonnen gesagt. Auch wird gut begründet, warum in der vorexilischen Religion Israels die Engel verhältnismäßig stark zurücktreten. Jahwe ist für Israel kein *deus otiosus* (147). Er selbst wird und lenkt die Geschichte seines Volkes. Da spielen der Wesir und die Boten Jahwes keine oder nur eine kleine Rolle (150).  
Lange.

127. Blome, Friedrich, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel. I. Teil (Sacra Scriptura antiquitatibus orientatibus illustrata 4). gr. 8<sup>o</sup> (XX u. 469 S.) Roma 1934, Pont. Institutum Biblicum. Lire 87.—. — Der vorliegende erste Teil behandelt die Opfermaterie in Babylonien und Israel nach ihrer physischen Seite; für den zweiten Teil sind vorgesehene Abschnitte über die Menge der Opfergaben, ihre Herkunft und ihren Verbleib. Andere Sparten des Opferwesens (Ritual, Altar, Gerät, Zeiten, Intentionen) sind vorläufig nicht berücksichtigt. In seinem abgegrenzten Gebiet ist der Verf. ausführlich und genau. Das Hauptgewicht wird auf die Erfassung des babylonischen Materials gelegt, das israelitische aber immer verglichen. Reiche Literaturangaben und nicht weniger als fünf Register erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes. Schade, daß es fast rein beschreibend bleibt und nicht das Material schon verwertet, um genetische Zusammenhänge zwischen dem Opferwesen beider Seiten aufzudecken und auch das Opferwesen jedes der beiden Völker in seiner Eigenart gedanklich mehr zu durchdringen und soweit als möglich als Einheit darzustellen.

Beumer.

128. Der Prophet der Heimkehr (Jesaja 40—66): I. Glahn, L., Die Einheit von Kap. 40—66 des Buches Jesaja; II. Köhler, L., Das Buch Jesaja Kap. 56—66, textkritisch und metrisch behandelt. Lex.-8<sup>o</sup> (253 S.) Kopenhagen 1934, Levin u. Munksgaard; Gießen, Töpelmann. M 9.—. — In dem 1. Teil dieser Arbeit legt der Kopenhagener evang. Pfarrer G. eine deutsche Bearbeitung seines 1929 erschienenen dänischen Werkes „Hjemkomstprofeten, En-

heden af Jesajabogen Kap. 40—66“ vor. Der Verf. hat sich als Ziel gesetzt, vor allem gegen Duhm, der nicht nur, wie manche andere, die Kap. 56—60 einem Tritojesaja zuschreibt, sondern auch sonst durchweg alle Züchtigungs- und Ermahnungsworte als unecht ausscheidet, weil der Deuterojesaja entschieden Verheißungsprophet sei, die Einheitlichkeit des sogenannten D<sub>tj</sub> für alle diese Kapitel zu zeigen. Dabei stellt er als Grundsatz auf: „Deuterojesajas Verkündigung geht nicht auf Drohung und Gericht aus, aber das ‚zur Frömmigkeit Mahnen‘ gehört unauslöschlich zu seinem Evangelium“ (15); denn diese Ermahnung stehe ganz im Dienste der Verheißungsprophetie (ebd.). Wenn Kap. 40—55 während des Exils geschrieben seien, liege es nahe, für Is 56, 1—8 die Zeit des Aufbruchs von Babylon (30), und für Is 56, 9—66, 24 die frühnachexilische Zeit, etwa das Jahr der Tempeltrauer 530, anzusetzen (114). Die Einheit des Verfassers für alle diese Kapitel wird gezeigt aus der literarischen Verwandtschaft zwischen Is 56—60 und Is 40—56, aus der religiösen Geistesrichtung, der Sprache und dem Stil (118—178). Es käme nur der sogenannte D<sub>tj</sub>, der Prophet der Heimkehr, in Frage, der wahrscheinlich im Zentrum Babyloniens geboren, unter dem Einfluß des starken Führers Hezechiel aufgewachsen sei (33) und darum wie dieser einen entschiedenen Monotheismus, einen festen Glauben an das Erbarmen Gottes und einen heiligen Eifer für den Jahwe-Kult, aber ohne alles unechte Beiwerk, zeige (35 f.). Seine geistige Heimat sei Jerusalem, wo er auch äußerlich um 530 sein Wirken habe abschließen können (179). Eine kurze Würdigung der Persönlichkeit dieses Mannes beschließt den 1. Teil. Die Frage, ob der sogenannte D<sub>tj</sub> nicht in Wirklichkeit doch mit dem vorexilischen Propheten Isaias identisch sein kann, stellt sich der Verf. nicht. Im 2. Teil des Bandes gibt K. den textkritisch und metrisch bearbeiteten hebräischen Text mit deutscher Übersetzung. Wenn auch gar manche der vorgeschlagenen Korrekturen nicht genügend begründet scheinen, wird doch für den Textkritiker wervolle Anregung geboten. Brinkmann.

129. Nötscher, Fr., Das Buch Jeremias übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des A. T., Bd. VII, Abt. 2) gr. 8<sup>o</sup> (XIII u. 378 S.) Bonn 1934, Hanstein. *M* 12.30; geb. *M* 14.50. — Die Einleitung dieses neuen Bandes der Bonner Bibel bringt eine gute Übersicht über Zeit, Leben und Wirken des Propheten. Was den Text angeht, so entscheidet sich N. nicht grundsätzlich für den masoretischen oder für den der griechischen Übersetzung, sondern entscheidet von Fall zu Fall. Im allgemeinen geht er vom masoretischen Text aus. Einer Einteilung in Verse und Strophen gegenüber ist er sehr zurückhaltend; die bei der Übersetzung gewählte Form sei nur ein Versuch. Die Übertragung fließt gut. Die Erklärung könnte wohl kürzer gefaßt sein und geht auch sachlich und textkritisch über den Zweck der Bonner Bibel hinaus. Beumer.

130. Wendel, A. d., Säkularisierung in Israels Kultur (Beitr. z. Förd. chr. Th. 2, 32). gr. 8<sup>o</sup> (XIII u. 407 S.) Gütersloh 1934, Bertelsmann. *M* 12.—; geb. *M* 14.—. — Der Buchtitel kommt einem fürs erste befremdlich vor. Eine verhältnismäßig neue Beurteilung geschichtlicher Vorgänge unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Religion und Kultur wird hier auf das auserwählte Volk Israel angewandt. In knapper Kürze läßt sich der Gesamtinhalt fassen: Durchgöttlichung der Welt innerhalb der Typen und Epochen der israelitischen Religion; Entgöttlichung nach folgenden

Ausgangspunkten: dynastische, technisch-merkatorische, kapitalistische, klerikale, empiristisch-reflektorische und imitatorische Säkularisierung; endlich Wieder- und Neuvergöttlichung durch den Talmud. Der Verf. ist in seinen Urteilen so vorsichtig und abwägend (z. B. 395), daß er unmittelbar für seine maßvollen Auffassungen und Resultate einnimmt (machtvollkommener und machterzichtender Messias: 209) und in mancher Hinsicht Zustimmung finden wird.

Bruders.

131. Schneider, C., Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 202 S.; mit Bildern) Leipzig 1934, Deichert. *M* 4.80; geb. *M* 5.80. — Auf beschränktem Raum in eng zusammengedrängter Form bietet das Werk ein außerordentlich reiches Material. Es entbehrt nicht eines klar lesbaren Haupttextes, aber der Nachdruck liegt auf der sachlichen Begründung in guten Literaturnachweisen und zahlreichen Anmerkungen.

Brs.

132. Sickenberger, J., Die Geschichte des Neuen Testaments (Die Hl. Schrift des N. T., Bd. I) 4. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (91 S.) Bonn 1934, Hanstein. *M* 3.20; geb. *M* 4.80. — Die allgemeine Einleitung in das N. T., die S. jetzt als eigenes Bändchen in stark erweiterter Form vorlegt, war in den früheren Auflagen der Synoptikerklärung vorangestellt. Ausgehend von der Tatsache und dem Begriff der Inspiration und von der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, behandelt der Verf. in 3 Hauptabschnitten die Textgeschichte, die Kanongeschichte und die Kritik des N. T., wobei überall die neuesten Forschungen weitgehend Berücksichtigung finden. Der letzte Teil ist zugleich ein kurzer Abriß der Geschichte der nichtkatholischen Exegese des 19. u. 20. Jahrhunderts. Vieles hat der Verf. hier auf engem Raum zusammengedrängt, und wer sich weiter über Einzelfragen unterrichten will, findet überall die hauptsächlichste neuere Literatur angegeben. Freilich hat das Streben nach Kürze doch an manchen Stellen die Klarheit beeinträchtigt. So könnte es z. B. falsch verstanden werden, daß (4) bei der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift auf Grund der Enzyklika „Providentissimus Deus“ von der „relativen Wahrheit“ auch bezüglich geschichtlicher Erzählungen die Rede ist, ohne daß auf die authentische Erklärung in der Enzyklika „Spiritus Paraclitus“ und die Dekrete der Bibelkommission über die „citationes implicitae“ vom 13. Februar 1905 und über die angeblich nur dem Schein nach geschichtlichen Erzählungen vom 23. Juni 1905 verwiesen wird, wenn auch die Enzyklika „Spiritus Paraclitus“ S. 75 kurz erwähnt ist. Eine kleine Ungenauigkeit dürfte bei der Auslegung des Trienter Dekretes „de canonicis Scripturis“ unterlaufen sein. Grammatikalisch wird nur von der mündlichen Überlieferung gesagt, daß sie von Christus empfangen oder vom Hl. Geist diktiert sei. Entsprechend heißt es von der Hl. Schrift, daß ein Gott der Autor des A. und N. T. sei (3). Bei der Behandlung der katholischen Bibelwissenschaft (72 f.) hätte man gewünscht, daß auch der dogmatische Charakter der katholischen Exegese etwas mehr betont worden wäre. Für den katholischen Exegeten bleibt das Dogma, und vor allem die kirchliche Lehre von der Inspiration und der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, wenigstens negative Norm. Die „analogia fidei“ bei der Schriftauslegung nicht beachten wollen, hieße wissenschaftlich gesicherte Tatsachen unberücksichtigt lassen; denn die Tatsache der Inspiration und der daraus folgenden Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift steht und fällt mit

dem unfehlbaren kirchlichen Lehramt, das in der Fundamentaltheologie unabhängig von der Einzelexegese wissenschaftlich erwiesen werden kann. Es ist also methodisch durchaus angebracht, die Hl. Schrift anders zu behandeln als profane Schriften, deren Irrtumslosigkeit nicht feststeht; und darin liegt die grundverschiedene Einstellung der katholischen und protestantischen Exegese, ohne daß die katholische dadurch weniger wissenschaftlich wäre. — Zum mindesten irreführend ist es, wenn A. Loisy (76) einfachhin unter die katholischen Forscher gezählt wird, selbst wenn der Verf. an die Zeit denkt, da L. noch katholisch war. Von solchen kleinen Unebenheiten abgesehen wird die neue Auflage sich zweifellos als willkommenes Hilfsmittel für die Einführung in die Geschichte des N. T. erweisen. Brinkmann.

133. Goguel, M., Das Leben Jesu. Nach der französischen Ausgabe von „La vie de Jésus“ ins Deutsche übertragen von R. Binswanger und mit Zusätzen des Verf. versehen. gr. 8° (XVI u. 500 S.) Zürich, Leipzig u. Stuttgart 1934, Rascher. Lw. M 12.—. — Das vorliegende Leben Jesu bietet kaum einen neuen Gesichtspunkt, der nicht schon aus der rationalistischen und liberalen Jesusforschung bekannt wäre. Die Glaubwürdigkeit des N. T. wird zwar im Grunde anerkannt, aber um so unverständlicher ist die Willkür, mit der die evangelischen Berichte zerpflückt werden, um alles auszuschneiden, was sich in das rein rationalistische Heilandsbild des Verf. nicht einfügen will. Nirgends ein Versuch, die verschiedenen Berichte der Evangelien in Einklang zu bringen. Evangeliensynopsen seien überlebte Erscheinungen (407). An anderer Stelle heißt es z. B. ohne weitere Begründung: „Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus ist kein Bestandteil des ursprünglichen Evangeliums. Wir haben uns deshalb hier nicht damit zu beschäftigen“ (149); und doch können die folgenden Ereignisse bei Johannes, wie die entsprechenden bei den Synoptikern, ohne die Auferweckung des Lazarus gar nicht voll verstanden werden. Dabei sucht sich der Verfasser damit zu entschuldigen, die Geschichtswissenschaft baue nur auf Vermutungen auf und könne zu keiner objektiven Gewißheit kommen (123). Wunder gibt es natürlich für ihn nicht, oder zum wenigsten können sie nicht als solche erkannt werden. Ein großer Teil des Wunderbaren in den Evangelien sei auf Kosten der vorliterarischen Überlieferung zu setzen, anderes aus dem wundersüchtigen Zeitgeist zu verstehen (125 f.). Jesus ist ihm ein bloßer Mensch, ein Jünger des Johannes, von dem er sich jedoch lossagt, um seine eigene Predigt zu beginnen, weil seine Vorstellungen und Überzeugungen nicht mehr mit denen des Meisters übereinstimmten (196 f.). Sein Messiasbewußtsein trage den inneren Widerspruch zwischen der Idee des glorreichen Messias und des leidenden Menschensohnes in sich. Er habe sich als Gottessohn gefühlt wie andere Menschen, nur mit dem Unterschied, daß er die Überzeugung gehabt habe, seine Beziehung zu Gott werde durch keine Sünde getrübt, während die anderen Menschen erst durch völligen Gehorsam im vollen Sinne des Wortes Söhne Gottes würden (398). Das Wertvollste an dem ganzen Buch ist der kurze Überblick über die Leben-Jesu-Forschung. Im übrigen legt man das Buch enttäuscht und zugleich wehmütig aus der Hand. Br.

134. La Cava, Fr., „Ut videntes non videant“. Il motivo e lo scopo delle parabole nel Vangelo. 8° (69 S.) Roma 1934, Marietti. L 4.—. — Der Verf., ein Laie und von Beruf Arzt, der sich

vom Freidenker zum gläubigen Katholiken durchgerungen hat, greift die gerade in neuerer und neuester Zeit wieder mehrfach behandelte Frage vom Zweck der Gleichnisse Jesu auf. Er sieht die einzig annehmbare Lösung darin, daß die Partikel ἵνα (Lk 8, 10) weder final noch konsekutiv, wie es bisher meistens geschah, sondern exexegetisch oder erklärend in der Bedeutung von ὅτι verstanden werden müsse. Als Beweis für seine Ansicht führt er vor allem drei Gründe an: 1. daß eine andere Deutung dem Zusammenhang nicht gerecht werde; 2. daß ἵνα diese Bedeutung haben könne und wahrscheinlich auch an anderen Stellen des N. T., wie 1 Kor 7, 34; 3 Joh 8; Röm 5, 20; 6, 1, habe; 3. daß Mt an der Parallelstelle tatsächlich ὅτι gebrauche. Der Sinn der Stelle bei Lk 8, 10 wäre demnach: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis vom Reiche Gottes kennenzulernen, den anderen dagegen (ist es gegeben, es kennenzulernen) durch Gleichnisse, weil sie, obgleich sie sehen, doch nicht sehen und, obgleich sie hören, doch nicht verstehen“ (45); d. h. für die Apostel sind die Gleichnisse nicht nötig, bei den anderen dagegen müssen die Geheimnisse des Reiches Gottes durch Gleichnisse dem Verständnis nahe gebracht werden. Ob die vorgebrachten Gründe derartig sind, daß sie die Frage im Sinne des Verf. entscheiden, darf manfüglich bezweifeln. Die neuerdings von U. Holzmeister in den „Miscellanea biblica“ I 201—244 wieder eingehend begründete Ansicht, nach der die Lehrweise Jesu in Gleichnissen zugleich ein „Erweis seiner barmherzigen Liebe und ein Akt seiner strafenden Gerechtigkeit“ ist, behält zum wenigsten die größere Wahrscheinlichkeit.

Br.

135. Hauck, Fr., Das Evangelium des Lukas (Synoptiker II) (Theol. Handkommentar zum N. T. mit Text u. Paraphrase bearb. v. P. Althaus usw., Bd. III). Lex.-8<sup>o</sup> (XII u. 303 S.) Leipzig 1934, Deichert. M 8.50; geb. M 10.— In der äußeren Anlage entspricht der vorliegende Band ganz dem 1931 von demselben Verf. erschienenen Markuskommentar (vgl. Schol 7 [1932] 415 f.). Was dort z. B. mehr allgemein über die synoptische Frage gesagt wurde, findet nun auch seine Anwendung auf das Lukasevangelium. Der Verf. des 3. Evangeliums habe ohne Zweifel Mk benutzt, daneben aber eine mit Mt gemeinsame Logienquelle (Q) und eine oder mehrere Sonderquellen. H. macht auf „zahlreiche auffallende Gemeinsamkeiten“ aufmerksam, die zwischen Lk und Joh in der Sache — nicht im Wortlaut wie zwischen den Synoptikern — bestehen. Daß der Verf. der Paulusschüler Lukas sei, wie die Tradition annimmt, will er nicht ausschließen, hält es aber auch wegen der Beziehung des 3. Evangeliums zur Apg nicht für erwiesen. Die Kindheitsgeschichte möchte er auf einen Erzählungskranz über den Täufer aus seinen Jüngerkreisen und eigene Jesuserzählungen zurückführen, die Lukas in Anlehnung an atl. Vorbilder umgestaltet habe. Ein Vergleich dieser evangelischen Kindheitserzählungen mit Stoffen analoger Gebiete soll sie deutlich als bloße Legenden ausweisen. Die Jungfrauengeburt widerspreche im Grunde den Stammbäumen und sei nur als „theologische Glaubensaussage“ (im Gegensatz zur geschichtlichen Wahrheit) zu bewerten. Sie habe ihre religionsgeschichtlichen Parallelen bei anderen Völkern. Die Schätzung des Quirinius erkläre sich wohl am besten durch die Annahme einer vielleicht schon seit 10/9 v. Chr. alle 14 Jahre stattfindenden Schätzung der Provinzialen. Als Todesdatum Jesu komme nach 1 $\frac{1}{2}$  (bzw. 2 $\frac{1}{2}$  oder

3<sup>1/2</sup>)-jähriger Wirksamkeit am wahrscheinlichsten der 7. April 30 in Betracht. Der 3. April 33 komme kaum in Frage. Außerdem werden noch eine Reihe anderer Teilfragen in eigenen Exkursen behandelt. Die katholische Literatur hat auch in diesem Bande nur sehr spärliche Berücksichtigung gefunden. Als Ganzes genommen bildet der neue Kommentar zweifellos eine willkommene Bereicherung des exegetischen Schrifttums, wenn man auch in vielen Einzelfragen dem Verf. unmöglich beistimmen kann. Br.

136. Büchsel, Fr., Das Evangelium nach Johannes übersetzt u. erklärt (Das N. T. Deutsch, hrsg. v. P. Althaus u. Joh. Behm, 4. Teilbdch.) gr. 8<sup>o</sup> (185 S.) Göttingen 1934, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 6.40; Subskr. *M* 5.40. — Nachdem B. 1933 im Theol. Handkomm. z. N. T. die Erklärung der Johannesbriefe herausgegeben hat (vgl. Schol 9 [1934] 296 f.), legt er nunmehr im Rahmen des neuen Göttinger Bibelwerkes einen kurzgefaßten Kommentar zum Johannesevangelium vor. In der Einleitung werden kurz aber klar die inneren und äußeren Gründe für die Echtheit des 4. Evangeliums aufgeführt. Wenn der Verf. auch den inneren Gründen den Vorrang gibt, läßt er doch an 2. Stelle auch die Überlieferung zu Wort kommen. Hier zeigt er sehr gut, daß die älteste Überlieferung nichts von einem zweiten Johannes (presbyter) weiß, und daß auch in dem berühmten Papiasfragment keine zwei Johannes unterschieden werden. An der geschichtlichen Wahrheit des 4. Evangeliums hält er in dem Sinne fest, daß alles durch die Reflexion des Evangelisten hindurchgegangen und nicht unmittelbar aus der Erinnerung geschöpft sei. Darum gebe das Evangelium nur ein pneumatisches, kein rein geschichtliches Verständnis Jesu (8). Die Form der Reden und Worte Jesu stamme von Johannes, der sie nach Belieben zusammengestellt habe (9). Johannes sei dabei aber weder von Paulus noch von Philo abhängig und habe wegen des Fehlens jeder Kirchenverfassung in seinem Evangelium wohl schon vor dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts geschrieben (10–12). Im Mittelpunkt seiner Darstellung stehe der geschichtliche Jesus, der Mensch, den er aber als Sohn Gottes darstelle (14), ohne jedoch eine Christologie schreiben zu wollen (16). Sätze wie: „Uneingeschränkter Ernst macht Johannes mit dem Gedanken der Gottheit des Wortes“ (30), würde jeder unvoreingenommene Leser von dem Glauben an die Gottheit Christi verstehen, wenn es nicht a. a. O. hieße: „Was den Sohn mit dem Vater verbindet, ist nichts Sachliches, keine göttliche Natur, Kraft oder dergleichen . . . , sondern etwas durchaus Persönliches, die Liebe des Vaters“ (14). Joh 6, 52 ff. versteht B. nicht wie die herkömmliche lutherische Exegese von einer „geistlichen Nibung“, die vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Jesu im Sakrament verschieden wäre (88). Wenn auch die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift für den Verf. keine Bedeutung haben, hält er sich doch von jeder extremen, protestantisch-rationalistischen Bibelkritik fern. Darum ist das Werk als Ganzes genommen durchaus positiv zu werten. Br.

137. Huber, H. H., Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis der Eigenart des vierten Evangeliums. gr. 8<sup>o</sup> (150 S.) Göttingen 1934, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 7.—. — Der Verf. gehört zu den Nichtkatholiken, die auch heute noch oder, besser gesagt, heute wieder im 4. Evangelium eine geschichtliche Darstellung und in seinem Verfasser oder dessen Gewährsmann einen Augenzeugen sehen. Das Thema

dieses Evangeliums ist nach H. die göttliche Selbstoffenbarung durch Christus als „Heilsoffenbarung, die durch des angesprochenen Menschen Mißbilligung sich umwandelt in Gerichtsoffenbarung“ (10). In diesem Offenbarungsbegriff sei der „Sohnes“begriff das persönliche Moment (108). Ausgehend von dem eigenwilligen Logosbegriff, der sich weder mit der hellenistischen noch der jüdischen Auffassung decke und seine persönliche Verwirklichung in Christus gefunden habe, behandle der Evangelist in systematischer (nicht streng chronologischer) Reihenfolge: die Ansage und Eröffnung der Offenbarung im esoterischen Kreis [Joh 1]; die Erscheinung des Offenbarers in Profangemeinschaft (Kana), in Tempelgemeinschaft (Tempelreinigung), vor dem Rabbinat (Nikodemus) und vor dem Halbjudentum (Samariterin) [Joh 2—4]; das Thema des Lebens als Erfahrung an Christus [Joh 5—7]; das Thema des Lichtes als die andere Seite dieser Erfahrung [Joh 8—10]; die Tatoffenbarung (Auferweckung des Lazarus, Einzug in Jerusalem, Stimme vom Himmel, Dienst und Liebe) [Joh 11—13] und endlich die Krönung und Besiegelung der Offenbarungstatsache in Jesus durch die Vorausnahme des Unterganges und der Auferstehung in den Abschiedsreden [Joh 14—17] (9). Durch die Einführung des Offenbarungsmomentes hätten Sprachform und Sprachinhalt ihre Sonderprägung erhalten (77). Die geschichtlichen Vorgänge seien durchweg symbolisiert (93) und würden so Offenbarungsmittel neben den begrifflichen. Der 4. Evangelist kenne weder eine Kult- noch Sakramentsmystik wie die hellenistischen und griechischen Theologen des 2. Jahrhunderts; denn Offenbarung schließe Mystik aus, die das „Wort“ trübe und ihrem Wesen nach unmittelbaren Bezug zu Gott haben wolle (65). Auch die Formel „Sein im Vater“ u. ä. hätte keinen mystischen Gehalt, wie etwa bei Paulus, weil Christus nach Johannes mit der Offenbarung identisch sei und nicht als inferiores Sein im höheren aufgehe. Das „Sein im Vater“ werde immer nur als Willenseinheit, nicht als Wesenseinheit beschrieben (66). Der Sakramentalismus des 4. Evangeliums sei im Keime enthalten in dem Satze: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (89). Der Evangelist schreibe dem „Worte“, nicht den Dingen sakramentalen Wert zu (91). Neben manchen dankenswerten Anregungen enthält das Buch viel Problematisches, das nicht nur bei Katholiken, die auf dem Boden der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift stehen, Widerspruch finden wird.

Br.

138. Steinmann, A., Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des N. T., Bd. IV) 4. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 329 S. u. 1 farb. Karte) Bonn 1934, Hanstein. M 11.70; geb. M 13.70. — Daß es sich in vorliegenden Falle um eine wirkliche Neubearbeitung handelt, verrät schon die Zunahme der Seitenzahl von 244 auf 329, wenn sie auch z. T. durch den größeren Druck bedingt ist. Der Verf. hat durchgehends die Hauptwerke aus der neueren Literatur über die Apg berücksichtigt, ohne dabei in wesentlichen Punkten von seiner früheren Auffassung abzugehen. Warum im Vorwort Loisy vor Jacquier an erster Stelle und Wikenhauser an letzter Stelle genannt wird, ist nicht recht einzusehen. Sicher sollte damit kein Werturteil über ihre Arbeiten gegeben werden, wie sich aus der Stellungnahme des Verf. im Kommentar zur Genüge ergibt. Unter den erwähnten Einleitungswerken auf katholischer Seite vermißt man Cornely und das Compendium von Cornely-Merk. In der Liste der Exkurse werden gegen früher

über 10 neue aufgezählt. Bei genauerem Zusehen stellt sich allerdings heraus, daß es sich mit wenigen Ausnahmen nicht um ganz neue handelt, sondern um Fragen, die in den früheren Auflagen zwar kurz behandelt, jedoch nicht eigens als Exkurse aufgeführt waren. Neu ist die beigelegte Karte zu den Missionsreisen des hl. Paulus. Besonders wertvoll ist es, daß der Verf. an Hand der neueren und neuesten Literatur den Leser mit den vielfachen, z. T. noch umstrittenen Fragen der Apg weitgehend bekannt macht und selbst dazu Stellung nimmt. Dabei sucht er zwischen einer allzu konservativen und der modernen rationalistischen Exegese insofern zu vermitteln, als er die ihm wissenschaftlich gesichert scheinenden Ergebnisse der letzteren aufnimmt. Freilich wäre dabei, auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt, bisweilen etwas mehr Zurückhaltung zu wünschen gewesen.

Br.

139. Bornhäuser, K., Studien zur Apostelgeschichte. gr. 8<sup>o</sup> (165 S.) Gütersloh 1934, Bertelsmann. M 4.50; geb. M 6.—. — Die 10 Abhandlungen dieses Bändchens, die außer dreien der Sache nach schon in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht sind, haben das eine gemein, daß sie alle von der meist üblichen Erklärung der betreffenden Abschnitte mehr oder weniger abweichen. Der Verf. setzt die geschichtliche Zuverlässigkeit der Apg voraus. Seine Ausführungen sind zwar nicht in allen Punkten überzeugend, bieten jedoch manche neue Gesichtspunkte. Nach ihm fällt das Sprachwunder des Pfingstfestes einfachhin mit den gewöhnlichen Gaben der Glossolie und der entsprechenden Deutung zusammen. Der sog. Kommunismus des Urchristentums ist ihm nur die christliche Auswirkung der überkommenen jüdischen Auffassung, daß Jahwe der einzige Eigentümer alles Geschaffenen ist. Die in Jerusalem weilenden frommen Juden aus der Diaspora, die sich bekehrten, hätten ihre Acker, d. h. ihre in Jerusalem erworbenen Begräbnisplätze verkauft, weil die Apostel die Auferstehung verkündeten. Das bekannte Gamalielwort vor dem Hohen Rat (Apg 5, 38 f.) soll nicht im geringsten andeuten, daß Gamaliel mit der Möglichkeit der Messianität Jesu gerechnet habe, sondern ganz aus der Anschauung der „Frommen“ (Pharisäer) zu verstehen sein, daß man nichts gegen eine Zulassung Gottes unternehmen dürfe. Aus dieser Anschauung heraus habe auch der Pharisäer Saulus wohl gegen die Christen gewütet, aber nichts gegen die Apostel unternommen. Die Verurteilung und Hinrichtung des hl. Stephanus sei nicht tumultuarisch, sondern ganz nach dem jüdischen Prozeßverfahren geschehen, nach dem die 2 notwendigen Zeugen die Hinrichtung hätten vollziehen müssen, während Saulus als einer der Richter die Aufsicht dabei geführt hätte. Die Taufe des Eunuchen (Apg 8, 26 ff.) und die Aufnahme des Kornelius in die Kirche zeigten, daß weder körperliche noch berufliche Gründe von der Aufnahme in die Kirche, wie ehemals von der Aufnahme in das Heilsvolk, ausschlossen. Die im Aposteldekret geforderte Enthaltung von Blut sei Enthaltung von Mord und allem, was dazu führen könne. Der Altar des unbekanntem oder, wie man richtiger übersetze, des (den Athenern) unerkennbaren Gottes sei dem Judengotte Jahwe geweiht gewesen. Die Haft des hl. Paulus in Rom sei, wie die in Cäsarea, nur Schutzhaft gegen die Intrigen der Juden gewesen und nach Ablauf von 2 Jahren zu Ende gegangen, weil die Juden inzwischen ihre Anklagen hätten verfallen lassen. So deute für den kundigen Leser der Schluß der Apg klar die Freilassung des hl. Paulus an und

schaffe damit Raum für die Pastoralbriefe und die geplante Reise nach Spanien. Br.

140. R i e n e c k e r, Fr., Praktischer Handkommentar zum Epheserbrief. Der Epheserbrief, die Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde (Prakt. Handk. z. N. T.) Lex.-8<sup>o</sup> (IV u. 464 S.; mit einem Bilderanhang: Ephesus, die Geschichte einer Gemeinde, 48 S.) Neumünster 1934, Ihloff. Lw. M 16.— Der vorliegende neue Kommentar zu Eph ist in seiner Art zweifellos eine vorzügliche Leistung. Der Verf. will keine neuen wissenschaftlichen Ergebnisse zu Tage fördern, sondern „die theologische Forschung in ihren positiven Ergebnissen der praktischen Arbeit zugänglich“ machen. Daß er dabei nicht engherzig vorangeht, zeigt die weitgehende Benutzung kath. Autoren, wie Meinertz, J. Schmid, W. Koester u. a. Alle Fragen, die mit Eph irgendwie zusammenhängen, werden berührt; so in der Einleitung die Bedeutung und der Inhalt des Briefes, Ort und Zeit seiner Abfassung, seine Adresse, seine Echtheit, der Werdegang des Paulus, seine Bekehrung als Grundlage seiner Theologie und endlich die Textzeugen unseres Briefes. Der eigentliche Kommentar ist durch treffende Überschriften klar gegliedert. In jeweils kleinen Sinnabschnitten gibt der Verf. die sinngemäße deutsche Übersetzung und daneben den griechischen Text. Daran schließt sich in Kleindruck eine Übersicht über die Lesarten und eine philologische Worterklärung. Den Hauptteil macht eine sachliche und vielfach pneumatische Erklärung und Auswertung des hl. Textes in Normaldruck aus, die von einer wohlthuenden Innigkeit und Glaubensüberzeugung durchweht ist. Das gilt besonders von den eingestreuten Abhandlungen über theol. Sonderfragen, wie „Was ist ein Apostel?“, Bedeutung von „Heiligen und Gläubigen“, von „Gnade und Friede“, ferner die Begriffe „in Christus“ und „durch Christus“ und ihr Verhältnis zueinander, die Bedeutung des Namens „der Herr“, „Die Erwählungsgnade und die Gemeinde“, die Bedeutung des Wortes „Agape“, der Sinn des Kreuzes, „Welt“, „Zeit“, „Ewigkeit“, der Begriff „Ekklesia“ und das Verhältnis von Gemeinde und Kirche. Gute Inhaltsverzeichnisse, reiche Bibliographie und der Bilderanhang tragen viel zur Brauchbarkeit des Werkes bei. Bezüglich der Bestimmung des Eph neigt der Verf. der Enzyklika-Hypothese zu in dem Sinne, daß Tychikus den Brief auf einer Inspektionsreise in den einzelnen Gemeinden Kleinasiens vorlesen sollte. Er hält es für wahrscheinlich, daß ihn Paulus in einer ephesinischen Gefangenschaft um 53 geschrieben habe. — Bei aller Besonnenheit und all dem Schönen und Wahren, das der Verf. über die Gemeinde Christi nach Eph zu sagen weiß, kann man ihm doch in manchen wesentlichen Punkten nicht beipflichten; so wenn er sagt, die „*successio apostolica*“ sei „eine unhistorische Fiktion“ (47), oder der ntl. Sinn der Heiligkeit sei durch den Moralismus der offiziellen Kirche bald verdrängt worden (51), oder die *νοθεσία* sei nur ein Rechtsakt und gehe der Heiligung voraus (83, Anm. 1), oder wenn er von einer Erwählungsgewißheit der Gläubigen spricht (133 f.), oder wenn es heißt: „Ein Gatte kann sich von seiner Gattin scheiden, so ist sie seine Ehefrau nicht mehr“ (141). Der kath. Verdienstgedanke wird abgelehnt, aber ebenso die altprotestantische Imputationstheorie (158). „Gemeinde“ und „Kirche“ sollen wesensmäßig verschieden sein (454). Von einer vollständigen Verkenntung der Tatsachen zeugt es endlich, wenn es heißt: die eingepauckte Schriftgelehrsamkeit der Rabbinen finde eine auf-

fallende Parallele in der „jesuitischen Moralphilosophie“, die vom einfachen Christen das „Opfer des eigenen Denkens“ und die Beugung unter die Autorität „wie ein Stück Holz oder Leichnam“ verlange (20). Aber das soll nicht hindern, daß wir uns über das viele Wertvolle des neuen Kommentars von Herzen freuen und dem Verf. aufrichtig Dank wissen.

Br.

141. Jeremias, J., Die Briefe an Timotheus und Titus übersetzt und erklärt; Strathmann, H., Der Brief an die Hebräer übersetzt und erklärt (Das N. T. Deutsch, hrsg. v. P. Althaus u. Joh. Behm, 9. Teilbdch.) gr. 8<sup>o</sup> (144 S.) Göttingen 1934, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 4.95; Subskr. *M* 4.25. — Das vorliegende Teilbändchen, das erste des 3. Bd., ist nach Anlage und Geisteshaltung den vorhergehenden ähnlich (vgl. Schol 9 [1934] 268 f.). Es ist sehr erfreulich, daß sich J. für die Echtheit der Pastoralbriefe einsetzt. Besonders die Verse 1 Tim 4, 9—21, die sprachlich und stilistisch eng mit dem Vorhergehenden verklammert seien, widersetzten sich in „ihrer schlichten Sachlichkeit der Annahme, die Pastoralbriefe seien unecht“ (49). Er nimmt darum auch eine 2. römische Gefangenschaft des hl. Paulus an (2). Sehr wahrscheinlich seien die Briefe „im Auftrage des Paulus, wohl auf Grund vorheriger mündlicher Anweisung und unter seiner Mitarbeit geschrieben“ (4). Bemerkenswert ist das Eingeständnis, daß Paulus von einer Ordination durch einen Amtsträger rede, nicht bloß als einer Form oder als einer sinnbildlichen Handlung, sondern als Akt der Geistmitteilung, durch den der Ordinierte das „Amts-Charisma“ erhalte (23). — Hebr ist nach Str. an Judenchristen, vielleicht in Rom, geschrieben, die in Gefahr schwebten, ins Judentum zurückzufallen (58 f.). Wenn auch in der Tat irgendeine Beziehung zu Paulus bestehe — das Gedankengut sei vielfach paulinisch —, könne der Brief doch unmöglich von dem Apostel selbst stammen (59). Eine begründete Vermutung verweise auf Barnabas, der ihn etwa um 80 geschrieben haben könnte (60). Der Verf. beschreibe mit Formeln, die ihm wohl aus der Luft der alexandrinischen Religionsphilosophie (Philo) zugekommen seien, die Gottzugehörigkeit und das göttliche Wirken des Sohnes. Dabei hätten die „philonischen“ Wendungen für ihn nicht einen kosmologischen spekulativen, sondern einen theologischen und heilsgeschichtlichen Sinn (63).

Br.

142. A11o, E.-B., O. P., Saint Jean, l'Apocalypse. (Études bibliques) 3. verm. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (CCXCIV u. 399 S.) Paris 1933, Gabalda. *Fr* 100.—. — Seitdem A. 1921 erstmalig seine umfangreiche und gründliche Erklärung der Apk veröffentlichte, sind eine Reihe neuer Arbeiten über denselben Gegenstand erschienen, darunter die Kommentare von Charles, Zahn, Loisy, Lohmeyer und Strack-Billerbeck. Dazu kommen eine Reihe Einzeluntersuchungen von Sickenberger, Freundorfer, Wikenhauser u. a. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß der Verf. sich in der vorliegenden 3. Aufl. nicht mit einem unveränderten Neudruck wie in der 2. Aufl. begnügt, sondern den neueren Arbeiten weitgehend Rechnung getragen hat. Die Hauptwerke wurden nicht nur in dem geschichtlichen Überblick über die Auslegung der Apk systematisch eingeordnet, sondern der Leser wird auch in einem kurzen Aufriß mit ihnen näher bekannt gemacht. In der Auslegung ist der Verf. seiner früheren Auffassung in allem treu geblieben. Nach ihm ist die Apk zwar wesentlich endgeschichtlich zu verstehen, sofern sie den Kampf und Sieg der Kirche am Ende der Tage symbolisch

darstellt, aber diese Symbole sind doch zugleich zeitgeschichtlich bedingt, da sie offenbar dem Kampfe des heidnischen Römerreiches gegen das Christentum und seinem bevorstehenden Untergange entnommen sind. In der Einleitung (XCIII ff.) wurden weitere Ausführungen über das Prinzip der Rekapitulation, das der Verf. gegen Charles und Lohmeyer verteidigt, und über die Frage, ob die Apk in streng rhythmischen Formen aufgebaut ist, neu hinzugefügt. Nach A. haben wir es eher mit einem spontanen Parallelismus als mit einer bewußt gewählten Kunstform zu tun. Neu sind ferner die 3 Exkurse: *Le Fils d'homme et l'„Iranisme“ dans l'Apocalypse* (16—25), *Les „Martyrs“ dans l'Apocalypse* (62—65) und *L'Apocalypse synoptique et l'Apocalypse de Jean* (90—92). In dem ersten hätte die Arbeit von H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage* (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1930, 596—608) und die zusammenfassende Darstellung von Jos. Schmid, *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage* (Bibl. Ztschr. 20 [1932] 121—138) erwähnt werden können. Lietzmann faßt das Ergebnis seiner Untersuchungen in die Worte zusammen: „Wir werden die Christianisierung einer orientalischen Gnosis, nicht gnostische Grundlagen des Urchristentums bei den Mandäern studieren können“ (a. a. O. 608). Im Exkurs über die heidnischen Parallelen zur doppelten Niederlage des Drachen wurde eine Ausführung über die heidnischen Parallelen zum „Millenium“ angefügt. — Wenn auch der vorliegende Kommentar noch manche Fragen ungelöst läßt, haben wir ihm vor allem in der neuen Auflage einstweilen schwerlich etwas Gleichwertiges an die Seite zu stellen.

Br.

### 3. Protestantische Theologie.

143—154. In dem heutigen Literaturbericht wird bereits recht deutlich die neue Lage und Aufgabe des Protestantismus in Deutschland hervorleuchten. Es ist freilich dem Zwecke der Zeitschrift entsprechend alle politische wie auch jede unmittelbar mit dem Kirchenstreit zusammenhängende Tagesliteratur unberücksichtigt geblieben. Auch wird nicht die bei Gelegenheit der politischen Änderung wie Pilze hervorgesprossene, zeitbedingte Literatur über Luther und seine Beziehung zum Nationalsozialismus u. ä. behandelt, da sie wissenschaftlich wertlos ist.

Unbekümmert um die neue Lage ist, dem Thema entsprechend, noch die Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers zur Feier seines 450. Geburtstages am 10. November 1933, die (143) H. Degering veröffentlichte: *Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio Lyon 1514. gr. 8° (XII u. 20 S.) Weimar 1933, Böhlau. M 2.40.* Das heute in der Wittenberger Bibliothek des Predigerseminars aufbewahrte Exemplar von Biels Collectorium und seiner Expositio Canonis enthält eine große Anzahl von Randglossen, darunter auch solche der Hand Luthers. Sie werden, da die Ausgabe von 1514 ist, nicht vor 1515 eingeschrieben sein. Daß aber das vorliegende Buch das erste war, in dem Luther das Collectorium unmittelbar kennen lernte, erscheint mir trotz der Ausführungen D.s noch nicht sicher. Auch der von D. aufgestellte Terminus ad quem, der 8. Februar 1517 (S. X), bedarf noch genauerer Begründung. Dasselbe gilt von

der Ansicht, daß auch die anderen Noten alle aus dieser Zeit stammen und zum Teil von Joh. Lang geschrieben seien. Die Edition selbst ist ausgezeichnet, und dankbar ist man auch für den Lichtdruck, der die verschiedenen Hände zeigt.

Ein interessanter Vorläufer der heute so vielfach geforderten Abkehr von allzu starrer Lehrstuhlweisheit ist die noch vor 1933 erschienene Schrift von (144) Wilh. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums. gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 187 S.) Leipzig 1932, Heinsius. M 7.50; geb. M 9.— Das Buch des Professors und Pfarrers von Duisburg-Hamborn zeigt nach jahrelanger Einarbeit in paulinisches Denken vor allem eine bemerkenswerte Unabhängigkeit gegenüber der modernen protestantischen Paulus-exegese. So ist mit Recht nach einem einleitenden ersten Kapitel als das „Wesen des Glaubensaktes nach paulinischer Anschauung“ der Glaube auch als Erkenntnis mit vertrauensvollem Gehorsam herausgearbeitet. Inhalt dieses gläubigen Fürwahrhaltens ist nach dem 3. Kapitel nicht nur Pauli Missionspredigt, sondern sein ganzes weiterbauendes Evangelium, das mit dem Christi und der anderen Apostel übereinstimmt und auch Christi mittelbare Offenbarung neben der Paulus persönlich gegebenen enthält. Seine besondere Färbung erhält der paulinische Glaube durch seine Seinsbeziehung zu Christus. Glauben im Vollsinn ist daher für Paulus nicht der einfache Glaubensakt, sondern das ganze Zugehören im Sein zu Christus. Er enthält als wichtiges Element für dieses Sein in Christus auch den Taufempfang. Für den Apostel fallen Gläubigwerden und Eintritt in die Christengemeinschaft durch die das Sein in Christus vermittelnde Taufe nach M. sogar zusammen. Gerade hier geht der Verf., wenn auch in etwas extremer Weise, andere Wege als die moderne Paulus-exegese, wenn er so auf das Sakramentale bei Paulus hinweist und dadurch den Glauben und das Gläubigwerden aus der bloßen Sphäre des subjektiven Erlebnisses heraushebt und in die objektive des Wirkens Gottes und des Seins in Christus hineinsetzt: „Soweit wir beobachten, ist das Interesse des Paulus ganz auf die Tatsächlichkeit des In-Christus-Sein der Christen gerichtet, ohne daß er an der subjektiven Seite desselben, den ‚Erlebnissen‘ und ‚Erfahrungen‘ der Gläubigen, besonderes Interesse nimmt. Darum ist es nicht möglich, das, was in der Taufe an den Christen geschieht, nur als die subjektive Aneignung eines objektiv vorhandenen Tatbestandes aufzufassen“ (132). So steht der Christ im Glauben nach der Taufe in Christus und hat daher nicht nur eine angerechnete, sondern eine gerechtmachende Rechtfertigung (134). Leider hat der Verf. nur die „ganz sicher“ echten Paulusbriefe benutzt. Sonst wäre das an sich schon reichliche Material noch weiter verstärkt worden. Auch würde manche Schwierigkeit, wie die der apostolischen Sukzession bei Paulus, anders gelöst werden. Begrüßenswert ist es, daß M. Paulus auch von der altchristlichen Auffassung aus betrachtet und mit Recht Theorien der Exegese ausschließt, die im Gegensatz zu dieser frühchristlichen Dogmengeschichte stehen. Doch dürfte hier auf der anderen Seite auch der grundlegende Mangel des Buches am deutlichsten werden: Das ganze Christentum ist zu stark als sich entwickelnde Lehre gesehen. Da steht der Verf. noch ganz in der Zeit, in der er gewachsen ist. Die Einheit der Lehre und ihre Verbindung mit Christus ist dann schließlich nur noch soweit gewahrt, daß sich der erhöhte Christus

auch heute noch offenbart. So kommt es, daß man im Schlußkapitel etwas erstaunt liest, daß die ganze vorhergehende Auseinandersetzung doch nur recht beschränkten Wert für unsere Zeit hat, indem sie nämlich uns auf die großen Grundlinien des Apostels aufmerksam macht. Da hatte doch der Galaterbrief und mit ihm das Urchristentum im Kampf gegen den Gnostizismus eine andere Auffassung.

(145) R. Seeberg gibt die erste Abteilung des 4. Bandes seines Lehrbuches der Dogmengeschichte: Die Lehre Luthers in 4. neu durchgearbeiteter Auflage heraus: gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 479 S.) Leipzig 1933, Deichert. *M* 13.20; geb. *M* 15.40. Sie erscheint zur rechten Zeit im Kampf und für den Kampf um das echte Luthertum. Die geschichtliche Lutherdarstellung kann ja allein die Grundlage für den systematischen Ideenkampf innerhalb des heutigen deutschen Protestantismus abgeben. Wie in den früheren Auflagen ist auch hier die Literatur bis 1932 weitergeführt und die bessernde Hand des Verf. an vielen Stellen erkennbar — auch dort, wo die religionsgeschichtliche Stellung Luthers zum Katholizismus berührt wird. Ist doch S. durch seine Studien über die Scholastik hier offeneren Blickes als andere protestantische Dogmenhistoriker. Es ist aber selbstverständlich, daß gerade in diesem Band der katholische Forscher manches anders sieht, da er durch seine ganze ungebrochene Vergangenheit noch mehr in unmittelbarer Berührung mit der Zeit vor Luther steht. Ja, leider berühren einige Urteile, die auch in der neuen Auflage noch stehen, peinlich. Sie zeigen, wie tief doch beim Protestantismus die ererbten Vorurteile eingegraben sind. So findet man auch diesmal noch den Satz auf S. 167, in dem im Anschluß an die Lehre von der Reue von der katholischen „Halbfrömmigkeit“ gesprochen wird. Gewissen Zeitideen entsprechend und daher um so auffallender ist es, wenn auf S. 3 z. B. als Grund der Reformation neben den Mißbräuchen „das ganze, den Deutschen innerlich fremd gebliebene System des Romanismus“ aufgeführt wird. Die gesamte S. doch recht bekannte mittelalterliche deutsche Kultur, die ganze mittelalterliche Kunst und Mystik spricht eine andere Sprache. Sie ist vom Katholizismus innerlich durchpulst, und nie wird ein Künstler, ein Kulturträger groß, wenn ein innerer Zwiespalt durch sein Wesen geht.

Teilweise als Beitrag in der gleichen Richtung möchte (146) Alfred Kurz sein Buch Die Heilsgewißheit bei Luther. gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 262 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 8.—; geb. *M* 10.—, aufgefaßt wissen. Denn so liest man bezeichnenderweise in der Einleitung: Luthers „Reformation war wirklich eine deutsche Geistestat, wie sie in genau derselben Weise ein Nichtdeutscher niemals vollbracht hätte. Das vorliegende Buch zeigt das undeutsche Gedankenlabyrinth, aus dem die deutsche Seele Luthers unter unsäglichen Kämpfen sich herausgearbeitet hat, um zu der schlichten und seligen Wahrheit des Evangeliums und der Heilsgewißheit in Christo zu gelangen“ (VIII). K. kommt zu dem Ergebnis, daß Luther vor der Römervorlesung noch unreformatorisch ist. Zwischen der Erklärung von Röm 14, 1 und Röm 14, 14 legt er den deutlichen Einschnitt, von dem ab die absolute Heilsgewißheit nicht mehr getadelt und die Humilitas nicht mehr als heilsnotwendig hervorgehoben wird. Erst hier hört das Schwanken Luthers auf, und somit liegt das Entscheidende doch im Turmerlebnis dieser Zeit, das K. auf Grund der Sermones

von 1516 auf September/Oktober 1516 datiert. Die Gründe dafür erscheinen gut. Vor dieser Zeit findet K. ein Schwanken Luthers. Er bedauert es daher sehr, daß die moderne Theologie so stark die Frühschriften Luthers herangezogen hat. Aber das ist ja aus ihrem dialektischen Verständnis sehr gut zu erklären, da sich durch das Hin- und Herschwanken bald das eine bald das andere Extrem bei Luther findet: die Dialektik. Das „undeutsche Gedankenlabyrinth“ der Einleitung ist selbstverständlich die Scholastik. Man muß anerkennen, daß K. für seine Darstellung der scholastischen Heilslehre (32—38) wenigstens eine katholische Dogmatik herangezogen hat. Das ist zweifellos schon ein Fortschritt. Aber das innere Verständnis fehlt noch. So ist z. B. die *gratia mere sufficiens* übersetzt als „gerade noch zureichend“. Das allein zeigt schon die Verkenntung des gesamten Problems. Dennoch schreibt der Verf.: „Eine . . . Aufgabe dieser Theologie war, Gottes Gnade und gleichzeitig das menschliche Verdienst so zu vereinigen, daß die Gnade dennoch Gnade, das Verdienst dennoch Verdienst blieb. Diese unmögliche Aufgabe hat die Scholastik in ihren subtilen Distinktionen zu lösen versucht. Sie bemühte sich mit dialektischer Kunst, die Scylla des Pelagianismus und die Charybdis der Alleinwirksamkeit Gottes zu umschiffen. Wenn spitzfindige Begriffsunterscheidungen das Heil der Seele sicherstellen könnten, so gehörte der Scholastik der höchste Ruhm“ (32). Schade für das sonst nicht uninteressante Buch!

Auch in dem Werk von (147) Ewald Burger, *Der lebendige Christus* (Tübinger Studien zur systematischen Theologie 2). gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 289 S.) Stuttgart 1933, Kohlhammer. M 9.—, ist schon in der Einleitung die Gegenwartsbedeutung der behandelten Frage hervorgehoben, wenn es anknüpfend an ein Wort Asmussens darauf hinweist, die augenblickliche Haltung der Kirche könne nur durch den Glauben begründet werden, daß der auferstandene Christus in ihr noch gegenwärtig ist. Gegen Rationalismus und biblischen Historizismus wie gegen eine einseitige Dialektik will der Verfasser zwar das Transzendente des Christusbildes hervorheben, es aber doch nicht so transzendent machen, daß es völlig dialektisch bleibt. Sehr wird man den Hinweis auf den auferstandenen Christus mit all seinen tiefen religiösen Motiven und seiner religiösen Zuversicht begrüßen. Dadurch aber, daß der Protestantismus jede Überleitung der Geschichte zur Religion leugnet (vgl. darüber näher den letzten Bericht in Schol 8 [1933] 599—607) und leugnen muß, ist es überaus schwer gemacht, das Problem des geschichtlichen Christus zum auferstandenen zu erfassen. Denn dann müßte sich die tiefe Kluft ja schließen. Mit Recht besteht B. zwar darauf, daß ein mythischer Christus niemals ein wirkliches Du für mich werden und sein kann. Deshalb muß der historische Christus auch für ihn in seine Lösung eines wirklich lebendigen Christus, der für mich Sinn hat, eingebaut werden. Das geschieht in der Weise, daß der Weg des Christen „nicht von der Geschichte zum Glauben, sondern vom Glauben zur Geschichte“ geht (191). Es ist das möglich, weil der Glaube Vertrauen und nicht Fürwahrhalten ist und dem Vertrauen eben der historische Christus feststeht. Ja, weil der Glaube Vertrauen ist, „können ihm auch unhistorische Züge des neutestamentlichen Jesusbildes wesentlich sein als Zeugnis von dem lebendigen Christus“ (191). Man sieht hier deutlich die Folgen der modernen Bibelkritik, deren sich der Verf. nicht erwehren

kann. Natürlich kann eine solche Ansicht im Kampf des Lebens nicht das für alle Fälle absolut gesicherte Fundament sein. Denn schließlich setzt jedes auf letzte Forderungen eingestellte Vertrauen die Sicherheit der Wahrheit, auf die es aufbaut, voraus. Das Seelenleben besteht ja nicht nur aus Vertrauen, sondern auch aus der mit ihm in inniger Verbindung stehenden Verstandestätigkeit. Beides ergibt erst die ganze, auch die ganze religiöse Seele. Das gilt vor allem auch für den heutigen Kampf um Christus. Ich möchte jedoch nicht versäumen, auf die vorzügliche Darstellung der Lehre vom erhöhten Herrn in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts auf S. 112—174 des Buches hinzuweisen. Das ist wohl das Beste, was bisher darüber zusammengestellt wurde.

(148) Paul Althaus, Die letzten Dinge, in 4. Neubearb. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 353 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 10.—; geb. *M* 12.—, bringt einen anderen wertvollen Beitrag zur umstrittenen echten Lutherauffassung. Erfreulich tief sind in dieser neuen völlig veränderten und bedeutend erweiterten Auflage die Jenseitsprobleme, die so im Gegensatz zu aller rein natürlichen Auffassung unseres Lebens stehen, erfaßt und in den Bereich des ganzen christlichen Denkens im ganzen Ernst der Eschatologie hineingezogen. Das ist also überaus zeitgemäß gegen allzu erdverbundene Strömungen. Vom katholischen Standpunkt aus denkt man bekanntlich gerade über die Letzten Dinge vielfach anders, und auch innerhalb des Protestantismus vertritt der Verf. seinen persönlichen, in einigen Punkten nicht allgemein angenommenen Standpunkt, wie er sich aus dem Grundprinzip von A. erklärt, daß die Theorie der Endgeschichte im Interesse der Aktualität der schon bestehenden existentiellen Enderwartung zurückstellt. Bezeichnend erscheint mir dafür z. B. seine besondere Darlegung der Fegfeuerlehre: „Die wahrhaft eschatologische Spannung zwischen mir, dem neuen Menschen des Glaubens, und mir, dem alten Menschen, wird in der Tiefe nicht chronisch, sondern akut gelöst; nicht durch Entwicklung, Läuterung, Erziehung, nicht durch allmählichen Abbau des alten Menschen, sondern durch seine — grundsätzlich im Glaubensakte immerdar geschehene — Aufhebung mit einem Male . . . , so wie nach Paulus die bei der Wiederkunft des Herrn Überlebenden, die doch wahrlich auch noch nicht vollkommen und sündelos sind, ‚plötzlich, in einem Augenblick‘ verwandelt werden. Daher warten wir nicht auf ein kommendes Purgatorium . . . , sondern auf den Tod selber und auf die Auferstehung, die uns mit einem Male ‚verwandeln‘ werden: der Tod wird die negative Heiligung vollenden . . . ; die Auferstehung . . . die positive (215 f.). Auch in diesem Buch sind die verschiedenen Ansichten der protestantischen Theologen gut zusammengearbeitet.

In das moderne reformierte Arbeiten führt die (149) Festgabe für E. F. Karl Müller (Erlangen): *Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche*, überreicht von Schülern und Freunden. 8<sup>o</sup> (360 S.) Neukirchen (Kr. Mörs) 1933, Erziehungsverein. *M* 6.25; geb. *M* 7.50. Die Festschrift für den bekannten reformierten Exegeten enthält u. a. einen Beitrag K. Barths über den Bremer Pfarrer Gottfried Menken als eigenartigen Biblizisten. Ein recht aktuelles Thema behandelt J. Bohatec aus Wien: „Zur Eigenart des ‚theokratischen‘ Gedankens bei Calvin“ (122—157). Im Gegensatz zur mittelalter-

lichen Auffassung des sakramentalen Königtums entwickelt sich nach B. bei Calvin die charismatische Herrscherpersönlichkeit, so daß man am besten von Pneumatokratie (148) sprechen könnte. Es war das wohl die selbstverständlichste Entwicklung, nachdem das sakramentale Gottesgnadentum abgelehnt war. Freilich war damit auch eine Einseitigkeit gegeben, die der mittelalterliche Begriff trotz des absoluten König- und Kaisertums nicht kannte. Denn das sakramentale Gnadentum setzte sich notwendig aus zwei Elementen zusammen, das charismatische nur aus einem von oben.

Ein interessanter Übergang von protestantischer Darstellungsweise vor dem Umbruch des Jahres 1933 zu moderner Problemstellung ist das Buch von (150) Karl Heim, *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart*. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. 1. Band: Glaube und Denken. Dritte völlig Neubearb. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (250 S.) Berlin 1934, Furche-Verlag. M 4.80; Lw. M 6.—. H. sieht das Problem unserer Zeit in der Frage nach der Transzendenz Gottes. Der „Mythos“ Rosenbergs und der „psychologische Gott“ Bergmanns sind ihm Beweis, daß hier der Transzendenzgedanke verlorengegangen ist. Ja, er glaubt, daß die augenblickliche Krise tiefer gehe als die der früheren Gottesleugner, da nun überhaupt „die Frage gar nicht mehr entsteht, ob nicht das, was wir Gott nennen, vielleicht doch eine Wirklichkeit sein könnte, dessen wir nicht ohne weiteres mächtig sind . . . Der Sinn des Glaubens an einen Schöpfer wird überhaupt nicht mehr verstanden“ (28). Das kann man bei Rosenberg S. 256 lesen: „Rom = Jahwe bedeutet: Zaubertischer Despotismus, magisches Schöpfer-tum aus dem Nichts (ein für uns wahnwitziger Gedanke). Nordisches Abendland sagt: Ich und Gott sind seelische Polarität, Schöpfungsakt ist jede vollzogene Vereinigung“ (ebd. 26). Wenn man vielleicht auch an der von H. wohl zu stark betonten Trennungslinie alter und moderner Leugner eines persönlichen Gottes zweifeln kann, da der letzte Gedanke sich wiederholt, so ist doch richtig, daß wohl nie mit der gleichen Stärke der alte Monismus verfochten wurde wie in unseren Tagen des Blutes und der Rasse. Die Betonung der Transzendenz Gottes ist daher wirklich für den Theologen ernste Gegenwartsaufgabe. H. unterzieht sich ihr, indem er in der vorliegenden Neuauflage sein Buch ganz auf diesen Punkt unter Beiseitelassen des früher notwendigen Kampfes gegen den Kulturbolschewismus zuspitzt. Dadurch ist das Buch kürzer und prägnanter geworden. In der Beweisführung aber ist er im wesentlichen den früheren Gedankengängen gefolgt, die daher auch noch das Gepräge der theologischen Art des vergangenen Jahrzehntes tragen mit all der Problematik, die eine solche von heute aus gesehen geruhsame Zeit in eine Gelehrtenstube hineinbrachte, auch dann, wenn ihre Fenster für den Blick in die Zeit weit offen standen, wie es bei H. der Fall war und ist. Er untersucht zunächst mehr philosophisch den Unterschied der innerweltlichen Grenzverhältnisse. Hier findet er „inhaltliche Grenze, die entsteht, wenn innerhalb eines Raumes Inhalte einander gegenseitig einschränken“ (221 f.), und „dimensionale Grenze“, wo unabschließbare Kontinuen auf den gleichen Inhalt bezogen werden. Die innerweltlichen drei Räume der Ich—Du—Es-Welt sind zueinander nur durch solche dimensionale Grenzen bestimmt, aber dennoch gegenseitig erkennbar, weil sie alle „in der Welt“ liegen. Gott aber gehört keiner dieser innerweltlichen Grenzen an und liegt

somit außerhalb jeder menschlichen Erkenntnis. So ist er der absolut Transzendente. Es muß also Täuschung sein, wenn man z. B. aus dem Kausalverhältnis auf Gott schließen will. Das hieße nur in einem der drei unendlichen innerweltlichen Räume des Ich—Du—Es, die keine inhaltlichen Grenzen kennen, einen Punkt als letzten herausgreifen und somit eine Grenze setzen und ihn auf Gott hinziehen, was völlig gegen unsere Anschauungs- und Denkformen verstoßen würde. Die Denkformen in sich führen daher logisch zum Pantheismus, da die drei Räume nach den Denkformen unendlich sind. Der Gottesgedanke kann nur aus dem Glauben kommen. So ist es möglich, daß er manchen Menschen überhaupt nicht aufgeht. Wem er aber gegeben wird, den stellt er nach H. vor das entscheidende Entweder—Oder, das ihn glücklich oder unglücklich macht. Gott ist also wirklich der transzendente, der „unbekannte“ Gott des hl. Paulus. — Der Römerbrief aber spricht doch erheblich anders. Und wirklich bleibt Gott der Transzendente, auch wenn er als persönlicher unendlicher Schöpfer von uns erschlossen wird. Denn damit ist er von uns und der Welt verschieden und der Monismus ausgeschlossen. Eine unendliche Ursachenreihe ist ferner auch in unseren Denkformen ein Widerspruch. Es muß in ihr einen konkreten Anfang geben: den Schöpfer, wie eben Paulus es ausspricht. Man sieht also deutlich, wie die alte protestantische Auffassung der Ablehnung der Gottesbeweise den modernen Kampf bedeutend erschwert. Das hindert nicht, ein solches Buch zu begrüßen, da es vom protestantischen Standpunkt aus denen, die ihn teilen, ein ernster Wegweiser zum Ziele ist.

Der innerhalb des Protestantismus ausgebrochene Kampf hat auch im Kreise der dialektischen Theologie zu ersten Auseinandersetzungen geführt, denen die Zeitschrift dieser Richtung (151) „Zwischen den Zeiten“ zum Opfer gefallen ist. Freilich gehen die Differenzen viel tiefer, wie es Barth ausdrücklich und mit Recht in seinem Abschiedsartikel im letzten Heft der Zeitschrift hervorhebt. Ja, man wird in den kulturpolitischen Unterschieden nur eine äußere Zuspitzung sehen müssen. Schon im letzten Überblick ist hervorgehoben worden, daß bei Barth immer stärker der Strich zwischen Philosophie und Theologie wie Natur und Offenbarung gezogen wird (vgl. Schol 8 [1933] 599 f.). Die Offenbarung steht ohne jeden Anknüpfungspunkt immer isolierter da. Das wollen viele seiner Anhänger nicht mehr, und zu ihnen gehört auch (152) Emil Brunner, der sich nun in einer eigenen Schrift: *Natur und Gnade*. Zum Gespräch mit Karl Barth. gr. 8<sup>o</sup> (44 S.) Tübingen 1934, Mohr. M 1.50, zur Absage Barths an ihn äußert. Er stellt in klarer Form zunächst die gleiche Grundlage zwischen sich und Barth auf: die Betonung der Offenbarung. Dann werden die nach Brunners Ansicht falschen Konsequenzen mitgeteilt, die Barth aus diesem Grundanliegen zieht. Br. zählt als die wesentlichen auf: Die von Gott anerschaffene Ebenbildlichkeit ist durch die Sünde voll getilgt. Die Schriftoffenbarung ist so alleinige Norm, daß jede allgemeine Offenbarung abzulehnen ist. Daher gibt es auch keine Schöpfungsgnade oder eine *lex naturae* als aus der Natur erkennbaren Gotteswillen. Ebenfalls ist es so nicht statthaft, von einem Anknüpfungspunkt zu sprechen. Die Neuschöpfung des Christen kann auch nicht eine Vollendung sein, sondern nur eine volle Ersetzung des alten durch den neuen Menschen. Im einzelnen gibt sodann Br. die Begründung seiner

im Wortlaut der Thesen Barths schon erkennbaren Gegenthesen und verwahrt sich insbesondere mit Recht gegen den von diesem erhobenen Vorwurf des „Thomismus“. Denn wenn Br. auch eine *theologia naturalis* annehmen will, so doch nicht im Sinn des Katholizismus mit Gottesbeweisen und natürlicher Gotteserkenntnis wie entsprechender natürlicher Moralphilosophie oder als System, das der Theologie als Unterbau dient. Seine eigene Stellung drücken wohl am besten seine Worte aus: „Während bei den Reformatoren jede Aussage über die Natur nur von Christus aus ganz richtig sein kann, während das *lumen naturale* nur bis zu einem gewissen Grade, nie völlig bestimmbar, hinreicht . . . , ist das *lumen naturale* im Katholizismus koextensiv mit der Natur selbst“ (33).

Man wird es von dem durch Brunner gut herausgearbeiteten extremen Standpunkt (153) Barths aus doppelt verstehen, wenn dieser gegen die neue Richtung im Protestantismus Deutschlands, die Deutschen Christen, die doch stärker die Natur betonen, in den Heften der Reihe *Theologische Existenz heute* (Verlag Chr. Kaiser, München) deutlich Stellung nimmt. Ich möchte jedoch hier lieber selbst einen Vertreter dieser Richtung vorlegen in (154) Wilhelm Koepf, Einführung in die Evangelische Dogmatik. gr. 8<sup>o</sup> (XX u. 223 S.) Tübingen 1934, Mohr. M 6.80; geb. M 8.40. Wenn auch K. kein extremer Verteidiger dieser neuen Richtung ist, so schreibt er doch im Vorwort über den Sonderzweck seines Buches: „Nicht daß hier eine Gruppendogmatik der ‚Deutschen Christen‘ mit aller Einseitigkeit vorgetrieben wäre. Aber ich hoffe, den oft verkannten, sehr berechtigten tiefsten Anliegen dieser kirchlichen Bewegung zu ihrem theologischen Ausdruck mitzuhelfen, grade indem jede Einseitigkeit zugleich vermieden wird“ (IV). Am meisten ersieht man dieses Grundanliegen aus der Stellungnahme zur dialektischen Theologie, deren Zeit K. endgültig schon als vergangen ansieht. Ebenso sehr aber wird jede Religionspsychologie und Religionsphilosophie abgelehnt und die Offenbarung in den Mittelpunkt gestellt. Hier zeigt sich dennoch der große Einfluß, den die dialektische Theologie auf alle deutsche protestantische Theologie Deutschlands ausübt. In einer solchen Tendenz interessiert natürlich vor allem, was zur umstrittenen Frage der Schöpfung und Sünde gesagt ist. Die Schöpfung muß bedeutend positiver gesehen werden als in der „herrschenden Ansicht von gestern“ (131). Zwar ist auch für K., protestantischer Grundanschauung entsprechend, die Schöpfung in ihrer konkreten Existenz durch die Sünde verfallen und zerfallen. Aber das ist nun nach K. — freilich in sonderbarem Widerspruch — nicht das ganze Gesicht der Schöpfung. Heute muß nach ihm im Gegensatz zum vergangenen Geist des Zusammenbruches und Niedergangs (!) die Verfallstheorie einer positiven Schöpfungsbetrachtung Platz machen: „Man [d. h. die Deutschen Christen] will wieder offen sein für den Schritt des Allmächtigen in der Geschichte, nein, im unmittelbaren Geschehnis der Gegenwart. Man will in der Kraft, in der Völker sich wieder aufrichten, ein Aufquellen unmittelbarer Schöpferkräfte Gottes in der Menschheit finden dürfen“ (130). Man merkt, wie tief hier in Grundfragen des Protestantismus eingegriffen wird, die seit Luther fester Bestandteil der Religionsauffassung waren. Wie man aber auch sucht, sie mit der überkommenen Lehre zu vereinigen, dafür bietet das Buch auch an andern Stellen manches Interessante.

Also überall die Auseinandersetzung mit den neuen Problemen.

Man sieht deutlich den Ernst der Zeit, aber ebenso deutlich das Streben, auf Grund der eigenen Weltanschauung den Gottes- und den Christusglauben zu verteidigen und zu festigen. Leider wird dabei die geschwächte Stellung doppelt erkennbar, wie sie sich nun einmal aus den übernommenen protestantischen Grundprinzipien ergibt. Desto mehr erfreut der mutige Kampf, der zweifellos auch der eigenen Vertiefung und Klärung dienen und dadurch von selbst „Beweise“ ausschalten wird, die nur oberflächlich und falsch sind, wie die des „germanischen Protestantismus“ und „romanischen Katholizismus“. In der Tat, es geht um mehr.  
Weisweiler.

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

155. Diekamp, F., *Theologiae Dogmaticae Manuale*. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann O. P. Vol. IV. De Sacramentis, tum in communi tum in specie, et de Novissimis. 8<sup>o</sup> (X u. 568 S.) Parisiis, Tornaci, Romae 1934, Desclée et Soc. *Belgas* 7.—; geb. *Belgas* 9.80. — Mit diesem Volumen IV (lies: III) ist die lateinische Übersetzung der vorzüglichen Dogmatik Diekamps abgeschlossen. Wir wünschen dem Verfasser und dem Übersetzer Glück zu dem wohl gelungenen Werk. Der erste und zweite Band der Übersetzung erschien 1933; s. Schol 8 (1933) 608 und 9 (1934) 611. Die deutsche Vorlage des jetzt vollendeten letzten Bandes wurde Schol 8 (1933) 294 besprochen. Der Übersetzer hat es nicht darauf abgelegt, die seitdem erschienene Literatur selbst nachzutragen. Deneffe.

156. Kreuser, M., *Laiendogmatik*. 8<sup>o</sup> (198 S.) Einsiedeln [1934], Benziger. *M* 2.50; geb. *M* 3.50. — Unter der originellen Einteilung: Dogma — Gott und sein Werk — Christus und sein Werk (auch Kirche) — Der Hl. Geist und sein Werk (Gnade, Sakramente) — Der Mensch und sein Werk (Sittenlehre) — Allen Werkes Vollendung (Letzte Dinge) wird die katholische Glaubens- und Sittenlehre kurz und in leicht lesbarer Form dargestellt und an manchen Stellen gegen Einwendungen verteidigt. Die Stärke des Verf. scheint mir in der ansprechenden Darlegung der christlichen Sittenlehre zu liegen. — Einige Sätze sind weniger richtig und bedürften einer Änderung: „... eine Adlernatur wie Johannes, ein Feuergeist wie Paulus. Mit dem Tode dieses letzten Apostels hat Gottes Offenbarung aufgehört“ (7). Also mit dem Tode des hl. Paulus? Es ist Johannes gemeint. — „Tatsächlich sind die Evangelien erst am Ende des ersten Jahrhunderts, aus einer 40—60jährigen Überlieferung verfaßt worden“ (8). So etwas sollte in einer Laiendogmatik nicht stehen, auch nicht in einer gelehrten Theologie. Vgl. Denzinger n. 2150 2160. — „Stillung des Sturmes, Heilung von ‚Besessenen‘ usw. waren noch keine Wunder, es lag noch in der Ordnung der Natur“ (31). Die plötzliche Stillung eines Seesturmes durch ein bloßes Wort ist als Wunder zu betrachten, und die Befreiung eines wirklich Besessenen vollzieht sich nicht ohne außernatürliche Kraft. — Die Tierabstammung des Menschen nach der leiblichen Seite hin wird ohne Bedenken offen gehalten: „Darüber mag nun die Wissenschaft befinden; uns stört das nicht“ (48). — Befremdend klingt der Ausdruck: „Der Sündenfall, in der Heiligen Schrift in die Geschichte von der verbotenen Frucht gekleidet...“ (77). Hier eine bloße Einkleidung anzunehmen, dürfte doch zu wenig sein; vgl. Denzinger

2123. — Von der Hl. Schrift wird gesagt: „Nur in den Dingen des Glaubens und des göttlichen Willens kann sie ein ‚Diktat‘ des Heiligen Geistes genannt werden“ (104). Die ganze Hl. Schrift ist inspiriert, und was sie behauptet, auf irgend einem Gebiet, ist Gottes Wort und wahr; es ist aber richtig zu erklären; vgl. Denzinger 1950. — Mit welchem Recht wird der Satz aufgestellt: „Von den Altären der Kirche aus, wo Christi Welterlösungsopfer nicht aufhört, gehen alle Gnaden in die ganze Menschheit, wo einer wahrhaft selig werden will“ (96)? Vgl. Schol 3 (1928) 618. Andererseits scheint mir die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht genügend hervorgehoben. — Bezüglich des Gebotes der Nüchternheit vor der hl. Kommunion heißt es, man dürfe von Mitternacht ab, „nach dem Stand der Sonne gerechnet“, nichts genossen haben. Im Codex iur. can., can. 33 § 1 heißt es anders: „potest quis sequi loci tempus aut locale sive verum sive medium, aut legale sive regionale sive aliud extraordinarium“. — Die den Kranken unter bestimmten Bedingungen gewährte Entpflichtung vom Nüchternsein wird so eingeschränkt: „monatlich zweimal . . . , in einem Haus mit Kapelle zweimal in der Woche“ (130). In dem betreffenden can. 858 § 2 steht ganz allgemein: „semel aut bis in hebdomada“ ohne die Beschränkung auf ein Haus mit Kapelle. — Die nichtchristliche Religion des andern Teils soll deswegen ein Eehindernis sein, „weil der Nichtchrist überhaupt kein kirchliches Sakrament empfangen kann“ (147). Dann wäre auch keine Dispens von diesem Hindernis möglich. — Statt 18. Mai 1918 (145) soll es 19. Mai heißen (Tag des Inkrafttretens des neuen Codex). D.

157. v. Rudloff, L., O. S. B., Kleine Laiendogmatik. 8<sup>o</sup> (218 S.) Regensburg [Imprimatur von 1934], Pustet. M 2.20; Lw. M 3.—. — Das Ganze ist eine kurze und doch in die Tiefe gehende, dabei in edler Sprache abgefaßte Darlegung der katholischen Glaubenslehre, deren Durcharbeitung allerdings einige „ernste Gedankenarbeit“ (5) erfordern wird. Die drei Hauptteile sind: Ewiger Schöpfungs- und Heilsplan, Ausführung des Heilsplans, Zuwendung der Erlösung. Ein vorbereitender Teil handelt über Offenbarung, Glaube, Lehramt. Ein Anhang bringt Gottesbeweise, Glaubensbekenntnisse, Erklärungen zu den drei ersten Kapiteln der Genesis u. a. Ein ausführliches alphabetisches Verzeichnis erhöht den Wert des Buches. — In einigen Punkten kann man anderer Ansicht sein oder wenigstens eine andere Fassung wünschen. Der Satz: „Schrecklich ist nun auch, daß aus dieser Geneigtheit zum Bösen in jedem in der Erbsünde Geborenen sich ergibt die Unausbleiblichkeit persönlicher schwerer Sünden, so daß tatsächlich, wenn es keinen Erlöser gäbe, die Menschheit in ihrer Gesamtheit ewiger Verdammnis entgegenließe“ (62), scheint mir nicht richtig. Zwar bedarf der Mensch wegen seiner gebrechlichen Natur einer besondern Beihilfe Gottes, um längere Zeit von schwerer Sünde frei zu bleiben. Aber wenn Gott dem Menschen diesen Beistand nicht, wie er es jetzt tut, in Gestalt von Gnadenhilfe gewährt, müßte oder würde er diesen Beistand in anderer Form verleihen. Der Satz: „Einzig durch seine Auferstehung kann unsere Rechtfertigung bewirkt werden“ (88) ist wohl mißverständlich (s. Denzinger n. 799 über die Ursachen der Rechtfertigung). „Das heilige Meßopfer ist die unblutige Erneuerung oder Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers“ (128). Die „Gegenwärtigsetzung“ wird so erklärt: „Die Wirklichkeit, die sie [nämlich die Sakramente] ver-

sinnbildern, ist auch tatsächlich vorhanden, in ihnen enthalten“ (129 f.). Hier müßte doch wohl zwischen Eucharistie als Sakrament und Eucharistie als Opfer unterschieden werden. Als Sakrament sinnbildet und bewirkt sie heiligmachende Gnade. Was sie aber als Opfer versinnbildet, das Blutvergießen Christi, das bewirkt sie nicht. Was von der Taufe gesagt wird, sie bestehe in einer „Benetzung mit Wasser“ (105), sollte wohl so ausgedrückt werden: „in einer Abwaschung mit Wasser“. Mißverständlich ist auch der Satz: „Wer dieser ewigen Verdammnis anheimfällt, der hat die Gnade Gottes immer wieder und so hartnäckig zurückgestoßen, daß er sein Herz bis zum eigentlichen Gotteshaf verhärtet hat“ (164). In der Hölle ist Gotteshaf. Aber nicht nur der eigentliche Gotteshaf, sondern jede schwere Sünde verdient die ewige Verdammnis und wird, wenn sie nicht vor dem Tode des Sünders gebüßt wird, wirklich mit der ewigen Verdammnis gestraft. Statt „zweimal im Monat zu beichten und täglich zu kommunizieren“ (141 Anm. 1) sollte es nach can. 931 § 2 heißen: „zweimal im Monat zu beichten oder täglich zu kommunizieren“.

D.

158. Martin, Jos., Die Theologie des hl. Franz von Sales, Kirchenlehrer. Kritische Untersuchung. gr. 8° (93 S.) Rottenburg 1934, Bader. M 4.— Es handelt sich nicht um eine theologiegeschichtliche Untersuchung der üblichen Art, sondern es wird die Frage gestellt: Findet sich in den Werken des hl. Franz v. Sales ein wissenschaftliches theologisches System?, deswegen unverhältnismäßig eingehend nach Aristoteles und Thomas das „Wesen eines Systems“ (18—36) besprochen, weiterhin gezeigt, warum für die Untersuchung nur der *Traité de l'amour de Dieu*, Buch 2—10, in Frage komme, und der Nachweis versucht, daß sich hier ein ganz bestimmtes weltanschauliches, im Formalobjekt der Theologie verankertes, aber vorzüglich psychologisch und systematisch durchgeführtes Lehrgebäude mit ganz originellem Gepräge finde, eine Theologie, die in der praktischen Ordnung das sei, was die des hl. Thomas in spekulativer Hinsicht (vgl. S. 88).

Lange.

159. Pirotta, A.-M., O. P., De Philogenesi: *DivThom(Pi)* 37 (1934) 437—468 569—581. — P. zieht einen gemäßigten und teleologischen Evolutionismus dem „Fixismus“ bei weitem vor. Seine Ausdehnung auf den menschlichen Leib, wie sie „non pauci etiam ex catholicis“ (571) annehmen, scheint P. beachtenswert und nicht „improbabilis“ zu sein (572), auch wohl nicht gegen die Hl. Schrift und die katholische Überlieferung zu verstoßen, wofern man zugibt, daß Gott noch durch ein besonderes Eingreifen dem Produkt der natürlichen Entwicklung die Eignung und nächste Disposition für die Aufnahme der menschlichen Seele gegeben habe. Aber aus naturwissenschaftlichen und philosophischen Gründen zieht er es doch vor, die bis jetzt unbewiesene Herkunft des Menschenleibes aus dem Tierreich abzulehnen. — Lateinisch muß man „phylogenesis“ schreiben.

L.

160. Scheller, E. J., Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas v. Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme. gr. 8° (448 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 7.50; geb. M 9.30. — An Fülle der geschichtlichen und systematischen Gesichtspunkte steht diese Monographie neben ihresgleichen heute wohl einzig da. Es geht ihr nicht bloß um das Priestertum Christi, sondern — im I. Teil — um das Priestertum überhaupt samt der in ihm einbegriffenen Idee des

Mittlertums und der nicht einbegriffenen, aber wesentlich mit der Priesteridee zusammenhängenden Opferidee. Über einen breit angelegten dogmengeschichtlichen II. Teil der Offenbarungslehre vom Priestertum Christi strebt die Untersuchung ihrem eigentlichen Ziel zu: der spekulativen Darstellung der Lehre vom Priestertum Christi und seiner unterschiedlichen Anteilnahme. Eine gewiß dankenswerte Theologie des Priestertums steckt in diesem ausgeführten Entwurf eines *Systema sacerdotarium*, wenn auch begreiflicherweise nicht alle Teile und nicht jede Grundriß- und Verbindungslinie gleich geglückt erscheinen. Auf Einzelheiten hier einzugehen (was ich anderwärts zu tun gedenke), verbietet der Raum. Nur eine Frage: Ist die neuerdings so oft gehörte Auffassung — so bei Héris, bei Lavaud, bei Scheller —, es deckten sich in Christus die Haupt-, Mittler-, Priester- und Erlöserschaft und wären zutiefst im Priestertum ideell geeint, wirklich so einleuchtend? Einheit im Prinzip, Einheit in der (metaphysischen) Wesensform und Einheit im Begriff decken sich gewiß nicht ohne weiteres. Die spekulative Entwicklung in der Christologie muß weiterfragen und dürfte vielleicht durch den Anschein einer mehr zufälligen Aufeinanderfolge der Quästionen beim hl. Thomas (die durchaus nicht für jene Entwicklung aus der Priesteridee spricht) zu einem tieferen Prinzip vordringen.

Ternus.

161. Rupprecht, Placidus, O. S. B., *Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris*. Eine Opferstudie auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Äußerungen des hl. Thomas v. Aquin. gr. 8<sup>o</sup> (164 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. M 3.40. — Der Inhalt dieses Buches ist im wesentlichen der gleiche, wie ihn der Verf. in einer Artikelfolge der letzten Jahre des Schweizer DivThom vorgelegt hat. Wie der Untertitel andeutet, geht R. von der Überhöhung des Opferbegriffs durch den Mittlerbegriff aus, um von dieser höheren Sicht aus die auseinanderstrebende Einseitigkeit bisheriger Opfertheorien auf ihre ausgleichende Ganzheit zurückzuführen. Er glaubt in der Geschichte der neuzeitlichen Opferanschauungen ein Abbild der Geistesgeschichte dieser Zeit zu erkennen. Nach der Epoche des Individualismus gewinne unsere Zeit, mit ihrem Zug auf organische Ganzheit und Gemeinschaft, die besseren Bedingungen „für ein Verstehen des größten — höchste und lebendigste Gemeinschaft stiftenden — Aktes“. In einem grundlegenden I. Teil wird der Rahmen gespannt durch Vorbetrachtungen aus dem Traktat über die Tugend der Gottesverehrung. Der II. Hauptteil behandelt die innere und die äußere Seite des *Sacrificium Mediatoris*. Auf sorgfältige Texterhebung und Textvergleichung aus Thomas wird Wert gelegt. Am meisten selbständiger Wert kommt dem III. abschließenden Teil zu: Das Heilmittlerwerk in seinem Aufbau. Um die mittlerische Funktion der eigentlichen Opferhandlung herauszustellen, wird ausgiebig die Hl. Schrift und besonders auch das A. T. herangezogen. Als Aufriß der Opferfeier ergeben sich die drei ungleichen Stufen: Bestellen des Vertreters der Opfergemeinde; Heiligung des Stellvertreters; Heiligung der Gemeinde im Mittler. — Das Buch des Grüssauer Mönches wird um seiner besonders Linie willen — wen wollte es wundern, daß sie benediktinisch im heutigen Sinne ist? — gewiß oft in der kommenden Mittler- und Opfertheologie herangezogen werden, auch wenn ihm nicht die vermeinte Friedensstifterrolle beschieden sein wird.

T.

162. *Marienpredigten aus der Väterzeit*. Übersetzt von O. Bar-

den hewer. 8<sup>o</sup> (187 S.) München 1934, Kösel & Pustet. Geb. M 4.50. — Zu Wort kommen: Ephräm, Ambrosius, Zeno von Verona, Augustinus, Petrus Chrysologus, Maximus von Turin, Leo der Große, Cyrill von Alexandrien, Theodotus von Ancyra, Proklus von Konstantinopel, Abraham von Ephesus, Andreas von Kreta, Johannes von Damaskus. Es ist namentlich die göttliche Mutter-schaft, die ewige Jungfräulichkeit, die Gnaden- und Tugendfülle und in den letzten Predigten die Himmelfahrt Mariä, die hier von den hl. Vätern verkündet wird. Weniger und niemals ausdrücklich erscheint Maria als unsere Mutter. Die klare Erkenntnis dieses marianischen Titels ist einer späteren Zeit vorbehalten. Johannes von Damaskus bezeichnet Maria als „die Ursache und Vermittlerin aller unserer Güter“ (145). Sehr lehrreich sind die literargeschichtlichen Bemerkungen des kenntnisreichen Patrologen. Der kurze mariologische Index am Schluß gibt eine Gesamtschau der in den Predigten von den hl. Vätern ausgesprochenen Gedanken und weist hin auf besonders auffallende oder bezeichnende Aussprüche, z. B.: „Sie empfängt durch das Ohr“, „d. h. durch gläubiges Hören auf die Worte des Engels“ (185 f.). Ein Glanzstück griechisch-orientalischer Beredsamkeit und katholischer Rechtgläubigkeit scheint mir Cyrills Predigt zu sein, deren Echtheit von B. gegen Schwartz „bis zu einer näheren Begründung des Ablehnungsurteils“ (86) aufrechterhalten wird. Deneffe.

163. Aubron, P., S. J., *La Mariologie de saint Bernard*: *Rech-ScRel* 24 (1934) 543—577. — Eine gedrängte, aber sorgfältige und nützliche Darlegung der Marienlehre des hl. Bernhard. Ein erster Teil zeigt, wie Bernhard von Jugend auf ein Gnadenkind der Muttergottes war. Die Quellen seiner Mariologie waren die Hl. Schrift und die hl. Väter. Richtig scheint mir die Bemerkung des Verf., der beste Beweis dafür, daß Bernhard die leibliche Himmelfahrt Mariä annahm, liege darin, daß er nichts gegen dieselbe einwendet (568). Seine Schwierigkeit bezüglich der Unbefleckten Empfängnis erklärt A. aus seinem Festhalten an der Theorie des hl. Augustin über die Fortpflanzung der Erbsünde, die notwendig da eintrete, wo die Zeugung mit Begierlichkeit verbunden ist (563 f.). Eine besondere Rolle spielt Bernhard in der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung (569). — In dem gelegentlichen Zitat aus Anselm (569 Anm. 80) sollte es statt „sermon“ wohl „prière“ heißen. Das Zitat: „*Domina nostra, mediatrix nostra*“ ist PL 158, 950 nicht zu finden. Wohl steht die Stelle PL 158, 961 B in der *Oratio* 54, und diese *Oratio* hat nach Wilmart, *RevBénéd* 36 (1924) 58 u. 69, als nicht-anselmianisch zu gelten. D.

164. Vogt, P., S. J., *Mariae sacrosanctae et Deiparae Virginis Vita ex opere maiore S. Canisii de Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta brevius comprehensa ac mensibus festisque Mariae accommodata*. 8<sup>o</sup> (VIII u. 232 S.) Turin 1934, Marietti. L 7.50. — Der hl. Canisius selbst hatte aus seinem großen Werk „*De Maria Virgine incomparabili*“ einen Auszug gemacht und für den Druck vorbereitet. Dieser Auszug ist aber nie erschienen, und von der Handschrift fand sich nur etwa der dritte Teil, der das Leben Mariä bis zum Geheimnis der Heimsuchung umfaßt. Vogt hat das Bruchstück ergänzt und das Ganze in 31 kurze Kapitel mit je drei Unterabteilungen zusammengefaßt, und zwar so, daß er nur die Worte des hl. Canisius und von den zitierten Vätern nur die als echt anerkannten bringt. Ein be-

sonderes Verdienst hat sich der inzwischen (23. Febr. 1933) verstorbene P. Vogt noch dadurch erworben, daß er die Väterstellen nachgeprüft hat und genau zitiert (nach Migne) sowie in einem „*Conspectus auctorum*“ das Todesjahr der einzelnen, auch der mittelalterlichen Schriftsteller angibt. Die Druckerlaubnis des Ordensobern ist vom April 1930, die der bischöflichen Behörde vom Juni 1933. Wahrscheinlich hat der Herausgeber drei Jahre lang nach einem Verleger gesucht und einen solchen schließlich in Italien gefunden. D.

165. Derckx, H., *Die Muttergottes die Erfüllung des Weibes der Uroffenbarung*. Übersetzt durch G. van Poppel. 8<sup>o</sup> (203 S.) Paderborn 1933, Bonifacius-Druckerei. M 3.60; geb. M 4.50. — Als Ganzes genommen ist dieses Marienbuch ein großer und glücklicher Wurf. Es macht die Worte des Urevangeliums (Gen 3, 15) vom „Samen der Frau“ sozusagen zum Grundprinzip der ganzen Mariologie und zeigt, wie die in diesen Worten ausgesprochene Einheit von Christus und Maria weiter entfaltet wird in der folgenden prophetischen Offenbarung, in den Evangelien und in den Bildern der Apokalypse. Der Stil des Buches ist, ich möchte sagen, Hochlandstil. Außer Scheeben, Bittremieux, Schüth werden auch Przywara, Karrer, Scheler, Haecker zitiert oder wenigstens genannt. Einzelne Gedanken, die der Verf. gerade als Zentralgedanken auffaßt und für die er sich besonders auf Scheeben beruft, wie die Auffassung von Maria als der Braut Christi, sind für gewöhnliche Sterbliche noch nicht genügend geklärt. Das Volk würde stutzig werden, wenn plötzlich in die lauretanische Litanei der Titel „Du Braut Christi“ eingefügt würde. Wenn das Vorwort und ein Werbezettel darauf hinweisen, daß das Buch „die wahre Maria“, wie sie wohl noch zu wenig gekannt sei, bekannt machen wolle, so ist das wohl nicht so zu verstehen, daß ein Ambrosius, Augustinus, Bernhard, Bonaventura, Albert, Thomas, Alfons die wahre Maria nicht gekannt hätten. Wenn erst dann die wahre Maria erkannt ist, wenn wir alle ihre Vorzüge und ihre ganze Größe kennengelernt haben, dann zeigt uns auch dieses Buch noch nicht die wahre Maria. Denn um Marias ganze Größe zu erkennen, müssen wir wohl bis zur seligen Gottesschau warten. Übrigens ist das Buch nur ein Abschnitt eines großen Werkes: „*Psychologie der Vrouwe*“, das ganz ins Deutsche übersetzt ist, das aber als Ganzes in der gegenwärtigen Zeit schwer einen Verleger findet. Der Verlag hat den über Maria handelnden Teil als besonders wertvoll herausgehoben und hier gesondert herausgegeben. — Der Satz in der Einleitung: „Diese Bücher [der Hl. Schrift] sind nicht die Offenbarung, sondern enthalten sie nur“ scheint mir nicht glücklich formuliert. Die Hl. Schrift ist das Wort Gottes. In dem Satz: „Sie [nämlich die Ansicht, die in Maria die zweite Eva sieht] findet sich schon bei Irenäus, Justinian und Tertullian“ (S. 123) sollte es wohl statt Justinian Justinus heißen und dieser Justinus sollte vor Irenäus stehen. Daß kein alphabetisches Namen- und Sachverzeichnis beigegeben ist, entspricht der Art des Buches, das mehr schwunghaft große Linien zeichnen als wissenschaftliche Kleinarbeit leisten will. D.

166. Bittremieux, J., *Relationes Beatissimae Virginis ad Personas SS. Trinitatis: DivThom(Pi) 37 (1934) 549—568; 38 (1935) 6—41*. — Der umfang- und inhaltreiche, in manchen Punkten spekulative Artikel behandelt zunächst jene Beziehungen Marias zur hlst. Dreifaltigkeit, die sich aus ihrer Mitwirkung bei der Mensch-

werdung des Sohnes Gottes ergeben. Es sind in bezug auf den Sohn: die Beziehung der Mutterschaft, die Beziehung der Ähnlichkeit mit Christus in der menschlichen Natur (diese Beziehung haben alle Menschen zu Christus, in Maria ist das Besondere, daß sie Christus diese Ähnlichkeit vermittelte), die Blutsverwandtschaft im ersten Grade, die bräutliche Beziehung zum ewigen Wort, die Beziehung einer gewissen Überordnung, insofern Christus ihr untertan war. Sodann kommen die Beziehungen zum Hl. Geist und die zum Vater, ferner die Beziehung der „affinitas“, nahen Verwandtschaft, zur ersten und dritten Person, eine Art von Verwandtschaft, wie sie unter Menschen nicht vorkommt. Die Bedeutung der *affinitas* in can. 97 des Codex iur. can. ist nicht berücksichtigt. Es folgen die Beziehungen, die sich aus der Mitwirkung Marias beim Werk der Erlösung ergeben. Aus dem Folgenden ist besonders bemerkenswert der Abschnitt über Maria als „Complementum Trinitatis“ (18—33), ein Titel, der gegen verschiedene Einwände, auch gegen Scheeben, verteidigt wird. B. versteht darunter z. B. die Tatsache, daß durch Maria den einzelnen göttlichen Personen verschiedene neue (natürlich nur gedankliche) Beziehungen erwachsen, z. B. im Vater (und in den andern Personen) die Beziehung der Herrschaft über Christus der menschlichen Natur nach (21 f.).

167. Renaudin, P., *Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei*. 8<sup>o</sup> (VIII u. 184 S.) Turin 1933, Marietti. L 12.— Das Buch ist eine wertvolle Stoffsammlung, die eine lange bis in unsere Zeit fortgeführte Reihe von Traditionszeugnissen zur leiblichen Himmelfahrt Mariä beibringt. Unter den lateinischen Vätern erscheint als erster Zeuge der hl. Gregor von Tours († 593), unter den griechischen Vätern der hl. Modestus († 634). Gotti (69) ist nicht 1542, sondern 1742 gestorben. Zu der Bemerkung über *sententia pia* wäre wohl der Artikel *Fides pia* und *sententia pia*, Schol 2 (1927) 53—77, zu berücksichtigen. Daß das Wort der Liturgie „*Assumpta est Maria in caelum*“ die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel besagen soll (16), ist wohl nicht zu bestreiten; es kommt aber auch bei einem kirchlichen Schriftsteller etwa des 8. Jahrhunderts in allgemeinerer Bedeutung vor: „*Vera autem de eius assumptione sententia haec esse probatur, ut secundum apostolum, sive in corpore, sive extra corpus ignorantem* (2 Cor 12, 2), *assumptam super angelos credamus*“ (PL 39, 2130; vgl. Schol 1 [1926] 177 Anm. 4). Unter der *nubes theologorum* (105) ist auch J. Ernst mit mehreren Schriften aufgeführt. Es ist zu beachten, daß Ernst, trotzdem er weder die Tatsächlichkeit noch die dogmatische Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt leugnet, doch das Bedenken erhebt, ob die dogmatische Definierbarkeit bis zu seiner Zeit genügend bewiesen sei; vgl. Schol 3 (1928) 218. Ja, er meint, die *sententia communis theologorum* bezweifle die wirkliche Zugehörigkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz; s. Schol 1 (1926) 579.

168. Lambot, C., *L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'Évangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar*: RevBénéd 46 (1934) 265—282. — Der Brief „*Cogitis me, Paula et Eustochium*“ des Ps.-Hieronymus, der die leibliche Himmelfahrt Mariä weder fest behaupten noch leugnen will (PL 30, 126—147), spielt eine Rolle in der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Lehre von der Himmelfahrt Mariä. Vgl. Schol 1 (1926) 176 f. Er enthält herrliche Stellen über die Mut-

tergottes. Die 4. und 5. Brevierlesung am Feste der Unbefleckten Empfängnis sind ihm entnommen. Als Verfasser vermutete G. Morin in *RevBénédict* 5 (1888) 350 den Paschasius Radbertus, Abt von Korvey († 865). Später, *RevBénédict* 8 (1891) 275 f. und 9 (1892) 497, entschied er sich für Ambrosius Autpertus. Für Radbertus setzte sich wieder ein T. A. Agius in *JThStud* 24 (1923) 176—183. Vgl. *Opuscula et Textus*, hrsg. von Grabmann und Pelster, *Series schol.* Nr. 9, *Gualteri Cancellarii etc. quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*, S. 28; *NouvRevTh* 64 (1932) 567. Jetzt glaubt L. die Frage der Urheberschaft endgültig zugunsten des Radbertus entschieden zu haben. Ein von ihm entdeckter Brief des Erzbischofs Hinkmar von Reims enthält den Satz: „non a Radberto est compilata, sed a sancto Iheronimo est catholice dicta“ (269, 23). Dieser Brief ist aber eine Selbstverteidigung Hinkmars gegen einen Korveyer Mönch — es soll Ratramnus sein —, der behauptet hatte, weder die Homilie des hl. Hieronymus noch die Erzählung über die Geburt Mariä sei als echt anzunehmen. Der Mönch wußte, was das Werk des Abtes seiner Abtei war. Der Schluß Lambots dürfte berechtigt sein. Der Brief „Cogitis me“ ist vor 846 geschrieben, und die Adressatinnen sind die Witwe Theodrada, Äbtissin eines Klosters von Soissons, und ihre Tochter Imma (281 f.). — In einem zweiten Teil beschäftigt sich L. mit dem „Evangelium de Nativitate Mariae“ (Tischendorf, *Evangelia apocrypha* 2 113—121), „der einzigen Perle unter den apokryphen Evangelien“ (282). Der Ursprung war bisher unbekannt. L. weist auch diese Schrift als Werk des Paschasius Radbertus nach. D.

169. Simonin, H.-D., O. P., *Médiation Mariale ou Maternité spirituelle de Marie? La Vie Spirituelle* 38 (1934 I) [96]—[102]. — Bei Gelegenheit der Besprechung eines Buches von Leloir, *La Médiation Mariale dans la Théologie Contemporaine* (s. Schol 8 [1933] 615) bringt S. eine Unterscheidung zwischen Mittlerschaft und geistiger Mutterschaft Mariä. Ein Unterschied ist sicher da in bezug auf die Art der Tätigkeit. S. will aber auch einen Unterschied in bezug auf die gespendeten Gnaden aufstellen: Allgemeine Gnadenvermittlung besagt Vermittlung aller und jeder Gnade; allgemeine Mutterschaft braucht nicht alle und jede Gnade zu vermitteln. „Marie peut être déclarée la mère universelle du genre humain, parce que chacun des élus doit à son intercession tel ou tel secours nécessaire au salut, le don de la persévérance finale par exemple, ou telle grâce actuelle ordonnée à la fructueuse réception des sacrements“ ([102]). Es scheint, als rede S. einer solchen allgemeinen Mutterschaft im Gegensatz zu einer allgemeinen Mittlerschaft das Wort. Ich glaube nicht, daß eine solche Beschränkung der Mittlerschaft Mariä den Traditionszeugnissen gerecht würde. D.

170. Pius XI. In einem Apostolischen Schreiben, *Litterae Apostolicae*, vom 4. Oktober 1933, worin die Allerseligste Jungfrau unter dem Titel „*Gratiarum Regina de monte Philerimos*“ zur Hauptpatronin des Erzbistums Rhodus erklärt wird, nennt der Papst die Muttergottes Königin aller Gnaden und Mittlerin aller Gnaden: „*sanctuarium, in quo Reginae gratiarum omnium imaginem . . . christifideles iidem venerabantur et colebant*“ (AAS 26 [1934] 545). „*Praesentium Litterarum tenore perpetuumque in modum Beatissimam Mariam Virginem omnium gratiarum Mediatricem sub enuntiato titulo de monte ‚Philerimos‘ prae-*

cipuam archidioecesis Rhodiensis Patronam declaramus et confirmamus“ (ebd. 546). — Der Kardinaldekan Granito Pignatelli di Belmonte erwähnt in seiner Weihnachtsansprache an Pius XI. 24. Dez. 1934 auch die Bemühungen des Papstes um das hl. Haus von Loreto. Dabei nannte der Kardinal Maria „Corredentrice“: „Maria col suo Fiat mihi secundum verbum tuum accettò il divenire la Corredentrice dell'umanità decaduta, chiamando, nel momento stesso, dal Cielo nelle sue viscere purissime il Verbo Divino.“ Der Papst nannte in seiner Antwort Maria „la Madre della Redenzione“: „Maria è la Madre delle misericordie, la Madre del Redentore, la Madre della Redenzione, si può ben dire“ (L'Osservatore Romano 1934, Nr. 299, 26.—27. Dez., S. 1). — In der Passionswoche 1934, und zwar am Fest der Sieben Schmerzen, 23. März, bei einer gemeinsamen Audienz zweier spanischer Pilgerzüge, worunter einer von 800 jungen Kongreganisten und Kongreganistinnen aus Katalonien, redete der Papst von Corredenzione, Corredentrice nostra und correditori: „Il Papa diceva che essi venivano a celebrare presso il Vicario di Cristo il XIX centenario della Divina Redenzione, ma anche il XIX centenario di Maria, il centenario della Sua Corredenzione, della Sua universale Maternità.“ Den Jungmännern legte er das Apostolat ans Herz: „Quei giovani dovevano seguire il pensiero ed il desiderio di Maria Santissima, che è nostra Madre e Corredentrice nostra; dovevano sforzarsi ad essere, anch'essi, correditori ed apostoli, secondo lo spirito dell'Azione Cattolica“ (Osservatore Romano 1934, Nr. 69, 25. Marzo, S. 1 Sp. 2). Auch schon am 30. Nov. 1933 hatte der Papst, nach einer Meldung des Osservatore Romano vom 1. Dez. 1933, in einer Ansprache an die Pilger aus dem Bistum Vicenza, Maria „Corredentrice“ genannt: „Il Redentore non poteva, per necessità di cose, non associare la Madre Sua alla Sua opera, e per questo noi la invochiamo col titolo di Corredentrice. Essa ci ha dato il Salvatore, l'ha allevato all'opera di redenzione fino sotto la croce dividendo con Lui i dolori dell'agonia e della morte.“ Ich entnehme diese Nachricht aus J. Bittremieux, *Algemeen overzicht der Mariologie en mariale gebeurtenissen sinds het laatste Jaar (1933—1934): De Standaard van Maria, 1934, Aug.-Sept., S. 12 f.* D.

171. Lange, H., S. J., *Im Reich der Gnade.* 8<sup>o</sup> (179 S.) Regensburg [1934], Pustet. *M* 2.90; *Lw. M* 3.80. — Das Buch enthält 7 Einzelabhandlungen aus dem Gebiet der Gnadenlehre, deren Inhalt durch die Überschriften genügend gekennzeichnet ist: Sittliche Kräftigung. Rechtfertigung. Vergöttlichung. Gotteskindschaft. Ungeschaffene Gnade. Verdienst. Gnadenwahl. Es wurde namentlich darauf gesehen, die kirchlichen Lehrentscheidungen sorgfältig zu erklären und aus Schrift und Überlieferung eingehend zu begründen. Einen streng wissenschaftlichen Zweck verfolgt das Buch jedoch nicht. Es ist für weitere Kreise bestimmt und soll vor allem durch Hervorkehrung der erhebenden und tröstlichen Seite der Gnadenlehre des Glaubens froh machen. Der Verlag hat das Werk sehr ansprechend ausgestattet. Lange.

172. Schüler, M., *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini* (Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 3). gr. 8<sup>o</sup> (IX u. 195 S.) Stuttgart 1934, Kohlhammer. *M* 12.—. — Die Arbeit untersucht Gregors Lehre von den im Titel genannten Gegenständen unter ständigem Hinblick auf andere Scholastiker, die für ihn von Bedeutung waren, insbesondere Thomas von Aquin,

Scotus, Ockham, Agidius von Rom, Thomas von Straßburg, Heinrich von Friemar und am meisten Thomas Bradwardin. Im Gegensatz zu letzterem, der mehr Religionsphilosoph als Theologe war und nur im Antipelagianismus mit ihm zusammentraf, und auch zum Lehrer seines Ordens, Agidius von Rom, der sich eng an Thomas von Aquin anschloß, tritt Gregor als Wiedererwecker des echten Augustinismus hervor. Man darf freilich den Ausführungen des Verf., der sich in der Scholastik nicht genug auskennt, nicht ohne weiteres trauen. Manche Stichproben, die ich machte, beweisen, daß Sch. seinen Autor oft mißverstanden hat und ihn mehrmals das Gegenteil seines wirklichen Gedankens lehren läßt. Den genaueren Nachweis dafür erbringe ich in ThRev.

L.

173. Vignaux, Paul, *Justification et Prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini (Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses. Vol. 48). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 194 S.) Paris 1934, Leroux. Fr 50.— Die Lehren von vier bedeutenden Theologen des 14. Jahrh., drei Franziskanern verschiedener Richtung und einem Augustiner — der Thomismus spielte ja damals keine große Rolle —, werden analysiert und miteinander verglichen. Bei der Rechtfertigung steht die Frage im Vordergrund, ob sie notwendig durch den eingegossenen Habitus der Liebe erfolgen müsse. Es werden noch manche andere, mit den im Titel genannten verwandte Fragen herangezogen, z. B. bei Gregor von Rimini, ob der Mensch aus eigener Kraft natürlich gute Akte setzen könne. — Als Doppelziel der geistvollen Arbeit wird angegeben: „découvrir un ensemble de problèmes rigoureusement liés, saisir quelque chose des intérêts spirituels en jeu“ (VII). Unter scheinbar rein technischen und abstrakten Streitfragen verbergen sich religiöse Gefühle lebendiger Menschen, die sich zugleich als Typen von Denkern und Geistesarbeitern erweisen (178). Bei all ihrer logischen Schärfe drücken sie ein wirkliches Gefühl des Numinosen aus (189). — Im einzelnen tritt hervor: bei Scotus die Freiheit des göttlichen Willens und die Gratuität seiner Liebe; bei dessen scharfen Kritiker Aureoli eine größere Vorliebe für rationale Begründung *ex rerum natura*, der allgemeine göttliche Heilswille und die geschöpfliche Verursachung der Verwerfung durch die positive Ursache: dem Heilswillen ein Hindernis setzen, der Vorherbestimmung durch die negative Ursache: kein Hindernis setzen („Pierre d'Auriole veut mettre dans l'ordre du salut autant de justice qu'il en peut contenir, en demeurant une grâce“ 93); bei Ockham, dem Kritiker Aureolis, die auf die Spitze getriebene Unterscheidung der absoluten und geordneten Macht Gottes und sein Voluntarismus, zwei Besonderheiten, die in Scotus grundgelegt sind; bei Gregor endlich der scharf augustiniische Antipelagianismus und eine streng logische Einheitlichkeit des Systems, so daß er keineswegs vorwiegend als Anhänger des Nominalismus erscheint, der mit diesem System augustiniische Gedankengänge bloß in unausgeglichener Weise verquickt.

L.

174. Schwamm, H., *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern* (Philosophie und Grenzwissenschaften V 1/4). gr. 8<sup>o</sup> (IV u. 344 S.) Innsbruck 1934, Rauch. M 10.— In seinen Arbeiten über die Franziskanerlehrer Joh. de Ripa und Rob. Cowton (s. Schol 6 [1931] 420—422) hatte S. den Nachweis erbracht, daß die Erklärung des göttlichen Vor-

herwissens freier geschöpflicher Akte durch göttliche Willensdekrete zuerst von Scotus geboten und bereits in der Mitte des 14. Jahrh. bei dem Skotisten Joh. de Ripa in recht ausgebildeter Form vorliegt. Erfreulicherweise hat S. seine wichtigen Untersuchungen weitergeführt. Er kommt in dem vorliegenden Werk etwa zu folgenden Hauptergebnissen. Nach Scotus erkennt Gott das kontingente Zukünftige einschließlich der freien und der sündhaften Akte durch die Determination seines eigenen Willens, sei es direkt in ihr oder in der göttlichen Wesenheit als dem letzten Erkenntnisgrund für die durch seinen Willen determinierten kontingenten Wahrheiten. Der Tragweite seiner Lehre war sich Sc. wohl nicht bewußt, so daß er die aus der Willensfreiheit der Geschöpfe sich erhebenden Schwierigkeiten kaum zu lösen suchte. Höchstens sagt er: „Was von einem kontingenten göttlichen Willen verursacht wird, ist auch selbst kontingent. Vernünftigerweise kann man seine Lehre nur prä-deterministisch verstehen, und in diesem Sinne wurde sie auch im 14. Jahrh. sowohl von seinen Schülern wie von seinen Gegnern verstanden. Spätere Versuche, die Erkenntnis des Bedingtzukünftigen dem absoluten Dekret vorausgehen zu lassen (Cavellus, Faber) oder aus der *praedeterminatio* eine *condeterminatio* zu machen (Mastrius), entsprechen nicht dem Gedanken des Meisters. Der Ausdruck *praedeterminatio* findet sich bereits bei Petrus Aureoli (119), und der Augustinereremit Johann von Basel (1370) sagt: „... *divinum velle vel divinum nolle, non dico praedeterminans sicut Doctor Subtilis et sui sequaces, sed condeterminans*“ (88). Dieser Determinismus bringt in das skotistische Gedankengefüge, das andererseits die uneingeschränkte Selbstbestimmung des freien Willens so sehr betont, einen großen Zwiespalt hinein, der wohl nicht scharf empfunden, sicher nicht befriedigend ausgeglichen wurde. Scotus steht hier in offenem Gegensatz zu Thomas. Heinrich von Gent könnte eher als sein Vorgänger gelten. Seine ersten Kritiker, Thomas Anglicus, Thomas Wilton, Ockham, sehr gründlich auch Petrus Aureoli, werfen ihm alle eine Neuerung vor, die für die freien und die sündhaften Akte der Geschöpfe von verhängnisvollen Folgen sein müsse. — Die Stellung der andern Franziskaner ist verschieden: Cowton sucht Thomas und Scotus auszugleichen. Alexander von Alexandria stimmt dem Meister zurückhaltend zu, Antonius Andrea schwächt seine Lehre ab. Franz de Mayronis geht noch weiter als Scotus, indem er Gott nicht bloß den positiven Akt der Sünde, sondern auch die damit verbundene Sündhaftigkeit verursachen läßt. Darin folgt ihm Wilhelm de Rubione. Seit Wilhelm von Alnwick lehren die Skotisten gewöhnlich, daß Gott unmittelbar in seinen Willensdeterminationen erkennt. Zum Ausbau des theologischen Determinismus, den sie teilweise in beinahe krasser Form vortragen, neigen besonders Joh. de Bassolis, Franz de Marchia, Wilh. de Rubione und Joh. de Ripa, der die skotistische Lehre selbständig verarbeitet, vertieft und neu begründet hat. Sie führt folgerichtig zu Thomas Bradwardine, der sich denn auch ausdrücklich auf Scotus beruft und sich eigentlich nur in der extremen, rücksichtslosen Formulierung der Folgerungen vor den Genannten hervortut: Gott „nötigt“ den geschaffenen Willen und will die Sünde positiv. Scotus und seine Anhänger vertraten eben Voraussetzungen, die unweigerlich zur Prädeterminationslehre führen mußten. Über ihre Versuche, dabei die Freiheit zu wahren, urteilt S.: „Man kann wohl sagen, daß die ersten Sko-

tisten schon alle Gründe angeführt haben, auf die später die Verteidiger der *praemotio physica* zurückgreifen“ (334). L.

175. Stegmüller, Federico, Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina (Biblioteca histórica de la Bibl. Balmes II 10). Lex.-8° (VI u. 488 S.) Barcelona 1934, Biblioteca Balmes (Durán y Bas 11). Pes 30.— Das soeben (Nr. 174) besprochene Buch Schwamms wirft unwillkürlich die Frage auf: Wie kam es denn nun, daß die von den alten Thomisten so scharf bekämpfte skotistische Lehre vom göttlichen Vorwissen in die neuere Dominikanerschule Eingang fand, um als echte Lehre des hl. Thomas eifrigst verteidigt zu werden? Die Antwort auf diese Frage bietet zum guten Teil St. s umfangreiches Werk. Im 1., theologiegeschichtlichen Teil (7—163) geht Verf. der Entwicklung der 5 wichtigen, mit der Gnadenlehre zusammenhängenden Lehrstücke nach, die durch die Kapitelüberschriften kurz und treffend angezeigt werden: *Praescientia futurorum contingentium. Motio Dei efficax. Deus causa peccati. Dilectio Dei super omnia. Ante praevisa merita*. Im Mittelpunkt steht Franz de Vitoria und seine Salmantiner Schule. Doch wird beständig auf die Lehre anderer Theologen, die für die Lehrentwicklung bedeutend wurden, zurückgegriffen, um nur die wichtigsten zu nennen, auf Thomas, Scotus, Gregor von Rimini, Capreolus, Deza, Cajetan. — Für die Frage des göttlichen Vorwissens ergibt sich: Schon Capreolus hat Thomas im skotistischen Sinn gedeutet, und Cajetan führt die göttlichen Willensdekrete sozusagen offiziell in den Thomismus ein. Deza, Dom. Soto und Mancio widersetzen sich der unthomistischen Neuerung. Vitoria ist von Cajetan stark beeinflußt und läßt Scotus zu, nachdem er ihn nichtdecretalistisch gedeutet hat. Besonders Cano und Barth. de Medina leiten zu Bañez über, durch den die skotistischen Ideen endgültige Aufnahme in den Thomismus finden. In den andern Lehrstücken (*praemotio*, wirksame Gnade usw.) geht die Entwicklung rascher und unter weniger Widerspruch im eigenen Lager vor sich. Da fand man ja auch leichter die Ansätze bei Thomas, während er das göttliche Vorauswissen offensichtlich anders erklärt hatte und auch in der älteren Zeit allgemein anders verstanden worden war. Immerhin waren auch in jenen andern Fragen genug Abweichungen innerhalb der Thomisten- und insonderheit der Salmantiner Schule vertreten. So z. B. die in den Neuthomismus gar nicht hineinpassende *motio recepta modificata* Cajetans, d. i. die Modifizierung der göttlichen Motion durch den Einfluß der Zweitursache. Sie wird von dem Skotisten Lychetus ungefähr ebenso bekämpft, wie von Bañez später die entsprechende Lehre Molinas. Bei der *dilectio Dei super omnia* galt es besonders, den z. B. von Gregor von Rimini vertretenen und noch immer mächtigen übertriebenen Augustinismus allmählich zu überwinden und auszuscheiden. In der Prädestinationslehre ist zu beachten, daß hier Bañez selbst noch nicht erheblich von Molina abweicht, da er nur die volle Gratuität der Gesamtprädestination vertritt (was Molina auch tut) und das Prinzip, daß das Ziel vor den Mitteln gewollt sein müsse, auf diesen Fall nicht anwendet. — Im 2. Teil (167—482) ediert St. ungedruckte Vorlesungen Vitorias, soweit sie die hier berührten Fragen betreffen. Von den Partien, die der S. th. 1 angehören, werden die Texte zweier Hss, die die gleichen Vorlesungen von 1539—1540 enthalten, veröffentlicht. Die Teile aus S. th. 1, 2 werden nach zwei sehr voneinander abweichenden Hss abgedruckt. Die

eine bietet die Vorlesungen von 1533; der andern liegen vielleicht andere Vorlesungen (von 1541—1542) zugrunde. Wichtigere Varianten mehrerer anderer Hss werden beigelegt. — Es ist erfreulich, daß die Vorlesungen des großen und einflußreichen Salmantiner Theologen durch eifrige Editionsarbeit von verschiedenen Seiten her der theologischen Welt jetzt zugänglich gemacht werden. Über das Unternehmen Beltrán de Heredias wurde bereits eingehend von W. Hentrich berichtet (Schol 9 [1934] 410—414; 10 [1935] 134 f.). — Zu Stegmüller s. auch ThRev 34 (1935) 66—68. L.

176. Lennerz, H., Das Original von Massarellis erstem Diarium: Greg 15 (1934) 573—576. — In Cod. 694 des Archivs der Gregorianischen Universität stellt L. das Original des Tagebuches Massarellis fest, das Merkle für seine Edition (Conc. Trid. I 151 bis 399) nicht hatte finden können. L. gibt eine kurze Beschreibung der Hs und hebt das hervor, was bestätigt, daß es sich wirklich um das Original handelt. L.

177. Lennerz, H., Voten auf dem Konzil von Trient über die Rechtfertigung: Greg 15 (1934) 577—588. — Cod. 614 und teilweise auch Cod. 678 des Archivs der Gregor. Universität enthält eine bisher anscheinend unbekannt, von G. Massarius (16. Jahrh.) zusammengestellte Sammlung von 20 Voten über die Rechtfertigung. L. berichtet vorläufig über den Inhalt, sucht die Verfasser der einzelnen Voten festzustellen und vergleicht den Text mit Text oder Inhaltsangabe bei Ehses, Conc. Trid. V, soweit diese Voten dort zu finden sind. Von den 20 Voten scheinen 9 noch nicht veröffentlicht zu sein und 2 nur zum Teil. L.

178. Stakemeier, E., Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der Ungnade: RömQschr 42 (1934) 147—172. — Die Lehre Luthers wurde besonders klar von Ambr. Catharinus umrissen. Seripando hatte den katholischen Standpunkt schon im September-Entwurf klar niedergelegt und fast alle Väter vertraten ihn. Der Benediktinerabt Lucian von Ottoni verfocht anfangs, daß alle bösen Werke aus einem gewissen Unglauben hervorgehen, so daß der wahre und christliche Glaube nicht mit Sünden zusammen bestehen könne. Doch angesichts des heftigen Widerspruchs fast aller Väter trat er bald den Rückzug an, zwischen formiertem und formlosem Glauben besser unterscheidend. Die Auseinandersetzungen mit ihm führten zu einer letzten Klärung und waren durch die daraufhin erfolgenden Zusatzanträge von Salmeron, de Vega u. a. für die endgültige Formulierung der Canones von Bedeutung. L.

179. Alcañiz, F., S. J., Ecclesia patristica et millenarismus. Expositio historica. 12<sup>o</sup> (283 S.) Granada (Ballesteros 13) 1933, Méndez Caro. — Der Verf. will den Millenarismus, die Lehre vom tausendjährigen Reich Christi vor dem jüngsten Gericht, weder dogmatisch noch apologetisch, sondern rein geschichtlich behandeln, und auch das nur für die Väterzeit bis zum 5. Jahrh. Er stellt die Aussprüche der Väter von der Didache bis auf Cyrill von Alexandrien und Theodoret zusammen und knüpft daran seine Auslegungen, die sich öfter mit einem „wahrscheinlich“ zufrieden geben müssen. Der Verf. meint, daß neue Nachforschungen wahrscheinlich noch mehr Stellen zutage fördern würden. Im Vorwort erklärt er, daß er den Millenarismus weder bekämpfen noch verteidigen wolle. Ich habe aber den Eindruck gehabt, als ob er eine gewisse Vorliebe für den gemäßigten Millenarismus habe. Er redet auch von „modernen Millenaristen“, ohne aber konkrete Na-

men zu nennen. Im 1. Kapitel sind auch Apk 19, 11—22, 5 abgedruckt. Störend wirken die Druckfehler und die sonderbare lateinische Schreibung; es kommen Formen vor wie: hinde (für inde), kiliasta, cuando, textimonium, escathologicas (109), apparvit (221). Es hat den Anschein, als habe der Verf. einem des Latein wenig kundigen spanischen Schreiber diktiert. Deneffe.

## 5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. Liturgik.

180. Dölger, Fr. J., Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike: Antike u. Christentum 4 (1934) 1—61. — Eine Studie nicht nur von religionsgeschichtlichem, sondern auch von moraltheologischem Interesse, und zwar sowohl nach der historischen wie nach der grundsätzlichen Seite. Aus der vorchristlichen Zeit wird behandelt die Einstellung der alten Germanen nach Tacitus (ihre Kinderfreudigkeit), des alten Orients, der Septuaginta und des Aristoteles, des griechischen Strafrechtes, der griechischen Kultsatzung, des hellenistischen Judentums (1—23). Die weiteren Abschnitte tun das gleiche bezüglich der christlichen Autoren. Hier wird zunächst die Auffassung eines anonymen christlichen Platonikers des zweiten Jahrhunderts über die Beseelung des Embryo wiedergegeben; dann folgt die Auffassung Tertullians über Beseelung des Fetus und über Abtreibung, die er als Mord hinstellt, und eine Digression über die Spannung zwischen der heidnisch-römischen und der christlichen Rechtsauffassung bei Tertullian und Hippolyt von Rom. Moraltheologisch ist besonders beachtenswert das nun folgende Stück „Tertullianus und Augustinus über die Erlaubtheit der medizinisch notwendigen Embryotomie“; diesem Stück gilt auch die Ergänzung in Heft 4 (S. 280 f. Nr. 64: Zur antiken Embryotomie. Ihre moralische Bewertung durch Eusebius von Caesarea). — Die Studie bietet eine reiche Fülle von Stoff und Anregungen. Das Kernergebnis ist dieses: Die Fruchtabtreibung wurde auch in der Antike, der heidnischen wie der christlichen, im allgemeinen unbedingt abgelehnt, aber der Grund der Ablehnung war nicht immer derselbe. Die Strafwürdigkeit wurde z. T. dadurch begründet, daß die Abtreibung eine Verletzung des Rechtes ist, das der Vater auf Nachkommenschaft hat; mitunter wird auch die Lebensgefährdung, der sich dabei oft die Mutter selbst aussetzt, als Grund der Verwerfung angeführt. Bei Tertullian und anderen Autoren der christlichen Zeit tritt aber der Gedanke in den Vordergrund, daß Abtreibung „Mord“ an der reifenden Frucht ist. Die Streitfrage, wann die Frucht durch die geistige Seele belebt werde, mußte von den Autoren in diesem Zusammenhang behandelt oder wenigstens gestreift werden.

Wie erwähnt, verdient von seiten der Moraltheologie der Abschnitt über die Einstellung Tertullians und des hl. Augustinus über die sittliche Erlaubtheit der Embryotomie bei medizinischer Indikation besondere Beachtung. Wenn die in der Studie gebotene Auffassung richtig ist, haben wir auch hier ein Stück Lehrentwicklung auf dem Gebiete der Sittenlehre vor uns. Der damaligen Zeit fehlte noch das Bewußtsein, daß die Notlage der Mutter nicht zur direkten Tötung der Frucht berechtigt (übrigens eine Auffassung, die sich vereinzelt bis in die jüngste Zeit geltend zu machen bestrebt war). Den Punkt der Lehrentwicklung, an dem

wir heute stehen, gibt die Enzyklika Pius' XI. „Casti connubii“ vom 31. Dez. 1930 (die sich ausdrücklich mit dieser Frage auseinandergesetzt hat) in den Worten wieder: „Sive ea [d. i. directa innocentis occisio] matri infertur, sive proli, contra Dei praeceptum est vocemque naturae: ‚Non occides‘“, und dann insbesondere bez. der Noflage und des Notstandsrechtes der Mutter, mit den alsbald folgenden Worten: „neque ullum adest, extremae necessitatis ius‘ quod vocant, quodque usque ad innocentis directam occisionem pervenire possit“ (n. 65). — Daß aber Tertullian und Augustinus die medizinisch notwendige Embryotomie wirklich als sittlich erlaubt hingestellt haben, ist m. E. in den angeführten Texten (Tertullian, De anima 25 und Augustinus, Enchir. 23, 86) jedenfalls nicht unmittelbar ausgesprochen. Die diesbezügliche Stellungnahme der Studie dürfte in den Worten wiedergegeben sein: „In einem Falle scheidet Tertullian den Begriff Mord bei der Tötung des Kindes im Mutterleib aus, wenn nämlich der Arzt im Falle einer unmöglichen Geburt die Tötung vornimmt, um das gefährdete Leben der Mutter zu retten“ (44), und: „Die Tötung des Embryo im Mutterleib betrachten Tertullian und Augustinus unter gegebenen Umständen für erlaubt und notwendig“ (46). — Der in Frage kommende Text aus Tertullian steht nicht im Zusammenhang der Erörterung, ob die Tötung der Frucht „Mord“ sei, sondern ob die Frucht erst nach der Geburt, d. i. mit dem ersten Atemzug, die menschliche Seele erhalte und durch sie lebe, was auch Hicesius behauptete. Diesem Arzte gegenüber beruft sich Tertullian auf die Tatsache der Embryotomie, die doch eine nach Auffassung der Ärzte und auch des Hicesius notwendige Operation sei und das Kind „töte“, um es nicht lebend zerstückeln zu müssen. Unmittelbar und ausdrücklich wird hier nur die Tatsache und die medizinische Notwendigkeit ausgesprochen, von der Frage der sittlichen Erlaubtheit ist unmittelbar nicht die Rede. Vielleicht kann oder muß sie aus dem von Tertullian Gesagten gefolgert werden, aber von ihm behauptet wird sie nicht. — Noch mehr gilt dies von dem angeführten Augustinustext (Enchir. 23, 86). Der Zusammenhang, wie er auch in der Studie S. 45 gegeben wird, handelt in keiner Weise von der sittlichen Erlaubtheit; es ist vielmehr wieder die Frage nach dem Augenblick der Beseelung des Kindes im Mutterleibe durch die Geistseele. Sie wird von Augustin sicher für die Fetus behauptet, die, um die Mutter zu retten, gliedweise zerstückelt und herausgeholt werden. Es wird auch hier nur von der Tatsache dieser Operation und von ihrer Notwendigkeit zur Rettung der Mutter gesprochen, und zwar nur berichtend, nicht Stellung nehmend. Daraus mag man, wenn genügend Anhaltspunkte vorliegen, den Schluß ziehen, Augustinus habe die Erlaubtheit dieser Maßnahme vertreten, denn er habe ihre medizinische Notwendigkeit ausgesprochen; unmittelbar behauptet hat er sie hier nicht. Eine medizinische Notwendigkeit der Embryotomie kann übrigens auch bei dem heutigen Entwicklungsstand der betreffenden Sittenlehre ein Moraltheologe für gewisse Fälle vertreten; aber man würde zu Unrecht daraus folgern, er stelle die medizinisch notwendige Maßnahme eben deshalb auch als erlaubt hin. Meines Erachtens würde Abschnitt 11 (S. 44) richtiger anders überschrieben als „Tertullianus und Augustinus über die Erlaubtheit der medizinisch notwendigen Embryotomie“.

Hürth.

181. Sleumer, A., Index Romanus. 9. verb. u. verm. Aufl. 8<sup>o</sup> (216 S.) Osnabrück 1934, Jonscher. *M* 3.25; geb. *M* 4.— Die hohe Auflagenziffer spricht genügend für die Brauchbarkeit des Buches. Der an Umfang größere 1. Teil (7—123) begründet das kirchliche Bücherverbot und erklärt die allgemeinen Indexregeln des kirchlichen Rechtsbuchs. Im 2. Teil (124—213) wird das bis ins Jahr 1934 hinein fortgeführte alphabetische Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher und der wichtigsten fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750 geboten, wobei die unter Strafe der Exkommunikation verbotenen Bücher eigens gekennzeichnet sind. — Die Entrüstung, mit der der Verf. das von der schlechten Presse angerichtete Unheil schildert, ist nur zu berechtigt; doch möchte mir scheinen, er würde seinen Zweck auch durch etwas weniger temperamentvolle Ausführungen ebensogut erreichen.

Lange.

182. Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire. Publié sous la direction de M. Viller S. J., assisté de F. Cavallera et J. de Guibert S. J. Fasc. II u. III (Allemande [Spiritualité] — Ascèse). 4<sup>o</sup> (Sp. 321—960) Paris 1933 u. 1934, Beauchesne. *Fr* 40.— Von dem wertvollen azetischen und mystischen Nachschlagewerk (vgl. Schol 8 [1933] 256—258) ist nun die zweite und dritte Lieferung erschienen. Schon auf der Umschlagseite bemerkt man eine beachtenswerte Verbesserung, da dort alle Artikel angegeben sind. Dieser Überblick zeigt, wie viele azetische Schriftsteller behandelt sind, u. a. die heiligen Alfons von Liguori, Alfons Rodriguez, Ambrosius, Angela von Foligno, Antonius der Einsiedler, Antonius von Padua, Antonin und noch mehr nicht heiliggesprochene, wie Baltasar Alvarez, Jakob Alvarez de Paz, Arias, Arintero usw. — Unter den thematischen Artikeln ragen hervor: Américanisme, Amitié, Anéantissement, (Spiritualité) allemande, anglaise, anglicane, arménienne, Apatheia u. a. Über die Spiritualité allemande dürfte Vernet bisher wohl das Beste geschrieben haben, aber außer für das Mittelalter geht es über eine Bibliographie nicht hinaus und ist voll von Ungenauigkeiten. Sehr gut ist der Artikel von Reypens über die Seele (âme), eine Darstellung der Seelenstruktur nach den Mystikern, nicht auf Grund ihrer empirischen, sondern ihrer spekulativen Psychologie. Von psychologischem Interesse ist auch der Aufsatz von J. de Tonquédec über (Sanctification des) Anormaux. Schon die Aufnahme des Artikels zeigt den Weitblick der Herausgeber, die nicht, wie manche Psychologen, wahre Frömmigkeit und Abnormalität für unvereinbar halten. T. bietet eine im ganzen gute Aufzählung der in Betracht kommenden Krankheiten und gibt neben den gewöhnlichen Heilmitteln das an, daß diese Kranken aus der Not eine Tugend, sogar eine hohe Tugend machen. Doch dürfte man heute nicht mehr von einer „moral insanity“ sprechen können, noch von einer spezifischen Erkrankung der Freiheit der Psychastheniker, Neurastheniker, Abuliker, Imbezillen, Hysterischen, unter Wahndeiden Leidenden, Skrupulösen u. a.

v. Frentz.

183. Rahner, Karl, S. J., Vom Sinn der häufigen Andachtsbeicht: ZAM 9 (1934) 323—336. — Mit diesem Aufsatz behandelt die ZAM ein überaus praktisches, weil viel umstrittenes Thema aus dem religiösen Leben. R. weist zunächst nach, daß die gewöhnlich angeführten Gründe: Seelenleitung, Sündenvergebung, Gnadenerlei-

lung ganz gut, aber nicht durchschlagend seien, weil der gleiche Effekt auch auf andere Weise erreicht werden kann. Als durchschlagend gibt er dann zuerst einen äußern Grund an: Vorschrift oder Empfehlung seitens der Kirche, und dann einen innern: der Mensch wird sich in dem äußern Akt der Lossprechung des freien, gnadenhaften Entgegenkommens Gottes besonders bewußt und gewinnt durch die häufige Beicht die dem entsprechende Haltung der Demut; durch die äußere Anklage vor dem Priester erkennt er ferner an, daß jede Sünde auch ein Fehler gegen die christliche Gemeinschaft ist.

v. Fr.  
184. de Guibert, Jos., S. J., *La componction du cœur: RevAscMyst* 15 (1934) 225—240. — G. geht zuerst die Bedeutung des Wortes „compunctio“ geschichtlich durch und findet, daß es bei Gregor dem Großen seine volle Entwicklung erreicht hat. C. ist ein tiefer Schmerz der Seele, sei es aus Reue wegen der Sünden oder aus Furcht vor den Gerichten Gottes, sei es im Hinblick auf das Tränenental oder aus Verlangen nach dem Himmel. Weil diese tiefe und dauerhafte Gesinnung den direkten Gegensatz bildet zu weltlichem Geist, zu Oberflächlichkeit und Leichtsinn, ist sie und die in ihr liegende Unzufriedenheit und Unruhe so wertvoll für ein echtes Vollkommenheitsstreben. Dem Mittelalter ist ihre Verbindung mit Tränen noch besonders eigen.

v. Fr.  
185. Vonier, Abt Ansgar O. S. B., *Klassischer Katholizismus*. Aus dem Englischen übertragen von Albert Schmitt, Abt von Grüssau. 8° (XVIII u. 236 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. Geb. M 4.— V. will mit diesem Buch die alten Grundwahrheiten des katholischen Glaubens in den Mittelpunkt des religiösen Lebens stellen. Vor allem ist es die Gnadenwirklichkeit der Sakramente, die er den Menschen von heute nahebringen will. Ein vortreffliches Buch, ganz für unsere Zeit geschrieben. V. hält sich frei von Übertreibungen. Wenn er auch die Kraft des Geistes in der Urkirche zeigen will, so sieht er ihn doch auch in allen Zeiten der Kirche. Und er weiß auch darum, daß es für die Frömmigkeit des einzelnen gilt, die objektiven Gegebenheiten subjektiv zu erfassen. Zu wünschen wäre nur, daß die organische Verbundenheit von *opus operatum* und *opus operantis* noch eingehender dargestellt würde und auch das Bußsakrament die ihm gebührende Stellung in der „objektiven“, d. h. an dem Objektiven orientierten, Frömmigkeit bekäme.

186. Seeberg, Erich, *Meister Eckhart* (Philos. u. Gesch. 50). gr. 8° (64 S.) Tübingen 1934, Mohr. M 1.50. — Während in Rom in S. Sabina eine Gesamtausgabe der lateinischen Schriften Meister Eckharts vorbereitet wird, arbeitet man auch in Deutschland mit J. Koch in Breslau, der sich gerade in der Eckhartsache als hervorragender und zuverlässiger Forscher erwiesen hat, an derselben Aufgabe. Der Vorsitzende dieser Kommission, Prof. Erich Seeberg in Berlin, bietet in einem Vortrag vor der Deutschen Philosophischen Gesellschaft in Berlin einen kurzen Überblick über das lateinische und deutsche Schrifttum Eckharts, versucht sodann seine philosophischen Grundbegriffe kurz darzulegen, seine Gotteserkenntnis und seine Gnadenlehre, seine Ansichten von der Wiedergeburt und dem Wirken Christi und seine Ethik. Zu begrüßen sind die beigegebenen lateinischen und mittelhochdeutschen Texte. Nicht wenig, was Eckhart hier eigens zugeschrieben wird, erweist sich unter Berücksichtigung seiner eigenartigen, paradoxen Sprache als allgemeine katholische Glaubens-

lehre und als Gemeingut der Scholastik oder der katholischen Mystik. So heißt es z. B.: „Der Begriff der Ehre Gottes, den man einst bei Calvin und dann bei Luther gefunden hat, gibt also auch der Frömmigkeit des Meister Eckhart die eigentümliche Prägung“ (40). Diese Lehre ist doch weiter nichts als altes katholisches Erbgut, eine Wahrheit, die nicht bloß an der Spitze der Ignatianischen Exerzitien steht, sondern auch auf dem ersten Blatt des katholischen Katechismus. Reinhold Seeberg ist der Ansicht, es sei „ein Irrtum, wenn man bei Eckhart evangelische Momente entdecken will“ (Heinrich Seuse, der Gottesfreund: Aus Religion u. Gesch. I 211). Daß Luthers, des Nominalisten, metaphysische Auffassungen auf Eckhart, den extremen Realisten, zurückgehen könnten, dürfte ebenfalls wenig wahrscheinlich sein. Nicht mit Unrecht dagegen weist der Vortrag darauf hin, daß sich im Gedankengange Eckharts Widersprüche und Sprünge finden, die eine getreue Interpretation nicht wegdeuten, aber auch nicht übertreiben dürfe. Auch sonst bietet der Verf. manche dankenswerte Anregung.

Richstaetter.

187. D u d o n, P., S. J., Saint Ignace de Loyola. 8<sup>o</sup> (XX u. 663 S.) Paris 1934, Beauchesne. Fr 50.— Schon seit langem hat man festgestellt, daß ein Leben des hl. Ignatius, wie man es heute verlangt, noch nicht vorhanden ist. Die Ausgaben von Astrain und Kolb haben das schon wegen ihres geringen Umfangs nicht leisten können. Böhmers Werk wird dem religiösen Menschen nicht gerecht, das des spanischen Jesuiten Creixell ist trotz vieler wertvoller Einzelheiten sowohl für die Geschichte wie für den Charakter des Heiligen nicht in allem befriedigend. Immerhin merkt man bei beiden Büchern schon, daß die Zeit einer guten Ignatiusbiographie nicht mehr fern sein kann. Denn die Autoren haben das große Quellenwerk der Monumenta historica Societatis Jesu benutzen können, das mit seinen über 60 Bänden, vor allem natürlich in den Monumenta Ignatiana, alles bereit gestellt hat und nur auf die Hand eines geschickten Bildners wartet. A. Huonder hat zuerst den Versuch unternommen und ein hochinteressantes Leben geschaffen. Aber seine Arbeit ist etwas zu expressionistisch. Manches am Heiligen wirkt, aus dem Zusammenhang gerissen, eher abstoßend. Dazu hat Huonder sein Werk nicht vollenden können. — Da ist nun endlich in Frankreich das Buch erschienen, das man eine voll befriedigende Ignatiusbiographie nennen und dessen Preiskrönung durch die Französische Akademie man nur beipflichten kann. Mit großer Sorgfalt hat D. das gesamte Quellenmaterial verarbeitet, so daß man für alle Teile des reichen Lebens ein soweit nur möglich vollständiges Bild erhält, das deswegen auch nicht wenige neue Einzelheiten bietet. Alles Legendenhafte ist ausgeschieden und für die diskutierten Fragen ist das Quellenmaterial am Schluß zusammengestellt. Wichtiger aber ist noch, daß das Werden des Heiligen und die verschiedenen Seiten seines reichen, von eigenartigen Gegensätzen erfüllten Charakters vorzüglich herausgearbeitet worden sind. Etwas von Huonders Eigenart hätte das Bild noch lebendiger werden lassen. — So muß man das Lebensbild von der historischen und psychologischen Seite als ein Meisterwerk anerkennen, das aber zugleich auch den befriedigt, der eine religiöse Lesung in ihm sucht. Daher wäre eine deutsche Übersetzung durchaus wünschenswert. v. Frentz.

188. Virnich, Maria Raphaela, Teresa von Avila. kl. 8<sup>o</sup> (113 S.) Einsiedeln 1934, Benziger. M 2.—; geb. M 2.60. — Die

durch ihre wissenschaftlichen Arbeiten bekannte Schriftstellerin schenkt uns hier ein vorzügliches Leben der großen hl. Theresia in kleinem Format. Nach den ersten Quellen, zumal den Schriften der Heiligen selbst, ist alles überaus anregend geschildert. So lernt der Leser ihre erste Entwicklung vom Weltleben zur Vollkommenheit kennen, das ganze Wachstum ihres mystischen Gebetslebens, die einzigartige äußere Tätigkeit für die Reform des männlichen und weiblichen Zweiges des Karmeliterordens, mit den vielen Klostergründungen und den zahlreichen Schwierigkeiten, und schließlich den ganz überragenden Charakter der Heiligen, die die Kraft des Mannes mit echter Weiblichkeit, mystische Beschauung mit höchster Aktivität, außergewöhnliche Charismen Gottes mit reichsten Gaben des Geistes und des Herzens verbunden hat. Wer die Werke der hl. Theresia kennen lernen will, dem bietet die Biographie eine gute Einführung; wer die Zeit dazu nicht findet, dem bietet sie einen wertvollen Ersatz. Fr.

189. Jaegen, Hier., Das mystische Gnadenleben. Dritte, neubearbeitete Auflage. kl. 8<sup>o</sup> (XXXVII u. 220 S.) Trier 1934, Jaegengesellschaft. M 2.25; Lw. M 3.50. — Gerade weil das Werk von einem Laien und praktischen Mystiker ist, verdient es Beachtung. Es bietet nicht Selbstbekenntnisse, sondern ist ein theoretisches kurzes und leicht faßliches Handbuch, wo aber doch die Erfahrungsgrundlage überall durchscheint, auch wenn die Herausgeber es nicht eigens angemerkt hätten. Doch hat J. auch mystische Schriften gelesen. Während er erworbene und eingegossene Beschauung der Art nach klar scheidet, sind seine Äußerungen über den Beruf zur Beschauung etwas schwankend. Sehr nützlich ist, daß J. durch den öftern Hinweis auf die großen Prüfungsleiden der Mystiker übertriebenes Verlangen nach der Beschauung in seine Schranken weist. Für die Geschichte der Mystik wird es immer eine bemerkenswerte Tatsache bleiben, daß ein Bankdirektor und Landtagsabgeordneter, wenn auch Junggeselle, es zu einem so außerordentlichen innern Leben gebracht hat. — Kleinere Irrtümer sind nicht von Bedeutung, zumal wo heute die Zahl guter Werke über Mystik nicht gering ist. Deswegen hätten die Herausgeber sich mit viel geringeren Änderungen und Ergänzungen begnügen können. v. Fr.

190. Die Zürcher und Peterlinger Meßbuch-Fragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende im Bari-Schrifttyp mit eigenständiger Liturgie in vollständiger Textwiedergabe geboten und mit Erläuterungen versehen von P. Alban Dold (Texte und Arbeiten der Erzabtei Beuron 1. Abt. Heft 25). gr. 8<sup>o</sup> (LXXI u. 50 S.; 6 Tafeln) Kunstschule der Erzabtei Beuron 1934. M 6.50. — Alle Blätter sind in Zürich beheimatet, einzelne kamen als Einbindematerial aus der Werkstätte des Gerbers Mathias Ochsner in Zürich nach Peterlingen hinüber (XVII). Sie gehören einem Plenarmissale an mit altem Lesegottesdienst und archaischen Gebeten, die von der gregorianischen Überlieferung abweichen. Neunmal ist die sich an den griechischen Ritus eng anlehrende *Oratio post Evangelium* bezeugt. *Prex* und *Praefatio* bedeuten damals den ganzen Kanon. Vorliegendes Missale hat stets als Überschrift *Prex* (XXXIV—XXXVII). Wahrscheinlich wurde es für das im 10. Jahrhundert gegründete Kloster in Bari geschrieben und künstlerisch wertvoll ausgestattet. Bruders.