

Aufsätze und Bücher.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Der Neue Brockhaus. Allbuch in vier Bänden und einem Atlas. 3. Bd.: L—R. gr. 8^o (IV u. 796 S.) Leipzig 1938, Brockhaus. *M* 10.—. — Zur Gesamthaltung des Allbuchs vgl. Schol 12 (1937) 270; 13 (1938) 584. Die Zeitnähe zeigt sich etwa in den Artikeln über Pius XI. (mit Bild) und Pacelli, über die Minderheitenfragen, über Recht und Rechtserneuerung, besonders natürlich in den Berichten und Tafeln über den Nationalsozialismus (zum Teil unter NS) und das (Deutsche) Reich nebst ihren Organisationen (beim Reich: Reichsarbeitsdienst, -bank, -erbhofrecht, -kulturkammer; das Wort Reich wird auf das keltische „König“ zurückgeführt). Ein eingehender, abwägender Artikel behandelt den Liberalismus in seinen verschiedenen Bedeutungen. Es sei hingewiesen auf die zahlreichen Tafeln, die von musterhafter Technik zeugen: Tafeln z. B. über die Päpste, die romanische Kunst, die Rassen. Bei dem Artikel über die Reformkonzilien vermißt man einen Hinweis auf H. Finke. Verhältnismäßig viele Ungenauigkeiten enthält der Artikel „Orden“; „das“ Cod. iur. can. biete das Ordensrecht; der Unterschied zwischen Orden und Kongregationen liegt nicht darin, daß jene ewige, diese nur zeitliche Gelübde ablegen, sondern darin, daß die ewigen Gelübde in den Orden feierliche sind; der Generalprokurator hat an sich keine Leitungsbefugnisse; der Trappistenorden wurde bereits 1678 bestätigt (zu 440). Gemmel.

* * *

Van Beek, Corn., I. M. I., *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Lat. et Gr. adnot. (Floril. Patr. 43). 8^o (63 S.) Bonn 1938, Hanstein. *M* 2.40. — Der Hrgb. hat von der einzigartigen *Passio* schon eine größere kritische Ausgabe (Noviomagi 1936) herausgebracht. Er hält mit der allgemeinen Sentenz Tertullian für den Verfasser des lateinischen, aber auch sehr wahrscheinlich des griechischen Rahmentextes (cp. 1. 2. 14—21). Die eigentlichen Verfasser, die Blutzugehörigen Perpetua und Saturus mit ihren Gefährten, scheinen aus Tebourba, 34 km westlich von Tunis zu stammen. Der Verfasser des Rahmentextes weist (cap. 1 und 21) Spuren von Montanismus auf. Leider erfahren wir in der allzu kurzen Praefatio nichts über die handschriftliche Überlieferung, die Auswahl der Lesarten, das Verhältnis zwischen lateinischem und griechischem Text, das Verhältnis zu den früheren Ausgaben von Gebhardt und Knopf u. a. m., was in der Großausgabe zwar behandelt ist. Aber wer hat diese holländische Ausgabe zur Verfügung? Sehr dankenswert sind die sprachlichen und sachlichen Handweisungen unter dem Text. Außer den Parallelstellen des Altertums, besonders aus Tertullian und Cyprian, ist auch allenthalben erklärende Literatur unserer Tage herangezogen, sehr oft aus den lehrreichen Bemerkungen zur *Passio* in Dölgers religionsgeschichtlichen Werken. Zum Verständnis des Koine-Griechisch sind vor allem Blaß-Debrunner und Radermacher reichlich benützt. So ist die religionsgeschichtlich lehrreiche und in ihrer lebendigen Frische immer wieder ergreifende und „erbauliche“ Selbstdarstellung frühchristlicher jugendlicher Martyrer weiten Kreisen neu er-

schlossen. Es ist nur zu wünschen, daß unsere jungen Theologen alle aus diesem erfrischenden Quell christlicher Selbstverständlichkeit und Hingabe trinken und ihn der Jugend stets neu erschließen.
Faller.

v. Balthasar, H., S. J., Origenes. Geist und Feuer. gr. 8^o (570 S.) Salzburg 1938, Müller. M 8.40. — Die mit feinem Verständnis für den Geist altchristlicher Religiosität verfaßte Arbeit ist der erste Versuch, Origenes' geniale Gestalt und überragendes Werk in einer größeren deutschen Textauswahl modernem Denken näher zu bringen. Eine glänzend geschriebene *Einleitung* zeichnet zunächst die geschichtliche Bedeutung und geisteswissenschaftliche Stellung des immer wieder leidenschaftlich bekämpften und doch zugleich im Raum christlichen Denkens unsichtbar allgegenwärtigen Alexandriners. Denn traf auch das ablehnende, ächtende Urteil kirchlicher Theologie wesentliche Irrtümer origenistischen Denkens und ward deshalb in der Folgezeit sein gewaltiges Schrifttum zum fast unübersehbaren Trümmerfeld von Fragmenten und überarbeiteten Texten, so leuchtete doch selbst noch aus ihnen der lebendige Geist des Ganzen hervor, der einst alles zur Einheit zusammenschloß. Drei Schichten lassen sich in Origenes Gedankenwelt gleichsam freilegen: Die erste umfaßt die eigentlich heterodoxen Elemente platonischer Mythen und griechisch gnostischer Religiosität; die zweite die von der platonisch stoischen Gedankenwelt der Antike mehr beeinflusste Theologie der ascensio, des Wiederaufstiegs zu Gott aus den Tiefen irdisch-kosmischer Ausweglosigkeit und Schuld. Und erst die dritte Schicht, die Wort- und Schriftmystik sowie die Kenosisidee von der gekreuzigten, sich bis zur Ohnmacht entleerenden Weisheit führt in die eigentlichen Tiefen der Gedankenwelt und des persönlichsten Reichtums des gewaltigen Gestalters echtchristlicher Frömmigkeit. — Mit dieser Teilung origenistischen Gedankengutes in drei Schichten ist bereits die Tendenz der *Textauswahl* in den Hauptlinien gezeichnet: Das ganze Interesse wendet sich naturgemäß der zweiten und dritten Gedankengruppe zu, um so möglichst tief in den eigentlichen Kern origenistischen Denkens und mystischer Religiosität einzuführen. Präexistenzidee, Trinitätsspekulation und Theologie der Einzelsakramente (Taufe, Eucharistie, Ehe und Beichte) treten darum in der über tausend Texte umfassenden Auswahl zurück, um dadurch der Gestaltung der eigentlich origenistischen Theologie möglichst viel Raum zu bieten. Diese selbst ist aber in ihren Tiefen nichts anders als ein System sakramentaler Offenbarung Gottes in Welt, Kirche, Wort und Schrift. — Damit ist auch bereits der Wert vorliegender Textauswahl bestimmt. Er liegt vor allem in der künstlerischen Intuition, mit der das Einleitungskapitel Origenes' Gestalt zeichnet, sowie in der reichen Verwertung seiner Werke. Es sind nicht bloß die bei Migne und der Berliner Väterausgabe edierten Schriften benutzt, sondern auch Editionen anderer Einzelwerke (v. Harnack, Gregg, Pitra, Cramer und Cadiou), so daß trotz der starken Kürzung der Einzeltexte doch ein guter Einblick in den überraschenden Reichtum origenistischer Gedankenwelt und Religiosität vermittelt wird. Der sachlich schmucklose Stil origenistischer Diktion ist in der Übersetzung gut wiedergegeben. Vielleicht würde der Aufbau durchsichtiger sein und dadurch noch geschlossener wirken, träte an Stelle des Urbild-Gleichnis-Motivs Origenes' Teilhabe-Idee ein wenig mehr in die Mitte des Ganzen und machte damit Gott selbst zum Ausgangspunkt — wie Origenes selbst in *De princ.* — des Gesamtsystems. Lieske.

Gillis, H., *The Coordinating Particles in Saints Hilary, Jerome, Ambrose and Augustine. A Study in Latin Syntax and Style* (Patr. Stud. 56). gr. 8° (XX u. 237 S.) Washington 1938, Cath. Univ. of America. — Schieman, M. B., *The Rare and Late Verbs in St. Augustine's De Civitate Dei. A Morphological and Semasiological Study* (Patr. Stud. 53). gr. 8° (XVIII u. 85 S.) ebd. 1938. — In Fortsetzung unseres Berichtes über die Patristic Studies (vgl. Schol 14 [1939] 272 f.) bringen auch die beiden vorliegenden, zunächst zwar mehr philologischen, Untersuchungen interessante Einblicke in die Geistesart der großen lateinischen Kirchenväter: Das gilt schon von der ersten angezeigten Arbeit von Gillis. Denn es ist nicht zufällig, daß gerade so entwickelte Sprachen wie Latein und Griechisch eine große Fülle von Partikeln aufweisen. Es ist wiederum nicht zufällig, daß der geistvolle Augustinus unter den vier Schriftstellern, die in der Arbeit von G. daraufhin untersucht werden, den reichlichsten Gebrauch davon macht. So zeigt sich hier gleich an einem rein objektiven Zeugnis das geistig so rege Denken Augustins. Nicht viel hinter ihm zurück steht der vielseitige und redengewandte Ambrosius. Das begrenzte Arbeitsgebiet des Hilarius und Hieronymus bringt es dagegen mit sich, daß sie mit einem etwas geringeren Satz von Partikeln auskommen. — Da von des *Ambrosius* Schriften außer dem sicher unechten *De lapsu virginis* auch *De mysteriis* und *De sacramentis* aufgenommen wurden, ergibt sich die andere reizvolle Frage, ob jene Sprachkleinigkeiten Rückschlüsse auf den Verfasser gestatten. Als Gramme zu den übrigen Gewichten wird man sie gewiß mitzählen. G. glaubt den Rückschluß für den vorliegenden Fall nicht machen zu können. Wenn es auch z. B. auffällt, daß das von Ambrosius gern gebrauchte *itaque* in *De mysteriis* fehlt, so fehlt doch nicht das für ihn noch mehr bezeichnende illative *denique*. *De mysteriis* und *De sacramentis* sind als Osterkatechesen mit viel Fragen und Antworten anderer Art als die übrigen fast ganz aus entwickelnden und bewegenden Vorträgen hervorgegangene Werke des Heiligen. — Für die Bearbeitung des Stoffes war die statistische Arbeitsmethode angebracht. Die Ergebnisse dürften aber nicht in allen Dingen letzte sein. Es konnten bei dem großen Umfang des Schrifttums nur Bruchstücke ausgewählt werden. Sie sind allerdings gut gewählt und gut zugehört. Was verarbeitet wurde, genügt dem Leser, um selbst ein Urteil zu gewinnen, und noch mehr, um ihn auf das Gewicht dieser Kleinigkeiten zur Erfassung des Gesamtbildes des Schriftstellers aufmerksam zu machen. — Die Schrift von *Schieman* ist eine willkommene Ergänzung zu der in der gleichen Sammlung 1935 erschienenen Abhandlung von C. Mahony, die die seltenen und späten Hauptwörter, Adjektive und Adverbien in *De Civitate Dei* mit interessanten Ergebnissen bearbeitet hatte. Auch die vorliegende Untersuchung erweist Augustinus als guten Stilisten, der den klassischen Sprachgeist voll beherrscht, aber, mit größerer Fruchtbarkeit seiner Sprache, auch aus dem frühen und späten Latein Anleihen aufnimmt. Es ist also der weite Geist, der sich hier in seiner Sprache offenbart. Das gewordene Latein des christlichen Sondergutes kommt in der Schrift *De civitate Dei*, die an weitere Kreise, auch des Heidentums, gerichtet ist, weniger zur Geltung, da diese Rücksicht Augustinus hier in gewählterem Latein sprechen läßt. Man sieht so zugleich den Seelsorger Augustinus. Wie Sch. beobachtete, hat die Phraseologie der Hl. Schrift, trotz vieler Anführungen, den Kontext bei Augustinus weniger beeinflußt,

als man erwartet. Auch das ist für seine Geistesart sehr beachtenswert. Nachbaur.

Fives, D. Chr., S. J., *The Use of the Optative Mood in the Works of Theodoret, Bishop of Cyrus* (Patr. Stud. 50). gr. 8^o (XXIV u. 106 S.) Washington 1937, Cath. Univ. of America. *Doll* 2.— In der Reihe der *Patristic Studies* nehmen die Arbeiten über den Einfluß der sog. zweiten Sophistik, der klassizistischen Sprachbewegung, die mit dem 2. nachchristlichen Jahrh. einsetzte, einen eigenen Platz ein. In Bd. 2 behandelte Campbell unter dieser Rücksicht Basilius (1922), Bd. 5 Ameringer die *Panegyrici* des Johannes Chrysostomus (1921), Bd. 11 Dickinson den Optativ bei Joh. Chrysostomus (1926), Bd. 22 Burns die Rhetorik in den Reden über die Bildsäulen, Bd. 26 Hoey den Optativ bei Gregor von Nyssa. Der Optativ war in der gleichzeitigen griechischen Volkssprache schon ganz außer Gebrauch gekommen und beweist daher besonders auffallend den Einfluß der klassizistischen Bestrebungen auf die Schriftsprache. Bei Theodoret von Cyrus ist die Abweichung vom Optativgebrauch der attischen Klassik so unbedeutend, daß er unter dieser Rücksicht geradezu als klassisch angesprochen werden kann. Der Wunschoptativ zeigt eine Vorliebe für den Opt. Aoristi. Der Potentialis weist nur 15 Fälle ohne *äv* auf. In Bedingungssätzen findet sich gelegentlich *ei* mit Konjunktiv statt Optativ. Alle übrigen Abweichungen vom Klassischen sind ganz vereinzelt. Das ist der wesentliche Ertrag der fleißigen Studie, die vor allem der Philologie zustatten kommt, aber auch dem theologischen Bearbeiter der Werke Theodorets Anregung geben kann. Fallner.

Histoire de l'Église (Direct. A. Fliche et V. Martin). T. 5: L. Bréhier et R. Aigrain, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête barbare (590—757). gr. 8^o (576 S.) Paris 1938, Blond et Gay. *Fr* 75.—; geb. *Fr* 120.—. — Es ist schon viel gesagt, wenn man feststellen darf, daß dieser Bd. sich seinen Vorgängern würdig anreihet. Zwei Forscher von Ruf haben sich in die Arbeit geteilt, Bréhier übernahm den Osten, Aigrain den Westen. Das Werk legte den Vergleich mit dem wissenschaftlich so hoch stehenden „Handbuch der frühmittelalterlichen Kirchengeschichte“ von H. v. Schubert nahe; es kann ihn bestehen. Die Ereignisse sind noch eingehender behandelt, ohne Einbuße der klaren Linienführung, das Urteil ist noch abgemessener, der Einblick in die Quellen ist überall geboten, alle wissenschaftlichen Fragen kommen hinreichend zu Wort. Besonders die beiden Gestalten, die aus der Flut der Ereignisse hoch emporragen, Gregor d. Gr. im Westen und der heldenhafte Kaiser Heraklius im Osten, kommen eindrucksvoll zur Anschauung: hier das tragisch-vergebliche Bemühen um Befriedung des Reiches in seinen ewigen inneren Glaubenskämpfen und seine Sicherung gegen die Feinde des Glaubens von Außen, nach dem glorreichen Sieg über die Perser der verheerende Einbruch des Islam; dort das stille Walten eines der großen Baumeister am Bau der Zukunft des christlichen, und, muß man hinzufügen, des christlich-germanischen Mittelalters. Sehr gut sind auch die kulturellen Fragen behandelt bis hinein in die Liturgie. Der Kirchenhistoriker wie der Theologe nimmt den neuen Band mit Dank entgegen. Es kommt ihm der Wunsch, ein solches Werk auch in deutscher Sprache zu sehen. Böminghaus.

Hofmann, G., S. J., *Quomodo formula definitionis concilii Florentini de potestate plena papae praeparata fuerit: Acta Acad.*

Velehradensis 14 (1938) 138—148. — Als Frucht der früheren langen Disputationen in Ferrara bes. über die Möglichkeit der Änderung des Symbols (vgl. Schol 13 [1938] 587) gestalteten sich in Florenz nach Angabe der hier gedruckten Quellen die letzten Verhandlungen über die Definitionsformel der Vollgewalt des Papstes verhältnismäßig einfach. Es waren nur mehr Fragen der Formulierung, die letztlich zur Diskussion standen, hinter denen sich freilich die früheren Gegensätze noch zeigen. H. bringt die verschiedenen Formeln. Dadurch ergibt sich ein guter Überblick der Entwicklung. Größere Schwierigkeit machte die Frage der Vollmacht des Papstes, ein Konzil zu berufen. Hier verlangten die Griechen die Zustimmung von Kaiser und Patriarchen. Außerdem verneinten sie das Recht unmittelbarer Appellation eines Orientalen an den Papst gegen die Patriarchen. Es sollte vielmehr die Untersuchung durch einen Beauftragten des Papstes an Ort und Stelle vorgenommen werden; der Patriarch selber darf in Rom nicht zu Gericht gezogen werden. Der Papst bestand jedoch auf beiden Rechten. Er gab aber zu, daß die Definitionsüberschrift nach seinem Namen den Zusatz erhalte: *consensu Serenissimi imperatoris et patriarchae Constantinopolitani ceterorumque patriarcharum*. Auch war er schließlich einverstanden, daß bei der Begründung der Macht des Papstes statt *dicta sanctorum* gesagt werde: *sacri canones*. Man sieht also deutlich die echte Übereinstimmung, ohne daß dadurch die früheren Unterschiede in der Diskussion auf dem Weg zur Formel verschwinden. Aber gerade dadurch ist die herfundene Übereinstimmung als echte Überzeugung so wesentlich herausgestellt. Weisweiler.

Stoeklin, A., Der Basler Konzilsversuch des Andrea Zamonetić vom Jahre 1482. gr. 8^o (VIII u. 238 S.) Basel 1938, Heß. M 5.50; geb. M 7.— Eine Sonderfrage der bewegten Geschichte des Papsttums im ausgehenden 15. Jahrh. wird hier mit ungewöhnlichem Aufgebot von Fleiß und Umsicht behandelt: Wie es kam, daß der Anschlag des Dominikaners und Erzbischofs Zamonetić, zu später Stunde noch einmal im Geiste der revolutionären „Reformkonzilien“ des Jahrh. gegen die Papstmacht anzugehen, scheiterte. Die letzten Gründe sind ohne Zweifel die: Das Papsttum hatte sich nach den Wirren des großen Schismas wieder gefestigt, es hatte sich, trotz aller Schwierigkeiten, in das Gleichgewicht europäischer Machtverhältnisse wieder unlösbar eingeschaltet; dem Revolutionär fehlte es an der geistig-sittlichen Durchschlagskraft. Die Tage der „konziliaren Idee“ waren vorbei. In diesem Teil seiner Arbeit will der Verf. vor allem das tatsächliche Kräftepiel auf beiden Seiten möglichst aufdecken. Böminghaus.

Erasmus von Rotterdam. Briefe. Verdeutsch u. hrsg. v. W. Köhler (Samml. Dieterich 2). 8^o (XLIV u. 577 S.) Leipzig 1938, Dieterich. M 5.80. — Den König seines Jhrhdts. hat man Erasmus wohl genannt. Wenn Königsein herrschen heißt, war er nicht König, am wenigsten in einem Jahrhundert, wo um die Grundlagen des Menschseins und Christseins gekämpft wurde, nicht mit Wissenschaft und Philologie, sondern mit der Leidenschaft letzter Entscheidung. Dafür war sein Standort — der des gelehrten Humanisten — zu abseitig vom Mittelpunkt des Geschehens; dafür war sein ganzes Wesen zu wenig stark und klar. Dennoch ist er — auch abgesehen von seinen philologischen Arbeiten für die Heilige Schrift und für die Väter — als der König wenigstens im Reich des Humanismus Träger wichtiger damaliger

und ewiger Geistesanliegen, eben des „Humanen“ in aller Frömmigkeit, und dabei war er für seine Zeit wie ein überaus feiner Seismograph, der die Tiefenbeben anzeigt. So begreift man, daß der reiche Briefwechsel des seltenen Mannes mit fast allen Größen seiner Zeit ein kostbares Denkmal jener entscheidungsschweren Tage bleibt und auch eine Auswahl aus dem Reichtum dankenswert ist, zumal wenn sie von einem Kenner der Zeit, wie K., besorgt wird. Zugrundegelegt ist die neue wissenschaftliche Ausgabe von Allen (Oxford 1906 ff.; der 9. Bd. reicht bis 1532); für die folgende Zeit diente der 5. Bd. der Leidener Ausgabe (1703). Die Auswahl scheint das Wichtige getroffen zu haben.

Böminghaus.

Nikolaus Ellenbog, Briefwechsel. Hrsg. v. A. Bigelmair u. Fr. Zoepfl (Corp. Cath. 19—21). gr. 8^o (CXVII u: 528 S.) Münster 1938, Aschendorff. M 28.50. — Der stille Mönch, der von 1504 bis zu seinem Tode 1543 kaum über seine Abtei Otto-beuren hinauskam, hat nicht erschütternd in die Welt- und Kirchengeschichte eingegriffen; er war auch keiner der Großen in Wissenschaft und Theologie, aber er hat als humanistisch und theologisch Gebildeter an den Vorgängen des Geisteslebens seiner Zeit Anteil genommen, und so gibt sein reicher Briefwechsel doch ein wertvolles Spiegelbild dieser bewegten Jahre. Das mag auch den kostspieligen Druck dieser Briefe rechtfertigen. — In E. ersteht uns wieder ein Zeuge dafür, daß es in den alten Klöstern noch herzliche Berufsfreude gab und eine gesunde Aufgeschlossenheit für die geistigen Bestrebungen der Zeit. Unbeirrte Abwehr der andrängenden Neulehre und ernstes Bemühen, das religiöse Leben im Kloster im Sinne der Regel zu vertiefen, sprechen aus den Briefen (wie sie auch die zahlreichen, fast alle ungedruckten Abhandlungen füllen). E.s feste Überzeugung war, daß wissenschaftliches Streben die Ordenszucht nicht untergrabe, wie manche fürchteten, und er ließ es auch nicht gelten, daß Luther durch die Wissenschaft zu seinem Irrweg geführt worden sei. So förderte er auch die Gründung der Ordenshochschule für die schwäbischen Benediktinerklöster zu Otto-beuren, die kurz vor seinem Tode zustande kam, freilich schon bald nach Elchingen verlegt werden mußte. Im Briefwechsel treffen wir Männer wie Eck, Peutingen und einmal sogar Erasmus.

Böminghaus.

Lennerz, H., S. J., *Opuscula duo de doctrina Baiana* (Text. et Doc.; Ser. theol. 24). 8^o (72 S.) Rom 1938, Univ. Greg. L 8.— In diesem Heft bietet L. aus Gerberon, Michaelis Baii celeberrimi in Lovaniensi Academia Theologi opera, zwei für die Gnadenlehre belangreiche Schriftstücke. Das erste führt den Titel *Annotationes in Sorbonae censuram* und ist ein Brief des Baius, worin er sich gegen eine am 27. 6. 1560 von der Pariser Sorbonne ergangene Zensur von 18 ihm zugeschriebenen Thesen verteidigt. Das zweite Schriftstück, *Doctrinae ... explicatio ...*, verfaßt 1586 von der Löwener Theologischen Fakultät im Auftrage des Nuntius Bonomini, bezieht sich auf die 76, nach anderer Zählung 79, von Pius V. 1567 und von Gregor XIII. 1579 verurteilten Thesen des Baius (Denz. 1001—1079). Es zeigt die den verurteilten Sätzen gegenüberstehende Wahrheit. Als zeitgenössisches Dokument dient es zum richtigen Verständnis des Sinnes der Baianischen Sätze. — Für den Begriff der „Miterlöserin“ ist vielleicht die Bemerkung S. 70 f. zu Satz 56 (bzw. 59, Denz. 1059) wertvoll: „*Neque id repudiandum tantopere arbitramur, ut per ea, quae Christi in nobis*

spiritus tamquam in vivis suis membris operatur, aliqua dicamur ex parte nostri esse redemptores.“ Deneffe.

Rüttenauer, W., Geist und Wahrheit. Worte aus den Werken J. M. Sainers. Einführung v. J. Bernhart. 8^o (XXIII u. 154 S.) Kevelaer 1939, Butzon u. Bercker. M 3.— Wie doch der alte Sailer noch immer lebendig wirkt. Hier sind aus den weitläufigen Werken kürzere oder längere Aphorismen herausgehoben, die so etwas wie eine Ethik der Wahrheit abgeben könnten. Und dies wäre sogar für die Erkenntniskritik gar nicht so überflüssig. Die geistsprühende und tiefgehende Einführung erhöht den Wert des Bändchens. Zu wünschen wäre eine Aufzählung der Fundstellen nach den Buchtiteln; denn die bloße Bandzahl nach der Gesamtausgabe sagt dem Leser nicht viel. Böminghaus.

Stam, J. J., George Tyrrell (1861—1909). gr. 8^o (XIII u. 358 S.) Utrecht 1938, Honig. Fl 3.10; geb. Fl 3.90. — Das Buch ist holländisch geschrieben mit zahlreichen englischen Zitaten. Der Verf. hat gut gearbeitet und gibt ein eindrucksvolles Bild seines bedauernden Helden. Daß er nicht katholisch ist, tritt nicht sehr hervor. In einem zweiten, nicht systematischen Teil seines Buches sucht er „die Hauptlinien von Tyrrells theologischen Denken wiederzugeben“ (213). Kennzeichnend ist folgender Ausspruch Tyrrell's: „Wenn im Athanasianischen Glaubensbekenntnis die Worte: ‚Das ist der katholische Glaube, ohne dessen gläubige und feste Annahme niemand selig werden kann‘, sich auf die vorausgehende theologische Analyse bezögen, wie sie es zu tun scheinen, würden sie lächerlich sein“ (233). Von seinen Schriften redend, erklärt Tyrrell, daß er sich der herrschenden Tyrannei auf keinen Fall „lobenswert unterwerfen“ werde, „denn, wenn diese Bücher nicht tragbar sind, dann habe ich den Katholizismus von oben bis unten mißverstanden, und ich gehöre nicht zur Kirche und falle nicht unter ihre Jurisdiktion“ (102). Tyrrell will die katholischen Grundsätze gegen „die Vatikanischen Häresien“ verteidigen (204). „Die Unfehlbarkeit des Papstes kann er in dem Sinn, den die Kirche damit verbindet, nicht gelten lassen“ (333; vgl. 193). Sehr stark tritt bei ihm das hervor, was in dem Rundschreiben „Pascendi“ über die modernistische Theorie des Dogmas gesagt ist (Denz. 2089): Entstehung des Dogmas aus der inneren religiösen Erfahrung, Formulierung, Festlegung der Formel durch die Kirche. Deneffe.

2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Kern, O., Die Religion der Griechen. Bd. 3: Von Platon bis Kaiser Julian. gr. 8^o (352 S.) Berlin 1938, Weidmann. M 20.— Was den 3. Bd. der „Religion der Griechen“ für Theologen besonders wertvoll macht, ist der Umstand, daß in ihm die Religion der Jahrhunderte um die Zeitenwende zur Darstellung kommt. Es ist da sehr aufschlußreich, den Abweichungen gegenüber dem von Wilamovitz entworfenen Bilde nachzugehen. Dieser hat ausführlicher die religiöse Denkweise der führenden Philosophen und Literaten dargelegt mit Einschluß ihrer ‚weltanschaulichen‘ Prinzipien. K. behandelt Dinge dieser Art nicht und hält sich eng an das im strengern Sinn Religiöse. Dafür widmet er sich ausführlicher der Stellung eines Alexanders d. Gr. zur Religion. Namentlich aber urteilt K. mit Recht, daß man aus der Skizze der Mysterien, auch wenn man die orientalisch-hellenistischen ausschließt

(worin er Wilamowitz folgt; vgl. 200), die orphischen nicht auslassen dürfe. Dementsprechend bringt hier K. als anerkannte Autorität gerade auf diesem Gebiet noch wichtige Ergänzungen zu den grundlegenden Darlegungen in Bd. 1 und 2. Oft ist sein Urteil ausgeglichener und in seinen Einzelheiten besser begründet als das von W.; es spricht mehr ausschließlich die solide Gelehrsamkeit als die Intuition zu uns, die bei W. trotz all seiner philologischen Akribie doch oft sich einmengt. Wer irgendwie eindringlicher mit der heidnischen Religion der Umwelt des alten Christentums zu tun hat, wird kaum daran vorbei können, K.s Darbietung und Beurteilung einzusehen und zu würdigen. Es ist für die Bescheidenheit, mit der er über seine eigene Leistung denkt, sehr ehrend, daß er den Schlußabschnitt, eine Art Geschichte der griechischen Religionsgeschichte, überschrieben hat: „Von Aristoteles bis Wilamowitz“. Man sieht aus ihm deutlich die merkwürdige Tragik, die, vom Standpunkt des gläubigen Christen gesehen, auf der religionsgeschichtlichen Arbeit des verflorenen großen philologischen Jahrhunderts lastet. Es ist der Widerstreit eines unleugbar religiösen Sinnes, der die Erscheinungswelt der griechischen Religion wirklich als religiöse Gegebenheit werten will, mit einem großen Unverständnis für das Christentum. Wenn Wilamowitz seine Beurteilung des Christentums und dessen Stellung zur antiken Kultur uns auch nur in Aphorismen vermacht hat, so ist doch seine Grundhaltung in diesen Fragen nur allzu deutlich. Und leider ist auch gerade er in dieser Hinsicht beispielhaft für viele Vorgänger (Usener, Diels, um von Gruppe u. a. zu schweigen) und wohl auch noch für manche seiner lebenden Fachgenossen. K. gedenkt einmal der Forschungen Dölgers und der Mitarbeit der katholischen Theologen überhaupt (275 Anm. 5), aber eine wirkliche Stellungnahme zu einem bedeutsamern Ergebnis dieser Arbeiten ist mir nicht aufgefallen. Immerhin zeigt die Art, mit der K. das religiöse Problem behandelt, daß er sich von irgend welcher bewußt feindlichen Stellungnahme dem Christlichen gegenüber fernhalten will. Im Sinne der Gesamtheitsschau, die zu wissen wünscht, wie Christentum und Antike — ganz abgesehen von den landläufigen apologetischen Fragen — zueinander stehen, wird der gläubige Christ eine Behandlung der griechischen Religion, wie sie soeben E. Peterich, *Die Theologie der Hellenen*, Leipzig 1938, versuchte, wenigstens als Ergänzung aufrichtig begrüßen.

Wiesner, J., *Grab und Jenseits, Untersuchungen im Agäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 26). 8^o (VIII u. 259 S.) Berlin 1938, Töpelmann. M 12.—. — Dieses Buch schließt sich an die Breslauer Dissertation des Verf.s aus dem Jahre 1936 an, in der er die geistigen, geographischen und historischen Vorfragen für das Thema „Grab und Jenseits“ erörterte. Was die jetzige Arbeit will, ergibt sich eindeutig aus ihrem Titel im Zusammenhang mit Sinn und Aufgabe der Sammlung, in der sie veröffentlicht ist. Der archäologische Tatsachenbefund der Grabkultur im Agäischen Raum aus Bronzezeit und früher Eisenzeit soll dargelegt und die religionsgeschichtlichen Folgerungen daraus gezogen werden, so weit sie auf Grund der bisherigen Funde ermöglicht sind. So beginnt die Arbeit mit einer ausführlichen „Fundstatistik“, sodann werden „Grabformen“ und „Bestattung“ systematisch behandelt, und schließlich bieten zwei Kapitel über „Totenkult“ und „Jenseitsvor-

stellungen“ die religionsgeschichtliche Verarbeitung des bereitgestellten Materials. — Für die Sorgfalt der Arbeit zeugen die große Zahl der Belege zu jeder einzelnen Aufstellung sowie die methodische Klarheit und Sauberkeit, die das Ganze beherrschen. Vorsichtige Zurückhaltung gegenüber zu weitgehenden Schlußfolgerungen zeichnet die Studie aus; so z. B. bei der Stellungnahme zur Frage des Menschenopfers (136 f., 143, 154 f., 161), das der Verf. in manchen Fällen noch lange nicht als bewiesen annimmt, wo eine voreiligere Religionswissenschaft diesen Schluß schon längst gemacht hätte. — Besonders gut ist die Entwicklung und der Wechsel zwischen den verschiedensten Ideen von Grab und Jenseits dargestellt. Querschnitte durch die Vorstellungswelt der einzelnen Perioden geben der Bedeutung der gefundenen Ergebnisse viel neues Licht. So erweisen sich die Idole der lebenspendenden Muttergöttin, die mit ins Grab gegeben werden zum Zeugnis für die stete Erneuerung des Lebens (172 f.; 190 ff.), als Zeichen für den Ewigkeitsglauben *der Armen*, denen die Mittel versagt sind, durch prunkvolle Grabanlagen und Totenopfer die privilegierte Stellung der Ihren aus dem Diesseits ins Jenseits zu übertragen. — An einigen wenigen Stellen ist der Verf. der hier so naheliegenden Gefahr zu rascher Schlußfolgerung vielleicht nicht ganz entgangen. Ich erinnere z. B. an das „Gewiß war das Bemalen ein kultischer Akt, durch den man sich der Göttin ähnlich machte“ (173). Außerdem scheint der Begriff „Totenkult“ reichlich weit genommen zu sein. Sonst hätte das betreffende Kap. wohl auch kaum so ausführlich werden können. Unter diesem Titel werden hier Beigaben jeglicher Art, die den Toten begleiten, verzeichnet, auch solche, die wohl kaum eine nachweisbar „kultische“ Bedeutung haben. Closen.

Stærk, W., Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie (Soter II). gr. 8^o (XVII u. 540 S.) Stuttgart 1938, Kohlhammer. M 27.— Die vorliegenden Untersuchungen bilden den religionsgeschichtlichen Teil zu der 1933 als 31. Bd. in den Beiträgen zur Förderung christl. Theologie, 2. Reihe, veröffentlichten biblisch-theologischen Untersuchung „Soter“. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem (vgl. Schol 9 [1934] 279). Auch hier hält der Verf. daran fest, daß die „biblische Errettererwartung primär als durchaus sui generis zu beurteilen“ ist. „Ihr fester Untergrund, der Offenbarungscharakter des biblischen Gottesgedankens und des darin ruhenden Verständnisses der Welt und des Menschen“ lasse „die Frage nach Übernahme der Substanz gar nicht aufkommen“ (147). Trotzdem glaubt er, daß der biblischen Errettererwartung ein einheitliches mythisches Schema von der Weltzeitlehre und dem wiederkehrenden Urmenschen zugrunde liege, das als Motiv auch in den andern altorientalischen Religionen seine Abwandlung gefunden habe. Zu diesem Zwecke behandelt er im 1. Teile den Anthropos-Mythos in den jüdisch-christlichen Adam-Spekulationen, in der älteren jüdischen und johanneischen Gnosis und in den biblischen und nachbiblischen Zeugnissen, während er sich im 2. Teile mit dem Soter-Mythos als Entsprechung der Endzeit zur Urzeit befaßt. Dabei beschränkt er seine Untersuchung auf die altorientalischen Religionen (ägyptische, sumerisch-akkadische, iranische und indische), weil sie die Umwelt der biblischen Religion bilden. Bei der Fülle des gebotenen Stoffes kann hier nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Der

Verf. hat in verdienstvoller Weise die scheinbaren oder wirklichen Berührungspunkte zwischen der israelitisch-christlichen Offenbarungsreligion und den altorientalischen Religionen bezüglich der Erlösererwartung an Hand einer Fülle von Texten aufgezeigt, dabei aber auch immer wieder die wesentlichen Unterschiede feststellen müssen. Gewisse Ähnlichkeiten in den Ausdrucksformen lassen sich wohl kaum bestreiten, aber damit ist noch keineswegs bewiesen, daß diese Ähnlichkeiten auf ein gemeinsames, jenseits aller altorientalischen Religionen liegendes mythisches Erbgut zurückgehen, wie St. will, sondern sie erklären sich am einfachsten aus der gemeinsamen Abhängigkeit von der Offenbarung, die auch in den heidnischen Religionen noch durchschimmert. Es dürfte auch hier gelten, was W. Schmidt S. V. D. und die kulturhistorische Schule auf Grund ihrer ethnologischen Forschungen bezüglich der Gottesidee nachgewiesen hat, daß wir in der Menschheitsgeschichte, so weit sie sich selbst überlassen blieb, nicht eine aufsteigende Entwicklung, sondern vielmehr eine vom reinen Eingottglauben zur Vielgötterei abfallende beobachten. Darum ist es durch nichts begründet, wenn der Verf. von einem Anthropos- und Soter-*Mythos* als Ausgangspunkt spricht. Richtiger müßte von einer mythologischen Entstellung der ursprünglichen reinen Auffassung von Schöpfung und Erlösung in den altorientalischen Religionen die Rede sein. Brinkmann.

Virolleaud, Ch., *Le Dieu Cananéen Horon* (Extr. de la Rev. des Ét. Sémit., 1937, 36—41). Paris 1937, Geuthner. Fr 5.— Die ägyptische Gottheit Horus war der Religionsgeschichte von jeher bekannt. Sodann hatten sich in den letzten Jahren die Anzeichen dafür gemehrt, daß vom Ende der 18. Dynastie an eine andere Gottheit, phönizischen Ursprungs, Horon, von Hor oder Horus zu unterscheiden sei. Ein noch nicht veröffentlichter Text der Keret-Legende aus Ras-Shamra (vgl. Schol 13 [1938] 592 f.) stellt diese Vermutung gegen jeden Zweifel sicher. Im zweiten Jahrtaus. v. Chr. ist in Phönizien Horon an der Seite Astartes verehrt worden. Auf ihn geht auch der Ortsname Bet-Horon zurück. — So weit die äußerst aufschlußreiche Mitteilung, die der führende Ras-Shamra-Forscher in der vorliegenden Arbeit bietet. — Im Anschluß daran könnte man folgende Frage aufwerfen. Neh 2, 10. 19; 13, 28 wird der bedeutendste Gegenspieler des Nehemias, Sanballat, Statthalter von Samarien, als Horonî bezeichnet. Der Ausdruck Horonî, der sich übrigens im ganzen AT sonst nicht findet, ist noch immer einigermaßen umstritten und nicht völlig befriedigend erklärt. Könnte er vom religiösen Sinn des Wortes Horon her nicht eine neue, tiefere Deutung erfahren? Eine solche Erklärung würde sich in die geistige Umwelt der Nehemias-Reform vorzüglich einpassen. Der schärfste Gegner des israelitischen Reformators wird vielleicht von der Schrift auch deswegen mit Verachtung „Horoniter“ genannt, weil er zum Kult der kanaanäischen Gottheit Horon in Beziehung steht. Closen.

Virolleaud, Ch., *La Déesse Anat-Astarté dans les Poèmes de Ras-Shamra* (Extr. de la Rev. des Ét. Sémit., 1937, 4—22). Paris 1937, Geuthner. Fr 12.— Von der Göttin Anat wußte man vor den Ausgrabungen von Ras-Shamra eigentlich nur den Namen und dann — aus Dokumenten der 18. und 19. Dynastie — die Tatsache, daß sie in Ägypten als Göttin des Krieges oder doch wenigstens als eine kriegerische Göttin galt. Wesentlich vollständigere Nachrichten erhalten wir durch die in R.-Sh. gefundenen

religiösen Dichtungen. V. bietet in der uns hier vorliegenden Studie eine kurze Analyse der phönizischen Anat-Sage. Dabei wird ein Bild der Göttin entworfen, das von dem eben erwähnten ägyptischen beachtlich verschieden ist. Anat ist in R.-Sh. nicht so sehr eine Gottheit des Krieges. Sie ist die Göttin des Lebens und der Fruchtbarkeit und die Lebensgefährtin Baals, dessen Interessen sie vor El zu vertreten sucht. Sie beklagt das jährliche Sterben Baals, beweint ihn und erwartet seine Auferstehung. Wir stehen somit bei der syrischen Gottheit Anat eigentlich in der Welt der Adonis-Kulte. Dadurch bestätigt sich wieder einmal die Auffassung, die M. Witzel in seinen „Tammuz-Liturgien“ (Rom 1935) durch außerordentlich reiches Material erneut begründet hat, daß nämlich das ganze religiöse Leben des Alten Orients von den Ideen des Sterbens und Auferstehens in der Natur weitestgehend durchsetzt gewesen ist. — Es scheint sich im übrigen bei Anat um die gleiche Gottheit zu handeln wie Astarte, nur mit dem Unterschied, daß sie in den älteren phönizischen Texten mit Vorzug Anat genannt wird. Closen.

M a a s s, Fr., Formgeschichte der Mischna mit besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot (N. Deutsche Forsch.: Abt. Orient. Philol. u. Kulturg. 2). gr. 8^o (107 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. M 5.—. — Der Verf. untersucht mit Hilfe des formgeschichtlichen Verfahrens die Mischna unter besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot, der in Form von Aussprüchen der Rabbinen von den Vorzügen der Tora, von der Art, sie zu lernen, und von der ethischen Verpflichtung ihres Studiums spricht. Da die meisten Aussprüche bekannten Rabbinen zugeschrieben werden, steht zugleich die Zeit ihres Ursprunges fest und damit die Form, die zu der betreffenden Zeit gebräuchlich war, vorausgesetzt, daß die Angaben der Mischna geschichtlich sind. Von diesen Urkunden her könnte also vielleicht wegen ihrer Nähe zum NT neues Licht auf das Überlieferungsgut der Evangelien fallen. Die Untersuchung ergibt nach M. in dem Traktat Abot vier Schichten: 1. Aussagen und Mahnworte aus der Zeit der Männer der großen Synagoge bis auf Hillel und Schammai (c. 445/270 — c. 20/30 v. Chr.). Hier überwiegen die Mahnworte wie in Prov und Amenemope; 2. Aussagen und Mahnworte aus der Zeit von Hillel und Schammai bis zur Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.). Aussagen und Mahnworte halten sich ungefähr das Gleichgewicht; 3. Aussprüche (Aussagen, Mahnworte, Fragen) und andere Überlieferungstücke (Unterricht, Gleichnisse, Äpophthegmata) aus der Zeit von der Zerstörung des Tempels bis zum Barkochba-Aufstand (135 n. Chr.) und 4. Aussagen, Mahnworte und Mischformen aus der Zeit nach 135 n. Chr. Außerdem bleibt noch anonymes Gut. Die Ausführungen wie auch die beigelegte Übersetzung des Traktats Abot zeigen zweifellos, daß eine Ähnlichkeit in der Form mit der alttestamentlichen Spruchliteratur so wie mit manchen Aussprüchen Jesu in den Evangelien sich nicht leugnen läßt; aber, wie der Verf. gelegentlich selbst betont, ist dem Inhalt nach ein Vergleich mit dem NT kaum möglich. Während die Aussprüche der Rabbinen an ethischem Gehalt gegenüber den Weisheitsbüchern des AT schon bedeutend abfallen, erreichen sie erst recht nicht die ethische und geistige Höhe der Worte Jesu im NT. Die Untersuchung bietet keinen Anhaltspunkt, auch in den Evangelien verschiedene Schichten zu unterscheiden, wie es die formgeschichtliche Schule gerne wahr haben möchte. Brinkmann.

3. Fundamentaltheologie.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamental-theologische Vorlesungen: II. Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung. gr. 8^o (104 S.) Paderborn 1938, Schöningh. *M* 2.40. — Im Anschluß an die Ausführungen über die Theologie und ihre Methode und über den Begriff der Offenbarung (vgl. Schol 14 [1939] 279) behandelt der Verf. in diesem 2. Bdchen, seiner fundamental-theologischen Vorlesungen die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Allerdings wird in dem größeren 1. Artikel (1—67) diese Frage nicht direkt berührt, sondern nur ein guter Überblick gegeben über die verschiedenen Formen des Pantheismus und Agnostizismus und ihre philosophische Widerlegung. Erst der 2. Artikel (67—104) geht direkt auf die Frage nach der Möglichkeit einer unmitttelbaren und mittelbaren übernatürlichen Offenbarung ein, die nicht nur bezüglich natürlicher Wahrheiten, sondern auch bezüglich übernatürlicher Geheimnisse positiv bejaht wird. Ob die angeführten Gründe wirklich positiv die Möglichkeit einer Offenbarung übernatürlicher Geheimnisse dartun, oder doch nur beweisen, daß eine solche Möglichkeit sich nicht ausschließen läßt, mag hier dahingestellt bleiben. Bei dieser Gelegenheit wird auch die gerade heute vielfach besprochene Frage, ob der Mensch aus dem natürlichen Verlangen nach einer vollkommenen Glückseligkeit die innere absolute Möglichkeit einer übernatürlichen Gottesschau erkennen könne, ziemlich ausführlich behandelt und unter Berufung auf den hl. Thomas wohl mit Recht verneint. Nach Thomas handle es sich nur um ein desiderium naturale elicatum conditionale inefficax, das nur besage: „Ich wollte die Wesenheit Gottes schauen, wenn dies möglich wäre und wenn Gott mich zu dieser Schau erheben wollte“ (95). Als Grundlage für Vorlesungen ist gerade dieses Bdchen wegen seiner Klarheit und Gediegenheit besonders geeignet. Brinkmann.

Thiel, R., Jesus Christus und die Wissenschaft. Mit e. Nachw. v. Reichsminister H. Kerrl. 8^o (372 S.) Berlin 1938, Neff. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Ders., Drei Markus-Evangelien (Arb. z. Kirchengesch. 26). 8^o (237 S.) Berlin 1938, Gruyter. *M* 7.—; geb. *M* 8.20. — Als Ergebnis glaubt Th. feststellen zu können, daß Mk fast mechanisch zusammengeschrieben ist aus drei Quellen und die älteste dieser Quellen der Tatsachenbericht des Petrus sei. Der Verf. ist in keiner Weise gebunden durch Schultheorien der rationalistischen Theologie und folgt in manchem dem gesunden Menschenverstand: Ablehnung der These von A. Drews u. a. über die Nichtexistenz Jesu, Zurückweisung religionsgeschichtlicher Verstiegenheiten. Er selbst lehnt aber Mt und Joh als geschichtliche Quellen ab; er erkennt außer der „Feldpredigt“ bei Lk nur dem Tatsachenbericht des Petrus geschichtlichen Wert zu. Der Beweis für die drei Quellen wird besonders aus den angeblichen Wiederholungen und Widersprüchen hergeleitet. Nicht nur sachliche Wiederholungen, sondern auch stilistische Erweiterungen sollen in der Verschiedenheit der Quellen ihren Grund haben. Der Beweis mußte, abgesehen von manchen gewaltsamen Deutungen, schon mit Rücksicht auf die semitische Schreibweise mißlingen, die gerade Wiederholungen liebt. — Die Schrift: *Drei Markus-Evangelien* sucht die populäre Schrift zu ergänzen durch übersichtliche Tabellen oder durch Begründung und Schilderung seiner Methode; aber sachlich bietet sie wohl nichts Neues. Bemerkenswert ist, daß des Verf. Vorgehen vielfach bestimmt ist durch das Buch von

A. T. Cadoux, *The sources of the second Gospel*, London 1936 (vgl. dazu: *NouvRevTh* 63 [1936] 288 f.). † Kösters.

Van den Bruwaene, L., *L'Église vivante. Manuel de Religion. I.: Exposé apologétique*. 8^o (179 S.) Brüssel 1939, L'Éd. Univ. Gesamtpreis des Werkes (von 350 S.) *Fr* 25.— Das vorliegende Werk bringt in klarer Sprache, die auch dem Verständnis weiterer Kreise gebildeter Leser angepaßt ist, eine kurze Darlegung der Fragen, die gewöhnlich im apologetischen Traktat *De Ecclesia* behandelt werden. Ausgehend von der Kirche der Evangelien wird die Identität dieser Kirche mit derjenigen der ersten drei christlichen Jahrhunderte und schließlich mit der römischen Kirche nachgewiesen. Den Abschluß bildet ein Kapitel, das die Kirche als „fait divin“ — im Sinne der klassischen Darlegungen des Kardinals Dechamps — nachweist. — Es lag nicht in der Absicht des Verf., neue Wege zu weisen, methodische Vorfagen zu diskutieren. Entsprechend dem berücksichtigten Leserkreise ist auf ausführlichere Literaturangaben oder Einzelprobleme u. dergl. verzichtet worden.

Moreton, H. A., *Rome et l'Église primitive*. 8^o (203 S.) Paris 1938, Fischbacher. *Fr* 18.—. — Ausgangspunkt dieser Untersuchung über die kirchliche Oberhoheit und die Unfehlbarkeit der Päpste in der Urkirche ist die eindeutige Feststellung, daß es keine Wiedervereinigung der Gläubigen ohne eine dogmatische Einheit, und daß es keine Wiedervereinigung der Kirchen ohne Rom gibt. So zieht der Verf., der überzeugter Anglikaner ist, die Folgerung: „Entweder unterwerfen sich die Christen Rom, oder die Ansprüche Roms müssen modifiziert werden“ (7). Die Lösung sucht M. durch ein Zurückgehen auf die immerwährende Richtschnur des Glaubens zu geben: Was lehrt die Schrift in sich und in der Deutung der ersten Väter über die Stellung des römischen Bischofs? Die Ergebnisse seiner Untersuchung lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Im NT hat Petrus durchaus keine jurisdiktionelle Primatsstellung. Der immerhin nicht abzuleugnende Vorrang, den er in den ersten Tagen der Kirche innehat, ist nur für die Zeit der ersten Grundlegung des Gottesreiches. Auf keinen Fall erscheint er als Anfang seiner bischöflichen Sukzessionsreihe in Rom. Der wahre Nachfolger Petri ist Paulus, und nicht der römische Bischof; das zeigt der Aufbau der Apostelgeschichte, wo Petrus von Kap. 13 an eigentlich verschwindet. Wenn der Aufenthalt Petri in Rom vielleicht auch zugegeben werden muß, so ist doch in keiner Weise bewiesen, daß Petrus dort das Bischofsamt ausgeübt hat. Sicher hat er nicht allein durch Weitergabe seiner Vollmacht die römische Bischofsreihe begründet; denn in den ersten Dokumenten steht immer Paulus gleichberechtigt neben Petrus als „fundator Ecclesiae Romanae“. Kurzum, die junge Kirche weiß nichts von einem römischen Primat Petri. Andererseits ist es aber Tatsache, daß im 5. Jahrh. die Päpste ihre Forderungen auf Suprematie und — irgendwie — auf Unfehlbarkeit erhoben. Wie läßt sich diese Wendung verstehen? M. glaubt, daß die eigentliche Ursache für diese Neuerung in den Legenden von Simon-Magus und in den Ps.-Clementinen zu suchen sei, in denen Petrus eine so befante Rolle vor Paulus spiele, und die Petrus in eine enge Beziehung zu Rom brächten. Da die Väter diese Schriften fast ohne Bedenken für echt hielten, begreift es sich, daß die Päpste, gestützt auf diese Legenden, ihren „ungeheueren Ansprüchen“ (136) Erfolg sichern konnten. Später mußte die Kirche — nach verzwei-

feltum Widerstand — die Unechtheit dieser Dokumente zugeben. „Sie hätte dann aber auch das ganze System, das auf dieser irrigen Grundlage aufruhte, preisgeben sollen“. — Es kann hier nicht auf all die Bedenken eingegangen werden, die die katholische Theologie, auch bei ehrlichem Unionswillen, erheben muß. Methodisch sei folgendes bemerkt: Die in dem Eingangskapitel: *Considérations générales* vorausgeschickten aprioristischen Erwägungen und Thesen, die in dem Kap. über die Stellung Petri in der Schrift und bei den Vätern sich allzu oft findende Verwendung des *argumentum ex silentio*, die ungeschichtliche Behandlung der Väterzeugnisse, schließlich die ungenügende Heranziehung der größeren Literatur lassen ein solches Fehlergebnis verstehen. Sachlich wird man die ungenügende Auswertung der Schrifttexte (vor allem Mt 16) ablehnen müssen, ferner die seltsamen Ideen des Verf. über die Möglichkeit einer subjektiven Dogmenentwicklung, über das Verhältnis von sichtbarem Amt und geistgewirkter Einheit der Kirche, über die Ostkirche, die in ihrer Ablehnung der päpstlichen Suprematie die urkirchliche Tradition behüte, vor allem dann aber — was, soweit ich sehe, M.s originaler Beitrag in der Primatskontroverse ist — die Stellung, die den Legenden in der Ausbildung der päpstlichen Ansprüche zugeschrieben wird. Nur wenn man mit aller Gewalt die Bedeutung der aus der Schrift und den ersten Vätern sich ergebenden Hinweise auf eine echte Primatsstellung Petri wegdeutet, kann man auf diese „Lösung“ verfallen, die zum Teil nicht einmal einer historischen Diskussion zugänglich ist, solange sich die Entstehungszeit dieser Legenden nicht besser bestimmen läßt. Bacht.

Köhler, W., *Omnis ecclesia Petri propinqua* (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.; philos.-hist. Kl., 1937/38. 3. Abh.). 8^o (38 S.) Heidelberg 1938, Winter. M 2.70. — Eine neue Erklärung der bekannten Tertullianstelle (*De pudicitia* 21), und zwar auf religionsgeschichtlicher Grundlage. Die *derivatio potestatis* im Edikte des Kallist sei als Überströmen göttlicher Kraft auf die römische Gemeinde zu denken, diese aber als Kultgemeinde am Grabe des Petrus, ihres Ahnherrn und Gründers, die in Kallist ihren *paterfamilias* habe. Es ist ohne Zweifel eine interessante Hypothese, die das Gedankengut der altheidnischen Umwelt zu verwerten sucht. Es fragt sich aber, ob solche Gedankengänge der frühchristlichen Zeit nicht doch ziemlich ferne lagen, die sich so häufig gegen eine Beeinflussung von Seiten des Heidentums verschloß. Und andererseits wäre eine *derivatio potestatis* nicht allzuschwer aus christlicher Auffassung zu deuten, da die Gewalt der Bischöfe durch die Idee der *successio* erklärt wird, die ihre Analogie in der heidnischen Gedankenwelt hat. Ob nicht, rein vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen, etwas Ähnliches für den Nachfolger Petri auf dem Bischofsstuhl von Rom gelten kann, so daß eine weitere religionsgeschichtliche Parallele überflüssig wäre? Die katholische Apologetik wird es mehr interessieren, daß K. — er spricht zwar nur vorübergehend davon — das Bußedikt dem Bischof von Rom zuschreibt, daß er ferner eine Übertragung von *omnis ecclesia* mit „Gesamtkirche“ gekünstelt und gezwungen findet (gegen H. Koch), daß endlich nach seiner Meinung in dem Edikt wirklich Worte des Kallist vorliegen, nicht etwa eine Unterschiebung von Tertullian. Beumer.

Eisele, J. A., *Die Rechtsstellung des Papstes im Verhältnis zu den allgemeinen Konzilien*. 8^o (VIII u. 110 S.) Emsdetten W. 1938,

Lechte. *M* 3.60. — Es war nicht leicht, auf engem Raume eine der umstrittensten Fragen in ihrem geschichtlichen Verlaufe bis zu dem von dem Hefele-Schüler ausführlicher geschilderten Vat. Konzil zur Darstellung zu bringen. E. sucht die verschiedenen Standpunkte nebst ihrer Begründung zur Geltung kommen zu lassen. Wenig tragen schlagwortartige Prägungen zur Klarheit bei; Bellarmin wird den Kurialisten beigezählt. Man glaubt oft vor Widersprüchen zu stehen, will man nicht manches auf Rechnung der Wiedergabe anderer Autoren, z. B. von Hinschius, setzen. Unter diesem Vorbehalt seien folgende Anschauungen herausgehoben. Die Approbationstheorie für die ersten Konzilien wird geleugnet; der Kaiser sei als oberster Bischof der Reichskirche aufgetreten (4 Anm. 2 ist ein irrtümliches Zitat); demgegenüber wird neuestens ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός als Rechtsnachfolger des Pontifex maximus für die Heiden gedeutet (Fliche-Martin, Histoire de l'Église III, Paris 1936, 63). Nach E. bedurften die Konstanzer Dekrete nicht der päpstlichen Bestätigung, wohl aber die päpstlichen Lehrentscheidungen vor dem Vaticanum der Zustimmung des Konzils. Die Bischöfe seien nach dem Vaticanum nur mehr Delegierte des Papstes und Konzilien überflüssig. — Neuere Literatur und Neuaufgaben bleiben oft unberücksichtigt. — Zu S. 104: Petrus Balzerini war nicht Jesuit. Gemmel.

* * *

Leese, K., Die Religion des protestantischen Menschen. gr. 8^o (XII u. 386 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. *M* 10.—; geb. *M* 12.—. — L. schließt sich an die in seinem Werke: Die Krisis und Wende des christlichen Geistes (1932, 378—416) gegebenen Andeutungen zur Idee des protestantischen Menschen an. Er will dem bloß negativen und konfessionellen Begriff einen positiven Sinn geben, trotzdem vielen die Begriffe „Religion“ und „protestantisch“ von vornherein unsympathisch sind. Er führt zunächst historisch die verschiedenen Auffassungen des Protestantismus vor (10 bis 145). Darauf geht er den „religiösen Grundelementen des protestantischen Prinzips“ nach, im Urchristentum, im Idealismus und bei der ‚Naturmystik‘, um dann — in wenigen Worten — im Mittelalter mit seiner Innerlichkeit und seinem Unendlichkeitsdrang „trotz des Zwangskirchentums“ eine Vorbereitung des Protestantismus zu sehen. Der so geformte Protestantismus umfaßt ‚Naturmystik‘ und ‚Erosfrömmigkeit‘ als „Gnade des Seins innerhalb jener Agape Gottes, die für den protestantischen Menschen Anfang, Mitte und Ende seines Glaubens ist“. Im übrigen ist die Gläubigkeit des protestantischen Menschen nichts Abgeschlossenes, sondern etwas immer werdendes. Alle Bindung kommt nur von innen. Wohl kaum kann man von einer unsichtbar-sichtbaren Gemeinschaft der im protestantischen Sinne Gläubigen sprechen. Diese „offene Dialektik der protestantischen Idee“ wird im 3. Abschnitt (320—382) näher dargelegt. In den „Letzten Fragen und Antworten“ (371 ff.) spricht L. die Ergebnisse seiner Untersuchungen aus: Die protestantische Idee des Werdens wirkt sich aus im Gottesgedanken, im Widerstreit von christlicher und mystischer Gottesanschauung, im Schöpfungsglauben, in der „Krisis des Evangeliums“. — Wir können an dieser Stelle auf Einzelheiten nicht eingehen. Soviel ist aus dem Gesagten wohl schon ersichtlich, daß die Idee des positiven von Gott in Christus gegebenen Christentums, wenn nicht ganz, so doch weitgehend verschwunden ist und in den Begriff „protestantisch“ vieles hineingelegt wird, was dem historischen Werden nicht entspricht. † Kösters.

Pohlmann, H., Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum *Ordo salutis* auf biblisch-theologischer Grundlage (Unters. z. NT 25). gr. 8^o (VIII u. 116 S.) Leipzig 1938, Hinrichs Verl. M 6.— An die Stelle der drei Heiligkeitstypen (kath. Typ-Erfüllung des Gesetzes; prot. Typ-Glaube; pietistischer Typ-Bekehrung) setzt P. die Metanoia im Sinn eines totalen Glaubens und totaler Liebe in den Mittelpunkt der Religion. Im kath. Typ steht ihm der Mensch zu sehr im Mittelpunkt, im prot. die subjektive *Fiducia* und im pietistischen die Ablehnung der Welt. Den Ausgleich biete die Metanoia. Der 2. Teil gibt bereits einen Aufbau der Theologie von dieser Sicht aus. Voraussetzung jeder Metanoia ist die Offenbarung Gottes, in der der totale Anspruch Gottes sich zeigt. Dazu genügt die Naturoffenbarung, so daß echte Metanoia auch ohne Christus möglich ist. Freilich für den, der Christus einmal kennt, gibt es sie nur in ihm und seinem Kreuz. Es ist dies Zurücktreten Christi für die *Gesamtheit* der Heilsordnung im Buch wohl nicht ohne tieferen Grund. Bei aller Vorzüglichkeit des Hervorhebens der *Allumfassendheit* Gottes, wobei natürlich der *Schöpfergott* in den Vordergrund tritt, ist doch vielleicht die in *Starrer* konkreten Heilsordnung gegebene und ebenso umfassende Stellung des Kreuzes etwas zurückgetreten. Das zeigt sich auch darin, daß das Kreuz nur insofern „Genugtuung“ ist, als es unseren Herzensfrieden darstellt, der sich darnach sehnt, Gott etwas für die Sünde genugtuend zu geben. Das Kreuz bleibt also letztlich in der subjektiven Erlösungsordnung stehen. Gottes Wirken in und durch Christus muß sich daher zu sehr auf den an ihn Glaubenden beschränken. Daher bildet Christus nach P. auch nicht die Gemeinschaft, sondern er erfüllt in ihr nur sein Opfer. Das totale Grundanliegen des Verf. würde also durch ein Hervortretenlassen der allgemein heilsgeschichtlichen *objektiven* Erlösertat noch tiefer erfüllt werden. Die objektive Alleinwirksamkeit Gottes wird dadurch nicht verkleinert, da Christus selber Gott und seine menschliche Natur nur *Gottes* Mittel zu unserer Erlösung ist. Dann aber tritt sofort der katholische Typ, der die Erfüllung des Gesetzes und Rates in Christus und so in Liebe ist, in den Gedankenkreis ein als die echte Verbindung ‚objektiver‘ und ‚subjektiver‘ Frömmigkeit. Weisweiler.

Brunner, E., Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis. 8^o (155 S.) Berlin 1938, Furcht. M 3.—; geb. M 3.80. — Der biblische Sinn von „Wahrheit“, meint der Verf., sei durch den philosophischen Wahrheitsbegriff mit seinem Gegenüber von Subjekt und Objekt verfälscht worden. Daher stamme der Gegensatz von Objektivismus und Subjektivismus: Der Objektivismus sieht die Wahrheit als logisch geformte Lehre, als Dogma, den Glauben als bloßes Fürwahrhalten dieser Lehre; die Folge ist Erstarrung. Der Subjektivismus läßt nur das persönliche Erleben gelten und führt dadurch zur Auflösung aller christlichen Substanz. Dem biblischen Wahrheitsverständnis sei beides fremd. Wahrheit sei in der Schrift nicht ein zu glaubender Lehrinhalt, Glauben bedeute nicht „etwas“ glauben, sondern Wahrheit sei „personale Korrespondenz“, Begegnung von Gott und Mensch: Gott offenbart in seinem Wort sich selbst, er tritt Gehorsam fordernd und zugleich liebende Gemeinschaft anbietend an den Menschen heran, und dieser antwortet ihm in freier Gehorsams- und Liebeshingabe. Nachdem diese Auffassung in gewollter Einseitigkeit in den ersten 3 Vorlesungen dargelegt ist, gibt

Br. am Anfang der 4. Vorlesung zu, daß Gott in seiner Selbstoffenbarung natürlich doch auch „etwas“ sagt, und die Antwort des Menschen immer zugleich auch Bekenntnis eines Lehrgehaltes ist. Aber diese „Lehre“ ist nicht Selbstzweck, sondern steht ganz im Dienst des personhaften Geschehens zwischen Gott und Mensch. An den Hauptlehren des Christentums wird das im einzelnen erläutert. Die Alleinwirksamkeit Gottes, der Determinismus, die kalvinische Prädestinationslehre werden dabei als unbiblisch abgewiesen. — Aber auch in der Hauptthese des Buches steht Br. der katholischen Auffassung näher als die zunächst befremdenden Formulierungen vermuten lassen. Offenbarung ist gewiß kein „Dogmatikkolleg“; und Glaube ist nicht ein beliebiges Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehre, sondern ein Fürwahrhalten in einem Akt der Unterwerfung und Hingabe an Gott, die ewige Wahrheit, und sein Sinn ist, sich in Hoffnung und Liebe zu vollenden. Aber die Abneigung gegen die Einseitigkeiten einer bloßen „Orthodoxie“ braucht nicht zu der Forderung zu führen, nun sogar in einer wissenschaftlich-theologischen Darlegung „diese drei“, die schon die Schrift unterscheidet, nie anders denn als einzigen Gesamtkontakt zu betrachten.

Gerstenmaier, E., Die Kirche und die Schöpfung. gr. 8^o (285 S.) Berlin 1938, Furche. M 6.60; geb. M 7.80. — Vom Boden kantischen und nachkantischen kritisch-idealistischen Denkens unternimmt G. den Versuch, die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und somit die Güte der Schöpfung gegenüber den neueren mehr negativen Beurteilungen (Dialektische Theologie u. a.) zu zeigen. Die Schöpfungsoffenbarung zeigt sich ihm nicht in einer metaphysischen Seinserkenntnis oder einem Kausalschluß auf den Schöpfer, sondern nur in der „praktischen Vernunft“. Der Mensch sieht sich als Person in einem Weltganzen, also als Bedingten. Das „führt vor die Frage nach dem diesen Zusammenhang begründenden und tragenden Unbedingtem“ (58). Die Antwort darauf gibt nicht die Schöpfung, sondern der persönliche Schöpfer selbst in seiner Schöpfung. Somit bleibt die Ablehnung jeder „natürlichen Theologie“ aus dem Sein auch bei G. bestehen. Da die neuere protestantische Theologie ihre ablehnende Stellung stark auf die Erbsündenlehre aufbaute, war es selbstverständliches Anliegen des Buches, diese Güte auch für die *gefallenene* Schöpfung zu zeigen. Erbsünde ist G. die Sünde, soweit sie aus der Verbundenheit mit der Gemeinschaft und in ihr geschieht. Auf dieser Bestimmung war es ihm leicht zu zeigen, daß die Schöpfung auch als gefallene in sich gut bleibt, wie es schon das schlagende Gewissen beweist. Leider hat die Leugnung der *donā praefer-* und *supernaturalia* den Verf. gezwungen, das Wirken der Erlösung zu sehr in die Wiederherstellung der Natur zu legen wie auch der Einfluß idealistischer Gedankengänge den Hl. Geist und den Menschengestalt trotz des Hervorhebens des Wesensunterschiedes zu sehr verbunden hat. Die kantische menschliche Vernunft als „Vermögen des Unbedingten“ hat dazu auch mitgewirkt, den ungeschaffenen und geschaffenen Geist sich so nähern zu lassen, daß es von der Personensünde heißt, sie finde „im Einheitsmoment zwischen Gott und Mensch“ statt (211). — Sehr bemerkenswert erscheinen die Bemühungen des Verf. um die Kirche. Sie ist entsprechend dem Grundanliegen des Buches nicht bloß von der Welt getrennt lebende Gemeinschaft, sondern *ecclesia crucis* auch in dem Sinn einer für Christus in der Welt arbeitenden und leidenden Kirche, die daher

nie bloß in sich abgeschlossene mystische Vereinigung Weniger sein darf, sondern in ihrer Aufgabe in Christus die Natur und damit die Völker als Ganzheiten aus der Sünde zu Gott zu führen hat. Daher muß sie aus dieser Ganzheit auch dem Staat das Gottesgebot künden in voller Freiheit und Totalität, da ihr Herr Christus allein ist. Weisweiler.

4. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Höpf l, H., O. S. B., *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium. III: Introductio specialis in Novum Testamentum. Ed. 4. ex int. retr., quam cur. B. Gut, O. S. B. gr. 8^o (XXII u. 570 S.) Rom 1938, Anon. Libr. Catt. Ital. L 36.—* — Das lateinisch geschriebene Handbuch der Einleitung in die ganze Hl. Schrift des inzwischen verstorbenen Verf. erfreute sich schon immer wegen seiner Gediegenheit und nicht zuletzt wegen der reichen Literaturangaben großer Beliebtheit (vgl. Schol 8 [1933] 277). Jetzt hat der Nachfolger des verewigten Verf. auf dem Lehrstuhl für neutestamentliche Exegese am päpstl. akadem. Institut S. Anselmo zu Rom, P. Benno Gut O. S. B., den 3. Bd. in vollständiger Neubearbeitung herausgegeben. Diese Neuaufl. hat mit den früheren eigentlich nur noch den Titel und den Geist gemeinsam, darf aber im übrigen als völlig neues Werk angesprochen werden, und zwar nicht nur, weil der Umfang um 110 Seiten gewachsen ist. G. hat uns damit ein Handbuch geschenkt, das zweifellos zu den besten seiner Art gehört. Es dürfte kaum eine Frage der neutestamentlichen Einleitung geben, über die der Leser nicht kurz und klar Aufschluß erhält und zugleich die einschlägige Literatur, einschließlich der Artikel aus Zeitschriften, verzeichnet findet. Auch buchtechnisch ist das Werk vorzüglich und gegenüber den früheren, etwas unübersichtlichen Auflagen kaum wiederzuerkennen. In den Fragen, in denen heute die meisten katholischen Exegeten übereinstimmen, schließt sich G. durchweg ihrer Ansicht an. Dabei wird aber der Leser überall mit den verschiedenen Ansichten und ihren Gründen bekannt gemacht, so daß er sich selbst ein Urteil bilden kann. Dankenswerterweise wurden außer einer „tabella synchronistica temporis NT“ drei neue Indices hinzugefügt: ein „Index auctorum“, ein „Index rerum“ und ein „Index locorum S. Scripturae“. — In Nr. 21 hätte noch auf das Papiaszeugnis in dem alten Prolog zu Joh hingewiesen werden können, das in Nr. 247 erwähnt wird. Nr. 29 wäre vielleicht doch zu bedenken, ob Tatian das Diatessaron nicht vor seinem Abfall geschrieben hat, weil sonst seine weite Verbreitung unter den Katholiken schwer verständlich ist. Das Bruchstück aus Joh 18 von einem Papyruskodex aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts wurde nicht „hoc anno“ (= 1938) aufgefunden (Nr. 44), sondern schon 1935 von Roberts veröffentlicht. Bezüglich des Pauluskodex P¹⁶ aus den Chester-Beatty-Papyri hätte erwähnt werden können: Nr. 455, daß er die Doxologie Röm 16, 25 ff. vor 16, 1 bringt; Nr. 472, daß auch er Eph 1, 1 ἐν Ἐφέσῳ ausläßt und endlich Nr. 502, daß der Hebr zwischen Röm und 1 Cor, also zwischen zwei sicher paulinischen Briefen steht. Nach dem „*Conspectus chronologiae vitae S. Pauli*“ (Nr. 372) wäre Paulus erst 39 zum ersten Male nach Jerusalem gekommen. Das dürfte aber schwerlich mit Gal 2, 1 im Einklang stehen, wonach er 14 Jahre nach dem ersten Besuch zum Apostel-

konzil gekommen ist (vgl. Apg 15, 4); denn wenn das Apostelkonzil 49 stattgefunden hat, wie auch der Verf. annimmt, müßte der Apostel doch wenigstens 36 zum ersten Male nach Jerusalem gekommen sein, wobei noch nach jüdischer Zählweise das erste und letzte Jahr mitgerechnet wäre. Unter Voraussetzung derselben jüdischen Zählweise würde die Bekehrung spätestens 34 (nicht erst 36) gewesen sein. Die drei Jahre vor dem ersten Besuch in Jerusalem (Gal 1, 18) brauchen bei dieser Zählweise nicht drei volle Jahre gewesen zu sein, sondern es genügt, daß sie noch das Ende des ersten und den Anfang des letzten umfassen. Das würde auch besser zu den ἡμέραι ἰκαναί (Apg 9, 23) passen. Aber das sind alles nur kleine Unvollkommenheiten. Sie können den Wert des Werkes nicht beeinträchtigen, durch das uns der Bearbeiter alle zum Danke verpflichtet hat.

Brinkmann.

Janssens, J. H. — Morandi, C. E., *Introductio biblica seu Hermeneutica sacra in omnes libros Veteris et Novi Foederis*. 7. ed. (= 29. ed. Taur.) docum. et decr. ult. dit. nov. curis ref. et aucta. gr. 8^o (VII u. 429 S.) Turin 1937, Marietti. L 14.— Diese kurzgefaßte Einleitung in die gesamte Hl. Schrift von dem Lütticher Seminarprofessor J. erschien erstmalig 1818 und wurde seitdem in Paris und Turin immer wieder mehr oder weniger unverändert abgedruckt. Erst die 23. Turiner Aufl. wurde von M. insofern einer gründlicheren Überarbeitung unterzogen, als er die neueren kirchlichen Richtlinien, vor allem die Entscheidungen der Bibelkommission aufnahm und später in einem 3. Anhang als Musterbeispiele eine kurze Erklärung der messianischen Weissagungen anfügte. Die vorliegende 7. Aufl. seit der Neubearbeitung, die sich kaum von den vorhergehenden unterscheidet, besorgte J. Mezzacasa. Leider muß man sagen, daß es trotz der Bearbeitung durch M. nicht gelungen ist, das in vielen Punkten heute überholte Werk J.s auf die Höhe der Zeit zu bringen. Schon der Titel „Hermeneutica“ zur Bezeichnung der gesamten Einleitung ist heute mindestens ungewöhnlich. Die kurz angedeuteten Lösungen der verschiedenen Schwierigkeiten treffen vielfach nicht den Kern der Sache oder nehmen die Einwände der Gegner zu wenig ernst. Th. Zahn zu den Rationalisten zu rechnen (227), geht sicher nicht an. Bei den Zitaten möchte man vollständigere Quellenangabe wünschen. Die neuere Literatur bleibt ganz unberücksichtigt. Selbst das Dekret des Hl. Offiziums vom 2. 6. 1927 über das Comma joanneum ist dem Hrgr. ganz entgangen. Unter den neueren kritischen Ausgaben des NT fehlt die schon 1938 in 3. Aufl. erschienene von A. Merk. Ebenso vermißt man die von R. Kittel herausgegebene und soeben in 3. ganz neu bearbeiteter Aufl. erschienene *Biblica hebraica*. Die für die neutestamentliche Einleitung so wichtigen Papyrusfunde der letzten Jahre werden nirgends erwähnt. Die Lehre von der Inspiration sollte in ihrem Verhältnis zur bloßen Unfehlbarkeit klarer herausgestellt werden. So wäre noch manches zu wünschen, um das Werk auch heute noch als Leitfaden für Seminaristen allseitig empfehlen zu können. Immerhin mag es bei dem geringen Preis manchem, der seinen Inhalt kritisch zu sichten weiß, noch eine willkommene Hilfe sein.

Brinkmann.

Rienecker, Fr., *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D. E. Nestle (Urtextstudium 1)*. 12^o (842 S.) Neumünster 1938, Ihloff. M 10.50. — Als 1. Bd. einer Ergänzungsreihe zu dem vom Verf. begonnenen

Sammelwerk „Praktischer Handkommentar zum NT“ (vgl. Schol 10 [1935] 292 f.) liegt nunmehr dieser „Sprachlicher Schlüssel zum NT“ abgeschlossen vor. Er ist in erster Linie für solche berechnet, die mit der griechischen Sprache weniger vertraut sind. Vers für Vers werden die Worte und Wortformen in ihrer jeweiligen Bedeutung erklärt, ohne daß damit eine streng wissenschaftlich gearbeitete Grammatik des biblischen Griechischen und entsprechende Wörterbücher ersetzt werden sollen. Das sorgfältig gearbeitete und buchtechnisch vorzüglich ausgestattete Bändchen kann für die Einführung in das biblische Griechisch gute Dienste tun. Als 2. Bd. soll ein begrifflicher und als 3. Bd. ein sachlicher Schlüssel folgen. Brinkmann.

Kortleitner, Fr. X., *Quae prima Israelitarum patria fuerit* (Comm. bibl. 13). 8^o (76 S.) Innsbruck 1938, Rauch. M 2.50. — K. bietet mit dieser Arbeit eine biblisch-geschichtliche Studie über die Urheimat der Israeliten. Die Untersuchung verteilt sich auf fünf Kapitel. Das erste fragt nach dem Ursprungsland der Semiten im allgemeinen und findet es — vor allem auf Grund biblischen Materials — nördlich von Mesopotamien, in der Gegend des heutigen Armenien. Das zweite Kapitel sucht die im ersten gewonnene Erkenntnis gegen mannigfache Einwände zu verteidigen. Im folgenden wird sodann das Problem untersucht, um das es K. hier in erster Linie geht, ob die älteste Heimat der Nachkommen Abrahams im besonderen tatsächlich im „Ur der Chaldäer“ (Gen 11, 28) gelegen habe. Der Verf. bejaht diese Frage und sieht das „Ur Kasdim“ der Genesis im jetzigen el-Mukaijar. Die beiden Schlußkapitel bringen Bestätigungen des vorher gesicherten Ergebnisses aus zeitgenössischen, altorientalischen Dokumenten und besprechen zahlreiche gegenteilige Aufstellungen. — Der methodische Aufbau, die äußerst reichhaltige Literatur aus den verschiedensten Gebieten, machen diese Schrift zu einer sehr wertvollen Hilfe beim Studium der Urgeschichte und der Abrahamerzählungen. Auf manche Einwände historischer und kulturgeschichtlicher Art, wie sie immer wieder gegen die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte vorgebracht werden, wird hier sachlich und objektiv eine treffende Antwort geboten. — Die Frage, ob der Zusatz „Kasdim“ nicht doch vielleicht ein Anachronismus ist oder gar auf spätere Glosse hinweist, hätte wohl ausführlicher beantwortet werden können. Wo haben wir denn akkadische Belege für Kaldi, Kaldu oder Kaldaai, die älter wären als das erste Jahrtausend v. Chr.? — Im Drucksatz fällt die Stellung der Anmerkungen mitten im Text ein wenig störend auf. Closen.

Abel, F. M., O. P., *Géographie de la Palestine*. 2. Bd.: *Géographie politique*. Les villes (Ét. bibl.) gr. 8^o (IX u. 539 S.) Paris 1938, Gabalda. Fr 150.—. — Der 1. Bd. dieses groß angelegten und gründlich gearbeiteten Werkes wurde in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen (vgl. Schol 10 [1935] 246 ff.). Der vorliegende, schon für 1935 angekündigte, aber erst 1938 erschienene 2. Bd. (Schlußbd.) umfaßt den 3. und 4. Teil des Gesamtwerkes. Im 3. Teil behandelt der Verf. die politische Gliederung Syriens und Palästinas im weiteren Sinne genommen vom 2. Jahrht. v. Chr. bis in die byzantinische Periode [350—636 n. Chr.] (Kap. 1—8), die alten kirchlichen Einteilungen (Kap. 9) und die Straßen aus den verschiedenen Perioden, angefangen von den ältesten zur Zeit des Auszuges aus Ägypten bis auf die sogenannten Römerstraßen (Kap. 10). Der 4. Teil ist ein alphabetisches Verzeichnis der biblischen

und anderer bedeutsamer Orte mit genauer Angabe der Texte, wo sie erwähnt werden, so wie ihrer Lage und ihrer Geschichte. Gerade dieser Teil ist besonders wertvoll, weil er einen guten Überblick gibt über die Ergebnisse der archäologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte in Palästina. Die jeweils beigefügte Auswahl aus dem einschlägigen Schrifttum, die auch die Beiträge aus Zeitschriften enthält, ermöglicht es dem Leser, sich jeder Zeit weiter über die einzelnen Fragen zu unterrichten. Manches muß natürlich in der Gleichsetzung biblischer Stätten mit den heutigen Örtlichkeiten noch fraglich bleiben. In solchen Fällen möchte man hier und da wünschen, daß auch andere Ansichten und das entsprechende Schrifttum mehr berücksichtigt worden wären. Daß wir z. B. das biblische Emmaus in dem heutigen 'Amwäs (Nicopolis) zu suchen haben, mag seine gute Wahrscheinlichkeit haben, aber sicher dürfte das wegen der Entfernung von 160 Stadien von Jerusalem doch noch nicht sein. Etwas Ähnliches gilt bezüglich der angeblichen Lage von Sodoma am Delta des Wadi el-Geib an der Südwestecke des Totenmeeres oder bezüglich der mehr religionsgeschichtlichen Deutung des Namens „Bethlehem“ als „Haus des Gottes Lahamu“, die immerhin die wahrscheinlichere sein mag, aber deshalb doch die gewöhnliche „Haus des Brotes“ noch nicht ganz ausschließt, u. ä. Aber das sind alles nur Kleinigkeiten, die aufs Ganze gesehen den hohen Wert des Werkes nicht beeinträchtigen.

* * *

Noth, M., Das Buch Josua (Handbuch z. AT I, 7). gr. 8^o (XVI u. 122 S.) Tübingen 1938, Mohr. *M* 5.80; geb. *M* 7.60. — Die äußere Aufmachung dieses Josue-Kommentars entspricht vortrefflich seiner Aufgabe, das Buch von der „Landnahme Kanaans durch Israel“ zu erklären. Eine Kartenskizze über „Das System der Stammesgrenzen nach Jos 13—19“ (53) und eine zweite über „Die Gauen Judas unter Josia nach Jos 15. 18. 19“ (67) erläutern anschaulich den Inhalt der Texte. S. 113—122 wird noch ein sehr sorgfältig gearbeitetes „Verzeichnis der Ortsnamen“ geboten (mit hebräischer Namensform, deutscher Übersetzung, wo möglich; den modernen arabischen Entsprechungen sowie den nötigen Zitaten). Literarkritisch stellt die Arbeit von N. insofern eine Neuleistung dar, als er sich mehr, als es bisher geschah, von der Auffassung losgelöst hat, man könne die an anderen Büchern erprobten Einteilungsschemata moderner biblischer Literarkritik ohne weiteres auf Josue übertragen. N. wahrt Jos durchaus seine literarkritische Eigenständigkeit. Und so hat auch die Verwendung verschiedener Satzarten in der Übersetzung des Textes bei ihm in keiner Weise den Sinn, „durch das ganze Buch hindurchlaufende Quellenschichten voneinander zu unterscheiden“. Es sollen dadurch lediglich die verschiedenen literarischen Schichtungen innerhalb der einzelnen Texteinheit hervorgehoben werden, ob es sich um den literarischen Grundbestand oder literarisch sekundäre Elemente handelt (vgl. XVI). Natürlich bleibt eine weitere Frage die, ob Verf. mit diesen Unterscheidungen nicht gelegentlich doch etwas gar freigebig gewesen ist, auch an Stellen, wo sich eine solche Abtrennung mehrerer Schichten weniger überzeugend begründen läßt. — In der sachlichen Deutung der Berichte fällt auf, wie häufig der Gedanke der „ätiologischen“ Erzählung oder Sage verwandt wird. Wenn überhaupt schon einmal ernstlich die Geschichtlichkeit einer Landnahme Kanaans durch Israel anerkannt wird, so wird man doch

wohl auch mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sich recht viele begründete Einzelnachrichten aus der Zeit dieses für die ganze Volksgeschichte grundlegenden Geschehens erhalten haben können. Diese Auffassung hätte im ganzen Buch wohl stärker betont werden sollen.

Closen.

Kalt, E., Buch der Weisheit — Buch Isaias (Herders Bibelkomm. 8). gr. 8^o (XII u. 430 S.) Freiburg 1938, Herder. M 9.40; geb. M 12.40. — Der Bd. bringt eine weitere wertvolle Fortführung der Herderbibel: den Kommentar zum Weisheitsbuch und zum Propheten Isaias. Die Übersetzung ist sorgfältig, würdig und schön, die Erklärung eingehend und genau, wirklich „Schriftbetrachtung“ im besten und sachlichsten Sinne des Wortes. Vielleicht ist die Darlegung gelegentlich ein wenig breit und ausführlich, daß sie Dinge durchspricht, die eigentlich schon gesagt waren, deren Wiederholung von der Kraft des Schrifttextes nur unnötig abzulenken scheint. — Zwei Einzelheiten seien noch besonders beachtet. Die Stellung zur Deuteroisaiasfrage ist klar und eindeutig (122 f.). Dieser kurze Abriß von Gründen und Gegengründen gibt ein treffliches Bild vom Sinn der Fragestellungen und ihrer Lösung. Weniger glücklich möchte uns die Auffassung von der literarischen Struktur des zweiten Teiles bei Isaias erscheinen. K. unterscheidet mit Berufung auf Is 40, 2 drei Teile: 40—48 „Zu Ende ist seine Knechtschaft“, 49—57 „Gesühnt ist seine Schuld“, 58—66 „Zweifachen Segen hat es aus der Hand des Herrn empfangen“. Gewiß ist diese Gliederung seit A. Hahn (nicht erst seit Knabenbauer [121]; auch dies beruft sich auf H.; vgl. Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg 1881, 465) sehr weit verbreitet; aber sie scheint weder dem Text in Is 40, 2 noch dem Aufbau von Is 40—66 ganz gerecht zu werden. K. verweist wegen dieser Gliederung auch auf Henne. Aber eben Henne übersetzt Is 40, 2 im dritten Stichus: „Doppelte Strafe erhielt es aus der Hand des Herrn.“ Also darin liegt wohl kaum die Ankündigung eines „Buches der Herrlichkeit“. Außerdem spricht stark gegen die obige Disposition der Umstand, daß durch diese Auffassung die „Lieder vom Gottesknecht“ sehr eigenartig und ungleichmäßig verteilt würden. Auf den 3. Teil fielen kein einziges. Es ist hier nicht der Raum, einen positiven Gegenvorschlag weit auszuführen. Eine Andeutung muß genügen: Gäbe es nicht eine Wertung der literarischen Struktur von Is 40—66, bei der die Ebed-Jahweh-Lieder jeweils die Rolle eines Eingangs oder „Prologs“ hätten zu einem Gedankenkreis über das messianische Heil? Die dominierende Stellung des 4. Liedes im ganzen Isaias könnte dadurch nur noch stärker herausgearbeitet werden. — Zum Schluß sei noch eine buchtechnische Frage gestattet. Ließen sich bei einer Neuauflage nicht Sap und Is auf zwei getrennte Bände verteilen? Die Verbindung der beiden Bücher in einem Bd. wirkt doch ein wenig gar „zufällig“ und seltsam.

Closen.

Bückers, H., C. SS. R., Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches; ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Alt. Abh. 13, 4). gr. 8^o (XII u. 193 S.) Münster 1938, Aschendorff. M 9.75. — Es war ganz sicher ein sehr aussichtsreicher und verdienstvoller Gedanke, die „Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches“ zum Gegenstand einer umfassenden und gründlichen Studie zu machen. Sap war ja bisher in der biblisch-theologischen Literatur überhaupt wenig hervorgetreten. B. geht nun methodisch so voran, daß er in einem 1. Kapitel positiv darlegt, was Sap an theologischer

Lehre über Unsterblichkeit, Auferstehung und ewige Vergeltung enthält. Drei weitere Kapitel untersuchen dann die Quellen dieser religiösen Vorstellungen, wie weit solche Ideen in früheren Büchern des AT, in der apokryphen und rabbinischen Literatur oder im außerisraelitischen Jenseitsglauben vorbereitet waren. — Die Ergebnisse der Arbeit lassen sich kurz so darstellen. Der Gerichtsgedanke in Sap bietet inhaltlich nichts völlig Neues über die früheren Bücher des AT hinaus. Immerhin ist er viel geistiger und universaler gefaßt. Der entscheidende Fortschritt in der Ideenentwicklung innerhalb des AT zeigt sich bei der Lehre von der Unsterblichkeit. Sap kennt „die klare Lehre von der Vergeltung unmittelbar nach dem Tode, die ewige Seligkeit im Zwischenzustand, losgelöst von der Auferstehung, das Verweilen der Gerechten in der unmittelbaren Nähe Gottes, die Scheol als alleinigen Strafort der Sünder, den Tod als Strafe der Sünder“ (178). — B.s Untersuchung über die quellenmäßige Ableitung des neuen Gedankengutes führt zu der Erkenntnis: „Die neue Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches ist eine Weiterentwicklung alttestamentlichen Gedankengutes, die nicht durch Offenbarung, sondern durch rationale Denkarbeit geschah unter dem Einfluß des Hellenismus“ (181). Das Einzigartige und Unvergleichliche an Helligkeit und Tiefe in diesen Lehren führt B. mit vollem Recht weitgehend auf den übernatürlichen Einfluß charismatischer Begnadung zurück: „Daß das Weisheitsbuch bei dieser Fülle von Schulen und Meinungen zu solcher Klarheit und Wahrheit vordringen konnte und vor jedem Irrtum bewahrt blieb, ist eine Wirkung des inspirierenden Gottesgeistes“ (181). Closen.

Junker, H., Die zwölf kleinen Propheten, II. Hälfte (Nah-Mal) [Bonner Bibel 8, 3, II]. gr. 8^o (XIII u. 229 S.) Bonn 1938, Hanstein. M 7.—. — Mit großer Freude und Dankbarkeit wird die Exegese diesen Abschluß des Zwölfprophetenkommentars in der Bonner Bibel begrüßen. In sehr gefälliger und edler Sprache wird die Erklärung der Propheten Nah-Mal geboten. Die Literaturangaben sind bis in die einzelnen Abhandlungen hinein sehr sorgfältig und vollständig gehalten, wie schon wenige Stichproben beweisen. Ein glücklicher Griff war es sicher, die textkritischen Anmerkungen nach Art einer kleinen Monographie mehrfach in einen gesonderten Paragraphen der Einleitung zu dem betreffenden Buch zu verweisen. Literarkritische Fragen sind mit viel Takt und großer Mäßigung behandelt; ich erinnere z. B. an den Abschnitt über Einheit und Aufbau des Buches Zacharias (111—114). In den „Einleitungen“ sind besonders gut die Kapitel über „die religiöse Bedeutung“ der Bücher gelungen. So ist die delikate Frage der sittlichen Bewertung des religiösen Ethos im Buche Nahum zwar sehr objektiv, aber auch gütig ausgleichend behandelt (9—11). Vorzüglich ist ferner das Kapitel über „die religiöse Bedeutung des Propheten Malachias“ (197 ff.). Bezüglich dieses letzten der kleinen Propheten ist es vielleicht gestattet, noch eine kleine Frage über die Art der Behandlung von Mal 1, 11 anzuknüpfen (204 bis 206). Es kommt wohl nicht ganz klar zum Ausdruck, in welchem Sinne dieser Text als prophetische Weissagung von einem zukünftigen reinen Opfer genommen wird. In der Darstellung herrscht der Ausdruck vom „Ideal“ der Gottesverehrung vor, das vom Propheten „gefordert“ wird (205). „Ein vom Propheten gezeichnetes Idealbild“ (206). „Der Herr der ganzen Erde *müßte eigentlich* an allen Orten der ganzen Welt durch ein würdiges

Opfer geehrt werden“ (so schon in der Einl., 198). — Man wird dem Verf. gerne Recht geben, wenn er es (mit Schegg) als „dogmatische Befangenheit“ ablehnt, „von diesem Orakel aus den Beweis führen zu wollen, daß ein *unblutiges* Opfer im NT eintreten mußte“ (206). Dieser Beweis ist allerdings aus dem Begriffe minhäh nicht mit letzter Sicherheit zu führen. Aber eine Frage bleibt. Ob nicht doch von diesem Prophetenspruch aus ein Beweis möglich ist, daß die Zukunft *tatsächlich* ein reines Opfer (ob blutig oder unblutig) auf der ganzen Erde sehen wird. Das wäre mehr als ein „gezeichnetes Idealbild“ und mehr als ein „gefordertes Ideal der Gottesverehrung“. Das wäre prophetische Voraussage einer *Tatsache*. — Vielleicht hätte diese Frage, ob und in wie weit diese Gedanken in unserm Text ausgesprochen sind, mit ein wenig mehr Ausführlichkeit behandelt werden können. Closen.

Birkeland, H., Zum hebräischen Traditionswesen, Die Komposition der Prophetischen Bücher des Alten Testaments (Avh. u. av D. Norske Videnskaps-Ak. i Oslo, Hist.-Filos. Kl. 1938, 1). gr. 8^o (96 S.) Oslo 1938, J. Dybwad. Kr 6.—. — Die seltsame, für unser Empfinden oft so fremdartige Aufeinanderfolge der Texte, die „Komposition“ der prophetischen Bücher ist das Problem, zu dessen Lösung die Arbeit beitragen möchte. Im Anschluß an Auffassungen von H. S. Nyberg (Uppsala) betont B. sehr stark den Einfluß der mündlichen Tradition. Wir hätten in den prophetischen Büchern keine „Literatur“ vor uns, die von den Verfassern „geschrieben“ wäre, sondern Gruppen gewisser „Traditionskomplexe“ von Texten, die sich im Laufe von längerer Zeit in mündlicher Tradition prophetischer Worte herausgebildet hätten. — Die Darlegung B.s hat den großen Vorteil, daß sie von einem greifbaren Beispiele ausgeht, wo wir über Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte eines orientalischen Literaturdenkmals nähere Nachrichten haben, nämlich von der Entstehung des Qoran. Es ist auch nicht zu zweifeln, daß manche Erscheinungen in den uns heute vorliegenden prophetischen Büchern durch Betonung eines weitgehenden Einflusses mündlicher Tradition eine recht ansprechende Erklärung finden. Ich erinnere z. B. an die Doppelung des Textes Is 2, 2—4 = Mi 4, 1—3. Freilich möchte es uns scheinen, als ob B. die Idee seiner Arbeit gar ausschließlich und einseitig betont. Er selbst muß ja auch seinen Ausführungen manch ein skeptisches Wort beifügen, wie schwer es sei, auf dem eingeschlagenen Weg zu sicheren Erkenntnissen über die Geschichte prophetischer Texte vorzudringen. Closen.

* * *

Haugg, D., Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Lukas 1, 34. gr. 8^o (76 S.) Stuttgart 1938, Kath. Bibelwerk. M 1.50. — Mit dieser Arbeit eröffnet das Katholische Bibelwerk Stuttgart eine Hefreihe für kleinere bibelwissenschaftliche Studien und kommt damit in dankenswerter Weise einem fühlbaren Bedürfnis entgegen. Das vorliegende Heft befaßt sich mit der Antwort Marias an den Engel: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne“. Nach Feststellung der Geschichtlichkeit des Wortes wird eine erste Worterklärung gegeben. Das Hauptbemühen richtet sich auf den Sinn desselben im Ganzen der Verkündigungsszene. Es ist nicht ein Ausdruck des Zweifels oder Unglaubens; auch nicht eine hartnäckig gestellte Bedingung (Wahrung der Jungfräulichkeit). Wenn Verf. aber den Gedanken an die Jungfräulichkeit überhaupt aus dem Marienwort ausschließen

will, dürfte seine Ansicht nicht nur gegen die einmütige katholische Auffassung sein, sondern auch gegen den sich im Zusammenhang nahe legenden Sinn. Auf die einfach in die Zukunft weisende Verheißung des Engels: „Du wirst empfangen“, antwortet Maria mit einer ebenso für die Zukunft schlechthin geltenden Schwierigkeit: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne“. Die praesentische Form des Verbuns $\gamma\iota\omega\sigma\kappa\omega$ kann sehr wohl, besonders in der negativen Fassung, eine alle Zukunft umspannende Kraft haben; übrigens ist ja die Zeitstufe schon genügend durch das Futur des Verbuns im Hauptsatz ($\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$) ausgedrückt. Nichts berechtigt uns, die Geltung des Marienwortes auf die nächste Zukunft, etwa bis zur Heimführung in das Haus des Bräutigams, einzuschränken; tut man das trotzdem, nimmt man dem Wort eigentlich jeden ersten Sinn. Es war ja nach den bisherigen Worten des Engels für Maria selbstverständlich anzunehmen, daß die Erfüllung der Verheißung erst in der natürlicher und schicklicher Weise nächstmöglichen Zukunft eintreten würde. Wenn sie trotzdem auch dagegen ihre Schwierigkeit erhebt, so will sie offenbar etwas geltend machen, was in ihr persönlich durch Gottes Gnadenführung entstanden war und der Verheißung absolut entgegenzustehen schien. Das war auch nicht gegen die Tugend der demütigen Magd des Herrn. Sie bat nur bescheiden um Auskunft darüber, wie zwei anscheinend sich widersprechende Gotteswillen (der unter Gottes Einfluß in ihr entstandene Wille zur Jungfräulichkeit und die ihr verheißene Empfängnis des Messias) miteinander zu vereinen seien. Daß aber in ihr, die zur Mutter Christi bestimmt war, der Wille zur Jungfräulichkeit reife, sollte nicht wunderbar erscheinen, wenn doch auch im Christentum unter dem Wirken desselben Geistes Christi das Ideal der Jungfräulichkeit lebendig wurde, obwohl es in der umgebenden Welt seinesgleichen nicht hatte. Wennemer.

Blinzler, J., Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu (Neut. Abh. 17, 4). gr. 8^o (XIX u. 170 S.) Münster 1937, Aschendorff. M 8.50. — Diese Arbeit bildet die text-, literar- und geschichtskritische Grundlage für die Exegese der Verklärungsberichte, die Jos. Höller in Angriff nahm und ebenfalls 1937 veröffentlichte (vgl. Schol XIII [1938] 610). Im textkritischen Teil bemüht sich Verf. um die ursprüngliche Form der kanonischen Berichte; man wird ihm überall gern folgen, nur nicht in dem Vorschlag, die Worte von dem Wohlgefallen des Vaters sowohl Mt 17, 5 wie auch 2 Petr 1, 17 als spätere Interpolation fallen zu lassen. Aus den literarkritischen Erwägungen des 2. Teiles wird man allerdings Verständnis dafür bekommen, wie Verf. auf diese Konjektur kommen konnte. Er glaubt nachweisen zu können, daß unsere Verklärungsberichte auf drei Ur-typen zurückgehen: Markus (= petrinische Tradition), Lukassonderquelle (= johanneische Tradition) und Petrusbrief (= persönliche Erinnerung und Formulierung des Apostels). Beachtenswert ist vor allem, was Verf. zu Lk sagt: Lk schöpft aus Mk (nicht direkt aus Mt) und aus der auf Joh zurückgehenden Sonderquelle, sammelt also den petrinischen und johanneischen Strom der Überlieferung und verschmilzt beide zur Einheit. Unhaltbar aber scheint mir die restlose Zurückführung des Mt auf Mk. Die Sondertexte in Mt sind zu gewichtig und zahlreich, als daß sie aus rein schriftstellerischer „Verbesserung“ erklärt werden könnten. Man denke nur an den Zeitpunkt des Erscheinens der Wolke, den Mt ohne Parallele bei Mk bringt,

und an die Worte vom Wohlgefallen des Vaters, die wiederum Mt als einziger Synoptiker bringt, und die doch gewiß ursprünglich sind, weil sie auch in der von den Synoptikern unabhängigen Erinnerung des Petrus in 2 Petr 1, 17 stehen. Freilich sucht Verf. hier durch seine Konjekturen das Sondergut des Mt zu vermindern; aber da diese durch keine textkritischen Zeugen gestützt wird, scheint sie ihr Dasein der Zwei-Quellentheorie zu verdanken. Daß Mt nicht restlos in Mk aufgeht, lehrt jedenfalls die Verklärungsperikope; mehr wird man aus ihr nicht erweisen können. Alle Anerkennung verdient, was Verf. zum Erweis des sekundären Charakters der apokryphen Berichte zu Gunsten sowohl des synoptischen Berichtes wie auch des 2. Petrusbriefes sagt. Nachdem so das Vertrauen zu den Quellen als wirklichen Geschichtsquellen wissenschaftlich begründet ist, kann Verf. im 3. Teil der Arbeit den Charakter der Texte inhaltlich gegenüber allen anderen Deutungsversuchen als Bericht über ein „geschichtliches, objektives, übernatürliches Ereignis“ bestimmen und obendrein diesen Bericht als glaubwürdig (keine Fälschung und kein Mythos) erweisen.

Wennemer.

Dabrowski, E., *La Transfiguration de Jésus* (Scripta Pont. Inst. Bibl. 85). gr. 8^o (XV u. 191 S.) Rom 1939, Inst. Bibl. Pont. L 42.— Wenn früher auf katholischer Seite kaum Spezialarbeiten über die Verklärung des Herrn existierten, wird man das jetzt nicht mehr sagen können. D. hat seine Studie erstmalig 1931 in polnischer Sprache erscheinen lassen; erweitert durch die Berücksichtigung von 2 Petr 1, 16—18 und vielfach bereichert, z. B. durch ein Kapitel über den Verklärungsbericht in der formgeschichtlichen Methode und durch häufige Auseinandersetzung mit der neuesten Literatur, wird jetzt diese Arbeit in französischer Übersetzung allgemein zugänglich gemacht. Der 1. Teil (text- und literarkritische Untersuchung der Berichte) und der 3. Teil (Auseinandersetzung mit den verschiedenen rationalistischen Deutungen der Verklärung) entsprechen in kürzerer Form dem Werke Blinzler's; der mittlere Teil (Exegese des Textes) dem von Höller. Zwei Anhänge handeln erstens von der *Kebôd* Yahweh, besonders von angeblichen iranischen Einflüssen auf diesen Begriff; zweitens von der Stimme aus der Wolke im NT und ihrer Beziehung zur *Bath Qôl* im Judentum. Im ganzen decken sich die Ergebnisse und Auffassungen dieser gehaltvollen Arbeit mit denen Blinzler's und Höller's. Ich möchte aber auf zwei Punkte hinweisen, wo verschiedene Ansichten vertreten werden. In der Frage des Ortes der Verklärung hatte Höller sich für einen Berg im Gebiet von Caesarea Philippi, und zwar für eine der Höhen des Hermon, entschieden. D. hält an der traditionellen Ansicht fest. Man wird in der Frage nicht zu voller Sicherheit kommen können; immerhin sind die Gründe Höller's auch von D. nicht entkräftet worden; so dürfte die Verlegung des Verklärungsberges hoch hinauf in den Norden große Wahrscheinlichkeit behalten. — In der Frage des synoptischen Verhältnisses der Verklärungsberichte betont D. mit Recht gegen Blinzler die Eigenbedeutung des Matthäus. Die Zwei-Quellentheorie wird abgelehnt; nur die Tradition könne entscheiden, welcher Text der ältere sei. Es dürfte zu viel behauptet sein, daß Mk überhaupt nicht als unmittelbare Quelle in Frage komme. Warum sollte Lk neben anderen Quellen nicht auch Mk benutzt haben? Eine Grundschrift im Sinne Spittas wird mit Recht verworfen. D. selbst mißt der mündlichen Überlieferung große Bedeutung in der Erklärung des synoptischen Verhältnisses

zu. Das mag stimmen; wenn er aber schreibt: „Les similitudes et les divergences supposent le même fait; mais chacun d'eux a rédigé son écrit indépendamment des autres. La source où chacun a puisé semble être la narration des témoins oculaires“ (24), so dürfte doch der mündlichen Predigt oder Katechese der Apostel zuviel zugeschrieben werden. Man wird die synoptische Frage nicht lösen ohne Zugrundelegung einer irgendwie allen gemeinsamen schriftlichen Quelle.
Wennemer.

Straub, W., Die Bildersprache des Apostels Paulus. gr. 80 (183 S.) Tübingen 1937, Mohr. *M* 7.80; geb. *M* 9.50. — Verf. sammelt das ganze Bildmaterial der Paulusbriefe: Bildwörter, bildhafte Redewendungen, Vergleiche, Metaphern, Bildsprüche, Gleichnisse. Unter dem Gleichnisbegriff wird mit dem eigentlichen Gleichnis auch die Allegorie und die allegorisierende Redeweise zusammengefaßt, also jede bildhafte Redeweise, die über den Rahmen der vorher genannten kürzeren Formen hinausgeht. Eine formkritische Untersuchung der einzelnen Gruppen hebt gut die Eigenart der paulinischen Bildrede hervor. Demselben Ziele dient die systematische Aufteilung des Bildstoffes auf die Lebensgebiete, denen er entnommen ist, und auf die Sachgebiete, zu deren Illustration vor allem die Bildrede herangezogen wird. Mehr formale Eigenarten werden hervorgehoben in dem Abschnitt über das Verhältnis von Bild- und Sachhälfte, wo wir einen Einblick in das Beweisverfahren und die Gedankenbewegung des Apostels erhalten. Eine reife Frucht der eingehenden Untersuchung stellen die letzten Kapitel dar, die über die Bedeutung und Stellung der Bildrede im Ganzen der Paulus-Briefe, über den Charakter des Apostels im Lichte seiner Bildrede und über das Hervortreten seiner Theologie in der Bildrede handeln. — Eine so eindringende Behandlung dieses Gegenstandes lag bislang noch nicht vor. In der Literaturangabe auf S. 13 vermisste ich einen Aufsatz von V. Heylen, *Les Métaphores et les Métonymies dans les Épîtres Pauliniennes: EphThLov 12* (1935) 253—290. Das Bild vom „Leibe“ wird gut auf die Sichtbarkeit und Einheit der Kirche, auf ihre Zugehörigkeit zu Christus und ihre Unterordnung unter ihn gedeutet. Wenn St. aber meint, das Verhältnis des Christusleibes zu Christus sei keine *unio mystica*, sondern das „des zum Dienst bereiten Untertanen zu seinem Herrn, wie überhaupt *σώμα* wohl auf dem Wege ist, die Bedeutung des juristischen Begriffs der Körperschaft anzunehmen“ (168), so dürfte damit die dem Bilde zugrundeliegende Realität der gnadenhaften Verbindung mit Christus übersehen worden sein. — Wir freuen uns, daß Verf. nach so eingehender Prüfung des Sachbestandes zu einer vollen Würdigung der paulinischen Bildrede gelangen kann. Sie steht zwischen jüdischer und griechischer Tradition und kann am besten mit der Bildrede der Diatribe verglichen werden (112—113). Wie jene will auch Paulus durch seine Bilder lehren und veranschaulichen. Einen Verhüllungszweck kennt er nicht. Weil der Apostel ganz unter der „Kraft und Fülle der herandrängenden Gedanken steht“, kommt es bei ihm infolge seines stürmischen Charakters nicht zu „einem ruhigen Ausreifen der Geichnisform“ (148). Aber „man muß zugestehen, daß Paulus ... durch seine Gleichnisse das Ziel der Veranschaulichung in hohem Grade erreicht hat. Seine Bilder sind so gewählt, daß man sie nicht leicht wieder vergißt“ (152).

Wennemer.

Schlatter, A., Petrus und Paulus nach dem ersten Petrus-

brief. gr. 8^o (184 S.) Stuttgart 1937, Calwer. *M* 5.50; geb. *M* 7.—
 — Wir haben hier einen Kommentar zu besprechen, den uns der unermüdete Eifer eines der verdienstvollsten Forscher des NT noch kurz vor seinem Tode geschenkt hat. Mit ungebrochener geistiger Kraft, mit tiefem Blick für die weltüberwindenden Kräfte des Christentums weiß Sch. den ersten Petrusbrief gleichsam neu und frisch in die Seele des Lesers hineinzusprechen und ihn seines christlichen Besitzes und seiner christlichen Aufgabe bewußt und froh zu machen. Gewiß wird man hier und da theologische Bedenken anzumelden haben; auch wird man nicht belehrt über Anderer Meinungen, noch auch über die Literatur des Briefes. Nur an wenigen Stellen ist die eine oder andere abweichende Auslegungsmöglichkeit besprochen worden. Aber die sachliche und tiefe Erklärung des Textes, die der Verf. mit vielfachen Ausblicken auf paulinisches und anderes nt Gedankengut vorlegt, wird jeden bereichern. Eine besondere Note erhält der Kommentar dadurch, daß im Laufe der Auslegung der Blick stets auf den *Verfasser des Briefes* gerichtet bleibt. War er ein Paulusschüler? Hat er nur ein Exzerpt aus paulinischen Briefen hergestellt und mit der Autorität des Petrus gedeckt? Wenn nicht, in wessen Munde paßten die Ausführungen des Briefes? So kommt Schl. mit Hilfe innerer Kriterien zu der von der katholischen Tradition stets festgehaltenen These, daß 1 Petr eine durchaus selbständige Schöpfung des Apostels Petrus ist, die höchstens an einigen Stellen literarische Abhängigkeit von Paulusbriefen aufweist, die aber vor allem die innere Verwandtschaft der beiden großen Apostel aufdeckt, wie sie bei Männern zu erwarten ist, die beide die Botschaft Jesu verkünden.
 Wennemer.

5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Descoqs, P., S. J., Le mystère de notre élévation surnaturelle 8^o (136 S.) Paris 1938, Beauchesne. *Fr* 12.—. — D. stellt sich, meines Erachtens mit Recht, auf die Seite derjenigen, die die natürliche Erkennbarkeit der Möglichkeit der Gottesschau sowie ein Naturstreben des erschaffenen Geistes nach einer solchen Schau leugnen und sie für ein Geheimnis im strengen Sinn erklären. Er stützt sich dabei besonders auf zwei Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, auf den Brief Pius' IX. „Gravissimas inter“ gegen Frohschammer (Denz. 1669 ff.) und auf die Constitutio de Fide cap. 2 des Vat. Konzils (Denz. 1786). Außerdem bringt er etwa folgende Erwägung: Wenn der Mensch mit seiner bloßen Vernunft die Möglichkeit der Gottesschau erkennen könnte, hätte er auch ein Naturstreben danach, und die tatsächliche Berufung zu dieser Gottesschau wäre nicht eine Berufung zur Übernatur. — Nach D. (8) begann die jetzige Auseinandersetzung durch P. Rousselot mit seiner Schrift *L'intellectualisme de S. Thomas* (1909), worin er den Verstand als „faculté du Divin“ hinstellt. Der nächste Anlaß zu seiner Schrift war für D. der Artikel von Guy de Broglie, *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*: *NouvRevTh* 64 (1937) 337—376. — An das Buch schließt sich ein Gelehrtenstreit. G. de Broglie antwortet in einem gleichbetitelten Aufsatz: „Le mystère de notre élévation surnaturelle“, *Réponse au R. P. Descoqs*: *NouvRevTh* 65 (1938) 1153 bis 1176, worin er sich beklagt, daß seine Gedanken entstellt wiedergegeben seien und daß sein Gegner selbst falsche Prinzipien aufstelle. Descoqs antwortet mit dem Aufsatz: *Autour du my-*

stère de notre élévation surnaturelle. Réponse au R. P. Guy de Broglie: *NouvRevTh* 66 (1939) 401—132, worauf noch eine verhältnismäßig kurze Erwiderung von P. de Broglie folgt: Réponse au R. P. Descoqs: *Ebd.* 433—438. Die Schriftleitung erklärt (*ebd.* 401) im Einverständnis mit den beiden Verf. die Diskussion hiermit für endgültig geschlossen — in ihren Spalten natürlich.
Deneffe.

Adam, K., *Jesus Christus*. 5. Aufl. gr. 8^o (328 S.) Augsburg 1938, Haas u. Cie. K. G. geb. *M* 6.80. — Daß dieses Christusbuch innerhalb von fünf Jahren bereits in 5. Aufl. erscheinen konnte, beweist allein schon, daß es einem Bedürfnis der Zeit entspricht. Es wendet sich an weitere Kreise der Gebildeten. Der Verf. geht aus von dem Wesen des Christentums und dem Menschen von heute. Im Mittelpunkt der christlichen Religion steht das Geheimnis des Gottmenschen, das nicht aufgelöst werden darf in den Christus des Glaubens und den Jesus der Geschichte (28). Der ganze Christus ist aber nur auf dem Wege des Glaubens zu erreichen, die Gottesgnadenoffenbarung voraussetzt (49). Im Vorgang des religiösen Erkennens hat allerdings auch das religiöse Gefühl „eine besondere Funktion. Nur ist diese keine führende“, wie bei Schleiermacher, „sondern eine ergänzende, vollendende und darum in steter innerer Abhängigkeit vom vorausgehenden Verstandesurteil“ (47). Es folgt ein Überblick über die Quellen des Lebens Jesu, die außerchristlichen und christlichen, ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit (61—97). Auf Grund dieser Quellen wird dann in großen Umrissen die geistige Gestalt des Christus gezeichnet (99—144), sein Innenleben aufgezeigt (145—167) und sein Selbstzeugnis herausgestellt (169—218), das er vor allem durch das göttliche Zeugnis seiner Auferstehung bekräftigt hat (219—274). Erst im Lichte der Auferstehung wird dann auch das Geheimnis des Kreuzes verständlich; denn die Frohbotschaft von Ostern ist zugleich die Frohbotschaft vom Heilstod Jesu (275—321). Das Buch zeigt sehr gut, wie das theologische Wissen zeitgemäß dem Leben nahegebracht werden kann. Es sei noch bemerkt, daß der Verlag den Preis von *M* 8.— auf *M* 6.80 herabgesetzt hat.
Brinkmann.

Mura, E., *Le corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine*. II: *Vie du corps mytique*. 2. Aufl. (XVIII u. 527 S.) Paris 1937, Blot. *Fr* 30.—. — Der erste Teil des Gesamtwerkes (= Bd. 1) handelte von der *Natur* des mystischen Leibes (vgl. *Schol* 13 [1938] 302 f.). Der 2. Teil, zusammenfallend mit dem vorliegenden 2. Bd., dient mehr der praktischen Bedeutsamkeit der Corpus-mysticum-Lehre für das geistliche Leben: er handelt im 1. Abschnitt von der mittlerischen Tätigkeit Christi (von deren Quelle und Funktionen), im 2. Abschnitt vom Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft in Christo in Diesseits und Jenseits. — Der Wert der Darbietung liegt wohl vornehmlich in ihrer systematischen Zusammenschau. Die Neuaufl. bringt mannigfache Ergänzungen. Hervorgehoben sei vor allem die Bedeutung des Blutes Christi nicht nur als Lösepreis, sondern auch als Prinzip unseres übernatürlichen Lebens; in der jüngeren deutschen Theologie hat namentlich Scheeben auf diesen Gesichtspunkt wirkungsvoll hingewiesen. Schönes weiß Verf. zu sagen über das innere Verhältnis von Christusgliedschaft und trinitarischer Frömmigkeit. Seine Deutung der Wirkursächlichkeit Mariens bei der Gnadenwendung vermag nicht vollends zu überzeugen.
Gummersbach.

Primeau, E. J., *Doctrina Summae Theologicae Alexandri Halensis de Spiritu Sancti apud iustos inhabitatione*. gr. 8^o (IV u. 93 S.) Mundelein, Semin. S. Mariae ad Lacum. Dissertation. — Betreffs der Echtheit der dem Alexander von Hales zugeschriebenen Summa Theologica, begnügt sich der Verf. für seine Untersuchung mit der Feststellung, daß die Summa bezüglich seines Themas die Lehre der Franziskanerschule des 13. Jahrh., ja die Substanz der Lehre Alexanders enthält. Als Schlußergebnis stellt er fest, daß nach der Lehre Alexanders die Einwohnung Gottes im Gerechten definiert werden könnte als „Praesentia Dei specialis ac substantialis, Spiritui Sancto appropriata, qua Deus per gratiam possidetur tamquam fructuionis seu uti finis et beatitudo animae“ (87). Dabei ist die fructio für dieses Leben nur der Fähigkeit nach verwirklicht. Das 1. Kap. handelt von der Lehre Alexanders über die Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen, das 2. von seiner Lehre über die erschaffene Gnade als absolut notwendige Disposition zur Einwohnung des Hl. Geistes in den Gerechten, das 3. u. 4. von seiner Lehre über die Art dieser Gegenwart: Der Hl. Geist ist „vere, physice substantialiter“ in der Seele des Gerechten, und zwar nach Art des beseligenden Zieles. Im 5. Kap. wird die Frage beantwortet, ob nach Alexander die Einwohnung oder vielmehr eine besondere Art derselben (78, al. 1) dem Hl. Geist eigentümlich sei oder ihm nur in besonderer Weise zugeschrieben werde (proprietas oder appropriatio). Nach Alexander, der allerdings diese Frage nicht ausdrücklich behandelt, ist es nur appropriatio. — Das Ganze ist eine klar gegliederte und klar durchgeführte Arbeit. Terminologisch beachtenswert ist, daß Alexander den Ausdruck gratia gratis data nicht nur für die charismata gebraucht, sondern auch für die Gnade, die zur Rechtfertigung disponiert, wobei er als Beispiel fides informis, spes, timor servilis anführt (44; III, q. 63, m. 3; p. 496b). Deneffe.

Peeters, H., O. F. M., *Doctrina Joannis Driedonis a Turnhout de Concordia Gratiae et Liberi Arbitrii*. gr. 8^o (XXXIV u. 70 S.) Mecheln 1938, Typogr. S. Francisci. Dissertation. — Seiner eigentlichen Abhandlung schickt der Verf. eine längere *Einführung* in Driedos Leben, seine Werke und seine Lehre voraus. Wertvoll sind manche chronologische Ermittlungen bzw. Korrekturen biographischer Daten des nicht unbedeutenden Löwener Antagonisten Luthers (Driedo der latinisierte Name für Jan Dridoens; Dridoens Name seines Vaters; Nijs, wie Driedo im Alltag vielfach genannt wurde, Name seiner Mutter). In der Ausgabe von Driedos Opera omnia, die sein Schüler R. Tapper vornahm, vermißt man drei Eigenwerke, deren Titel Driedo in seinen veröffentlichten Werken des öfteren zitiert (De Captivitate, Servitute ac Libertate Arbitrii; De Natura et Gratia; De Divina Providentia). P. hält diese drei Werke für keineswegs verlorengegangene, sondern nur geplante und nicht mehr vollendete Werke Driedos. — P.s Überblick über *Driedos Gesamtlehre* und Augustinismus ist leider überaus summarisch; und doch wäre ein solcher im Zusammenhang des Spezialthemas sehr erwünscht gewesen. Nur ungern vermißt man eine einläßlichere Auseinandersetzung mit R. Seeberg, *Der Augustinismus des Joannes Driedo* und A. V. Müller, *Luthers theologische Quellen*, Gießen 1912; neuestens dazu auch die Arbeiten von E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentium*, Paderborn 1937, und ders., *Glaube und Rechtfertigung*, Freiburg 1937. Jedenfalls sollte P. nach jetzt vollzogener Stoffeinarbeitung sich

zunehmend der noch ausstehenden allgemeinen Fragen annehmen, (wie Driedos, Augustinerinterpretation, seiner Beziehungen zu der damaligen „Augustinerschule“, soweit man von ihr reden kann, seiner Systematik). — Das *Kernstück der Arbeit über Gnade und Freiheit* erscheint aufs erste stark vereinfacht. 1. Kap.: *Notiones* (Natur, Freiheit, Gnade); 2. Kap.: *Cooperatio Liberi Arbitrii cum Gratia*; 3. Kap.: *Conclusio*. Tatsächlich erweist sich aber P.s Untersuchung als gründlich und seine Methode als berechtigt; stellen doch die „Notionen“ (Natur, Freiheit, Gnade) eine Erfassung der betreffenden *Lehrstücke* auf Grund der *Gesamtwerke* bzw. -theologie Driedos dar. Auf diese Weise wird sowohl voreilig Hineinexegisieren heutiger Begriffsprägung, wie auch die Hineindeutung unkirchlichen Augustinismus vermieden. Wichtig werden die Unterscheidungen von historisch und philosophisch betrachteter Natur; von *libertas a peccato*, a *servitute* und der eigentlichen *libertas arbitrii*. Wenn Driedo bei der Erforschung der Natur der Gnade sich auch nicht die Frage wie die späteren Theologen stellt, so kennt er doch tatsächlich die Realität einer erhebenden Gnade, einer habituellen und aktuellen Gnade. Unter der „habituellen“ Gnade versteht er freilich nichts anderes als die eingegossenen theologischen Tugenden: diese begründen die Teilnahme am göttlichen Leben. Die Rechtfertigung vollzieht sich durch die *fides infusa sed caritate informata*. Innerhalb seines Systems gelingt Driedo auch eine grundsätzliche Konkordanz von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit; ihn aber wie Froget, Schneemann u. a. gewissermaßen als Prämolinisten zu verstehen, ist nach P. abwegig, insofern die menschliche Selbstentscheidung in der Konzeption Driedos nicht jene unmittelbare Abhängigkeit von der *causa Dei universalis* wahr, wie sie in der thomistisch-molinistischen Kontroverse festgehalten wird; Driedos Theorie stände in diesem Punkte der Theorie Stufers näher, wonach Gott bei jeder kreatürlichen Handlung nicht unmittelbar interveniere, sondern die Fähigkeit unter dem Einfluß seiner allgemeinen Erhaltung *secundum suam formam*, in unserer Sache also frei und autodeterminativ selber sich auswirken lasse. — Die wenn auch kurze Arbeit verdient Interesse; berief man sich im späteren Auxilienstreit doch mehr als einmal auf die Autorität Driedos. Gummersbach.

Dumont, P., S. J., *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez* (Bibl. des Arch. de philos.) 8^o (VI u. 382 S.) Paris 1936, Beauchesne. Fr 35.—. — Einzeldarstellungen über den Doctor eximius sind auch heute noch verhältnismäßig selten zu finden, und so müssen wir D. dankbar sein, daß er uns dessen Gesamtansicht über ein Problem darbietet, das mit dem Namen des spanischen Theologen aufs engste verknüpft ist. Das Buch, das uns leider verspätet zugeht, behandelt in fünf Kapiteln die folgenden Punkte: 1. die menschliche Freiheit nach der Auffassung der Bañezianer, des hl. Thomas und des Suarez, 2. die *scientia media* in ihrer geschichtlichen Entwicklung von Thomas bis Medina und Bañez, wobei D. sich besonders an die Forschungsergebnisse Schneemanns hält, 3. die Lehre des Suarez selbst über die *scientia media*, 4. die *praemotio physica*, 5. endlich den *concursum simultaneum*. — Die wesentlichen Ergebnisse der fleißigen Arbeit werden zwar den Theologen meistens schon bekannt sein, dürften aber doch da und dort irriige Meinungen über Suarez berichtigen. Interessant ist es, daß dieser selbst ursprünglich entschieden gegen die *scientia media* Stellung genommen hatte und, da er andererseits ein unbedingter

Gegner der *praemotio physica* war, sich für ein nur mutmaßliches Vorherwissen Gottes aussprach. Die Änderung in seiner Auffassung rührte nicht von seiner Abhängigkeit von Molina her, noch weniger von einer entsprechenden Weisung seiner Obern, sondern vom vertieften Studium der Frage unter besonderer Berücksichtigung der hl. Schrift und der Väter. Die Berufung auf diese bilden denn auch die Hauptbeweise, keineswegs die philosophischen Spekulationen. In bezug auf den Beweis aus der „ewigen Wahrheit“ der *futura libera* scheint Suarez selbst Schwierigkeiten empfunden zu haben, da Gottes Wissen diese objektive Wahrheit einerseits voraussetzt, andererseits diese aber doch nur wieder denkbar sei als terminus des göttlichen Wissens. — Der Verf. zeigt vor allem, wie sich die Wege der verschiedenen Schulen bereits bei der Definition und Erklärung der menschlichen Freiheit scheiden. Mit Recht weist er auch auf die sich entgegengesetzten geistigen Einstellungen hin. Den Gegnern des Suarez macht er den Vorwurf, daß „sie angesichts eines verwickelten Problems, in dem verschiedene dunkle Fragen verflochten sind, deren Lösungen sich aber gegenseitig bedingen, eine der Fragen für sich allein genommen hätten, die zudem weder die leichteste zum Lösen noch die wichtigste ist, und sie für sich allein entschieden hätten. Alsdann hätten sie sich der Folgerung, zu der sie gelangt, bedient, um, koste es, was es wolle, den Rest des Problems zu lösen“ (362). Daß die Arbeit von den Gegnern des Molinismus rundweg abgelehnt würde, war zum vornherein zu erwarten (vgl. *BullThom* 14 [1937] 158 ff.). Ein bißchen mag wohl auch die starke, vielleicht zu starke Polemik schuld sein, die das ganze Werk durchzieht. Allerdings mag diese selbst zum Teil bedingt sein durch die Eigenart des Stoffes, die wenigstens zur Hälfte in einer Auseinandersetzung mit den Bañezianern besteht. Aber das sonst so verdienstvolle Werk hätte sicherlich gewonnen, wenn es dem Verf. gelungen wäre, auch in der Darstellung die Ruhe und Objektivität des Geschichtsschreibers zu wahren. Rast.

Gómez Hellín, L., S. J., *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo. Doctrinae de electione ad gloriam in theologiae saec. XVI et XVII historica evolutio* (*Anal. Greg.* 12). gr. 8^o (XII u. 191 S.) Rom 1938, Univ. Gregor. L 15.— Eine übersichtliche Arbeit! Die Einleitung dient der Vervollständigung einer Lugobiographie: nach eingehender Forschung bestimmt sie die jeweiligen Jahresstoffe bzw. Traktate, die Lugo am Römischen Kolleg (1621—1642) vorgetragen hat; ebenso gibt sie die das Spezialthema betreffenden, z. T. neuen Handschriften bekannt, die der Arbeit als breite Grundlage dienen. Der 1. Teil bietet in kurzem Überblick die Entwicklung der vorluginischen Prädestinationslehre bei den Jesuitentheologen: jede Richtung (ante oder post *praevisa merita*) hatte ihre Vertreter; die letztere gewinnt durch Lessius ihre Präponderanz; Aquaviva's Dekret über die *gratia efficax* wirkt sich im Orden zugunsten der *praedestinatio antecedens* aus. Der 2. Teil bringt Lugo's Anschauung zur quellenmäßigen Darstellung: Im römischen Milieu lehrt zwar auch er formell eine Auserwählung *ante praevisa merita*; tatsächlich eignet ihm aber eine größere ideelle Verbundenheit mit Vasquez als mit Suarez, in dessen System von der absoluten Auserwählung die Unebenheiten zu offensichtlich werden. Sachlich versucht er schon einen Ausgleich zwischen den beiden gegensätzlichen Tendenzen. Verf. will sogar bei ihm eine praktisch „äquivalente“ *praedestinatio*

consequens entdecken. Der 3. Teil zeichnet den Einfluß der so fixierten Lugo-Tendenz auf die späteren Jesuitentheologen: daß die *praedestinatio consequens* innerhalb der Gesellschaft Jesu nahezu Allgemeinlehre (außer Billot, *De Deo Uno et Trino*⁷, Romae 1926, 309ss.) geworden sei, danke sie *wesentlich* den Vorlesungen des wissenschaftlich hochangesehenen Lugo, von denen man sich allenthalben Nachschriften verschaffte. — Wenn mit der letzten Behauptung die eigentliche Zielsetzung der Arbeit genannt sein sollte, so möchte man dieses Ziel nicht als vollends erreicht ansehen. Verf. räumt selber ein, daß noch andere Einflußkomponenten hinzutreten (z. B. die Werke des Lessius; die durch Lessius angeregte Milderung des Dekretes Aquaviva's vonseiten Vitelleschi's). Im Sinne der These wäre eine unmittelbarere Beeinflussung der Einzeltheologen von Lugos Konzeption nachzuweisen. Vielleicht entbehrt auch der „Äquivalenz“-Versuch nicht ganz der Subtilität. Immerhin bleibt die Arbeit ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der nachtridentinischen Scholastik wegen der Fülle beigebrachter Einzelnachweise, wegen der gelungenen Überschau der Lehrentwicklung, nicht zuletzt wegen der angedeuteten Anlehnung Lugo's an Gedankengänge seines ehemaligen Salamantiner Lehrers Pedro de Arrúbal. Gammersbach.

Jones, R. T., *Sancti Anselmi Mariologia*. gr. 8^o (88 S.) Mundelein 1937, Sem. S. Mariae ad Lacum. Dissertation. — Das Thema ist gut gewählt und der Stoff übersichtlich geordnet. Das 1. Kap. handelt von der Echtheit der Schriften und gibt eine Liste der sicher echten, der unechten und der zweifelhaften Werke. Bei Migne, PL 158, sind einige Schriften zu Unrecht den echten beigezählt, z. B. die Oratio 54 mit den bekannten Worten: „*Domina nostra, mediatrix nostra*.“ Vgl. *RevBén* 36 (1924) 57; 48 (1936) 71. Dann wird der Reihe nach gehandelt im 2. Kap. über die Lehre Anselms von der göttlichen Mutterschaft Mariä, im 3. Kap. über seine Stellung zur Unbefleckten Empfängnis, im 4. Kap. über seine Lehre von der Heiligkeit, Jungfräulichkeit und leiblichen Himmelfahrt, im 5. Kapitel über seine Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias. Daß Anselm die Unbefleckte Empfängnis mit ausdrücklichen Worten geleugnet hat, unterliegt keinem Zweifel. Aber er hat auch den später viel angeführten Satz: „*Decens erat, ut ea puritate, qua maior sub Deo nequit intellegi, Virgo illa niteret*“ etc. (*De Conc. virg.* c. 18). Man mag daher sagen, Anselm habe einschlußweise, in einem allgemeinen Grundsatz, die Unbefleckte Empfängnis behauptet. Allerdings müßte man wohl noch eine weitere Unterscheidung beifügen: Sachlich enthält sein Satz zwar die Behauptung der Unbefleckten Empfängnis, aber Anselm war sich der ganzen Tragweite seines Satzes wohl nicht oder nur dunkel bewußt. — Die Ausbeute zugunsten der leiblichen Himmelfahrt und der allgemeinen Gnadenvermittlung scheint mir etwas gering. Klare Sätze Anselms sind mir hier nicht aufgefallen und pflegen, soviel ich mich erinnere, für diese Thesen auch nicht angeführt zu werden. Der Verf. gibt sich viele Mühe, gerade die allgemeine Gnadenvermittlung, Erwerbung und Austeilung der Gnaden, aus Anselms Werken herauszulesen. Er meint sagen zu können: „*Hoc igitur concludendum est ex fundamentis, quae ipse posuit — scil., Mariam per suum meritum vere fuisse nobis mediatricem, remote, quatenus ipsam Incarnationem meruit, proxime, quatenus nostram salutem simul cum Christo ac dependenter ab eo promeruit*“ (73). Bemerkenswert ist der Text Anselms über

Maria: „Cuius patrocinio quotidie indigetis“ (81; Or. 52, PL 158, 953A); ferner: „salutis mater“ (Or. 20), „mundi reconciliatrix“, „causa generalis reconciliationis“ (Or. 52). Deneffe.

Di Fonzo, L., *Doctrina Bonaventurae de universali meditatione B. Virginis Mariae*. gr. 8^o (XVI u. 372 S.) Rom 1938, Pont. fac. theol. O. F. M. Conv. L 20.— Wenn auch die Bedeutung Bonaventuras für die Mariologie und zumal für die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens außer Zweifel war, so war doch bisher, abgesehen von einigen kleineren Aufsätzen, noch nicht in einer eigenen Schrift dieser Gegenstand behandelt worden. Diese Lücke füllt das vorliegende Buch aus. In breit angelegter Form und mit reichlichen Zitaten wird die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung (1. Teil) und ihre Aufgabe bei der Verteilung der Gnaden (2. Teil) nach der Auffassung Bonaventuras dargestellt. Hätte der Verf. das später erschienene Werk von R. Silic, „Christus und die Kirche, ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura“ schon einsehen können, so würde er für die Methode des Bonaventurastudiums sicher viel gewonnen haben. Aber auch ohne diese Hilfe hat der Verf. gründliche Arbeit geleistet; in der Ausführlichkeit hat er sogar des Guten wohl zuviel getan. Die Hinweise auf die entsprechenden Lehrsätze bei den letzten Päpsten könnte man in einer wissenschaftlichen Arbeit entbehren. Über die Abhängigkeit Bonaventuras von den Vätern und über seinen Einfluß auf die Theologie der Folgezeit sind kleinere Kapitel vorhanden (350—353), aber die Stellung der Mariologie Bonaventuras in der geistigen Umwelt der Scholastik ist kaum angedeutet; so ist nur an *einer* Stelle auf Alexander von Hales verwiesen. — Von den behandelten spekulativen Problemen scheint uns eines besonders bemerkenswert: die Beteiligung Mariens an der Ausspendung der sakramentalen Gnaden. Vielfach hat man sie in neuerer Zeit von der Vermittlung der Gottesmutter ausnehmen wollen, wohl aus Furcht, man könne dem strengen Begriff des *opus operatum* zu nahe treten. Was da Bonaventura schön und treffend von der Eucharistie sagt, dehnt der Verf., u. E. mit Recht, auf die Sakramente als solche aus. Wir stimmen ihm auch bei, wenn er gegen V. Plessier (Die Lehre des hl. Bonaventura über die Mittlerschaft Mariens: FranzStud 23 [1936] 353 ff.) betont, daß Bonaventura die tatsächliche exklusive und nicht nur indirekte Gnadenvermittlung der Gottesmutter gelehrt hat; Plessier hat wohl bei seiner überkritischen Exegese der Schriften des seraphischen Lehrers die Tiefe und Weite seiner Gedanken doch nicht ganz erfaßt. — Die Mariologie wird es dankbar anerkennen müssen, daß durch das vorliegende Werk die Bedeutung Bonaventuras klar herausgestellt worden ist. In der Wiedergabe fremdsprachlicher Texte, insbesondere deutscher, haben sich leider mehrfach unschöne Druckfehler eingeschlichen.

Beumer.

Balić, K., O. F. M., *Vom Tode und der Himmelfahrt Mariä. Bemerkungen u. Texte zur Lehre der skotistischen Schule des 17. und 18. Jahrhunderts: WissWeish 5 (1938) 183—201.* — Eine dankenswerte Zusammenstellung aus skotistischen Theologen über Tod und Himmelfahrt Mariä. Die Skotisten des 17. u. 18. Jahrh. vertreten als Lehre des Skotus, daß Maria tatsächlich gestorben ist. Die Behauptung, F. Macedo, O. F. M., habe den Tod Mariä in Abrede gestellt, entbehrt jeder Grundlage. Auch über den Grund des Todes der Muttergottes verbreiten sich diese Theologen. „Für die Skotisten des 17. und 18. Jahrh. ist es eine unumstößliche

Tatsache, daß die allerseligste Jungfrau mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde“ (191). Aus Vulpes wird ein merkwürdiger Satz zitiert: „Non est mirum, si aliqua sunt nunc credenda de necessitate salutis nec in Sacra Scriptura explicite revelata nec ab Apostolica traditione accepta, sed in dies a Spiritu Sancto per os Catholicae Ecclesiae determinata“ (197 n. 57). Derselbe sagt auch: „Dicimus de fide esse Mariam in coelum assumptam cum corpore fuisse“ (ebd.). Krisper meint: „id pariter pie credit tota Ecclesia“ (197 n. 56). Guerra zitiert aus Bartholomaeus de los Rios zustimmend: Ecclesia „sententiam quam tot modis suadet satis definit“ (199 n. 64). Zu der Bemerkung über J. Ernst (200) wäre zu sagen: Ernst will nach seiner eigenen Erklärung nicht behaupten, die alten Theologen hätten den Offenbarungscharakter der leiblichen Himmelfahrt Mariä *geleugnet*; sondern er will nur sagen, sie hätten ihn für gewöhnlich *nicht behauptet*. Vgl. Schol 1 (1926) 579 f. Deneffe.

Meister, F., Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen. 8^o (256 S.) Freiburg 1938, Herder. M 4.—; geb. M 5.40. — Es soll die einzigartige Stellung des Opfers Christi und der Kirche erklärt werden. Grundlage der Darlegung bildet nicht die Religionsgeschichte, sondern das Wesen des Menschen. Aus ihm wird das Opfer Christi deutlich als das vollkommene Opfer und die Teilnahme an der sakramentalen Existenzform dieses Opfers als Vollendung des Menschen. — Die Sprache des Verf. ist nüchtern, beinahe zu sachlich. Auf die verschiedenen Opfertheorien wird nicht eingegangen, er nähert sich aber den Anschauungen von Kramp und de la Taille. In der Einleitung wird ausdrücklich erklärt: „Durch die Betrachtung des natürlichen Seins des Menschen soll sonst nichts als dieses eine nachgewiesen werden, daß es fähig ist, die übernatürliche Gnadenwelt des vollkommenen Opfers aufzunehmen (potentia oboedientialis)“. Der Ausdruck einiger Stellen der Ausführung klingt, so scheint uns, etwas anders, als ob die Natur auf das vollkommene Opfer Christi innerlich angelegt sei und ohne dieses unbegreiflich und unausgefüllt bliebe. M. wendet sich (232 Anm. 9) gegen die Versuche, das Wesen des Opfers aus den alttestamentlichen Opfern zu bestimmen. Sie „bedenken nicht, daß die Opfer des Alten Bundes eben nur wegen der Annahme durch Gott gültig waren Dieses Übersehen macht sich besonders störend bemerkbar, insofern als die Opfer des Alten Bundes Vernichtungsoffer waren und man dann daraus für das Opfer Christi in der heiligen Messe irgend eine Zerstörung glaubt nachweisen zu müssen“. Aber hatten die alttestamentlichen Opfer, obschon sie in sich keinerlei Wert besaßen, nicht doch in ihrer inneren Struktur das, was innerlich zum Opfer gehört und auf das Opfer Christi hinwies? Wir möchten glauben, daß gerade aus ihnen, weil über sie in der Offenbarung so viel enthalten ist, der Sinn des Opfers erschlossen werden kann; deshalb braucht man durchaus nicht die Destruktionslehre zu verteidigen. — Jedoch, von seiner Sicht aus bietet dieses neue Buch viel Anregung und vertieft Gedanken, die wir leicht im Christentum zu oberflächlich hinnehmen. Beumer.

Brinktrine, J., Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Meßopfers. gr. 8^o (65 S.) Paderborn, Schöningh. M 3.—. — In Erweiterung seines Artikels in den *Strena Garrigou-Lagrange* entwickelt B. als neue Meßopfertheorie die Ansicht, daß das formelle Wesen in der durch das

Gegenwärtigsein in den Gestalten hervorgebrachten *Heiligung der Menschheit Christi* bestehe. Wie Christi verklärte Menschheit durch dies Gegenwärtigsein „geheiligt“ wird, möchte der Verf. an Hand einer Stelle des hl. Thomas zeigen. Dieser sagt vom Kreuzesopfer, daß dort eine Heiligung der Menschheit Christi trotz ihrer Heiligung seit der Geburt in der gratia unionis möglich war, nämlich: *ut hostia actualiter tunc exhibita*. So glaubt B. auch hier an eine neue Opferheiligung als Aktuierung des Priestertums Christi. Besteht aber da nicht ein ganz wesentlicher Unterschied? Jedes Opfer ist doch wesentlich *signum significativum*. Nun ist am blutigen Kreuzesopfer diese *significatio* der Heiligung in der sich Gott opfernden Menschheit Christi sichtbar. Wie aber soll sie sich im Gegenwärtigsein in den Akzidentien zeigen? Es erscheint außerdem in der vorgelegten Theorie die Tätigkeit des Priesters zu sehr von der eigentlichen Opferhandlung Christi getrennt. Der Priester und die Kirche opfert Brot und Wein und die weitere Tätigkeit beschränkt sich formell nur noch auf die priesterliche Konsekration der Gestalten (das Gegenwärtigsetzen „von unten her“); die Heiligung seiner Menschheit in den Gestalten, also das formelle Opfer, soll nur durch Christus („von oben her“) geschehen. Endlich dürfte die Verbindung mit dem Kreuzesopfer in der vorgelegten Theorie wohl zu lose sein, da ein Zusammenhang im äußern sichtbaren Zeichen nicht gefordert ist — spekulativ genügt B. eine heiligende Gegenwärtigsetzung unter einer Gestalt (25 ff.). Das führt zum letzten Unterschied: Nach B. ist das Opfer *formell* nicht so sehr Ethisches, sondern mehr eine ontisch-physische Heiligung. Die ethische Selbsthingabe ist nicht innerer Opferakt, der durch das äußere Zeichen bezeichnet wird, sondern steht ihm gegenüber (18). B. belegt das u. a. aus der Wirkkraft der Konsekrationsworte eines schlechten Priesters, der keine Selbsthingabe übt. Aber es handelt sich doch bei der Messe sakramental um den innern Akt *Christi*. Auch der Hinweis darauf, daß die Opferdarbringung sich zum Charakter verhalte wie der Akt zur Potenz, daß sie eine Aktuierung der im Charakter verliehenen Gewalt sei und der Charakter eine ethische Hingabe nicht einschließe und somit auch nicht bezeichne, trifft nur den Priester, nicht den eigentlichen Offerens der Messe. Mit Recht sagt daher B. an anderer Stelle, daß die Messe als höchster Kultakt die ethische Selbsthingabe postuliert, und daß das Opfer die *devotio* auch symbolisiert (19). Aber die ganze *Richtung* des Buches geht zu stark auf das Ontisch-physische des Opfers. Heißt es doch z. B.: „An sich gehört er [der Akt Christi] nicht der moralisch-ethischen, sondern der physischen Ordnung an“ (51). Daher läßt B. auch das ethische Element der Liebe mehr imperativ als elicativ in den Akt eintreten. Anders aber wird man urteilen, wenn man, wie es der Begriff des Kultaktes verlangt, konstitutiv die Gotthingabe fordert, die somit als wesentliches inneres Element auch im äußern Signum bezeichnet werden muß. So ist z. B. bei den zum *alleinigen* Gottesgebrauch dargebrachten, eigentlichen „Opfern“ des AT im Gegensatz zu den bloßen „Darbietungen“, bei denen auch andere religiöse Benützung noch zulässig war, die absolute symbolische Selbsthingabe des Opfernden auch äußerlich gekennzeichnet. Dann wird man freilich einer Theorie den Vorzug geben, die eine stärkere auch signifikative Verbindung mit dem Kreuzesopfer und seiner Hingabe fordert und aufstellt, als sie eine neue ontische „Heiligung“ der Menschheit Christi durch die Konsekration vertritt. Die Theorie selbst aber wird hier in überaus klarer Weise dargelegt. Weisweiler.

Krautwig, N., O. F. M., Die Grundlagen der Bußlehre des J. Duns Skotus (Bücher august. und franzisk. Geistigkeit 4). 80 (XII u. 170 S.) Freiburg 1938, Herder. M 4.50. — Die wertvolle Arbeit geht mit Recht vom Begriff der Sünde und Rechtfertigung bei Skotus aus, da nur von dort aus die Bußlehre ganz verständlich wird. Die habituelle Sünde ist eine *relatio rationis*, die im Verstand und Willen *Gottes* gründet und wesentlich besagt, daß der Sünder unter dem Strafwillen Gottes steht. Somit kann Rechtfertigung nicht nur in der realen Gnadeneingießung bestehen, sondern sagt zugleich wesentlich auch das Aufgeben des Strafwillens Gottes aus. Von dieser Betonung der Strafe erhält die Buße ihre besondere Sinndeutung bei Skotus. An die Stelle der sonst im Jenseits von Gott erzwungenen Strafe tritt sie in der Buße als *volitio poenae*, deren letztes Wesenselement das Mißfallen an der Sünde darstellt. Ist diese Bußreue von der Gnade bereits informiert, so heißt sie *Contritio*, sonst *Attritio*. Diese werden also nicht nach Motiven unterschieden. Sehr eingehend untersucht nun K. — und hier liegt die Hauptbedeutung der Arbeit — das Wesen der *Attritio*. Er findet, daß sie bei Skotus — ähnlich wie bei Richard von Mediavilla im Gegensatz zu den anderen Theologen des 13. Jahrh. — sehr vollkommen sein kann, ja außerhalb der sakramentalen Heiligung als *dispositio praevia* auch recht vollkommen sein muß. Sie ist also bei Skotus nicht irgendwelche Reue, die nur deshalb noch nicht informiert ist, weil ihr noch etwas fehlt an Vorsatz usw., sondern der Grund der Nichtinformation liegt nur darin, daß der Höhegrad, wo Gott nach seinem *freien Entschluß* die Gnade gibt, noch nicht erreicht ist. Hier tritt also gut des Skotus voluntaristisches Element in Erscheinung. Entsprechend der Strafhaftungstheorie der Sünde ist nur gesagt, daß die Reue so groß sein muß wie die Strafe und Schuld. Der noch unvollkommene Begriff der aktuellen Gnade äußert sich dadurch, daß Skotus die *Attritio* aus rein natürlichen Kräften entspringen läßt, wenn auch nicht aus natürlichen Erkenntnismotiven. Das dürfte K. gegen Minges durchschlagend gezeigt haben. Seinsmäßige übernatürliche Gnade war eben damals noch zu sehr die heiligmachende Gnade. Als eines der Reuemotive kennt Skotus die Furcht, freilich nur dann, wenn sie eine Beziehung zu Gott einschließt. Sie tritt aber im Vergleich mit den anderen Beweggründen zurück. Für die sakramentale Nachlassung wird eine weniger vollkommene *Attritio* verlangt; jedoch muß auch diese wenigstens die Anhänglichkeit an die Sünde ausschließen. K. zeigt gut, daß darin nach Skotus die *remotio obicis* wesentlich liegt, von der öfter in seinen Schriften als Vorbedingung der sakramentalen Nachlassung die Rede ist. Alles Übrige tut Christus dann sakramental. — Die Arbeit ist somit ein guter Schritt weiter zu einer wirklich historischen Aufklärung der so schwierigen dogmengeschichtlichen Fragen über die Reue. Die frühere Auffassung, die im Streit der *Attritio-Contritio* der letzten Jahrhunderte eine so große Rolle spielte und nach der bereits die Hochscholastik beide Reuearten nach *Motiven* unterschied, so daß man die Stellen der großen Theologen der damaligen Zeit einfachhin für die eine oder andere der heutigen Ansichten meinte anführen zu können, hat durch das Buch einen neuen Todesstoß erhalten. Zugleich aber ist darüber hinaus gezeigt, wie Skotus nun tatsächlich den Unterschied faßte und worin er sich dabei auch von seinen Zeitgenossen noch unterschied. So ist weiter der Boden bereitet, nun von dieser Fragestellung aus, den tieferen Sinn der ganzen Kontroverse zu erfassen

und sie im lebendigen Lauf der Tradition für die heutige Frage dogmatisch dienstbar zu machen. Gerade deshalb empfiehlt es sich nicht, wenn man Skotus zu sehr für eine der jetzigen Fragestellungen „in Anspruch nimmt“, wie etwa für die causalitas intentionalis von Billot (147). Dafür ist der bereits dieser ganzen Frage vorhergehende Begriff der „Ursächlichkeit“ in beiden Auffassungen zu verschieden. Man vereinfacht so die Gesamtfrage und begibt sich vor allem der Möglichkeit, die heutige Fragestellung vom lebendigen traditionsmäßigen Werden, in dem sich eben des Gotteswortes Sinn uns zeigt, zu beleuchten und der Lösung näherzuführen.

Weisweiler.

Segarra, F., S. J., Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de nuestro Señor (S. Mat. cap. XXIV): Greg 18 (1937) 534—578; 19 (1938) 58—87, 349—375, 543—572. — In Fortsetzung seiner frühern Aufsätze (vgl. Schol 12 [1937] 307) behandelt S. hier zunächst die Frage, ob die „abominatio desolationis“ (Mt 24, 15) sich auf die Zerstörung Jerusalems oder auf das Weltende bezieht. Mit Bienenfleiß hat S. wieder die Tradition durchforscht. Seit der Väterzeit ist die Exegese der Worte nicht einheitlich, da die einen sie vom Weltende, andere von der Zerstörung Jerusalems, andere von beiden Zielpunkten verstehen. Für unsere Zeit gilt: „exegesi non-eschatologicae multo plures nostris diebus auctores subscribere“ (im Summarium). Das rätselhafte Wort diasarticum (568, Anm. 94) ist wahrscheinlich zu lesen diasarticum. — Im 2. Artikel wird von Mt 24, 34 besonders der Ausdruck generatio haec untersucht und gezeigt, daß er nicht notwendig „die zur Zeit Christi lebende Generation bedeutet“. — In den beiden letzten vorliegenden Artikeln erklärt S. die endzeitliche Rede Christi Mt 24, 4—36. Sie zerfällt in drei Teile. Der 1. Teil (Mt 24, 4—14) handelt von Ereignissen, die noch keine Zeichen des nahen Endes sind. Im 2. Teil (15—28) wird ein Zeichen genannt, „der Greuel der Verwüstung“, das sich nicht, wie einige wollen, ausschließlich auf den Untergang Jerusalems, sondern auch auf das Weltende bezieht (357 ff.). Alle Verse sind sowohl vom Untergang Jerusalems als auch vom Weltende zu verstehen. Im 3. Teil aber (29—36) ist ausschließlich vom Weltende die Rede. Also alle Teile der Rede Christi bei Mt handeln vom Weltende, keiner ausschließlich vom Untergang Jerusalems. Lukas muß einen besondern Grund gehabt haben, warum er (Lk 21, 20—24) aus der Rede Christi Einzelheiten über den Untergang Jerusalems aufzeichnete, die bei Mt und Mk übergangen werden. Vielleicht liegt die Ursache in seinem Anschluß an die Katechese des hl. Paulus.

Deneffe.

6. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik.

Cullberg, J., Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie. I. Karl Barth (Rec. de Trav. publ. p. l'Univ. d'Uppsala 1938, 4). gr. 8^o (168 S.) Uppsala 1938, Lundquistka Bokh., Leipzig, Harrassowitz. Kr 5.— C. unterscheidet drei Zeiten Barth's, die *prophetische*, den Menschen vor Gott fast aufhebende, von 1919 (Römerbrief) bis 1927; die der Theologie des *Wortes* mit ihrer existenzialphilosophisch gedeuteten menschlichen Ethik, bis 1932, während seitdem eine Theologie der *Kirche* nebst einem heftigen Kampf gegen Gogarten's und E. Brunner's Lehre von der

Imago Dei, der Theologia naturalis und den Schöpfungsordnungen Barth wieder zu der ursprünglichen, restlosen Theozentrik zurückführen. Stets aber bleibt Barth's Kernfrage, von der alle Lösungen abhängen, die der Vorherbestimmung. Hier setzt denn auch C.s Kritik vor allem ein. Nach ihm kann eine wahre Verantwortlichkeit des Menschen bei Barth nur durch energische Sophisterei (100) gerettet werden. Barth solle nicht gegen eine von der Theozentrik abhängende Anthropozentrik, wie sie besonders das Gemeinschaftsleben fordere, ankämpfen, sondern nur gegen eine sündige Egozentrik. — Bei aller Gegnerschaft bietet C. eine unparteiische, in die Barth'sche Gedankenwelt tief eindringende und die starke Wirkung des Barth'schen Ethos — das über seiner Ethik liegt — fühlbar machende Darstellung seiner Moraltheologie aus dem Ganzen seines theologischen Systems heraus. Wie sein Urteil, kann auch das der Besprechung erst nach Vorliegen der Fortsetzung, die Gogarten und E. Brunner gewidmet ist, endgiltig sein. Vielleicht wird C.s Stellungnahme zur Freiheitsfrage dann folgerichtiger. Bei allem Eintreten für eine echte Verantwortlichkeit bezeichnet auch er die philosophische Frage nach einem *liberum arbitrium* für theologisch belanglos (127). Diese reformatorische Geringschätzung der Philosophie hindert freilich nach C. Barth nicht an starker Abhängigkeit von Kant, F. Ebner und den Existenzialphilosophen. Auch bei vorliegendem Werk denkt man an Rabeau's treffende Kennzeichnung der dialektischen Moraltheologie: Kampf gegen den Rationalismus, dabei sehr viel Rationalismus und kaum etwas — Bibel; vgl. Schol 12 (1937) 149 f.

Gemmel.

Lehmann, A. J., Gefährdete Ehre. gr. 8^o (155 S.) Freudenthal 1938, Schlusche. *M* 2.40; geb. *M* 3.40. — L. wählt als Wegweiser für seine Untersuchung über die Demut und ihre Beziehung zur Ehre Aristoteles und „seines großen christlichen Interpreten“ den hl. Thomas. Eingehend wird „Demut-Hochsinn“ behandelt in der Selbsteinschätzung, in der Willenshaltung und in der Tat. Das Verhältnis von Demut und Ehre wird in die Sätze zusammengefaßt: 1. Demut beeinträchtigt keineswegs die Selbstachtung, ist vielmehr deren Voraussetzung und Sicherung. 2. Es liegt ganz im Sinne der Demut, daß der Mensch sich selbst veredle. 3. Demut hindert keinen Menschen daran, nach äußerer Ehre zu streben, nach Anerkennung des tatsächlichen Wertes, der tatsächlichen Leistung. 4. Wesentlich energischer wird man für seine Ehre eintreten müssen, wenn mit ihr zugleich die Ehre seiner Familie, seines Standes oder seiner Religionsgemeinschaft auf dem Spiele steht. Mit aller Energie aber muß man sich einsetzen für die Ehre Gottes. 5. Demut gebietet: Sei ehrlich gegen dich selbst, wahrhaft vor den Menschen, ehrfürchtig gegen Gott. Mit besonderem Interesse folgt man dem Verf. bei den „Quellen der Mißverständnisse“ und „Aus der Geschichte des Stolzes und der Demut“. Die „Erziehung zur Demut“ und die „Bedeutung der Demut“ beschließt die wertvolle, sehr aktuelle Untersuchung.

Richstaetter.

Adam, A., Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. 8^o (256 S.) Kevelaer [1939], Butzon u. Bercker. *M* 3.50. — Es ist nicht zu bezweifeln, daß eine der objektiven Wahrheit widersprechende Überbetonung der *Castitas* und der ihr entgegenstehenden Verfehlungen nicht zu rechtfertigen ist und Verwirrung anrichtet. Daher wurde der Absicht und der Grundthese des Verf. in dieser Zeit-

schrift (Schol 6 [1931] 633; 7 [1932] 623 f.) zugestimmt. Leider hat A. die geäußerten Bedenken gegen seine harten und verallgemeinernden Urteile über einzelne Prediger und Aszeten einer Nachprüfung nicht unterzogen. Er glaubt vielmehr einen neuen theologischen Grund für solche Überspitzungen gefunden zu haben, indem er darauf hinweist, alle bedeutenderen Vertreter dieser Richtung der Vor- und Jetztzeit bekänten sich ausnahmslos zum Molinismus (149). Es dürfte schwer, wenn nicht unmöglich, sein, über eine aprioristische Vermutung hinaus, den Tatsachenbeweis für diese Behauptung zu erbringen. Wenn es auch unzweifelhaft ist, daß der Liebe in ordine perfectionis virtutum theoretisch und praktisch der erste Platz zukommt, so kann doch nicht ernsthaft bestritten werden, daß die Verfehlungen auf dem Gebiet der Castitas für das Glaubens- und Gnadenleben sehr vieler Menschen tatsächlich entscheidend sind. Einen Grund für diese Tatsache gibt der hl. Thomas in folgenden Worten an (2, 2 q. 46 a. 3): „maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur“. Ob es dem Verf. in allem gelungen ist, die richtige Mitte zwischen einer Über- und Unterbewertung zu treffen, mag angesichts gewisser seiner Formulierungen (vgl. etwa die Ausführungen auf S. 169) in etwa zweifelhaft sein. Schröteler.

Wessel, J., Bedeutung und Wesen der sexuellen Erziehung in Augustinischer Gottesschau. Ein Beitrag zur christlichen Erziehungslehre. 8^o (VII u. 157 S.) Kevelaer 1938, Butzon u. Berkner. M 2.—. — Diese Münsteraner theologische Dissertation macht den Versuch, Wesen und Bedeutung der sexuellen Erziehung im Rahmen der augustinischen Weltanschauung herauszuarbeiten. Augustin, der persönlich mit dem sexuellen Problem zu ringen hatte, hat kein System der geschlechtlichen Erziehung geschrieben. Wohl äußert er sich gelegentlich zu dieser Frage. Diese Äußerungen hat der Verf. gesammelt und von der religiös-sittlichen Grundauffassung des großen Kirchenlehrers aus beleuchtet. In vier Stufen löst er seine Aufgabe. Im 1. Teil wird die Stellung Augustins zum Körper dargestellt. Dabei sucht W. gegenüber der Ansicht Mausbachs, Augustinus habe in einer Art spiritualistischem Rigorismus den Eigenwert des Körpers und des Geschöpflichen überhaupt unterschätzt, zu beweisen, daß sich Augustinus richtig deuten läßt. Im 2. sehr umfassenden Teil wird dargetan, daß Augustinus nur wertvolles, religiöses und ethisches d. h. auf Auswirkung im sittlichen Tun drängendes Wissen anerkennt. Sexualpädagogisch ergibt sich die Bedeutung einer klaren Scheidung zwischen den unwillkürlichen Regungen der fleischlichen Begierlichkeit und der bewußt gewollten Zustimmung des Menschen. Im 3. Teil wird die Lehre Augustins vom Gewissen behandelt, wobei nur gelegentliche Anwendungen auf das zur Behandlung stehende Problem gemacht werden. Der 4. Teil stellt die ausschlaggebende Bedeutung der Gnade für die sexuelle Erziehung ins Licht. Das Ergebnis ist: Sexualerziehung kann nur sinnvoll sein, wenn sie in eine theozentrische Gesamtlebensauffassung eingebaut wird. Der Wert der Schrift liegt weniger im sexualpädagogischen Detail als in der kräftigen Heraushebung der Bedeutung einer christlichen Schau von Welt und Mensch, ohne die alle anderen Maßnahmen zur Erfolglosigkeit verurteilt sind. Schröteler.

Muckermann, H., Der Sinn der Ehe, biologisch, ethisch, übernatürlich. gr. 8^o (304 S.) Bonn 1939, Verl. d. Buchgemeinde.

M 5.40. — Dieses neue glänzend ausgestattete und wohlfeile Ehebuch nimmt unter den zahlreichen ähnlichen Erscheinungen eine besondere Stellung ein. Mit großem Takt und feiner Einfühlung umfaßt es das Gesamt der historischen, biologischen, ethischen und pädagogischen Aspekte der Ehe und gibt aus bester Sachkenntnis und reichster Belesenheit Antwort auf alle Fragen, die ein Katholik auf diesem Gebiet heute zu stellen hat. Daß dabei die biologisch-eugenischen Partien besonders gut geraten sind, ist bei dem Verf. nicht zu verwundern. In der Behandlung der übernatürlichen Seite des Eheproblems wird mancher noch etwas mehr, und hie und da auch eine noch klarere Heraushebung des Wesens und stärkere Betonung des Wertes des Übernatürlichen wünschen. Die Stellungnahme zu den heute viel erörterten Fragen etwa nach Sinn und Zweck in der Ehe, der Methode Ogino-Knaus und anderen ist knapp und sehr besonnen. Die Sprache ist durchsichtig und verständlich; sie erhebt sich nicht selten zu hoher dichterischer Schönheit. Zahlreiche sehr gut gewählte Ausschnitte aus den Meisterwerken der Weltliteratur erhöhen die Freude an dem Buch ebenso wie die 16 trefflichen Einschaltbilder. Schröteler.

* * *

De la Brière, Y., S. J., et Colbach, P. M., S. J., *La Patrie et la Paix. Textes Pont. trad. et commentés (Cathedra Petri 3)*. 12^o (XII u. 485 S.) Paris 1938, Desclée. Fr 25.— — Die Schriftenreihe „Cathedra Petri“ (vgl. Schol 11 [1936] 628) soll nach der Absicht des Verlages amtliche Verlautbarungen des Apost. Stuhles neuerer Zeit über die brennenden Fragen von heute auswählen und zusammenstellen. Dabei sind auch solche Dokumente berücksichtigt, die nicht in den offiziellen Acta Ap. Sedis stehen. Der vorliegende Bd., von dem bekannten Meister kirchenpolitischer und völkerrechtlicher Wissenschaft Y. de la Brière bearbeitet, behandelt die Lehre über Vaterlandsliebe, Nationalismus, Krieg und Friede. Zuerst stehen die Texte, angefangen von Leo XIII., bis heute, in franz. Übersetzung, dann im Anhang die Urtexte, schließlich eine synthetische, thesenartige Zusammenfassung der gesamten Lehre. Man ist nicht nur überrascht von der Fülle des Stoffes, sondern noch mehr von den klaren Linien dieses Lehrgebäudes, das in sturmvoller Zeit errichtet, durchaus nicht — wie man meinen sollte — unfertig oder zeitbedingt ist, sondern bereits die überzeitliche Ewigkeitskraft katholischer Weisheit uns zeigt. Wer die knappen Sätze der „Conclusion“ (277 f.) aufmerksam liest, wird nicht nur als Theologe mit Freude das Werden und die Selbstentfaltung katholischer Lehrsätze beobachten, sondern muß auch voll Bewunderung vor der Güte und Tiefe der lehrenden Kirche sich beugen. Zeiger.

Wernz, Fr. X.-Vidal, P., S. J., *Ius Canonicum. I: Normae generales*. gr. 8^o (VI u. 487 S.) Rom 1938, Univ. Greg. L 35.— — Mit diesem 1. Bd., der als letzter erscheint, hat V. sein Unternehmen, das *Ius Decretalium* von Wernz dem Codex anzugleichen, zum glücklichen Abschluß gebracht (vgl. Schol 10 [1935] 101 f.; 13 [1938] 310). Ein Vergleich mit dem ursprünglichen 1. Bd. zeigt, wie sehr der Codex mit seinen *Normae generales* umformend gewirkt hat. Der geschichtliche Überblick über das Verhältnis von Kirche und Staat, der zur damaligen Zeit auf ganzer Höhe stand, wurde fast unverändert beibehalten und nur durch wenige Ergänzungen bis zur jüngsten Zeit weitergeführt. Die Quellen- und Literaturgeschichte des kanonischen Rechts, die ob ihres klugen Sach-

urteils eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte, wurde ausgelassen, da der V. offenbar an dieses inzwischen sehr selbständig fortentwickelte Sondergebiet nicht mehr herantreten wollte. Im ganzen kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß der hochverehrte Kanonist unter Aufbietung aller Spannkraft dieses sein Lebenswerk noch abzuschließen sich beeilte; er fühlte offenbar sein Ende nahen; der Tod hat ihn mitten aus einer angestrengten wissenschaftlichen Besprechung heimgeholt. Das alte *Ius Decretalium* von Wernz, das nun als klassisches Werk bereits in die Geschichte eingegangen ist, wird an knapper, überraschend präziser Formulierung, an technischer Vollendung und wissenschaftlich-literarischer Genauigkeit immer über der Vidal'schen Bearbeitung stehen; was aber den sachlichen Inhalt, die rechtsdogmatische und rechtskasuistische Seite angeht, so wird diese Neubearbeitung immer eine einzigartige Stellung einnehmen, da sich in ihr die weitgespannte Rechtskenntnis und Gründlichkeit zweier Kanonisten vereint, die zu den hervorragendsten Mitarbeitern am neuen Recht gehörten. V.s Werk ist Ausdruck seines Wesens: klar und unerschütterlich in den Grundsätzen, weit und von barocker Fülle in Auffassung und Darstellung, ein Mann, der Jurist, Theologe und ein herzwarmer Mensch voll Weisheit und Lebenskenntnis war.

Zeiger.

Goyeneche, S., C. M. F., *Iuris Canonici summa principia seu breves Codicis Iuris Canonici commentarii scholis accommodati. Libri II. P. II De religiosis; P. III De laicis.* gr. 8^o (292 S.) Rom 1938, Herder. L 40.— G., der viele Einzelfragen bereits im *Commentarium pro religiosis* behandelte, bietet einen die Legal- und die systematische Ordnung in sehr übersichtlicher Weise verbindenden, die praktischen Fragen bevorzugenden Kommentar. Auf die einschlägige Literatur, auch abweichende Meinungen, wird hingewiesen; die neueren Entscheidungen sind eingearbeitet; kurze rechtsgeschichtliche Überblicke sind beigegeben. Einige Ergänzungen: nach AAS 13 (1921) 317 ist nunmehr der Ausdruck regula auf die Orden, constitutiones auf die Congregationen beschränkt (15); die Deutung: Bischof oder Regularoberer in c. 647 § 1 müßte wohl auch konsequent auf ähnliche Kanones, z. B. c. 580, ausgedehnt werden (212); die Lazaristen haben vier Gelübde (234). Wäre bei Behandlung der Laiengemeinschaften nicht auch auf die Gesetzgebung über die Katholische Aktion hinzuweisen? Leider sind zahlreiche Druckfehler zu bedauern; z. B. handelt es sich 53 Anm. 20 um die Konstitution *Pastoralis curae* Benedikt's XIV. von 1748.

Gemmel.

Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia. Collegit, notis et prolegomenis instruxit J. Mayer (Florileg. Patr. 42). gr. 8^o (XII u. 71 S.) Bonn 1938, Hanstein. M 3.— Es werden die Texte aus dem christlichen Altertum und Mittelalter bevorzugt, die das unter den drei Ständen obwaltende Verhältnis beleuchten können. Die Übersicht mit Quellenangaben, kurzen Erläuterungen und beigegebener lateinischer Übersetzung griechischer Texte ist für die Geschichte der Begriffe *ordo*, *ordinatio* sowie des Ordenslebens lehrreich und reiht sich ähnlichen heutigen Veröffentlichungen würdig an. — Noch heute betet die Kirche am Karfreitag auch für die (gottgeweihten) Jungfrauen und Witwen, die dabei den *ordines* und *gradus* der Kirche zugezählt werden. Wenn in diesem alten Gebet den Jungfrauen, wie stets, aus asketischer Berufsauffassung heraus ein Vorrang gegenüber den

Witwen eingeräumt wird, schließt dies eine gelegentliche höhere *Amtsgewalt* einer Witwe, wenn sie zugleich Diakonissin war, nicht aus, wie auch eigentlicher *ordo* und *iurisdiction* sich nicht decken. Die Diakonissinnen wurden zu gottesdienstlichen und anderen Aufgaben aus den gottgeweihten Jungfrauen und — besonders ursprünglich — Witwen ausgewählt und standen dann im Amte über den beiden anderen. Auch im Westen (zu 1) waren die Diakonissinnen Jungfrauen oder Witwen, nicht aber alle geweihten Jungfrauen und Witwen Diakonissinnen. Deshalb wäre den S. 1 aufgeführten Witwen-Klassen die der klösterlich geweihten, aber amtslosen beizufügen. Im *Klosterleben* konnte eine Diakonissin unter einer *vidua* stehen. Dies ist bei dem (mehrdeutigen) *principatus* zwischen Diakonissinnen und Witwen (1 Mitte) zu beachten. Es könnte noch hinzugefügt werden 1. 1 C. Theod. V 3 = 1. 20 C. I 3. Gemmel.

Tallarico, C. J., O. F. M., *De matrimonii convalidatione*. 8^o (XVI u. 191 S.) Rom 1938, Antonianum. — Der Hauptteil der wertvollen Dissertation ist der geschichtliche. Die Kirche sah sich vor der Schwierigkeit, ihre grundsätzliche Verteidigung des Ehebandes mit den Gesetzen über die Ehehindernisse in Einklang zu bringen. Bei der Deutung der Texte tritt die sprachliche Schwierigkeit hinzu, daß im 1. Jahrt. die Ausdrücke für Unerlaubtheit und Ungültigkeit noch nicht festgelegt sind, wie sich das auch bei der Lehre über das Weihesakrament zeigt. In allen diesen Fragen geht T. mit großer Behutsamkeit vor, wie sich auch seine Erklärung des geltenden Rechtes durch Klarheit auszeichnet. — Vielleicht müssen die Texte S. 32 ff. doch auf die (kirchlich-positive) Ungültigkeit der Blutsverwandtschaftsehen gedeutet werden (wie T. selbst 40 sagt), da bei bloßer Unerlaubtheit von Trennung und Eingehen einer neuen Ehe nicht hätte gesprochen werden können. Zu dem unechten Text *germanam uxorem* (23) vgl. etwa Wernz-Vidal n. 348 Anm. 63 und Hartzheims Text; zu dem ebenso unechten bald darauf folgenden *aut qui ex propria consanguinitate* usw. siehe Friedbergs Noten zu c. 8 C. 35 q. 2 und Freisens entsprechende Ausführungen. Zu 49 (Text u. Anm. 14): Das Lateranense hat die Unerlaubtheit der Klandestinität nicht zum ersten Male ausgesprochen; auch war die Nachkommenschaft nicht illegitim wegen der Klandestinität; vgl. § 1 des c. 3 X 4, 3. Gemmel.

Poletti, V., *La natura giuridica dei Concordati postbellici nella dottrina canonica e nel diritto pubblico internazionale*. (Sonderdr. aus „Rassegna di Morale e di Diritto“) 8^o (VIII u. 146 S.) Rom 1938. — Der Verf. unternahm mit dieser Erstlingsarbeit einen nicht gerade leichten Versuch: aus der Durchforschung und Durchprüfung der Nachkriegskonkordate zu einer neuen Begründung und Auffassung der Konkordatslehre zu gelangen. Bis heute ist unter den Kirchenrechtslehrern die sogenannte Privilegientheorie insofern noch nicht ganz ausgestorben, als die ausgleichende Erklärung von F. X. Wernz S. J. (*Jus Decretalium* I² [Roma 1905] n. 165 ff.) im allgemeinen noch weithin gehalten wird. Nun war die Auffassung, die Wernz seinerzeit vorlegte, nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig; denn die Kirchenverträge, die ihm vorlagen (z. B. das österreichische Konkordat vom Jahre 1855) enthielten noch Zugeständnisse an die Staatsgewalt, die aus kirchenrechtlichen und vor allem dogmatischen Gründen nur als kirchliche Vergünstigungen (Privilegien) im strengen Sinn des Wortes gedeutet werden konnten. Das hat sich in der Nachkriegszeit von

Grund auf geändert. Die kirchenpolitische Lage ist gewandelt (sogenannte katholische Monarchien sind verschwunden), die Kurie aber legt nun bei allen Konkordatsabschlüssen den neuen, klaren und bestimmten Codex J. C. zu Grunde (vgl. U. Stutz, Konkordat und Codex, in Sitzb. Preuß. Akad. Wiss. Berlin 1930); in keinem der Nachkriegskonkordate findet sich ein Zugeständnis an die weltliche Gewalt, das man notwendig als Privilegium bezeichnen müßte. Damit sind aber auch, wenigstens für diese neueren Verträge, der Theorie von Wernz die Grundlagen entzogen. In unserm Sprachgebiet sind schon seit Jahren gründliche Studien veröffentlicht worden, die im Konkordat vollrechtliche Verträge nach Art völkerrechtlicher Abmachung sehen (z. B. die wertvolle Arbeit von M. Bierbaum, Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht, Freiburg 1928); aber sie dringen nur langsam in das romanische Schrifttum oder gar in das amtlich bevorzugte Lehrgut ein, wie ja auch selbstverständlich die Staatsrechtslehre sich gegen diese Auffassung wendet. P. hat mit fester und sicherer Hand diesen ganzen Fragekreis aufgegriffen und gründlich bearbeitet. Nach einem einleitenden Überblick aus der Geschichte untersucht er in drei Abschnitten die bisherige Lehre vom Wesen der Konkordate, die Vertragsfähigkeit und Zuständigkeit des Hl. Stuhles, endlich beweist er mit guten, sehr beachtenswerten Gründen die Lehre vom Konkordat als völkerrechtlichen Vertrag. Aus seinen Darlegungen fühlt man, daß die Zeit von Pius XI. mit ihrer langen Reihe einheitlich aufgebaute Konkordate, vor allem die Lateranverträge mit ihren weitgehenden internationalen Rechtsfolgen, eine Wende für die kirchenrechtliche Lehre des sogenannten *Ius publicum* bedeuten.

Zeiger.

Blat, A., O. P., *Ius concordatarium postbellicum conlatum cum Codice Iuris canonici*. gr. 8^o (160 S.) Rom 1938, Angelicum. L 14.— Mit der aus seiner Kodexerklärung bekannten Übersichtlichkeit und Klarheit berichtet B. über die Entstehung der Nachkriegskonkordate und führt dann, der Reihenfolge des Kodex folgend, die Bestimmungen der Konkordate vor. (Eine andere Methode befolgt auf ähnlichem Gebiet V. Meystowicz, *La Religion dans les Constitutions des États modernes*, Rom 1938: Die Verfassungen werden auszugsweise abgedruckt; auf sie wird in dem systematischen kirchenrechtlichen Teil verwiesen, wodurch manche Wiederholungen erspart werden.) B. bietet keinen Einzelkommentar, auch keine Konkordatstheorie. 105 12 128 hätte auf das Schlußprotokoll des deutschen Reichskonkordats verwiesen werden können; auch wäre ein Hinweis auf Wenners Ausgabe der deutschen Konkordate und ihrer Ergänzungsgesetze zu begrüßen.

Gemmel.

Wenner, J., *Reichskonkordat und Länderkonkordate*. Mit Einleitung und Sachverzeichnis. 4. verm. Aufl. kl. 8^o (128 S.) Paderborn 1938, Schöningh. M 1.50. — Der rasche Absatz des Büchleins ist außer den Forderungen der Zeitlage seiner handlichen Ausgestaltung mit seiner (kurzen) Einführung, seinen (freilich nicht eingehend erklärenden) Anmerkungen, seinen zahlreichen Randverweisen, dem Schrifttums- und dem sorgfältigen Sachverzeichnis zu verdanken. Von der 3. Aufl. (Schol 13 [1938] 627 f.) unterscheidet sich die vorliegende durch Streichung der Erlasse über die Jugendverbände und die Aufnahme des österreichischen Konkordates von 1933/34 (unter Hinweis auf das Gesetz über die Wiedervereinigung). Man beachte den bei S. 119 beigelegten Verbesserungsnachtrag.

Gemmel.

Borngässer, W., Kirche und Staat — heute? Vertragen sich der Totalitätsanspruch des Staates und der Totalitätsanspruch der Kirche? Inaugural-Diss. (Heidelberg). 8^o (X u. 80 S.) Würzburg 1938, Mayr. M 1.60. — Die nur scheinbar rein rechtliche Frage wird bis in ihre philosophischen und theologischen Voraussetzungen verfolgt. Der Staat ist notwendig, da keine Ordnung, wo keine Autorität. Soll diese Autorität nicht in bloßer Gewalt, sondern im Gewissen ruhen, muß der Staat als Schöpfungsordnung unter der Norm Gottes verstanden werde. Diese der katholischen Lehre nahe kommende Anschauung wird fest entkräftet durch die gleichzeitig von B. vertretene lutherische Lehre vom Staate als der Sündenstrafanstalt; Sünde wird dabei sogar als existenzielle Menscheneigenschaft betrachtet. Da die Hegel'sche Verquickung von Staat und Kirche abgelehnt wird, ist eine Selbständigkeit der Kirche zu erweisen. Auch hier gilt: Keine Ordnung ohne Autorität: Da nun Christus selbst diese Autorität nicht bot (die bezüglichen Bibelstellen werden überhaupt nicht berührt), muß der Staat der Kirche die Ordnung schenken — ohne sich jedoch in die Lehre einzumischen. Diese schwer vereinbare Doppelforderung scheint bei B. erleichtert durch die Erfahrungstheologie, die Bekenntnisformeln vor der persönlichen Offenbarung und der Gewissensentscheidung zurücktreten läßt. Immerhin kennt auch B. letzte, unverrückbare Normen um die Persönlichkeit Christi und den Vater, ohne die ja auch ein Anspruch des Christentums an den Staat sinnlos bliebe. Sohm's pneumatische Auffassung wird abgewiesen, aber desgleichen ein „geistliches Recht“, da es kein Schwert führen könne — als ob B. nicht die Hauptmacht des Staates im Gewissen verankert hätte. Die Widersprüche, die im evangelischen Prinzip selbst liegen, konnte auch B. nicht lösen. Im ganzen ist seine Schrift, die auch dem katholischen Standpunkt gerecht zu werden sucht, eine ernste wissenschaftliche Arbeit.

Gemmel.

* * *

Molitor, R., O. S. B., Vom Sakrament der Weihe. Bd. 1 u. 2. 8^o (268 u. 288 S.) Regensburg 1938, Pustet. M 3.80 u. 4.20. — Der Priester kann richtig nur aus dem katholischen Dogma und ganz vom Innern der Wirklichkeit her verstanden werden, aus der er kommt, nämlich aus dem Sakrament und Geheimnis der Weihe. Der Glaube an diese Wirklichkeit spricht sich am klarsten und treuesten aus in den Gebeten und Vorgängen bei der Spendung der Weihe, wie sie im Laufe der Jahrhunderte aus den Grundgedanken der Einsetzung Christi in der Kirche sich entfaltet und für die lateinische Kirche im Pontificale Romanum zusammengefaßt wurden. Diesem echt katholischen, dogmatisch sicheren, liturgisch aussichtsreichen und damit quellennahen und tiefinnerlichen Ausgangspunkt entsprechen Inhalt und Geist des Werkes. Ganz wertvoll sind die eindringenden Erwägungen der „theologischen Vorfragen“ über die Weihe und Christi Priestertum, Weihe und Christi mystischer Leib, Weihe und persönliche Heiligung, Zahl der Weihe, allgemeines und amtliches Priestertum, Weihe und eucharistisches Opfer. Dann folgen die zu heiligem Beten und heiligem Tun drängenden Betrachtungen über die einzelnen Weihe, zwanglos (vielleicht bisweilen zu zwanglos) dem liturgischen Verlauf nachgehend. Wie die Anmerkungen am Ende der beiden Bde. zeigen, hat der Verf. außer dem Pontificale — und den anderen liturgischen Büchern — die besten Quellen kirchlicher Überlieferung und priesterlichen Geistes aus gründlicher Vertrautheit

heraus benutzt: die hl. Schrift, einige lateinische Väter und große Scholastiker der älteren Zeit, besonders den Lombarden, Albert den Gr., Thomas von Aquin. Wenn bei der Weite des Gegenstandes Beschränkung schon nottat, wird die getroffene aus benediktinischer Geistesart heraus verständlich. — Es ist zu erwarten, daß in solchem Buch die *Meditationes* über das Priestertum besonders Reichtum und Schönheit aufweisen; aber die Erwartung wird übertroffen von den Abhandlungen über die priesterliche Tätigkeit des Offere, *Praeesse*, *Praedicare*; zumal beim zweiten Tätigkeit des erfahrenen Benediktinerabtes, Vaters seiner Mönche, seelisches Ringen und Erleben spürbar mit. Doch mehr noch erweisen sich Art und Geist der Erwägungen als Blüte echten und edlen Mönchtums. Da ist die Liturgie der hl. Weihen in Wahrheit „beschaulich“ durchwogen, durchbetrachtet, durchgebetet, ja mehr noch, durchgeübt und durchgelebt. Da wird vor allem klar, daß aufgeschlossenes und ergriffenes Miterleben der liturgischen Vorgänge dem Ganzen und Tiefen der Liturgie noch keineswegs gerecht wird, daß dazu beharrliches, sittliches, sagen wir es ruhig, aszetisches Bemühen gehört, sich mit Gottes Gnade den gefeierten Geheimnissen immer mehr und mehr und durch und durch anzugleichen, besser, heiliger zu werden; daß zur bereiten Aufnahme des *opus operatum* mühevoll ständige Mitwirkung des *opus operans* mit Selbsterleugnung und Kreuzesnachfolge kommen muß, daß der Weg vom äußeren liturgischen Opfer zu seiner geheimnisvollen Tiefe und Innerlichkeit in Christus nur über das aszetische Opfer geht.

Keller.

Études Carmelitaines 23 (1938) Bd. 1: *L'esprit et la vie*. 8^o (250 S.) Paris 1938, Desclee. *Fr* 20.— In diesem Bd.: *L'esprit et la vie* soll im Einzelnen gezeigt werden, wie sich das Geistige, Immaterielle zu den Phänomenen verhält, die der Wahrnehmung und Beobachtung zugänglich sind. Das rein Dogmatische soll dabei ausgeschlossen bleiben. An der Spitze steht eine Untersuchung über den Konflikt von Geist und Leben, dem niemand entgehen kann, der aber durch die Gnade harmonisch gelöst wird. Graphologisch will man in einer weiteren Ausführung diesen Konflikt und seine Lösung in einem Autograph der hl. Theresia wiedererkennen, deren Geist über die Schwierigkeiten des Gehorsams siegte. Das Buch von Th. Häcker, *Der Geist des Menschen und die Wahrheit*, steuert zahlreiche aphoristische Sätze bei, die dem Leitmotiv der einzelnen Artikel dienen. Prof. M. de Corte, Lüttich, bringt eine eingehende Untersuchung über Platonische und Aristotelische Anthropologie. Die Privatdozentin C. Zawisch der Wiener medizin. Fakultät zeigt, wie sie den Geist in den Ergebnissen der medizinischen Forschung deutete. Das Thema wird dann weitergeführt in Aufsätzen über Kriminologie und Psychoanalyse. In dem Aufsatz *Le drame de Kierkegaard* erscheint dessen Wahrheitsbegriff an der Seite Pascals und Nietzsches. *Fr*. M. de Muninck O. P. zeigt den Geist im Dienste des Lebens und *Fr*. B. Lavaud O. P. legt ausführlich die göttliche Idee der Ehe dar, wie sie bei Israel und dem Christentum hervortritt und Geist wie Leben harmonisch vereinigt. So bietet dieser Bd. einen Reichtum von anregenden Gedanken.

Richstaetter.

de Tonquédec, J., *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*. 8^o (240 S.) Paris 1938, Beauchesne. *Fr* 15.— Der Verf. wirkte 20 Jahre als der offizielle Exorzist der Diözese Paris. Die praktischen Erfahrungen, die er als sol-

cher machen konnte, ergänzte er durch eingehendes Studium der Psychiatrie und Neurologie unter der Leitung hervorragender Spezialisten. Das Buch will eine eingehende Begründung der Bemerkung sein, die das *Rituale Romanum* für den Exorzismus bietet: „ne facile credat aliquem a daemone obsessum“. Zunächst wird unterschieden zwischen gewöhnlicher dämonischer Einwirkung bei Versuchungen, wobei es schwer ist, den Einfluß von natürlichen Regungen der Phantasie und des Strebevermögens zu unterscheiden, und dem außergewöhnlichen Einwirken, wo der Dämon von dem Körper Besitz ergreift und sich der Gedanken und Empfindungen bemächtigt (9). — Für den Leser könnte es nach dem Titel des Buches eine Enttäuschung bereiten, daß Fälle wirklicher Besessenheit, deren Zeuge der Verf. gewesen ist, nicht angeführt oder nur ganz kurz gestreift werden, z. B. 128 f., 133 f. Wer also dämonische Mystik sucht, kommt in dem Buche nicht auf seine Rechnung. Es bietet vielmehr die Beschreibung von pathologischen Zuständen, die für den Unerfahrenen die Vermutung nahelegen könnten, es handle sich um dämonische Infestationen. Es werden unter diesem Gesichtspunkte behandelt Psychasthenie, Epilepsie und verwandte Krankheitserscheinungen, Hysterie und verschiedene Arten der Psychose. Unter Halluzinationen werden Beispiele aus den Hexenprozessen gebracht und die Bulle *Summe desiderantes* von Innozenz VIII. aus dem Jahre 1484. Verf. zeigt an anormalen Krankheitsbildern, daß man dabei an dämonische Infestation nicht zu denken brauche. Wie unzuverlässig die alten Dämonologen, wie Sprenger, Del Rio usw. seien, wenn sie sich auf Augustinus und Hieronymus beriefen, wird an Beispielen gezeigt (142 f.). Abschließend aber wird ausdrücklich betont, daß nicht alle Fälle, die das *Rituale Romanum* im Auge hat, sich rein natürlich nur als Krankheitserscheinungen, ohne dämonischen Einfluß, erklären ließen.

Richstaetter.

Kuckhoff, J., Johannes von Ruysbroek. Einführung in sein Leben. Auswahl aus seinen Werken (Gest. d. chr. Abendl. 3). 8^o (319 S.) München 1938, Kösel. M 6.80; subskr. M 5.60. — Dieses Ruysbroekbuch ist auf deutschem Sprachgebiet sehr willkommen. Außer in Geschichts- und Nachschlagewerken, in spärlichen und oft sehr subjektiv gehaltenen Vor- und Nachworten zu den bisherigen Übersetzungen einzelner seiner Schriften und der gediegenen, fachwissenschaftlichen Monographie von G. Dolezich, 1926, war der eigenartigste Vertreter der niederdeutschen Mystik des Mittelalters nur schwer zugänglich. — Der Hrsg. geht in seiner Studie nicht darauf ein, wieweit R.s Lehre theologisch fruchtbar sei; auch nicht darauf, was schon nähergelegen hätte, welche Stellung ihr innerhalb der katholischen Mystik überhaupt zukomme. Er versucht, R. dem religiösen Verständnis des heutigen Menschen zu erschließen als einen der Großen der europäischen Geistesgeschichte. Aber man gewinnt nicht den klaren Eindruck, daß R. auf seine Zeit, etwa auf die Anfänge der „*devotio moderna*“, wahrlich einer Bewegung von abendländischem Ausmaß, nicht nur nachhaltigen, sondern entscheidenden und zukunftsbewußten Einfluß ausgeübt habe. Wohl geht eine Linie von ihm zu Thomas von Kempen, aber dieser schreibt doch, obwohl er R. hoch verehrt, schon in anderem, neuartigerem Geist; und im Vergleich zu Geert Groote bleibt R. noch „in mancher Beziehung der Mann des früheren Mittelalters“ (vgl. 34). Man darf R. zu den Vorläufern der kirchlichen Reform zählen, vielleicht aber nur im weiteren Sinn, insofern er die geistige und geistliche Not der Kirche seines Jahr-

hundreds gesehen und mit Kritik nicht gespart hat; doch kommt er über die stets wiederholte Forderung nach vertiefter Innerlichkeit, vor allem im Priester- und Ordensstand, wie sie ja viele in seinen Tagen erhoben haben, kaum hinaus; neue geschichtliche Möglichkeiten hat er nicht aufgewiesen. Daher erhält man von R.s überzeitgeschichtlicher Bedeutung kein scharfes Bild. — Dagegen hat K. es sehr gut verstanden, die inneren Schönheiten und Tiefen der Mystik R.s in wunderbaren Farben aufleuchten zu lassen und nicht nur Einzelheiten seiner Gedankengänge, sondern auch ihre hohe gotische Systematik zur Erscheinung zu bringen. Gerade die Schrift „Der Spiegel des ewigen Heiles“, hier erstmals ins Deutsche übertragen, wichtig wegen der für R. zentralen Imago-Dei-Lehre, zu der sie von allen seinen Werken die reichste Metaphysik und Theologie bietet, vermittelt einen sicheren Einblick in seine Ideenwelt. Wesen und Theorie der höchsten mystischen Vereinigung entwirft ergänzend das 3. Buch der „Zierde der geistlichen Hochzeit“, vielleicht R.s unnachahmlichste Leistung. An der Übertragung dieser Kap. erweist sich so recht, was von K.s Übersetzung allgemein gilt: sie verbindet ruhige Sachlichkeit und philologische Treue mit inniger Einfühlung in die religiöse Weihe und die hohe Kunst des Denkens in Bildern, die man schon immer beim „doctor admirabilis“ gerühmt hat. Die übrigen Ausschnitte aus dem Gesamtwerk, darunter ganz übernommen das „Buch von den sieben Einschließungen“ und das „Buch von den sieben Stufen auf der Treppe geistlicher Minne“, zeichnen mehr die asketischen Grundgedanken; hier offenbart sich, wie bewußt R. nicht nur seine Mystik, sondern auch seine Tugendlehre aus den Dogmen von der heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung entfaltet: was gerade heutige Leser unmittelbar ansprechen muß.

Ogiermann.

Veghe, J., *Lectulus Noster Floridus*. Unser Blumenbettchen. Eine devot-mystische Schrift des 15. Jahrhunderts. Niederdeutsch. Zum erstenmal hrg. v. H. Rademacher, M. S. C. 8^o (XVI u. 210 S.) Hiltrup 1939, Herz-Jesu-Missionshaus. M 6.60. — Es ist eine wertvolle Mystikerschrift der *Devotio moderna* des Münsterischen Fraterherrn Johannes Veghe, die hier aus einer Berliner Handschrift mit philologischer Akribie durch den Druck zugänglich gemacht wird. Schrift- und Vätertexte sind genau zitiert. Das Wörterverzeichnis am Schluß ist auch für den Germanisten von Wert. Im Anschluß an das Hohelied wird das mystische Braut-Bräutigamverhältnis zwischen Christus und der Seele geschildert. Zunächst wird der Text auf Maria gedeutet. Darauf wird im 2. Teil ausgeführt, was Christus um unserer Sünden willen hat leiden wollen. Der 3. Teil zeigt die innige Vereinigung der bräutlichen Seele mit Christus, dem Bräutigam. Das alles wird in einer stilistisch fein abgewogenen, bilderreichen Sprache voll Kraft und Innigkeit vorgeführt. Der feingebildete Humanist handhabt die deutsche Sprache in kunstvoller Weise, um in der Münsterischen Mundart des 15. Jahrh. auf weitere Kreise zu wirken. So schuf er ein Werk von hohem Werte für die *Theologia spiritualis*; aber auch für die Dogmatik, z. B. bei der Darstellung, wie göttliche Gnade und menschliche Willensfreiheit zusammenklingen (4). Im Schmuck aller poetischen Figuren benutzt V. gern die altgermanische Stabreimlangzeile, um wichtige Aussprüche und Lehren besonders einprägsam zu gestalten. Nicht selten bricht die ganze Glut innigster Jesusliebe hervor.

Richstaetter.