

Aufsätze und Bücher.

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

Delogne, H., O. S. B., Notre Credo Vécu. Cours de Religion. T. I.: Le dogme exposé dans le cadre de l'année liturgique. gr. 8^o (459 S.) Paris 1939, Desclée. — Ein Hilfsbuch für religiöse Arbeitsgemeinschaften, die im Laufe eines Jahres die ganze Glaubenslehre durchsprechen wollen und können, und für den Religionsunterricht an höheren Schulen. Die einzelnen Glaubenslehren sind verteilt auf die entsprechenden Kreise des Kirchenjahres: Auf die Zeit nach Pfingsten, den nicht historischen Kreis (Sept. bis Dez.): Die Fundamentaltheologie, Gott der Eine und Dreieine, Anthropologie und Engellehre. Weihnachtsfestkreis: Menschwerdung; Osterfestkreis: Erlösung. Jeder Kreis gliedert sich wieder in 3 Unterkreise: Vorbereitung, das Festgeheimnis selbst, seine Entfaltung (so im Osterfestkreis als Entfaltung: Himmelfahrt und Pfingsten). In jedem dieser Unterkreise wieder drei Hauptgedankenkreise: Liturgiegeschichtliche Einleitung, der Festgegenstand (Glaubenslehre), praktische Folgerungen für das christliche Leben (Sittenlehre). Dazu als Abschluß jedes Unterkreises Fragen über den behandelten Stoff, Literatur- und Illustrationsangaben. Am Ende des ganzen Buches 9 Anhänge: Überblick über die ökumenischen Konzile, über Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, die kirchliche Hierarchie, die verschiedenen Riten usw.). Endlich als gesonderte Beilage: zwölf Tafeln im Format des Buches: Gute Lichtbilder (z. B. des Turiner hl. Tuches), Fliegeraufnahmen (von Jerusalem, Bethlehem ...), Rekonstruktionen des hl. Grabes, des herodianischen Tempels ... — Im Vorwort bekennt der Verf., Prof. für Religion an der „École Abbatale de Maredsous“, er habe die Herausgabe seines Buches übereilen müssen, es sei nur etwas Vorläufiges, er behalte sich vor, in einer späteren Ausgabe Verbesserungen zu bringen, die er selbst für notwendig erachte. Eine solche Verbesserung wäre wohl: Benützung der liturgischen Texte bei Erklärung der einzelnen Glaubensgeheimnisse.

* * *

Basilus [Bibliographie]. Hrsg. v. d. Preuß. Staatsbibliothek (Deutscher Gesamtkatalog. Sonderheft). 2^o (28 Sp.) Berlin 1938, Preuß. Druckerei- u. Verlags-Aktienges. — Beda Venerabilis [Bibliographie]. 2^o (12 Sp.) Ebd. — An die von der Schriftleitung des „Gesamtkataloges“ herausgegebenen bibliographischen Sonderhefte über Albertus M., Aristoteles und Augustinus (vgl. Schol 10 [1935] 126, 430; 11 [1936] 611 f.) reihen sich diese zwei neuen Sonderhefte. Inzwischen hat sich der „Gesamtkatalog der Preußischen Bibliotheken“ (der nur den Besitzstand von 16 preußischen Staats- und Hochschulbibliotheken, mit Nachweis des *identischen* Besitzes der Bayr. Staatsbibl. in München und der Wiener Nationalbibl., erfaßte) zum „Deutschen Gesamtkatalog“ entwickelt, der den Besitzstand von 100 großdeutschen Staats- und Stadtbibl., darunter 8 österreichischen, der Erzbischöfl. Akademischen Bibl. Paderborn und der Bibl. des Domkapitels Frauenburg wiedergibt. (Die bereits erschienenen Bde. des „Preußischen Gesamtkatalogs“ sollen durch Sonderbde. zum „Deutschen Gesamtkatalog“ ergänzt

werden.) Diese großzügige Neuordnung ist natürlich auch den vorliegenden Bibliographien, von denen z. B. die über Basilius 241 Werke mit den bibliothekarischen Fundorten anführt, sehr zu statuten gekommen.
Hentrich.

Oeuvres de S. Augustin. Introduction générale à l'édition complète [par F. Cayré et F. van Steenberghe]. 1. Série: Opuscles. III. L'ascétisme chrétien (De continentia, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De opere monachorum). Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de J. Saint-Martin des Augustins de l'Assomption [Bibliothèque Augustinienne]. 12^o (563 S.) Paris 1939, Desclée. Fr 32.—
Der 1. Band dieses neuen Unternehmens (1. Série: Opuscles. I. La morale chrétienne) wurde bereits von I. Zeiger in Schol 13 (1938) 308 besprochen. Die dort gerühmten Vorzüge wiederholen sich hier: „Das Format der Büchlein ist handlich und bequem, die Ausstattung sauber und geschmackvoll.“ Dagegen hat der Satz: „Stücke, die dem heutigen Menschen schwer begreiflich oder unangebracht erscheinen müßten, wurden ausgelassen“, hier keine Anwendung mehr. Denn die Herausgeber haben den Plan einer „ausgewählten“ Ausgabe fallen gelassen und sich auf Drängen des Leserkreises hin zu einer vollständigen Ausgabe entschlossen. Die zwei bereits erschienenen Bände werden entsprechend ergänzt werden. Schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. waren zwei vollständige französische Übersetzungen der Werke des hl. Augustinus erschienen (15). Jetzt kommt eine dritte hinzu. Ich wüßte nicht, daß wir in Deutschland dem etwas Ähnliches an die Seite zu setzen hätten. Die hier gebotene Übersetzung scheint mir gut gelungen und eine Art Kommentar zu sein; wo das Latein Augustins eine Schwierigkeit bereitet, wird durch die Übersetzung das Dunkel zerstreut. Eine besondere Sorgfalt wurde auf die Einteilung des Textes und auf die Überschriften der einzelnen Abschnitte verwendet. Eine knappe Einleitung handelt über die Werke und Ausgaben des hl. Augustinus sowie über seine Philosophie und Theologie. Manchen werden die Listen verschiedener Ausgaben und Werke (85—96) willkommen sein.
Deneffe.

Lambot, C., Sermons complétés. Fragments de sermons perdus. Allocution inédite de S. Augustin: RevBén 51 (1939) 3—30. — Ders., Lettre inédite de S. Augustin relative au „De civitate Dei“: RevBén 51 (1939) 109—121. — Den besonders von Morin und Wilmart herausgegebenen Verbesserungen und Ergänzungen der Mauriner Ausgabe der Predigten Augustins fügt L. zwei neue hinzu: Sermo 64 (Tractatus de natale martyrum), der fast um die Hälfte auf Grund der neuen hss. Untersuchungen vermehrt werden konnte, und Sermo 328 (De martyribus sermo), dessen 2. Teil nun beigelegt wurde. Drei kleinere Fragmente von Predigten Augustins gibt L. bei, von denen die beiden ersten wiederum sich auf Martyrerfeste beziehen, während das dritte wohl am Tag der Himmelfahrt gepredigt sein dürfte. Endlich wird noch eine vollständige neue Predigt des Kirchenvaters über die Verklärung Jesu abgedruckt, die freilich bisher nur in einer einzigen Hs., die dabei nicht einmal gut ist, gefunden werden konnte. — Im 2. Aufsatz gibt uns L. Kenntnis von einem Widmungsbrief Augustins an seinen Freund Firmus, der ihn um Übersendung von De civitate Dei gebeten hatte. Augustin sendet ihm das Werk mit dem nun zum erstenmal veröffentlichten Brief. Sehr interessant ist dabei die Anleitung Augustins, wie das Werk in zwei und wie es in fünf Bänden gebunden werden könnte (Bei

2 Bänden: Buch 1—10, dann 11—22: *Decem quippe illis vanitates refutatae sunt impiorum, reliquis autem demonstrata atque defensa est nostra religio.* Bei 5 Bänden für die beiden ersten je 5 Bücher, für die drei letzten je 4, so daß der 1. Bd. gegen jene gerichtet ist, die falsche Götter wegen ihrer diesseitigen Seligkeit verehren, der 2. gegen jene, die es tun wegen des jenseitigen Glückes, während die drei letzten Bände je das Entstehen, den Fortschritt, das Endziel des Gottesstaates behandeln). Sehr wichtig ist auch Augustins Bemerkung, daß er das ganze Werk vor der Absendung noch einmal durchgelesen habe. Mit Recht weist L. darauf hin, daß wir hier ein gutes Zeugnis haben, wie Augustin selbst wohl noch Verbesserungen angebracht hat und die Verschiedenheit der Überlieferung also wohl z. T. auf ihn selbst zurückgeht. Zweifel aber habe ich, ob sich die Bitten des Cyprianus, von denen Augustin spricht, über die Vermittlung der Bitte um Zusendung hinaus auch auf das neue Überlesen bezogen haben. Wenn Augustin auch die Schenkung bereits Firmus versprochen hatte, konnten die inständigen Bitten des Cyprianus doch noch einen Sinn behalten, selbst wenn sie sich nur auf die Übersendung bezogen. Es bleibt nun die Aufgabe, vielleicht die Redaktion Augustins herauszuarbeiten, die er selbst noch veranstaltete und Firmus (übrigens mit der ausdrücklichen Erlaubnis, das Buch weiterzugeben) sandte.

Weisweiler.

Dold, A., Ein asketischer Brief aus dem 5. Jahrhundert im Cod. Vindobon. lat. 954: RevBén 51 (1939) 122—138. — Auf dem abgeschabten Texte einer früher von Dold untersuchten Hs mit vorherionymianischen Proverbienbruchstücken (vgl. Bibl 19 [1938] 241—259) fand Dold einen schwer entzifferbaren Brief, dessen Schriftbild der Wende des 7./8. Jahrh. angehört. Es ist ein Brief an eine Matrone und enthält die Antwort, wie sie ihr Leben am besten religiös einrichten könne. Der von D. nun veröffentlichte Brief (leider nur bruchstückweise enthalten) gibt in der Tat einen sehr interessanten Einblick in die asketische Haltung dieser frühen Zeit, so daß er einmal eine eingehende systematische Darstellung verdiente. Die Schriftzitate weisen in die Nähe des Pelagius (+ c. 418) und so erhält der Brief seine doppelte Bedeutung als Glied der Briefreihe, die aus diesem Kreis erwuchs und die leider inhaltlich noch immer unbenutzt vorliegt, obschon es nicht nur für die Geschichte der Aszese, sondern auch der inneren Gedankenentwicklung und des Einflusses des Pelagianismus von Bedeutung ist.

Weisweiler.

Schnitzler, Th., Der Kampf um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458 (Anal. Gregoriana 16). gr. 8^o (VIII u. 132 S.) Rom 1938, Pont. Univ. Greg. Dissertation. — Im Frühjahr 457 hatte der wütende Monophysit Timotheus Aelurus den rechtmäßigen Bischof von Alexandrien ermorden lassen und sich selbst auf den Patriarchenstuhl gesetzt. Er schleuderte das Anathem gegen das Konzil von Chalcedon und setzte allerorts in Ägypten chalcedonfeindliche Bischöfe ein. Da bat der hl. Papst Leo von Rom aus den Kaiser Leo in Konstantinopel um Hilfe. Dieser erließ im Oktober 457 ein Rundschreiben an alle Metropoliten des Reiches, daß sie sich mit ihren Suffraganen auf Provinzialsynoden beraten und ihre Beschlüsse nach Konstantinopel senden sollten. Viele hundert Antwortschreiben lagen Mitte 458 bei Hofe vor. Sie lauteten durchweg zugunsten von Chalcedon und wurden im sog. Codex Encyclius vereinigt. Etwa 100 Jahre später ließ ihn Kassiodor von Vivarium aus dem Griechischen ins

Lateinische übertragen. Damals war die Sammlung noch vollständig. Die heute noch vorhandenen 280 Briefe hat Sch. zum Gegenstand seiner Dissertation an der Gregoriana gemacht. In den zwei fast gleichen Teilen untersucht er die geschichtliche Bedeutung (5—71) und den Inhalt (73—132). — Wir möchten hier besonders auf den zweiten Teil aufmerksam machen, zu dessen besserem Verständnis aber das 8. Kapitel des ersten Teiles heranzuziehen wäre. Dieses schildert uns nämlich „Das Gesicht des Episkopates im fünften Jahrhundert“ mit seiner vielfachen Unwissenheit, Geldnot und darum Widerstandslosigkeit gegen die Mächtigen. Auf diesem düstern Hintergrund heben sich die vielen guten Seiten, die uns der Codex Encyclius vom damaligen Episkopat verrät, doppelt günstig ab (40—43). — Mit wirklichem Bienenfleiß hat Sch. im zweiten Teil und seinen 12 Kapiteln alles zusammengetragen, was im Codex Encyclius von der Menschwerdung; von Konzil, Patriarchen, Papst; von Kaisertheologie und vom Mysterium der Kirche zu finden war. Die Arbeit macht der Gregoriana und dem Verfasser alle Ehre. Wir dürfen wohl noch manche gute wissenschaftliche Leistung von ihm erwarten. Kirch.

Ennis, Sister Mary Gratia, *The Vocabulary of The Institutiones of Cassiodorus. With Special Advertnence to the Technical Terminology ad its Sources* (Stud. in Med. and Renaiss. Latin 9). gr. 8^o (XVI u. 171 S.) Washington 1939, Cath. Univ. of Amer., *Doll 2.* — Als Ergänzung zu den jetzt bereits 56 Bände zählenden Patristic Studies gibt die katholische Universität in Washington unter Führung des Prof. Martin R. P. *Mc Guire* eine Reihe „Studies in Medieval and Renaissance Latin“ heraus, die mit der vorliegenden Arbeit den 9. Bd. erreicht, den 3., der von Cassiodor handelt (vgl. Bd. 3 *Skahill* über die Syntax der „Variae“ auf Grund von Mommsens Ausg. in den Mon. Germ. Hist. Auct. Ant. XII; Bd. 6 *Bieter* über Kasuslehre und Praepositionen der *Historia Ecclesiastica Tripartita*; vgl. die folgende Besprechung). Die lexikographische Studie konnte sich auf die vorzügliche kritische Ausgabe R. A. B. Mynors' (*Cassiodori Senatoris Institutiones*, Oxford 1937) stützen. Bibliographie und Index sind mustergültig. Die einzelnen Wörter, in vier Kapiteln übersichtlich geordnet (Spätlateinische Wörter bei Cassiodor, Technische Ausdrücke, Kirchliche Ausdrücke, Vermischte stilistische Eigenheiten) werden ins Englische übersetzt und erklärt, nach Seite und Zeile des Mynors-Textes im Zusammenhang zitiert, ihr früheres Vorkommen nach dem *Thesaurus Linguae Latinae* bzw. den andern heute maßgebenden Lexika belegt. Der Ertrag dieser Abhandlung kommt vor allem der Geschichte der lateinischen Sprache in ihrem Übergang zum Romanischen insbes. zum Italienischen zugute. Doch wird auch der Theologe, besonders bei den vielen technischen Ausdrücken aus der antiken Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie (= das mittelalterliche Trivium und Quadrivium) und hinsichtlich der kirchlichen Ausdrücke gerne hier nachschlagen. Hoffentlich führen die Studien über den Meister von Vivarium bald zu einer kritischen Gesamtausgabe seiner für die Geschichte des Frühmittelalters so wichtigen Schriften.

Faller.

Bieter, Fr. A., S. T. B., *The Syntax of the Cases and Prepositions in Cassiodorus' Historia Ecclesiastica Tripartita*. Stud. in Med. and Renaiss. Latin 6). gr. 8^o (XXI u. 220 S.) Washington 1938, Cath. Univ. of Amer. Dissertation. — Verschiedene Umstände erschwerten die Untersuchung. Wir haben noch keine text-

kritisch zuverlässige Ausgabe der *Historia*. Die *Historia* selbst ist fast nur wörtliche Übersetzung aus griechischen Vorlagen. So wurde der Latinität der Schrift ihr Eigenwert eher abgesprochen. Zu unrecht, wie B. nachweist. Manche Anlehnungen an das Griechische wären im späteren Latein bereits bodenständig geworden. Viele Neuheiten gehen wenigstens in der Linie des älteren Sprachgebrauchs; sie werden nur auf andere Worte ausgedehnt. Es ist im ganzen noch gutes, vielfach sogar konservatives Latein der späten Zeit, das der Übersetzer schreibt, wenigstens dort, wo er über den Sinn des Griechischen klar war. So hat die *Historia* sprachgeschichtlichen Wert. B. ist mit großer Umsicht und unverdrossener Mühe zu Werke gegangen. Auf die Hunderte von Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, obwohl manches aufmerken läßt. Ob bei *in inferiora permansit* (165) oder *propter vitae* (44) nicht etwa eine abgekürzte Ausdrucksweise aus dem gesprochenen Latein mitwirkte? Das *studens* (17) ist vom Übersetzer vielleicht eher = *consulto* (studiose) empfunden worden. Nachbaur.

Joannes abbas S. Mariae trans Tiberim. De vera pace. Contra Schisma sedis apostolicae. Opusculum quod anno 1171 Romae conscripsit. Ed., adnot. indicibus instr. A. Wilmaert, O. S. B. (Lateranum, Nova ser. IV, 2). gr. 8^o (LXXI u. 232 S.) Rom 1938, Pont. Athen. Lateranense. L 30.— W., dem wir so manche Quellenveröffentlichung verdanken, überrascht uns hier mit dem Traktate eines kaum gekannten und doch sehr beachtenswerten Autors, der mitten in den Wirren des Papstschismas gegen Alexander III. und aus der Not seines Herzens zum Frieden ruft. Wir erfahren nicht viel von den geschichtlichen Ereignissen und Hintergründen. Dafür war das parteizerrissene Rom nicht der rechte Standort. Der fromme Abt fängt gar nicht erst an, die Rechtsfrage aufzuwerfen, die durch das unverantwortliche Eingreifen Barbarossas heillos verworren war; sie ist ihm einstweilen undurchdringlich. Inzwischen hat er Besseres zu tun: die Herzen zum Frieden zu bereiten; aber auch zu zeigen, wie man unter den peinigenden Unklarheiten des Schismas dennoch im inneren Frieden leben könne. So gibt er eine geschlossene asketisch-moralische Belehrung und zeichnet sie hinein in ein Bild von der Kirche, das höchst anziehend wirkt. Mit Recht spricht W. von einem Traktat *de Ecclesia*. In drei Büchern mit mehr als anderthalbhundert Kapiteln handelt der Abt von der „*Custodia Cordis*“, vom „*Amor fraternitatis*“ und vom „*Cultus Dei*“. Die Schrift ist ein wertvolles Zeugnis für das religiös-kirchliche Denken jener Zeit, von dem wir sonst so wenig wissen. Daß die Ausgabe meisterhaft und die Einleitung gehaltvoll ist, braucht bei W. nicht eigens gesagt zu werden. Als *Anhang* folgt der Text des Briefes eines anderen Johannes, Priors der Laterankirche, an den Kardinal Vitellius über die römischen Ereignisse der gleichen Zeit (1170?).

Böminghaus.

Ziegler, A., *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche* (Das östliche Christentum, Heft 4/5). gr. 8^o (159 S.) Würzburg 1938, Rita-Verlag. M 6.— Die lange Dauer des beschämenden Schismas zwischen der Kirche des Ostens und des Westens läßt leicht über die Einigungsversuche hinwegsehen, die nicht immer erfolglos waren. Besonders die Kirchenunion von Florenz wird oft allzu kurz abgetan mit dem Bemerkten, sie sei aus rein politischen Beweggründen geschlossen worden und habe deshalb keinen Bestand gehabt. Z. untersucht in dankenswerter Weise die Schicksale der Florentiner Union in der russischen

Kirche, die seit langem ein von dem der griechischen Kirche getrenntes Leben führte. Im Mittelpunkt des Interesses steht der russische Metropolit Isidor, der erneut und mit Erfolg gegen die Verleumdungen tendenziöser und teilweise gefälschter Quellschriften in Schutz genommen wird. Isidor war keineswegs ein Verräter an der griechischen Sache. Er vertrat den Grundsatz der Gleichberechtigung des griechischen Ritus mit dem lateinischen. Gegen unberechtigte Angriffe von lateinischer Seite verteidigte er immer treu den Standpunkt der Griechen. Das Schicksal der Union in Rußland ist eng mit seiner Person verknüpft. In Moskau scheiterte der Unionsversuch allerdings von Anfang an am Widerstand des Großfürsten Wassilij, der die Unionsbotschaft sogar als Vorwand für eine Trennung von Konstantinopel (!) benutzte. Aber in dem gewaltigen litauischen Reiche, das damals u. a. auch die heutige Ukraine umfaßte, wurden beachtliche Erfolge erzielt. Zwar blieb auch hier das Schicksal der Union wechselvoll, und im Jahre 1500 kann sie überall als erloschen betrachtet werden. Aber es war doch ein Grund gelegt, der ein Wiederaufleben in der Brester Union des Jahres 1596 vorbereitete. Zu allen Zeiten hat es auch auf russisch-griechischer Seite aufrichtige Freunde und Vorkämpfer der Union gegeben, unter denen der Metropolit Isidor einen Ehrenplatz einnimmt.

* * *

Buchholz, E., Blaise Pascal. Ein Lebensbild. 8^o (240 S.) Göttingen 1939, Vandenhoeck u. Ruprecht. geb. M 6.80. — Dieses Pascalbuch — wieder eines von den vielen — wird hier nicht um seiner selbst willen besprochen; denn sein einziger Vorzug, daß es flott und eindrucksam geschrieben ist, genügt nicht. Aber daß ein theologischer Verlag von solchem Rang die Mitverantwortung dafür übernimmt, ist beachtenswert. Man erkennt da, was man heute erstrebt, jedenfalls für tragbar erachtet, und was man seinem Leserkreis zumutet. Und dieses Zeugnis ist peinlich. Wir meinen hier besonders die Kap. 8 und 9, die den dramatischen Höhepunkt einer jeden Pascalbiographie bringen, seinen Kampf gegen die Jesuiten und ihre vermeintlich laxen Moral durch seine Provinzbrieve. Peinlich ist es, eine so ernste Frage mit so geringem Wahrheitsgehalt und Wahrheitsernst vorgeführt zu sehen. Wagt es doch der Verf., das Bild der Jesuiten, wie es Pascals satyrisches Spiel und maßlose Leidenschaft verzerrte, mit verblüffender Unbedenklichkeit als bare Münze wiederzugeben, und, was das Peinlichste ist, das noch mit der Miene edler sittlicher Entrüstung über diese bösen Jesuiten. Daß dann so nebenbei gesagt werden muß, daß der Standpunkt der Jesuiten im Wesentlichen der der Katholischen Kirche ist, und so die Verderbtheit und die Entrüstung auf diese Kirche fällt, das ist dann so eine Nebenwirkung des Buches. — B. scheint keine Ahnung zu haben, daß alle wahren Freunde Pascals unter dem schmerzlichen Zwang leiden, wie man das Ungeheuerliche erkläre: daß der unzweifelhaft persönlich und religiös ernste Wahrheitssucher tatsächlich eine der furchtbarsten Verleumdungen in die Welt und Geschichte gesetzt hat. Eine gewisse Entlastung bestände in dem Aufweis, daß die Maßlosigkeit Pascals aus den Umständen und seinem Charakter zu erklären sei, aber nunmehr von jedem ehrlichen und vernünftigen Menschen selbstverständlich durchschaut werde. Demgegenüber sind Bücher wie das vorliegende, bittere Anklagen gegen den großen Kämpfer von damals: daß sein Gift eben doch noch weiterwirkt. Böminghaus.

Scheeben, M. J., Briefe nach Rom. Hrsg. und mit e. Einführung vers. v. H. Schauf und A. Eröss. gr. 8^o (150 S.) Freiburg 1939, Herder. M 3.80. — Je mehr Scheebens theologische Bedeutung erkannt wird, umso stärker regt sich der Wunsch, auch tiefer in seine Persönlichkeit einzudringen. Dem wollen die vorliegenden Briefe besonders dienen. Eine kurze Einführung berichtet über Sch.s Lebens- und Studiengang und über seine Lehrer und Bekannten in Rom. Dann folgen die Briefe, die Sch. in den Jahren von 1859 bis 88 — zuletzt 14 Tage vor seinem Tod — an seine Mitbrüder, vor allem an den alten geistlichen Führer und die Rektoren des Deutsch-Ungarischen Kollegs geschrieben hat. Ausführliche Anmerkungen verstärken ihren Eindruck und erhellen die zeitgeschichtlichen Hintergründe. — Die Briefe geben uns ein Bild vom jungen Sch., der nach seiner Rückkehr aus Rom die ersten Freuden der Seelsorge erfährt, so daß die Wissenschaft zunächst ihren Reiz verliert. Bald jedoch nach seiner Berufung als Repetent an das erzbisch. Seminar zu Köln beginnt für ihn die Zeit der fruchtbaren, schriftstellerischen Tätigkeit. Die Briefe zeigen nun gut, wie Sch. niemals zum weltfremden Stubengelehrten geworden ist. Der glanzvolle Verlauf des Kölner Provinzialkonzils findet lebhaftes Echo in seinen Briefen. Bald streitet Sch. selber in vorderster Linie. In der ersten Hälfte des Jahrh. war mit unerhörter Leidenschaft um Hermes und Günther gekämpft worden. Mit dem schnellen Ende der Herrschaft der idealistischen Philosophie ließ der Kampf nach. Aber um die Zeit des Vatikanums brach er mit erneuter Heftigkeit los. Sch. erweist sich nun in seinen Briefen nach Rom als besonnenen Beurteiler der Lage und zugleich als versöhnlichen, abgeklärten Charakter, der jede unnötige Schärfe von seiten der kirchlichen Autorität vermieden wissen will. — Aus den Briefen erhalten wir aber auch einen Eindruck von der kindlich gläubigen Haltung Sch.s, von seiner tiefen priesterlichen Frömmigkeit, von seiner persönlichen Schlichtheit und Bescheidenheit, die die Verleihung des Monsignors abwehrt, von seiner Arbeitsfreudigkeit trotz vieler körperlicher Leiden und nicht zuletzt von seiner Sorge um die Seinen, die ihn so oft zur Feder greifen läßt, um seinen bedrängten Eltern beistehen zu können. Auch geben sie Zeugnis von der Ehrfurcht und Dankbarkeit, die Sch. seinen Lehrern gegenüber immer bewahrt hat, ohne dadurch seine geistige Selbständigkeit aufzugeben. In seinen Kontroversen mit Kleutgen und Granderauer erweist er sich als der Spürsicherere und theologisch Tiefere. Aber er weiß auch um seine Grenzen, besonders in der Darstellung, wenn er anlässlich der Übersendung einer Schrift Mazellas über diesen schreibt: er würde wohl mit seiner penetranten Schärfe Licht in meine Mystik bringen können (109). — Vor allem aber zeigen seine Briefe ähnlich wie alle seine Werke, daß das Geheimnis der Gnade und des übernatürlichen Lebens in der Mitte seines ganzen theologischen Denkens steht.

Buuck.

Schau f, H., Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. gr. 8^o (52 S.) Rom 1938, Pont. Univ. Greg., Dissertation. Teildruck. — In drei Kap. erhalten wir einen Überblick über das Leben Passaglias, des geistvollen und gefeierten Lehrers am römischen Kolleg um die Mitte des vergangenen Jahrh., einen Bericht über die literarische Tätigkeit der beiden Theologen und eine Darlegung über ihre Auffassung vom Wesen der Theologie. In mühsamer Kleinarbeit hat der Verf. außer den gedruckten Werken die umfangreichen lithogra-

phierten Traktate P.s und den gesamten erreichbaren handschriftlichen Nachlaß der beiden Theologen untersucht, um ein möglichst vollständiges Bild zu gewinnen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der geistige Anteil der beiden in ihren Schriften kaum zu trennen ist; sie „stellen geradezu *eine* theologische Person dar“ (25). Obwohl sie im Gegensatz zu dem theologischen Kreis von Neapel stehen, der in engstem Anschluß an den hl. Thomas die Wiederbelebung der Scholastik erstrebte, kann man sie doch keineswegs zu den Gegnern der Scholastik zählen. „Beide sind Eklektiker im Sinne der Väter, obwohl die großen Scholastiker und die Patristik eine gewisse Vorrangstellung einnehmen“ (40). Ihre theologische Methode ist vor allem positiv. Sie kommt der Art von Petavius und Thomassin am nächsten. Sie unterschätzen nicht die theologische Spekulation, die jedoch „mehr in einer Klärung der gottgegebenen Analogien“ (40) besteht, legen aber „weniger Wert auf die philosophische Durchdringung des Glaubens“ (41) wie Franzelin und später Billot. Da Passaglia's theologisches Erbe in seinen Schülern Schrader, Franzelin und Kleutgen, die durch ihre Mitarbeit auf dem Vatikanischen Konzil bedeutenden Einfluß hatten, und vor allem auch in Scheeben weiterlebt, so leistet diese Arbeit der Theologiegeschichte des 19. Jahrh. wirklich einen guten Dienst. Und wir dürfen mit Interesse der vollständigen Herausgabe dieser Untersuchung entgegensehen. Buuck.

Schmidlin, J., Papstgeschichte der neuesten Zeit. 4. Bd.: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI. (1922—1939) gr. 8^o (229 S.) München 1939, Kösel. M 11.50. — Auf Wunsch des verstorbenen Papstes hatte Verf. die Biographie Pius' XI. zu seinen Lebzeiten zurückgestellt. Jetzt erscheint sie als 4. Bd. der „Papstgeschichte der neuesten Zeit“. Der neue Bd. teilt die Vorzüge und Mängel der vorhergehenden. Über beides ist in der Besprechung der ersten Bde. (vgl. Schol 9 [1934] 423; 11 [1936] 594 f.) eingehend gesprochen worden. Hinzukommt diesmal als besondere Schwierigkeit, daß das Pontifikat Pius' XI. uns noch zu nahe steht, als daß sich schon ein abschließendes Urteil über seine Bedeutung fällen ließe. Aber auch das Wertvolle der Sch.-Papstgeschichte bestätigt sich wieder vollauf. Vor allem die ungeheure Stofffülle. Zweifellos ist die Biographie die beste und zuverlässigste, die es bisher gibt. Mit ihrer Fülle an positiven Angaben wird sie noch auf lange hinaus ein unentbehrliches Nachschlagewerk bleiben. Sch. rechnet das verflossene Pontifikat zu den bedeutsamsten Papstregierungen der Kirchengeschichte und sieht in ihm einen Höhepunkt der modernen Papstgeschichte, „nicht nur wegen der persönlichen Vorzüge und der moralischen Autorität seines Trägers, sondern auch dank seiner Leistungen und Ergebnisse auf sämtlichen Gebieten, sowohl dem eigentlich kirchlichen und hohepriesterlichen ... als auch vom kirchenpolitischen Standpunkt aus“. In Pius XI. vereinige sich die leoninische, d. h. politische, fortschrittliche, irenische Tendenz mit der streng religiösen, konservativen Haltung Pius' X. In der das Pontifikat Pius' XI. kennzeichnenden Katholischen Aktion sei eine Abkehr von Leo XIII. zu erkennen, der Versuch einer Entpolitisierung der Kirche, der besonders auf die Stellung der Kirche in autoritären, antidemokratischen Systemen abgepaßt sei. — Die kirchliche Wissenschaft hat nach Sch. von Pius nicht so starke direkte Anregungen erfahren, wie man wohl von dem gelehrten Papste erwartet hätte. Vielleicht aber, kann man sagen, war es gerade seine auf historischen Studien beruhende Gelehrsamkeit, die ihn davon abhielt, durch

Einengung der Theologie auf irgendwelche Schulmeinungen die notwendige Freiheit der wissenschaftlichen Entwicklung zu behindern. Uns will es scheinen, daß die kirchliche Wissenschaft — nicht zuletzt durch die Zurückhaltung des Papstes — unter seinem Pontifikat einen größeren Aufstieg verzeichnen kann als je zuvor, auch unter Leo XIII., der ja kaum als eigentlicher Wissenschaftler angesehen werden kann. Die Verdienste Pius XI. um die Förderung des theologischen Studiums sind, so meinen wir, ganz unverkennbar. Neben der allgemeinen Studienreform galt seine Sorge den römischen Studienanstalten, nicht zuletzt der gregorianischen Universität mit ihren verschiedenen, teilweise neu eingerichteten Fakultäten und Instituten. van Haag.

* * *

Wunderle, G., Über die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien (Das östliche Christentum 10). gr. 8^o (27 S.) Würzburg 1939, Rita-Verl. M 1.—. — Dieser Vortrag ist gleichsam das Programm für die ganze Sammlung „Das östliche Christentum“. Ziel der Oststudien ist gegenseitiges Verständnis und gegenseitiger Austausch, ist Scheiden des Werthaltigen vom Wertarmen, ist Überwindung der Selbstgenügsamkeit und ist Aufgeschlossenheit gegenüber allem Großen und Schönen im Ostchristentum. Bewußt hält W. sich fern von jeder kritiklosen, übertriebenen Verherrlichung der Ostkirche. Unseres Erachtens hat ungerechtfertigtes Lob in der Vergangenheit der ostkirchlichen Bewegung mehr geschadet als genützt. W. nun stellt sich entschieden auf den Standpunkt des katholischen Wahrheitsbesitzes, ohne dabei die Aufgeschlossenheit gegenüber den Werten der getrennten Ostkirche zu verlieren; er sucht Licht und Schatten in Ost und West gerecht zu verteilen. Er hat damit, so scheint uns, den einzigen Weg beschritten, der geeignet ist, dauerhaft für die Einigung aller Christen zu arbeiten und einer wahren ostkirchlichen Bewegung Bestand zu verleihen. — Am Vortrag gefällt die ansprechende Form, die klare Gedankenführung, das maßvolle Urteil, das Wohlwollen gegenüber den östlichen Christengemeinschaften, vor allem die Anerkennung des herrlichen Martyriums der russischen Kirche. Unsere Stellung zur Ostkirche ist heute anders geworden als vor Jahrzehnten, da Harnack seine verständnislosen Urteile aussprach, die von W. zitiert werden. Der Verf. versucht auch kurz, die Ostkirche mit einigen charakteristischen Strichen zu zeichnen in ihrer Vorliebe für das Organische, Trinitarische, Spiritualistische, Theozentrische, Eschatologische. Schon zu Beginn wird mit Recht hervorgehoben, daß für uns ein Weg zur Patristik über die Osttheologie führt; so ist ein Ziel unserer Oststudien auch die Erneuerung urchristlicher Elemente. — Vielleicht ist es gestattet, einige Einwendungen zu machen, die wohl ein russisch-orthodoxer Leser der Pariser Richtung an einigen Stellen des Vortrages hätte vorbringen können. Bulgakow würde nicht zugeben (vgl. 14), daß die Ostkirche bewußt bei den ersten 7 Konzilien stehen bleibe; eine solche Auffassung hat er vor Jahren schon als düsteres Vorurteil bezeichnet, gerade in dem Buche, das den Titel trägt „Lebendige Überlieferung“. Berdiajew bemüht sich als orthodoxer Christ seit Jahrzehnten darum, zu zeigen (vgl. 16), daß Göttliches und Menschliches, Statik und Dynamik in gleicher Weise Prinzipien der Kirche sind. Nach der Überzeugung vieler Ostchristen unserer Tage hat die orthodoxe Kirche seit der Zeit Chomiakows, also seit etwa 100 Jahren, die urchristlichen Prinzipien der „lebendigen Überlieferung“ zu neuem Leben erweckt und eine wahre Bewegung hervorgerufen. Schultze.

Abramowski, R., Das Schicksal der Ostkirche I: Theol. Rundschau 10 (1938) 99—132. — Eine lesenswerte, im allgemeinen sachliche Berichterstattung, die nach Angabe jeweiliger Hauptliteratur in folgenden Kapiteln die Ergebnisse zusammenfaßt: 1. Die Voraussetzungen. 2. Die orientalischen Kirchenwesen: „Die Bilanz dieser Übersicht ist erschütternd. In den Mutterländern des Christentums sind die Christen zumeist ein verlorener, gequälter Haufe“ (121). Erwünscht wäre eine genauere Stellungnahme zur gegenwärtigen Lage der russischen Kirche, so schwierig das auch ist. 3. Nichtchristliche Religionen im Orient, als welche die türkische Nationalreligion und der erneuerte Islam betrachtet werden. 4. Um den Missionsauftrag: „Weder das Verderben des Verwüsters“ noch das „Hineinbohren in das Gottesgericht“ gibt eine befreiende Lösung. „Allein die Erinnerung an die missio dei, die ohne Aufhalten ihren Wunderweg geht, zeigt auch in der Betrachtung des Orients den rechten Weg“ (132). † Kösters.

Swiétlinski, C., La conception sociologique de l'Oecuménicité dans la Pensée religieuse russe contemporaine. gr. 8^o (VIII u. 164 S.) Paris 1938, Vrin. Fr 25.— — Khomiakoff und seine Nachfolger Soloviev (vor der Konversion zur unierten griechisch-katholischen Kirche), Boulgakoff und Berdiaeff lehnen die orthodoxe und die protestantische Kirche ab, ebenso die katholische im Sinne äußerer, rechtlicher „Allgemeinheit“ und fordern eine „ökumenische“ Kirche, d. i. eine Kirche innerer „Gemeinschaft“, zutiefst der göttlichen Liebesgemeinschaft, in der die Persönlichkeit erlischt. S. weist die Ursprünge der Lehre im Platonismus einiger Kirchenväter, besonders aber im deutschen Idealismus und im französischen Soziologismus nach. — Es mutet tragisch an, wie die starke Gemeinschaftssehnsucht der russischen Seele (wie sie selbst noch in der Karikatur des Bolschewismus erkennbar ist) und die bei obigen tiefreligiösen Denkern daraus entspringende leidenschaftliche Liebe zur Kirche zuletzt doch, z. B. in der Wertung der Persönlichkeit, scheitern müssen, weil man die Spuren der Offenbarung willkürlich verläßt, auf dem Gebiete der Philosophie aber (trotz aller Ablehnung des „Rationalismus“) haltlosen Systemen folgt. Die katholische Kirche sehen diese Russen fast nur im protestantischen Lichte. Ihre Wunschbilder behalten immerhin Anregungswert für das wahre Verständnis der Kirche und ihrer Aufgabe bei allen Völkern. Das mit dem Imprimatur des Bischofs von Lodz versehene Buch verdient die Aufmerksamkeit aller, denen das Eindringen in das Geheimnis der Kirche und die Einigungsfrage am Herzen liegen. — Zu 79: Die Wesenheit Gottes ist für Gregor von Nyssa nicht eine „allgemeine“, sondern die individuelle.

Gemmel.

2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Demircioğlu, H., Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus (Neue Deutsche Forsch. 241; Abt. Alte Gesch. 6). gr. 8^o (XIV u. 151 S., 1 Karte u. 4 Tafeln) Berlin 1939, Junker u. Dünnhaupt. M 7.— — Die Arbeit ist Religions- und Kunstgeschichte zugleich. Der Bildtypus des „Juppiter Dolichenus“ (genannt nach Doliche, einem kleinen Ort im südostanatolischen Bergland, dem heutigen Dülük Köy) ist Gegenstand der Aufgabe, das Bild des Gottes, die Axt in der einen, das Blitzbündel in der anderen Hand, auf einem zum Schritt ausgreifenden Stiere stehend. Die mehr als dreitausend Jahre umfassende Geschichte dieses re-

ligiösen Bildes wird in der Arbeit untersucht. — Die ältesten Spuren von „auf Tieren stehenden anthropomorphen Göttergestalten“ stammen aus dem Susa des beginnenden dritten Jahrtausends v. Chr. (15). Die erste Darstellung eines Gottes, auf einem Stiere stehend, begegnet im gleichen Jahrtausend in Djebelet-el-Beida, in den nördlich von Mesopotamien gelegenen Bergen bei einer sumerisierenden Bevölkerung (17). Im südostanatolischen Bergland ist also die eigentliche Heimat dieses Bildtypus zu suchen. In der folgenden Zeit bildet sich die Darstellung immer klarer aus. Der Gott trägt die Axt in der einen, einen Blitzdreizack oder ein Blitzbündel in der anderen Hand. Immer eindeutiger stellt sich heraus, daß es sich um ein Bild des Wettergottes handelt. Dieser Gott auf dem Stiere wird schon im Mesopotamien des dritten Jahrtausends ausdrücklich als „Adad“ bezeichnet (24). Das Bild erfährt in den verschiedenen Kulturkreisen zahlreiche Varianten und Interpretationen, bleibt aber in seinen Grundlinien auffallend gleichmäßig erhalten. Es erlebt die mannigfachsten Gleichungen mit anderen Gottheiten fremder Völker, bis es schließlich „in der Spätzeit und Diaspora“ (80—107) im Römischen Reich als „Juppiter Dolichenus“ verehrt wird, den Kaiser Commodus seinen „Exsuperantissimus“ nannte (107). Inschriften zu seiner Ehre finden sich auf Corsica, in Nordafrika und Britannien, zahlreiche bildliche Darstellungen an Rhein und Donau, sowie in seiner vorderasiatischen Heimat. — Der besondere religionsgeschichtliche Wert der Arbeit liegt darin, daß die Lebenskraft eines religiösen Bildtypus, die der Gott mit dem Blitz auf dem Stier durch drei Jahrtausende bewährte, in anschaulicher und überzeugender Weise gezeigt wird. Die über 500 gut ausgewählten Anmerkungen und die über 200 „Bildquellen“ zeugen von der Gründlichkeit der Dokumentation. In Ausdeutung und Bewertung seines Materials beweist der Verf. ein äußerst geschicktes Gleichmaß von vorsichtiger Zurückhaltung und mutiger Entscheidung und Konjunktur.

Closen.

Jacobson, H., Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter (Ägyptologische Forschungen 8). 4^o (72 S.) Glückstadt 1939, Augustin. M 9.— J. untersucht die Frage, welche theologischen Gedanken der Verehrung des Pharaos im Alten Ägypten zugrunde liegen. Im Hauptteil (13—61) unterscheidet er drei Kapitel: 1. „Die Gottheit inkarniert sich im König“, 2. „Die Dynastie ist Trägerin der göttlichen Schöpferkraft“, 3. „Die göttliche Schöpferkraft ist der Ka“. Das Gesamtbild, das sich aus diesen religiösen Vorstellungen ergibt, läßt sich etwa so zusammenfassen: der Schöpfergott gewinnt menschliche Gestalt im König und zwar nicht nur im ersten Begründer der ägyptischen Dynastie, sondern auch in allen Nachfolgern. Möglich wird das dadurch, daß die geheimnisvolle göttliche Lebens- und Zeugungskraft, der „Ka“, identisch ist im König, all seinen Vorfahren wie im Vater- und Schöpfergott selbst. So ist jeder König „Gottes Sohn“, mit dem Schöpfergott und seinen eigenen Ahnen durch die mystische Kraft des Ka verbunden. Daher ist eine gewisse Dreieinheit in der ägyptischen Königsreligion und -theologie unverkennbar: der Schöpfer-Vater, der jeweilige König-Sohn und der Ka, der beide vereint. — Die Arbeit zeichnet sich aus durch sehr übersichtlichen Aufbau, reiches religionsgeschichtliches Material, nicht nur aus dem ägyptischen, sondern dem afrikanischen Kulturkreis überhaupt. Beim „Vergleich“ mit Formen des christlichen Dogmas ist das Bemühen sehr anzuerkennen, den Unterschied zwischen

unvergleichlichen religiösen Offenbarungsinhalten und vergleichbaren Formen der Auffassungs- und Darstellungsweise herauszuarbeiten (z. B. 64: „Im Rahmen unserer Untersuchungen darf vom Wesen der christlichen Offenbarung *nicht* die Rede sein. Sie hat mit altägyptischem Heidentum ... schlechterdings *nichts* zu tun“). Immerhin mag man den Eindruck behalten, daß der Verf. in der Darstellung ägyptischer Ideen doch zu rasch auf Denkformen zurückgegriffen hat (z. B. „Wesensgleichheit“ [46], „eine göttliche Person“, „göttliche Dreieinigkeit“ [62] usw.), die im christlichen Vorstellungsraum ausgebildet sind und sich in ihrer klaren begrifflichen Prägung nicht restlos auf ägyptisches Gedankengut übertragen lassen. Auch bei der Übertragung des Vergleiches auf Formen christlichen Denkens wäre wohl noch größere Zurückhaltung und Vorsicht am Platze gewesen. So durfte es nicht vorkommen, daß bei der Beschreibung des christlichen Dreifaltigkeitsglaubens gesagt wurde, Vater, Sohn und Heiliger Geist, „die von Anbeginn gewesen sind, bilden dennoch Eine göttliche *Person*“ (63).

Closen.

Mesnil du Buisson, Comte du, *Les Peintures de la Synagogue de Doura-Europos* (245—256 après J.-C.) avec Introduction de M. G. Millet (Scripta Pont. Inst. Bibl. 86). 4^o (XXIV u. 190 S., 63 Tafeln) Rom 1939, Pont. Inst. Bibl. L 160.— Am Morgen des 22. November 1932 entdeckten die Ausgräber von Dura-Europos am mittleren Euphrat die Ruinen einer Synagoge. Laut Inschriften war sie gebaut im Jahre 244/5 n. Chr. Während der Belagerung von 256 durch die Perser wurde sie zur Verstärkung der Befestigungsanlagen zugeschüttet und blieb dann, nach erfolgter Eroberung und Zerstörung der Stadt, verschüttet und verschollen bis zu ihrer Freilegung im Jahre 1932. Was bei diesem Fund das meiste Staunen erregte, waren die, zum großen Teil recht gut erhaltenen, Wandgemälde aus dem Hauptraume der Synagoge. In drei übereinander liegenden Streifen waren die Wände ausgefüllt mit Darstellungen aus der heiligen Geschichte Israels. Etwa 30 dieser Gemälde sind uns erhalten. Hunderte von Schrifttexten aus dem AT werden durch sie illustriert, etwa 300 Personen sind dargestellt. Eine reiche Literatur hat sich in den letzten sieben Jahren schon mit diesen Fresken beschäftigt. Die erste Gesamtveröffentlichung der Bilder ist aus dem Jahre 1936: Rostovtzeff-Bellinger-Kopkins-Welles, *The excavations at Dura-Europos*, Preliminary report VI, 337—383. M. du B. bietet in dem uns jetzt vorliegenden — prachtvoll ausgestatteten — Werk eine ausführliche kunst- und religionsgeschichtliche Bearbeitung des ganzen in der Synagoge erhaltenen Bildmaterials. Eine Einleitung von G. Millet (VII—XXIV) behandelt vor allem den Stellenwert der Fresken von Dura-Europos in der Geschichte der religiösen Kunst. M. sieht in ihnen Vorläufer der späteren byzantinischen Malerei, die einen schon vorher ausgebildeten Kanon der Bilddarstellung aus dem AT verwerten und zu religiös lehrhaftem Zweck ausgestalten. Die Bearbeitung des Hauptteiles dieses Bds., von M. du B., schreitet in vier Abschnitten voran. Die Synagoge von D.-E. und ihre Gemälde werden im allgemeinen besprochen (5—17), dann folgt die ganz ausführliche und ins einzelne gehende Behandlung der verschiedenen Bilder (18—139), Kapitel über Vorlagen und Künstler schließen sich an, wo sich die Vermutungen M. du B.s in der glücklichsten Weise mit der Einleitung von Millet ergänzen. Den Schluß des Bds. bilden die — vorzüglich ausgeführten — 63 Tafeln, die im Verein mit den 114 Abbil-

dungen im Text, die religiöse Kunst der Synagoge von D.-E. in der anschaulichsten Weise vergegenwärtigen. — Neben seinem kunstgeschichtlichen Wert besteht ein Hauptverdienst des Werkes darin, daß die religionsgeschichtliche und theologisch-exegetische Bedeutung der Bilder klar herausgearbeitet wird. Was der wirkliche Sinn des Bildverbotes im AT war, findet in diesen Malereien seine wirksamste Exegese. Nicht das Bild war in Israel verboten, am allerwenigsten das religiöse Bild. Verboten war der Versuch, die Gottheit bildlich darzustellen. Diese im Alten Orient einzigartige „Bildlosigkeit“ sollte in Israel Schutzmauer eines reinen Monotheismus sein. Ferner ist außerordentlich wertvoll zu sehen, wie stark in den Gemäldeereihen, die sich im wesentlichen an die verschiedenen Festkreise Israels anschließen, der *Bundesgedanke* im Mittelpunkt steht. Man könnte beinahe in den Fresken von D.-E. einen exegetischen Beweis dafür finden, daß der wahre Zentralgedanke des ganzen AT und der Heilsgeschichte des Volkes Israel in der Idee des „gottverbündeten“ Volkes und der Lebensgemeinschaft mit Gott zu suchen sei. Unübertrefflich tief ist unter anderem die Auffassung von Abrahams Opfer. Über der Thora-Nische, man möchte fast sagen, da wo in einer christlichen Kirche das Kreuz zu sehen wäre, ist die „Bindung Isaaks“ dargestellt. Theologisch tiefer läßt sich die Bedeutung des Ereignisses wohl überhaupt nicht ausdrücken, als es in dieser Anordnung der Gemälde geschah. Darin möchten wir überhaupt die größte Leistung des Werkes von M. du B. sehen, daß er in diesem Bande für die theologische Ausdeutung des AT ein überaus reiches Bildmaterial aus dem religiösen Leben Israels bereit gestellt und durch seine psychologisch feinen und gedanklich tiefen Erklärungen verständlich gemacht hat. Closen.

Sifra, Halachischer Midrasch zu Leviticus. Übersetzt v. J. Winter (Schr. d. Ges. z. Förd. d. Wiss. d. Judentums 42). 8^o (683 S.) Breslau 1938, Münz. M 28.—. — Die Veröffentlichung dieser Midrasch-Übersetzung wird von der Schriftforschung aus mannigfachen Gründen begrüßt werden. Außer der Exegese des Buches Leviticus werden vor allem die Geschichte Israels und die Biblische Theologie ihren Nutzen daraus haben, daß eine nicht unwichtige Quelle ihrer Arbeit nunmehr auch weiteren Kreisen von Gelehrten leichter zugänglich gemacht wird. Die Geschichte Israels findet hier reiche Anregung; z. B. bezüglich der Entwicklung der israelitischen Feste und heiligen Zeiten, die in der Pentateuchkritik seit Wellhausen ein so zentrales Problem darstellen. Die Biblische Theologie kann zahlreiche Ergänzungen zu alttestamentlicher und israelitischer Opfertradition und -theologie gewinnen. — Die Übersetzungsarbeit selbst ist mit großer Sorgfalt geleistet. Das Deutsch ist freilich stark hebraisierend, um nicht zu sagen judaisierend, gehalten. Damit ist für das Lesen längerer Abschnitte eine gewisse Belastung gegeben. Doch bietet diese Eigenart des Werkes den wissenschaftlichen Vorteil, daß die absolute Zuverlässigkeit der Übersetzung stark hervortritt. Closen.

* * *

Widengren, G., Hochgottglaube im Alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung (Recueil de travaux publié par l'Univ. d'Uppsala, 1938, 6). gr. 8^o (VI u. 420 S.) Uppsala-Leipzig 1938. Kr 13.—. — Die Studie beschäftigt sich mit viel weiteren Fragen, als der bloße Titel auf den ersten Blick vermuten ließe. Das Problem, das den Verf. eigentlich interessiert, lautet: Gibt es bei Naturvölkern im allgemeinen einen „autochthonen

Hochgottglauben“, d. h. religiöse Verehrung eines Höchsten Wesens, die von missionarischen Einflüssen christlicher oder mohammedanischer Glaubensverkündigung unabhängig ist? — Aus dieser Fragestellung ergibt sich der eigenartige und, wie uns scheinen möchte, religionswissenschaftlich überaus geschickte und wertvolle Aufbau der Arbeit. Der erste Teil (5—93) dient noch mehr der Problemstellung. Die verschiedenen Formen des Hochgottglaubens bei afrikanischen Naturvölkern werden hier dargelegt, bei denen eine Beeinflussung von christlicher oder mohammedanischer Seite her nicht von vorneherein als unmöglich hingestellt werden kann. Sodann wendet sich der Hauptteil der Untersuchung (94—393) dem altiranischen Kulturkreis zu. Dabei werden die Belege keineswegs nur dem Awesta entnommen. Auch die Pehlevi-Literatur, die neupersischen Rivayats, arabische und syrische Texte sind herangezogen. In vier Kapiteln werden die einzelnen Gottheiten des Alten Iran geschildert und in den anschließenden Abschnitten die Bedeutung des Hochgottes für die „Geheimbünde“ und seine Beziehungen zum irdischen König dargestellt. Das Ergebnis des ganzen Buches faßt W. so zusammen: „Wir haben den Versuch unternommen, in der altiranischen Kultur eine Gottesauffassung nachzuweisen, die mit den bei den Naturvölkern vorhandenen Ausgestaltungen des Hochgottglaubens strukturell identisch ist. Ist dieser Nachweis gelungen, dann dürfte damit der eigenwüchsige Charakter der Höchsten Wesen bei den Naturvölkern prinzipiell aufgezeigt sein. — Alle Bemühungen, den Hochgottglauben der Naturvölker im wesentlichen aus missionarischen Einflüssen herzuleiten, sind als verfehlt zu betrachten“ (394). — Soweit scheinen uns die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit durchaus gesichert zu sein. Wenn aber W. darüber hinaus behauptet, daß mit dieser Untersuchung auch „der uranisch-atmosphärische Charakter der Höchsten Wesen nunmehr völlig sichergestellt“ sei (394), daß dies Höchste Wesen „ursprünglich nicht im Himmel *wohnt*, sondern der Himmel *ist*“ (vgl. 1), so scheint sich diese Folgerung aus dem beigebrachten Material nicht begründen zu lassen. Bezüglich der Pygmäen findet sich sicher auch die gegenteilige Vorstellung bezeugt: „Das Höchste Wesen hat seinen Wohnsitz im Himmel, ist jedoch nicht selbst mit dem sichtbaren Himmel identisch“ (73). Daß diese Auffassung bei den Pygmäen erst Ergebnis späterer Entwicklung sei, und „daß auch das Höchste Wesen der Pygmäenstämme ursprünglich der Himmel war“ (73 f.), ist durch das beigebrachte Material (29—32) sicher noch nicht erwiesen. Ähnlich dürften die analogen Aufstellungen für den iranischen Kulturkreis noch einer eingehenden Prüfung wert sein. Closen.

* * *

Grönbech, W., Kultur und Religion der Germanen. Zwei Bde. 2. Aufl. gr. 8^o (343 u. 337 S.) Hamburg 1937/9, Hanseat. Verlagsanst. geb. M 24.— — Das Werk des dänischen Forschers, in deutscher Übersetzung von O. Höfler herausgegeben, stellt einen der wichtigsten Beiträge zur Erhellung der germanischen Religion dar. Es unterscheidet sich durch Folgendes von den meisten andern Arbeiten auf diesem Gebiet: 1. G. sucht den Germanen im Frieden auf; Krieg und Kampf dienen diesem. 2. Er versucht, in die Eigenart der unmittelbaren Erzählweise der alten Sagas und der Edda einzudringen, sich allmählich einzu-„fühlen“. Dies bringt, vor allem anfangs, eine gewisse Undeutlichkeit und Verwischung mit sich, führt aber tatsächlich in die Tiefe. Dennoch wäre ein Mehr von bestimmten Begriffen denkbar und wünschenswert.

3. Hier und da geht er über den Rahmen der eng-germanischen Kultur hinaus und setzt sie zu anderen Ur- und Kulturvölkern und ihren Lebensformen in Beziehung. Grundsätzliche Durchführung dieser Zusammenschau verspricht große Ergebnisse zur Erkenntnis der Sonderart unserer Vorfahren und ihrer Verbindung mit der übrigen Menschheit. — Der Ertrag des reichen Buches kann kurz so umrissen werden: Das Wichtigste für die Germanen ist das Heil (hamingja). Es besagt Friede und Ehre in der lebendigen Sippenordnung. Gott ist der Schützer und Urheber des Heils und der heiligen Ordnung. Wer aus der Ordnung fällt durch eigene Freveltat oder in der Folge einer früheren Schuld, die sich in ihm forterbt, ist von Gott und den Menschen verstoßen und unheilig. Verletzte Ehre, verletzter Friede müssen gerächt werden. Die ganze Ordnung ist nicht eine Summe unpersönlicher Rechtsbeziehungen, sondern lebendige Einheit. Durch das heilige Opfer wird Gottes Schutz gesichert. Es stellt dementsprechend eine heilige Handlung dar, die ein früheres Geschehen wiederholt, etwa einen Besuch der Götter bei den Menschen, ist also ein kultisches Drama. Danach ist also die germanische Kultur ganz religiös bestimmt, selbst im gewöhnlichen Alltag. Ihre Sittlichkeit ist religiös begründet. Wenn der Germane, statt von „Gut“ und „Böse“ zu sprechen, „Heil“ und „Unheil“ sagt, hat Heil die Doppelbedeutung von ganz, unverletzt und heilig im religiösen Sinn. Dementsprechend übersetzt auch Ulfila das gut und böse der hl. Schrift mit sels, unsels (selig, unselig). Der Gedanke der Schuld und des Schuldbewußtseins tritt in der Form des Unheiligen und des Unheils auf. Wie der Gottesbegriff zwischen Eingott — Vielgott — Schicksal schwankt, ist auch die Sünde nicht persönliche Beleidigung Gottes. — Schon dies gibt einen Begriff von der Reichhaltigkeit des Buches. Noch mehr zu klären wären unter anderm folgende Fragen: Worauf gründet sich die freie Gefolgschaftsordnung der Germanen, wenn nach G. die Sippengebundenheit des Einzelnen so groß und umfassend ist? Ist da nicht auch ein starker Individualismus wirksam? Wie wird das Wikingertum in die germanische Seele eingebaut? Etwa dadurch, daß der Fremde, bei dem man raubt und tötet, außerhalb des Heiles steht? Woher stammt es, daß doch oft die Götterdreiheit auftritt, da nach G. der Germane meist nur seinen (den Sippen-) Gott zu kennen scheint? Sind die Vanen in erster Linie ein Volksstamm (ackerbauerische Einwanderer) oder die von ihnen verehrten Götter? — Für den katholischen Theologen ist das Buch, wie aus unserer Übersicht hervorgeht, wertvoll. Weit hin zeigt sich, daß die christliche Lehre bei den Germanen ähnliche Verhältnisse antraf wie in der griechisch-römischen Welt, ähnliche Ansätze der Gotteslehre, des Schuldbegriffs, der Erlösungsbedürftigkeit (Wer bringt das Heil?). Zum Unterschied von der Antike zur Zeit der christlichen Botschaft trägt die germanische Anschauung viel mehr den Charakter des Persönlichen. So werden der Heliand und die Christustreue als Frömmigkeitsform verständlich. Die Genealogien spielen im ertümlichen germanischen Volk eine große Rolle; sie kann vielleicht für 1 Tim 1, 4; Tit 3, 9 ausgewertet werden.

* * *

David-Neel, A., Buddhism. Its doctrines and its methods (Aus d. Franz. übers. v. Hardy u. Miall). 8^o (299 S.) London 1939, Lane. Sh 3/6; geb. Sh 6.— Die Verfasserin, die schon mehrere Werke über Tibet veröffentlicht hat, legt zunächst den ältesten Kern der buddhistischen Lehre, die „vier Wahrheiten“, dar.

Die weiteren Erklärungen sind nicht nur den buddhistischen Quellen, sondern auch der Überlieferung, wie sie unter den gelehrten Lamas in Tibet fortlebt, entnommen, was dem Buch einen besonderen Wert verleiht. Es gelingt D.-N., irrige Vorstellungen zu berichtigen und manche für uns Abendländer dunkle Lehrstücke, zumal in den Kapiteln über Karman und Nirwana, aufzuhellen. Der Einfluß der orientalischen Gewährsmänner, die bemüht sind, alle, auch die auseinanderliegenden Quellen für ihre Gesamtauffassung nutzbar zu machen, scheint sich jedoch für die geschichtliche Betrachtungsweise ungünstig ausgewirkt zu haben. Obwohl das Buch nicht für Orientalisten geschrieben ist — oder gerade deshalb — wäre der Leser dankbar, wenn er sich über Herkunft, Zeit und Ort der angeführten Quellen ein ungefähres Bild machen könnte. Das gilt auch für die im Anhang übersetzten Sutras. — Der Vergleich bzgl. der Authentizität der hl. Schriften des Buddhismus und der Evangelien und die Beurteilung der christlichen Auffassung des fünften Gebotes ist unzutreffend.

Brugger.

Lee, P. C., *The two Buddhist Books in Mahayana*. 3. Aufl. kl. 8^o (149 S.) London 1939, Luzac. *Sh* 3.—. — Die Schrift enthält mehrere Übersetzungen aus der klassischen Literatur des chinesischen Amitabha-Buddhismus mit Einleitungen und Anmerkungen. An erster Stelle steht das 39. Kapitel des Avatamsaka Sutra (The Vows of Samantabhadra). Es vervollständigt die englische Übersetzung der „Four Sutras of the Pure Land School“, von denen bisher nur drei Stücke in den „Sacred Books of the East“ (Bd. 49) zugänglich waren. Während jene Übertragungen sich an den Sanskrittext anschlossen, übersetzt Lee aus der 796 n. Chr. begonnenen chinesischen Übersetzung. Der zweite Teil bringt einen Auszug aus dem Aparimitayur Sutra, einen Teil des Amityayur Dhyana Sutra und endlich das Sukhavati-Vyuha: auch diese aus dem Chinesischen übertragen. — In einigen Anhängen berichtet die Übersetzerin von persönlichen „wunderbaren“ Erlebnissen, durch die sie in der Verbreitung der buddhistischen Lehre bestärkt wurde.

Brugger.

Ghanananda, S., *The Religions of the World*. gr. 8^o, 2 Bde. (LVI u. 1044 S.; 25 Abb.) Calcutta 1938, Ramakrishna Mission (Luzac, London). *Sh* 21.—. — Vom 1. bis 8. März 1937 fand in Calcutta im Zusammenhang mit der Jahrhundertfeier des indischen Mystikers und Propheten Ramakrishna (1836—1886) ein internationaler Religionskongreß statt. Das Werk von G., im Auftrag des Kulturinstituts der Ramakrishna Mission herausgegeben, ist ein vollständiger Bericht über die Tagung, an der über zweihundert führende Persönlichkeiten des wissenschaftlichen, religiösen und praktisch-sozialen Lebens teilnahmen. Den Hauptteil bilden die Vorträge und eingesandten Berichte, die teils wissenschaftlichen Charakter tragen, teils persönliche Bekenntnisse darstellen. Es ist unmöglich, auf Einzelheiten der 110 Beiträge einzugehen, die oft nur in einem stark gekürzten Auszug vorliegen. Fast überall wären kritische und einschränkende Bemerkungen anzubringen. Der Geist, der die Tagung im großen und ganzen beherrschte, war der Geist des Indifferentismus, wie er in den Worten Ramakrishnas zum Ausdruck kommt: Jeder Glaube ist ein Pfad zu Gott. Von wenigen Sprechern nur wurde dieser Satz auf den Sinn eingeschränkt, daß jeder Mensch die Religion seines Nebenmenschen zu achten habe. Einen gewissen Überblick über den Stoff bieten die Abteilungen, unter denen die Beiträge zusammengefaßt sind. Abt. I behandelt Wesen und Begriff der Religion. Lasbax (Cler-

mont) untersucht den geschichtlichen Rhythmus von Opfer und Gebet, wobei er klar zwischen Religion und Magie unterscheidet. Sarkar (Calcutta) vertritt die Gestaltverschiedenheit der Religionen, die er aus der schöpferischen Kraft der Persönlichkeit hervorgehen läßt. Schayer (Warschau) sieht im Historismus den Rubicon, der theologische und weltliche Religionswissenschaft trennt. Für ihn ist alle Religion menschliches Erzeugnis wie Kunst und Wissenschaft. Religion und Kultur ist die Aufschrift der Abt. II. Winternitz (inzw. gest.) zeigt an Hand der Religionsgeschichte, daß die Religion nicht rassebedingt ist. Abt. III läßt die religiösen Systeme der Welt zur Sprache kommen. Das Christentum ist nur durch Protestanten vertreten. Wie überhaupt so stehen auch hier die indischen Religionen im Vordergrund. Größere Arbeiten sind auch dem Jainismus, dem Buddhismus, dem Dev Samaj und dem Problem der „chinesischen Religion“ gewidmet. Die Eigenart der indischen Religionsformen tritt gut, aber dem Westen gegenüber recht überheblich, im Aufsatz Saha's zutage. Abt. IV ist ganz Ramakrishna und seinem bedeutendsten Schüler Vivekananda gewidmet. Wir erfahren dabei auch von den Missionsbestrebungen des Hinduismus in Europa, Nord- und Südamerika. Abt. V betrachtet die Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Nach Iyer (Mysore) ist die Religion kein Weg zur Wahrheit; diese ist der eigentliche Gegenstand der Philosophie. Mehrfach wird die Ansicht vertreten, daß alle Uneinigkeit nur im Bereich des begrifflichen Denkens herrsche; in der mystischen Erfahrung nehme jeder unmittelbar seine Einheit mit dem Absoluten wahr. In Abt. VI „Religion und Sozialismus der Tat“ sagt Ukil (Calcutta) den Indern bittere Wahrheiten. Abt. VII bringt Arbeiten über historische und vergleichende Religionswissenschaft. Bemerkenswert ist darunter eine Studie von Helene v. Willman-Grabowska (Krakau) über Sankara und Thomas v. Aquin. Manigfaltig sind die Themen der letzten Abt. „Religion and current Problems“. Ellwood (U.S.A.) betont den objektiven Realitätscharakter der Religion; es komme nicht darauf an, was man wünsche, sondern, was wahr sei. Keith (Edinburgh) behandelt das Verhältnis von Sittlichkeit und politischer Macht, indem er ein scharfes Gericht hält, ohne das eigene Haus zu verschonen.

Brugger.

3. Fundamentaltheologie.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamentaltheologische Vorlesungen: 3. Die Glaubwürdigkeit der Mysterien und der Wert der Glaubwürdigkeitsmotive. Als Manuskript gedruckt. gr. 8^o (94 S.) Paderborn 1939, Schöningh. M 2.40. — Das 3. Bdchen dieses Leitfadens für die Vorlesungen in der Fundamentaltheologie behandelt in seinem 1. Teil den Glaubensakt und seine Analyse, geht dann im 2. Teil auf die natürliche Glaubwürdigkeit der Offenbarungstatsache und ihre Notwendigkeit für den Glaubensakt ein, um schließlich im 3. Teil den Wert der verschiedenen Glaubwürdigkeitsmotive abzuwägen. Dabei ist dem Verf. die Lehre des hl. Thomas überall Grundlage und Wegweiser. Ausführlich kommt die Frage nach der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder zur Sprache, in denen B. im Gegensatz zur Immanenzapologetik mit Recht die stärksten Glaubwürdigkeitsmotive sieht. Das allerdings nach M. Blondel die übernatürliche Religion als eine notwendige Hilfe für unsere Natur irgendwie gefordert werde (6),

kann man nach dessen neuesten Werken wohl nicht mehr sagen. (Vgl. Blondel, *Pensée*, 2 Bde., Paris 1934; *L'Étre et les êtres*, Paris 1935; *L'action* [nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen These von 1893], 2 Bde., Paris 1936/37 und die Besprechungen dieser Werke Schol 11 [1936] 267—270; 12 [1937] 104 f.; 14 [1939] 256 ff.). Wie die beiden vorhergehenden (vgl. Schol 14 [1939] 279, 600), zeichnet sich auch dieses Bändchen durch klare Gedankenführung und gediegene Behandlung des Stoffes aus.

Brinkmann.

Fehr, J., *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie*. gr. 8^o (VII u. 127 S.) Freiburg (Schweiz) 1939, Universitätsbuchh. *Fr* 4.— Im bewußten Gegensatz zu der Relativierung des Christentums in der protestantischen Theologie der beiden letzten Jahrhunderte, die ihren Höhepunkt in dem Historismus von E. Tröltsch und seiner Schule erreicht hatte, weiß sich die dialektische Theologie ganz unter die Offenbarung Gottes gestellt. Dabei bleibt allerdings die Frage, was die Vertreter dieser Theologie unter Offenbarung verstehen. Der Verf. gibt nach einem guten Überblick über den Weg zur dialektischen Theologie an Hand der Schriften ihrer beiden Hauptvertreter, K. Barth und E. Brunner, einen Aufriß ihrer Offenbarungslehre. Brunner bekennt sich neben der besonderen Offenbarung in Christus zu einer allgemeinen Offenbarung Gottes in der Schöpfung, weshalb ihm Barth den Vorwurf des Thomismus gemacht hat. Den Anknüpfungspunkt für seine Auffassung findet Brunner in seiner Lehre von der *imago Dei formalis*, die nach ihm durch die Sünde unberührt geblieben ist. Doch ist diese Offenbarung keine heilvolle, weil die Sünde die *imago Dei materialis*, d. h. nach Brunner, die *natura pura* vor dem Sündenfalle, vernichtet hat. Barth dagegen will nur von *einer* Offenbarung wissen, die in Christus stattgefunden hat. Aber auch in dieser Offenbarung redet nach ihm Gott nicht zu den Menschen, sondern nur zu sich selbst, weil sonst das Wort Gottes dem Geschöpf irgendwie dienstbar gemacht würde. Aus demselben Grunde hört auch nicht der Mensch Gottes Wort, sondern nur Gott hört durch den eingegossenen Hl. Geist sich selbst. So ist nach Barth Offenbarung gleich Nicht-Offenbarung. Insofern Gottes Wort in der Offenbarung geschöpfliche Gestalt annimmt, die dazu noch die Gestalt menschlicher-*sündiger* Rede ist, besteht zwischen dem Worte Gottes und seiner Gestalt in Bibel, Verkündigung und Theologie sogar Gegensatz, Widerspruch. Eine allgemeine Offenbarung kann es nach Barth nicht geben, weil es nach ihm keine *analogia entis*, sondern nur eine *analogia fidei* gibt. Allerdings verdient auch das, was er *analogia fidei* nennt, diese Bezeichnung nicht; denn die biblischen Begriffe und Gleichnisse sind nach ihm nicht nach ihrem natürlichen Sinngehalt geeignet, Analogien für Gott und göttliche Dinge zu sein, sondern sie werden es nur dadurch, daß der Hl. Geist sie im Akt des zu uns Redens je und je als solche qualifiziert. Brunner dagegen bekennt sich zur *analogia entis*, die er jedoch nicht in scholastischem Sinne, sondern als besondere im Sein begründete, aber nur im Glauben erkennbare Eignung geschöpflicher Dinge versteht, Bilder für die geoffenbarten Wahrheiten zu sein. Auf die Frage, wie der Mensch sich denn der Tatsache der Offenbarung bewußt wird, da er ja Gottes Wort nicht hören kann, antwortet Barth, das geschehe in der „Stimme seines Existenzialbewußtseins“ oder mit andern Worten: im existentiellen Erlebnis. Damit ist die Frage natürlich nicht gelöst, ja, sie kann von seinen

Voraussetzungen aus überhaupt nicht gelöst werden. Demgegenüber zeigt der Verf., wie das Offenbarungsproblem in der thomistischen Theologie seine Lösung findet, und daß der Vorwurf des Thomismus, den Barth Brunner macht, vollständig unbegründet ist. Mag auch nicht jeder das Verhältnis von Wissen und Glauben in allen Punkten so sehen, wie der Verf. es von seinem thomistischen Standpunkt aus darlegt, wird man doch in seiner Arbeit gerne einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie und ihrer jüngsten Erscheinungsform sehen.

Brinkmann.

Felder, H., O. M. Cap., Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. 2. Aufl. gr. 8^o (VIII u. 392 S.) Paderborn 1939, Schöningh. *M* 5.—; geb. *M* 6.80. — Es ist ein erfreuliches Zeichen für die religiöse Aufgeschlossenheit weiter Kreise unserer Tage, daß dieses vortreffliche Christusbuch des inzwischen noch von Pius XI. zum Tit.-Bischof erhobenen und zum Apostolischen Visitor kirchlicher Studienanstalten ernannten Verf. schon nach gut Jahresfrist in 2. Aufl. erscheinen konnte. Die vorliegende Aufl. ist ein unveränderter Neudruck der ersten, die in dieser Zeitschrift seiner Zeit besprochen wurde (vgl. Schol 12 [1937] 295 f.). Was dort gesagt wurde, gilt also in vollem Sinne auch heute noch. Möge der Wunsch des Verf. immer mehr in Erfüllung gehen, daß sein „Buch auch fürderhin Träger des Christuslichtes“ sei. Brinkmann.

Jerphanion, G., S. J., L'Image de Jésus-Christ dans l'art chrétien: *NouvRevTh* 70 (1938) 257—283. — Ein bedeutsamer Aufsatz über ein außerordentlich anregendes Thema; allerdings weniger eine kunstkritische Würdigung, wie man vermuten sollte, sondern ein geschichtlicher Überblick. Verf. vertritt, wohl mit Recht, die Auffassung, daß wir keine zuverlässige, geschichtlich wahre Darstellung der äußeren Erscheinung Jesu besitzen. Die verschiedenen, bis in die neueste Zeit wiederholten Versuche, den Schleier zu lüften, erwiesen sich der kritischen Untersuchung leider immer wieder als trügerisch. Wohl haben wir würdige Darstellungen dessen, was Glaube und Geschichte über Christus berichten; aber geschichtliche Zuverlässigkeit können wir bis jetzt, so bedauerlich es auch ist, keinem einzelnen Bilde zuerkennen. J. fügt den allbekanntesten und viel diskutierten noch einige andere hinzu und verfolgt die einzelnen geschichtlichen Zeugnisse der ersten Jahrhunderte über Christusbilder der Malerei und Skulptur. Das Akbar- und das Veronika-Bild muß er ablehnen. Bietet uns das Wunder vielleicht ein zuverlässiges Bild? In diesem Zusammenhang bespricht J. das heute bei vielen so beliebte Turiner Leichentuch, wobei er trotz aller chemischen Untersuchungen und trotz der hervorragenden Gestalt des Bildes die geschichtliche Zuverlässigkeit nicht zugeben kann, weil die innere Begründung anfechtbar und vor allem die geschichtliche Bezeugung im Wege stehen. Die sorgfältigen Untersuchungen von J. Braun (*StimmenML* 63 [1902] 248 ff., 398 ff.) konnten auch durch die neuern Untersuchungen nicht widerlegt werden. Es wäre zu schön, als daß man es zu hoffen wagte, wenn die eifrigen Bemühungen doch noch einmal zu einem Ergebnis führen sollten. — J.s weitere Darlegungen berücksichtigen vor allem die französischen Bildwerke. Aus den deutschen Landen ließen sich viele Ergänzungen nachtragen.

† Kösters.

Seeberg, E., Wer ist Christus? Ein Vortrag (Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften a. d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgesch. 183). gr. 8^o (58 S.) Tübingen 1937, Mohr. *M* 1.50.

— P. L. Kösters †, der dies Buch in den *StimmZeit* 135 (1939) 50—52 besprochen hat, wollte es auch hier anzeigen; er hätte dabei die Antwort, die seine erste Besprechung gefunden hat, verwerten können. Wie richtig sein Urteil war, nach der positiven wie negativen Seite, bestätigen besonders zwei Äußerungen von protestantischer Seite. Die eine von einem „Laien“ (E. Stauffer in *ZKG* 57 [1938] 605 ff.), der in dem „glänzenden Vortrag“ eine „tiefbefriedigende Antwort“ findet, die er in sechs Punkten zusammenfaßt, eine Antwort auf die Fragen: Warum halten wir an Christus fest? Warum genügt es nicht deutsch-gläubig zu sein? Wo ist der Ort, wo Christus für unser Leben nötig wird? Aber gerade die beiden letzten Punkte seiner Zusammenfassung machen die Fragwürdigkeit S.s sichtbar. „Christentum hat den Traum des Mythos in einer geschichtlichen Person erfüllt. Christus bezog den Mythos auf sich als historische Person und hat ihn so seines mythischen Charakters entkleidet.“ Auf diese dunkle Stelle in S.s Lehre zeigt nachdrücklich die 2. Besprechung, die im übrigen mit Lob nicht spart (E. Stauffer in *DLitZeit* 59 [1938] 1226 ff.). Dies sind die entscheidenden Fragen, die E. Stauffer an S. stellt: „Ist Christus gestorben, um lebendig zu *machen* oder lebendig zu *werden*? Siegen wir über den Tod, *weil* oder *wie* Christus gesiegt hat? Wo bleibt das „pro nobis“? Ist das Christus-Ereignis *schicksals*geschichtlich oder *heilsgeschichtlich* zu verstehen?“ Es dreht sich also alles um den Mythosbegriff S.s (B. Bartmann beschließt seine kurze Bemerkung zu S.s Vortrag: „Wird dadurch nicht das ganze Christentum zu einem Mythos?“ *ThGl* 30 [1938] 455). Faßt S. wirklich Ergebnisse und Tendenzen der neueren Forschungen einer „konservativen“ Forschergeneration zusammen, „die durch ihre kritische Forschungsarbeit konservativ geworden ist“ (E. Stauffer), so muß man sagen: Sie ist immer noch nicht konservativ genug geworden. Den angebahnten Weg weiterzugehen, dazu könnte sie sich auch anregen lassen von der reifen Kritik ihrer Theologie durch den weitherzigen Geschichtsschreiber der „evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus“, H. Stephan (Siehe die Bespr. seines Werkes im vorliegenden Heft dieser Zeitschrift).
Schoemann.

Loisy, A., *Autres mythes à propos de la religion*. gr. 8^o (142 S.) Paris 1938, Nourry. *Fr* 15.— Das vorliegende Büchlein ist nur eine kritische Auseinandersetzung mit der mythologischen Auffassung von E. Dujardin und P. Saintyves bezüglich der Person Jesu und der christlichen Religion sowie mit der Stellungnahme von M. G. Guy-Grand zu dem 1937 erschienenen Werk des Verf. „*La crise morale du temps présent et l'éducation humaine*“. Der Titel „*Autres mythes . . .*“ nimmt Bezug auf das kurz vorher von L. veröffentlichte Buch „*Histoire et mythe à propos de Jésus Christ*“, Paris 1938, in dem er sich in ähnlicher Weise mit der mythologischen Auffassung von P. L. Couchoud, *Jésus le dieu fait homme*, auseinandergesetzt hat. Da die Ausführungen von Dujardin (*Le dieu Jésus. — Grandeur et décadence de la critique, sa rénovation. — La première génération chrétienne, son destin révolutionnaire*) und Saintyves (*Deux mythes évangéliques, les Douzes Apôtres et les 72 Disciples*) wohl kaum noch ernst genommen werden, erübrigt es sich, hier näher darauf einzugehen. Wenn L. auch gegenüber diesen gänzlich mythologischen Auffassungen die Geschichtlichkeit der Person Jesu verteidigt, kommt doch auch er über eine ganz naturalistische, evolutionistische und relativistische Auffassung des Urchristentums im Sinne seiner bekannten moder-

nistischen Anschauungen nicht hinaus. Etwas ironisch meint er, inzwischen sei wieder ein neues Dekret des Hl. Offiziums angebracht, um seine beiden letzten Bücher zu verurteilen. Um so wertvoller ist sein Eingeständnis: „Des oeuvres et des foyers de haute moralité, pour la plupart étrangers à la politique vulgaire, se forment cependant et se développent dans l'Eglise catholique de France et d'ailleurs, ... qui contribuent plus réellement que nos médiocres discours ... au relèvement moral de notre humanité“ (133).
Brinkmann.

Berresheim, H., Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 9). gr. 8⁰ (XVI u. 403 S.) Bonn 1939, Hanstein. M 13.20. — Der Verf. ist wohl unschuldig daran, daß seine Arbeit unmittelbar nach der von R. Silić (Christus und die Kirche, ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura, Breslau 1938; vgl. Schol 14 [1939] 281) erschienen ist. Letztere ist zwar noch kurz vor der Drucklegung eingearbeitet worden, aber es ließ sich nicht vermeiden, daß einiges zweimal gesagt worden ist. Trotzdem hat auch das Werk von B. seine Eigenart und seinen Eigenwert. Bewußt läßt er die historische Forschung, die Zeichnung der geistigen Umwelt und der Entwicklung innerhalb der Lehre Bonaventuras, zurücktreten. Es sind das gerade die Seiten, durch die die Arbeit von Silić sich auszeichnet. Dafür tritt bei B. ein umsichtiges Eingehen auf Bonaventura hervor, er läßt seine Kirchentheologie und damit seine Gesamttheologie recht plastisch vor unseren Augen erstehen. Dabei werden gegenüber bisherigen Auffassungen manche kleine, aber wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen gegeben, und zwar immer in vornehmer Sachlichkeit. Gut wird auch auf moderne Fragestellungen aufmerksam gemacht, die sich ungezwungen aus der Darstellung Bonaventuras ergeben. Wir heben zwei Punkte hervor: Wechselbeziehung zwischen Kirche und Herrenleib und der fundamentaltheologische Wert seiner dogmatischen Gedanken über die Kirche. Meine Stellungnahme habe ich ausführlicher dargelegt in „Apologetik oder Dogmatik der Kirche?“ (ThGl 31 [1939] 379 ff.). Wenn Bonaventura das corpus Christi mysticum beinahe mit der Kirche identifiziert, so sollte man auch heute diesen Gedanken wieder mehr betonen und damit einer spiritualistischen Auffassung der übernatürlichen Gnadenwirklichkeit entgegen-treten.
Beumer.

Haacke, W., Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma (Anal. Greg. Ser. Fac. Theol., Sec. B 10). gr. 8⁰ (VIII u. 152 S.) Rom 1939, Univ. Greg. L 20.— Die Unionsformel des Hormisdas, zeitgeschichtlich und besonders im Lichte der Gedanken Leo's I. betrachtet, enthüllt die tiefste Primatauffassung: Der Apostolische Stuhl bedeutet die Gegenwart des Petrus, Petrus die Gegenwart Christi und des Hl. Geistes. Darum müßte der Hormisdasformel, wie H. auf Grund seiner text-, ideengeschichtlichen und dogmatischen Ausführungen mit Recht betont, nach dem Vorgange des Vaticanums und etwa Scheebens in der Lehre vom Primat und der Unfehlbarkeit eine hervorragendere Stelle eingeräumt werden. — Die Arbeit ist methodisch und sachlich wertvoll. Bihlmeyer hebt in seiner Kirchengeschichte die Bedeutung der Hormisdasformel gut hervor. Gegenüber Gmelin zeigt H.s Darstellung deutlich, daß es schon lange vor der Frankenzeit eine „Petrusfrömmigkeit“ gab. Das Anliegen H. Sauer's (Abend-ländische Entscheidung, Leipzig 1939, bes. 636), einen Gegensatz zwischen dem Hl. Geist der Kirche und dem monarchischen Papst-

tum aufzureißen, erscheint gegenstandslos. Zu 116: Peitz (Das vorephesinische Symbol der päpstlichen Kanzlei, Rom 1939, 35) bringt die Hormisdasformel mit F. 73 des Liber diurnus in Verbindung; jedenfalls werden die *scrinia* von Rom unter Hormisdas oft genannt, z. B. PL 63, 459; Denz. 173a. Zum Aufbau der Formel (142 f.): Zum Heile ist vor allem (vgl. *Quicumque: ante omnia*) erfordert, den gottgegebenen Glauben und die (ihm dienenden) kirchlichen Satzungen zu wahren. Diesen Obersatz, den die Griechen zugaben, konkretisiert der Untersatz: Weil nun Christi Worte über den Felsen Petri nicht wirkungslos bleiben konnten, bezeugt die Geschichte die Wahrheit dieser Worte (Tu es Petrus ...); denn im Papsttum tritt uns der Glaube unverseht entgegen. Hieraus ergibt sich der Schluß (Satz 6 und 15 f.): Wir folgen dem Glauben des Apostolischen Stuhles. Statt *Patrum constituta* kann man nun des Papstes *constituta* setzen (Satz 2; Satz 15: *eius*; S. 13 unten E: *ab ea statuta*). Der Glaube des Apostolischen Stuhles ist 519 wie 1870 Glaubensregel (*regula fidei proxima*) mit Schrift und Tradition als den *fontes fidei remoti*. Gemmel.

* * *

Simon, P., Meisinger, K. A., Urbach, O., Zum Gespräch zwischen den Konfessionen. gr. 8^o (49 S.) München 1939, Kösel. *M* 1.20. — Rademacher, A., Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke. gr. 8^o (41 S.) Bonn 1939, Hanstein. *M* 1.20. — v. Wolf, C., Christliche Dogmen im neuen Weltbild. 8^o (112 S.) Stuttgart 1938, Fromann. *M* 2.50; geb. *M* 3.50. — Die im Kriege immer heiß ersehnte Eintracht im Volk kann heute kaum etwas so fördern wie die Überzeugung, daß der Herr der Geschichte unserer Zeit als religiöse Aufgabe gestellt hat, die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Brüder im Glauben ihrem Ziele näher zu führen. Alle die Männer, deren Arbeiten hier angezeigt werden, sind von dieser Überzeugung beseelt. Aber sie wollen die hohe Aufgabe nicht lösen durch Kompromisse, sie wollen nicht „den faulen Frieden der Verwischung unaufhebbarer Gegensätze, sondern das Schwert der Wahrheit“ führen. So die Schriftleitung des „Hochland“ im Vorwort zu der Schrift, in der sie drei Aufsätze katholischer und evangelischer Autoren neu zusammenfaßt. — A. Rademacher † hat mit seiner kleinen Schrift, in der er mehrere z. T. vor bekenntnismäßig gemischter Hörschaft gehaltene Vorträge vereinigt, seine langjährige edle Arbeit im Dienst des ökumenischen Gedankens gekrönt. Im In- und Ausland wurde sie mit besonderer Anerkennung aufgenommen. Eine belgische Zeitschr. z. B. nennt sie „une excellente plaquette, pleine de vie et de mouvement, riche de suggestions et de perspectives“ (EphThLov 1939, 525 f.). Besonders unterstrichen sei der Abschnitt: „Die Läuterung des religiös-kirchlichen Lebens“. — Auch das dritte Büchlein von C. v. Wolf will „gegenseitiges Verstehen und Sich-Achten fördern“; es will „der Lehre Christi neue Herzen gewinnen, die Dogmen der beiden Kirchen vielleicht auch ‚modernen‘ Menschen, die sie für veraltetes Gerede zu halten geneigt sind, nahe bringen“. Sympathisch wirkt die ehrliche, redliche Gesinnung des Verf., wenn auch das Ergebnis seiner Bemühungen leider nicht befriedigen kann. Zwar verurteilt er mit Recht den Rationalismus der vergangenen Epoche, aber er selbst gerät bei Auslegung der christlichen Dogmen von der Erbsünde, der Rechtfertigung, der hl. Dreifaltigkeit, der Sakramente in einen neuen „Rationalismus“ oder besser in den alten Idealismus. Oder ist es nicht „Idealismus“, wenn er schreibt: „Ob eine Bibelstelle, die philosophisch-

symbolisch bedeutsam ist, auch historische Elemente enthält, also Dinge, die sich in der Erscheinungswelt zugetragen haben, ... ist nicht von ausschlaggebender Wichtigkeit?“ (45). Ist es nicht „Idealismus“, wenn er die ganze Erzählung vom Sündenfall symbolisch deutet, wenn ihn das Rätsel der Erbsünde zur Annahme einer Praeexistenz der Seele treibt? Ist es nicht „Idealismus“, wenn er Christus zu einer Idee verflüchtigt? (28). Oder wenn nach ihm in der Dreieinigkeit von Kraft, Ethos, Gesetz das Wesen des im Kosmos wirkenden Gottes, soweit es uns geoffenbart ist, sich auszuprägen scheint? Für ihn hat das Sichtbare an sich überhaupt keine Realität, es trägt sie nur von einem Unsichtbaren zu Lehen (63). Nach all dem muß man ihm Recht geben, wenn er im Vorwort schreibt: „Möglich, daß dereinst ein höherer Ausgleich zwischen beiden (Konfessionen) gefunden wird, gegenwärtig ist die Stunde dafür kaum gekommen.“ Schoemann.

Vilmar, A. Fr. Chr., Theologisch-kirchliche Aufsätze. Hgg. v. K. Ramge. gr. 8^o (194 S.) München 1938, P. Müller. M 4.80; geb. M 5.80. — Die von Pfarrer Ramge hiermit erstmalig *gesammelt* herausgegebenen theologisch-kirchlichen Aufsätze August Vilmars entstammen sämtlich dem Staats- und Gesellschaftslexikon von H. Wagener (Berlin 1859—1866), für das Vilmar mit einer reichen Fülle von Beiträgen der verschiedensten Art tätig war. Schon Vilmars erster Biograph I. H. Leimbach (1875) hielt die baldige Wiederveröffentlichung der genannten theologischen Aufsätze für dringend geboten. Vilmars verflorener 70. Todestag (30. Juli 1938) sieht jene Wiederveröffentlichung endlich verwirklicht. R. widmet die vorliegende Schrift dem Deutschen Luthertum mit der inständigen Bitte, „daß Vilmar, der heute nicht nur wiederentdeckt, sondern vielmehr heute erst richtig verstanden wird, auch wirklich in den heutigen kirchlichen Kämpfen und Wirren gehört werde“. Es kann nicht so sehr der Sinn unserer Anzeige sein, zu den mannigfachen Aufsätzen *dogmatisch* Stellung zu nehmen; deuten wir nur deren thematischen Umfang stichwortartig an: aus dem Bereich der Glaubenslehre (Christentum, Evang. Konfession, Augsburger Konfession, Maria, Abendmahlsstreit, Fegfeuer); des Kirchenrechts (Hierarchie, Episkopalsystem, Territorialsystem, Synodal- und Presbyterialverfassung, Papsttum); der Moraltheologie (Kasuistik); des Kultus (Kirchenlied, Gesangbücher, Erbauungsschriften); der Grund- bzw. Nebenerscheinungen der Religion (Mystik, Theosophie, Aberglaube, Abgötterei). Offensichtlich kam es dem Herausgeber darauf an, Vilmars Persönlichkeit sich selber exponieren zu lassen; von geflissentlichen historischen Sachergänzungen bzw. Erklärungen usw. wird deshalb wohl abgesehen; umso gewissenhafter und einläßlicher sind aber Personal- und Sachregister ausgestaltet, die den Zugang zu Vilmars Eigengedanken und -auffassungen wesentlich erleichtern. Gummersbach.

Meißner, E., Der Kirchenbegriff Johann Heinrich Wicherns: Beitr. z. Förd. christl. Theol. 39 (1938) 358—581. — Wichern, der Vater der protestantischen „Innern Mission“ und Gründer des „Rauhen Hauses“ in Hamburg, hat ohne Zweifel aus christlichem Geiste viele Werke der Nächstenliebe vollbracht. Er kam nicht aus der Gelehrtenzunft, noch weniger aus einer bestimmten Schule, sondern aus dem überlieferten, speziell lutherischen, Christentum heraus. Es ist darum recht anregend zu sehen, wie sich in seinem Geiste der Kirchenbegriff gestaltete. M. gibt zunächst einen kurzen Überblick über die Einflüsse, die auf Wicherns Entwicklungsgang einwirkten und stellt dann seinen Kirchenbegriff dar, der

johanneische Liebe mit dem synoptischen Reich Gottes zur *Communio Sanctorum*, zur *Una Sancta*, zu vereinen sucht. Endlich wird die „Gestalt der Kirche“, ihre Erkennbarkeit (aus dem Glauben), ihr Amt, allgemeines Priestertum, Bekenntnis, Liebe, Aufgabe, Grenzen behandelt. — Der katholischen Kirche gegenüber hat W. begreiflicher Weise viel Vorurteile, wenn er ihr auch niemals gehässig, zeitweise sogar positiv vertrauend gegenüberstand.

† Kösters.

Siegfried, Th., *Theologie als Religionswissenschaft bei Rudolf Otto*. ZThK 19 (1938) 16—45. — Das ganze Heft ist dem Andenken Rudolf Ottos gewidmet. Die einzelnen Aufsätze enthalten: H. Frick: Rudolf Otto innerhalb der theologischen Studien. Th. Siegfried: *Theologie als Religionswissenschaft bei Rudolf Otto*. G. Wünsch: Grundriß und Grundfragen der theologischen Ethik Rudolf Ottos. G. van der Leeuw: Rudolf Otto und die Religionsgeschichte. G. Mensching: Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit. H. Mulert: Ottos ökumenisches Interesse. — Das eigentlich Charakteristische an Otto hebt treffend Siegfried hervor: „Rudolf Otto hat weder eine ausgebaute Religionsphilosophie, noch ein abgerundetes dogmatisches System hinterlassen“ (16). Er schwankt zwischen beiden Gebieten hin und her. Religionsphilosophische Untersuchungen erheben einen theologischen Anspruch, und die Theologie will kritisch-philosophisch sein. Die Wahrheit könne ja letztlich nur eine sein. So hat Otto die Theologie ‚aus der Sackgasse befreit‘, in die sie geraten sei, ‚seit sie das Feld der Wirklichkeit dem profanen Denken überließ, um kompensatorisch eine Traumwelt religiöser Ideologie aufzubauen‘ (16). Die transzendente Methode religiöser Wissenschaft, die ‚als Selbstbesinnung anhebend in Sachbesinnung mündet‘, nennt Otto Theologie. — Von wahrer christlicher Offenbarung bleibt natürlich nichts mehr übrig.

† Kösters.

Schlink, E., *Die Gemeinde Jesu Christi und die Anfechtung* (Theol. Existenz heute 59). gr. 8^o (35 S.) München 1938, Kaiser. M 0.80. — Die heute so brennende Frage nach dem Grund der großen Anfechtung der Kirche wird hier tief religiös dahin gelöst, daß nicht bloß die Menschen oder der Teufel, sondern auch Gott selbst seine Kirche in ihnen anfechte. Gerade darin sieht Sch. mit Recht das Zeichen echter Kirche. Wenn freilich der Gegensatz so scharf gefaßt wird, daß er „rational“ nicht mehr in einer Einheit des Gottesbegriffes gelöst werden kann, sondern nur mehr „im Gebete“, dann dürfte hier wohl die „Ratio“ zu sehr mit „Welt“ gleichgesetzt sein. Denn was Sch. schön über den inneren religiösen Wert der Anfechtung sagt, ist bereits „Grund“, warum der gütige Gott sie schickt. Denn auch die religiöse Seite gehört mit zur „Ratio“, die ganzheitliche Funktion ist. In dieser Weiterführung des Gedankens wird dann auch die beigefügte Auslegung von Jakobs Kampf mit Jahwe (Gen 32, 23) aus der Dialektik zur Einheit der Gedanken vertieft werden können.

Weisweiler.

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

Stegmüller, O., *Berliner Septuagintafragmente* (Berl. Klassikertexte a. d. Staatl. Museen 8). gr. 8^o (75 S.) Berlin 1939, Weidmann. M 10.—. — Die vorliegende Ausgabe enthält 26 Septuagintafragmente aus den „Berliner Staatlichen Museen“. Die

Texte entstammen der Zeit vom 3. bis zum 8. Jahrh. Zwei Genesisstücke (P 6770 = Gen 5, 10—12 + 5, 28—30; und P 9778 = Gen 27, 29—28, 5) wurden schon — nach privater Abschrift — von Brooke-McLean verwertet, ähnlich die meisten Psalmenfragmente in der Ausgabe von Rahlfs, *Psalmi cum Odis* (Göttingen 1931). Von all diesen Fragmenten wird aber der genaue Wortlaut hier zum ersten Mal veröffentlicht. Bei einigen Texten werden außerdem (auf vier Tafeln) Faksimilia beigegeben. Den einzelnen Fragmenten wird jedesmal ein eingehender philologischer und textkritischer Kommentar beigelegt. S. 65—74 besprechen in systematischer Form die „Ergebnisse“ der Veröffentlichung. Bezüglich „Schreibstoff, Buchformate, Beschriftung der Seiten, Buchumfang, Schrift, Satz- und Lesezeichen, Abkürzungen, Orthographie und Sprache“ sind die Ergebnisse nicht eigentlich überraschend. Sie zeigen erneut jene Einzelheiten, die aus anderen griechischen Texten dieser Zeit bekannt waren. Lehrreich ist betreffs der Orthographie die Bestätigung der schon oft beobachteten Tatsache, welche entscheidenden Einfluß die Individualität des Schreibers und seiner Situation ausübt. „So viele Schreiber, so viele Variationen“ (69). Für die Textkritik wird wohl sicher besonders bedeutsam werden P 11 778 (Nr. 17). Es ist ein Papyrusblatt aus dem Anfang des 3. Jahrh. („Um 220 n. Chr.“). Es enthält Job 33, 23—24 und 34, 10—15. St. meint von diesem Text: er „gibt uns Zeugnis von einer selbständigen alten Übersetzung nach einer hebräischen Hs., einer Übersetzung, die allem Anschein nach viele Vorzüge vor dem uns sonst überlieferten Jobtext der LXX hatte“ (54). Closen.

Schneider, H., *Die altlateinischen biblischen Cantica* (Texte u. Arb., hrsg. d. d. Erzabtei Beuron I, 29—30). gr. 8^o (XV u. 196 S.) Beuron 1938, Beur. Kunstverl. M 12.—. — Der Gegenstand der Arbeit sind die biblischen Cantica der kirchlichen Liturgie in ihrer altlateinischen Textform. Aus „biblischem, liturgischem und patristischem Material die Geschichte der lateinischen Cantica abzulesen, ist das Ziel unserer Untersuchung“ (3). In 9 Kap. wird die Entstehung einer geschlossenen Sammlung biblischer Cantica und ihre Weiterentwicklung in den verschiedenen Liturgiekreisen untersucht und dabei jeweils Rolle und Bedeutung altlateinischer Textformen nachgewiesen. Von besonderem Interesse sind z. B. Kap. 3 über „die biblischen Cantica im Psalter von Verona“, der „uns weitaus die altertümlichsten Cantica-Texte von allen Lateinern überliefert hat“ (46), wie auch Kap. 7 über „die Cantica in der altspanischen Liturgie“, die die reichste Entfaltung biblischer Cantica aufweist. — Die Studie ist außerordentlich sorgfältig und genau gearbeitet und bietet auf jeder Seite eine Fülle von Einzelergebnissen text- und liturgiegeschichtlicher Art. Für die Textgeschichte der hl. Schrift ist das wichtigste Ergebnis zweifellos dies, daß Sch. mit seiner Arbeit tragfähige Beweise für die *Einheit* der altlateinischen Erstübersetzung bringt. Diese war von mehreren Übersetzern gearbeitet und wurde die *eine* Wurzel, aus der sich die Mannigfaltigkeit der späteren altlateinischen Textformen entwickelte. Closen.

* * *

Karpp, H., *Das Alte Testament in der Geschichte der Kirche, seine Geltung und seine Wirkung* (Aus der Welt der Bibel 21). 8^o (104 S.) Berlin 1939, Furche. M 2.—. — K. untersucht die „Geschichte des AT in der neutestamentlichen Kirche“. Er möchte dadurch Hilfen und Beiträge schaffen, die eine Stellungnahme des heutigen Menschen zum AT vorbereiten und ausbilden. Auf äußerst

engem Raum wird ein sehr weitschichtiger Stoff behandelt. So kann die Darstellung nur in gedrängten Überblicken erfolgen. Die Auswahl der Beispiele ist durchweg recht glücklich. Überall zeigt sich das Bemühen des Verf., die christliche Geschichte des AT sachlich und ruhig zu beschreiben und zu werten. Unter den Ergebnissen der Studie sind vor allem zwei zu nennen. Der starke Einfluß des AT im Leben der Kirche beweist von neuem „die Einheit der Bibel“ (96). Gleichwohl bedeutete die Übernahme des AT für die christliche Kirche in keiner Weise einen „Anschluß an das Judentum“ (97). Closen.

Hamp, V., Der Begriff „Wort“ in den aramäischen Bibelübersetzungen. Ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulationen. gr. 8^o (XX u. 218 S.) München 1938, Filser. M 15.— Eine doppelte Erkenntnis hat zu dieser Arbeit geführt. Einmal die zweifellos richtige Auffassung, daß es begründet ist, die Wort-Gottes-Vorstellungen (Memra-Jahweh) der aramäischen Bibelübersetzungen daraufhin zu prüfen, ob sie Anlaß und Vorbereitung der Logos-Theologie des Apostels Johannes waren. Denn selbst wenn diese Übersetzungen erst in späterer Zeit fertig niedergelegt und redigiert wurden, so enthalten sie doch sehr viel altes Ideen-, Sprach- und Übersetzungsgut, so daß ihre Auffassungen sehr wohl als Quelle johanneischer Theologie in Frage kommen könnten. Eine zweite Voraussetzung der vorliegenden Arbeit ist die Tatsache, daß in den bisherigen Studien über die Targume in ihrem Verhältnis zum johanneischen Logosbegriff zu viel mit bloßen Gelegenheitszitaten gearbeitet wurde, ohne daß eine wirklich vollständige Erfassung der Wort-Vorstellungen der Targume erarbeitet gewesen wäre. Hier setzt H. ein. Mit bewundernswertem Fleiß stellt er das ganze Material der Wort-Begriffe und der zugehörigen Übersetzungsformen aus den aramäischen Bibelübersetzungen zusammen und arbeitet sodann diese Texte vor allem unter der Rücksicht durch, inwiefern durch den Memra-Jahweh-Begriff eine Sonderhypostase in Gott behauptet oder vorbereitet wurde. Das Ergebnis ist negativ. „Eine Hypostasentheologie ist in den Tgn nicht vorhanden. — Der ‚Wort‘-Begriff entwickelte sich vom rein appellativischen Sinn zu einer innergöttlichen Eigenschaft, dann zu einer pronominalen und bloß mehr phraseologischen Bedeutung“ (204). — Bei aller Anerkennung von Methode, Leistung und Ergebnis der sorgfältigen und gedankenreichen Studie H.s möchte es doch so scheinen, als wenn der Verf. im Hypostasenproblem eine etwas zu negative Stellung einnähme. Schon in III, B, 2, bei der Untersuchung der „scheinbaren Hypostasen in der jüdischen Theologie“ könnte es auffallen, daß die Frage nach dem „Engel-Jahwehs“ überhaupt nicht berührt zu werden scheint, trotzdem an anderen Stellen der Arbeit die Belege gebracht sind, die zeigen, wie die Engel- und die Memra-Ideen in den Targumen nahe beieinander liegen (z. B. 75). Besonders in dem Abschnitt über die „Weisheit“ als Hypostase ist die Haltung H.s wohl sicher zu negativ (120—123), im Zusammenhang wohl mit einer gewissen Übersteigerung in der Festlegung des Hypostasenbegriffes. Wenn man in solchen Untersuchungen nach einem durchaus fertigen und klar umrissenen Begriff der Hypostase fragt, so mag die Antwort negativ lauten müssen. Aber gibt es nicht Andeutungen und geistesgeschichtliche Vorbereitungen, die auf die spätere Ausbildung eines theologischen Begriffes der Offenbarung hinweisen? Es möchte uns scheinen, als wenn die sonst so ausgezeichnete Arbeit H.s für diese behutsam abzutasten-

den Zwischenstufen in der Entwicklung eines theologischen Gedankens nicht immer ganz das nötige Empfinden gezeigt hätte, und als wenn durch stärkere Beachtung solcher Ideen die Ergebnisse seiner Darstellung die eine oder andere nützliche Ergänzung erfahren könnten. Closen.

Fernández, A., S. J., *Commentarius in librum Josue* (Curs. Scr. S. II, 5). gr. 8^o (XVIII u. 291 S.) Paris 1938, Lethielleux. — Der Verf. dieses neuen Josuekommentars aus dem Curs. Scr. S. weilt seit vielen Jahren im Heiligen Lande (Pont. Bibl. Inst., Jerusalem). In zahllosen Studienfahrten, die er nicht selten als hochverdienter Leiter der Unternehmung führte, hat er sich eine außergewöhnlich reiche und genaue Kenntnis des Landes, seiner Geschichte und Archäologie erworben, die ihn sicher wie wenige andere befähigte, die Erklärung des Buches Josue zu schreiben. — Die *drucktechnische Ausstattung* des Bandes stellt dem früheren Josuekommentar der Sammlung gegenüber eine ganz bedeutende Verbesserung dar. Skizzen (z. B. von den Mauern Jerichos [93], der Gegend von et-Tell-Hai [110]) sowie eine in großem Format beigelegte Karte des damaligen Palästina veranschaulichen die Erklärung des Textes. Die *Literaturverarbeitung* ist sehr vollständig und schreitet bis zu den jüngsten Veröffentlichungen vor. Selbst die Arbeit von Noth (im Handbuch von Eißfeldt) aus dem gleichen Erscheinungsjahr hat noch manche Beachtung in Text und Anmerkung gefunden. In *literar- und textkritischen Fragen* nimmt der Verf. jenen vorsichtigen und ausgleichenden Standpunkt ein, der schon aus seinen früheren Arbeiten, vor allem in *Biblica* und *Estudios Eclesiásticos*, bekannt ist und der immer noch die meiste Aussicht bietet, der wirklichen Entstehung und Geschichte dieser heiligen Bücher Israels am nächsten zu kommen. F. scheut gewiß nicht vor Verbesserungen und Streichungen im Texte zurück, wie zahlreiche Stellen seines Kommentars beweisen, aber er geht bei ihnen äußerst behutsam voran. Was die Beurteilung des *Geschichtswertes* seines Dokumentes angeht, so stellt sich F. in sehr würdiger und kraftvoller Weise den maßlosen Übertreibungen entgegen, die Eigenart und Bedeutung des Buches Josue eigentlich nur noch in „ätiologischer Legende“ sehen möchten (bes. 10—14). Bezüglich der in den letzten Jahren viel disputierten Frage einer Gleichsetzung von et-Tell und Hai hält F. aus sehr klug abgewogenen Gründen vorläufig an der Ansicht fest, die die Identität bejaht (115—119). Und man wird nicht sagen können, daß diese Auffassung weniger begründet sei als z. B. die Stellungnahme, die zu dieser Frage auf dem Göttinger Kongreß (4.—10. 9. 35) eingenommen wurde (vgl. Bht. 66 zur ZAW, 22) und die in exegetischen Kreisen damals weiteste Beachtung fand. — Zahlreiche *Exkurse* unterstützen die fortlaufende Erklärung des Buches (z. B. über das Problem des sittlichen Rechtes oder Unrechtes Israels bei seinem Einmarsch in Kanaan [79 f.]; den Bann, den die Israeliten an Städten und Menschen vollstreckten [104 f.]; die „Grausamkeiten“ Israels bei der Eroberung des Landes [158—162]; usw.). — So ist das Werk sicherlich eine sehr inhaltsreiche und gründliche Kommentierung des Buches von der „Landnahme“ Israels in Kanaan. Closen.

Ubbelohde, H., *Fluchpsalmen und alttestamentliche Sittlichkeit*. 8^o (XV u. 213 S.) Breslau 1938. Dissertation. — Die Studie U.s ist wohl sicher die ausführlichste und gründlichste Arbeit, die in den letzten Jahrzehnten über die sogenannten „Fluchpsalmen“ erschienen ist. Der Verf. gibt zunächst eine methodisch sehr geschickt angelegte Exegese der in Frage kommenden biblischen

Texte (4—170) und legt dann eine „Moraltheologisch-dogmatische Untersuchung der Fluchpsalmen“ vor (171—213) über die sittliche Bewertung dieser Gebete und ihre Vereinbarung mit dem Charisma der Inspiration. Zu den großen Vorteilen der Arbeit U.s gehört es, daß er die „Fluchpsalmen“ nicht als abstrakte Größen behandelt, sondern — so weit das überhaupt noch literargeschichtlich möglich ist — in das konkrete Getriebe der Welt ihrer Entstehung hineinsetzt. Das Leben der Menschen, die diese Worte ein erstes Mal gesprochen, bleibt noch immer die beste Exegese ihres Betens. Im Lichte dieses Gedankens mildern sich viele Bedenken, die man haben müßte, wenn man voreilig solche Gebete nur mit der Genauigkeit und Erklärungsfülle moderner moraltheologischer Lehrbücher vergliche. Im Dienste dieser Überlegung stehen bei U. z. B. die Abschnitte über den Vergleich der Fluchpsalmen mit anderen biblischen Texten (14—26), über den Vergleich mit neuzeitlichen arabischen Verwünschungen und Höflichkeitsformeln (55—64). Der sorgfältigen Exegese U.s ist es auch zu danken, daß die Motive, die sich in den alttestamentlichen Klageliedern und Ideen der Bergpredigt nähern, sehr klar und gut hervorgehoben werden (170). Viele äußerst wertvolle Gedanken zur Lösung des Problems der „Fluchgebete“ werden zusammengetragen und im einzelnen ausführlich begründet. Ich erinnere z. B. an die Aufstellung: „Die einzelnen in den Fluchpsalmen vorkommenden ausführlichen und grauenhaften Verwünschungen und Verfluchungen sind nicht wörtlich zu nehmen. Sie haben zumeist nur einen *allgemeinen* Sinn, indem sie den Feinden die göttliche Strafe wünschen“ (10). — Der Auffassung, daß dies Anwünschen göttlicher Strafen in vielen Fällen „erlaubt“, mit dem Naturgesetz vereinbar, sein könne, gibt U. weiten Raum. Aber auch für ihn bleibt ein Restbestand — vielleicht setzt er ihn sogar reichlich hoch an — von Haßgedanken und -empfindungen, die durch die Inspiration dieser Lieder zwar mitgeteilt, aber nicht gutgeheißen werden (202). Darüber, wie weit die Grenzen dieses Gedankens in jedem Einzelfall richtig umschrieben werden, könnte man begreiflicher Weise gelegentlich ein wenig anderer Meinung sein. Aber auch da, wo man sich der Auffassung des Verf. nicht ohne weiteres anschließen kann — z. B. bei seiner Erklärung vom Ausrottungsbefehl gegen die Kanaaniter (196 f.; vgl. Dt. 20, 10—18) —, wird man doch stets den großen theologischen Ernst und die wissenschaftliche Methode bewundern, mit der U. seinen schwierigen Stoff zu meistern versucht hat.

Closen.

Fischer, J., Das Buch Isaias, II. Teil: Kap. 40—66 (Bonner-Bibel VII, 1/2). gr. 8° (VIII u. 225 S.) Bonn 1939, Hanstein. M 6.90; geb. M 8.70. — Der erste Teil dieses Kommentars (Bonn 1937) wurde in dieser Zeitschrift schon besprochen (Schol 13 [1938] 293 f.). Was dort über die hohen exegetischen und theologischen Vorzüge von F.s Isaias-Erklärung gesagt wurde, müssen wir auch für diesen zweiten Teil des Werkes mit größter Freude und Anerkennung wiederholen. Freilich können wir es auch nicht gut vermeiden, auf einige Bedenken zurückzukommen, die wir damals bezüglich der Auffassung des Verf. von der literarischen Einheit des Buches äußerten. Selbstverständlich wird sich jeder, der sich nicht nur in summarischen Überblicken, sondern auch in ernster wissenschaftlicher Kleinarbeit mit Isaias beschäftigt hat — und der um die exegetische Wissenschaft hochverdiente Verf. hat das Zeit seines Lebens mit größter Hingabe getan —, der schweren literarkritischen Problematik des Buches bewußt sein. Gleich-

wohl scheint uns die hier vorgetragene und angedeutete Ansicht keine voll geklärte und ausgeglichene Auffassung darzustellen. — Die Stellungnahme des Verf.s zum Dekret der Bibelkommission vom 29. 6. 1908 ist wohl nicht ganz eindeutig (5). Daß damit „eine endgültige Entscheidung nicht beabsichtigt war“, ist im dogmatischen Sinne selbstverständlich richtig. Aber es hätte doch wohl stärker betont werden können, daß dies Dekret heute noch im gleichen Maße gilt wie im Jahre 1908. Gewiß ist durch „die vorsichtige Fassung“ (ebd.), z. B. im „Dubium V“ ausdrücklich nur behauptet, es lägen keine durchschlagenden Gründe für die literarkritische Auflösung des Buches Isaias vor. Aber auch in den drei Jahrzehnten, die inzwischen vergangen sind, wurden keine wesentlich neuen Gesichtspunkte in der Literarkritik an Isaias erarbeitet, die entscheidend über die Argumente hinausgegangen wären, wie sie schon in den vorausgegangenen hundert Jahren zusammengestellt waren. Nein, die so überaus lehrreiche Geschichte der Isaias-Exegese in den letzten drei Jahrzehnten zeigt ein ständiges Schwanken zwischen kritischer Auflösung der Perikopen und der Rekonstruktion literarischer Einheiten, sowie zahlreiche vergebliche Versuche, die literargeschichtlich überlieferte Einheit des Buches verständlich zu machen. Gerade diese Geschichte der Isaias-Exegese hätte wohl in der Bewertung der Deutero- und Trito-Isaiasfrage eine noch etwas größere Zurückhaltung empfehlen können. — Aber es wäre ungerecht, wollte man eine — wenn auch nur kurze — Besprechung dieses Bandes mit einer kritischen Überlegung beschließen. Jede Seite des Werkes legt Zeugnis ab von außerordentlich viel ernstem Bemühen um die Deutung von Is 40—66. Vorzügliche theologische Kapitel, z. B. über das „Gottesknechtproblem“ (8—21), führen tief in die Gedanken des Propheten ein. All das sichert dem Verf. gewiß den bleibenden und aufrichtigen Dank der exegetischen Wissenschaft. Closen.

Lauck, W., Das Buch Jeremias (Herders Bibelkomm. XI, 1). gr. 8^o (XII u. 344 S.) Freiburg 1938, Herder. M 6.40; geb. M 8.80. — Die Anlage dieser Jeremiaserklärung ist bestimmt durch Ziel und Eigenart der Sammlung, in der sie erscheint. Einen ins einzelne gehenden wissenschaftlichen Apparat, zahlreiche Anmerkungen u. d. m. darf man also nicht erwarten. Geboten wird eine sorgsame, genaue Übersetzung in kraftvoller, fast herber Sprache, sodann eine tief religiöse, historisch und theologisch gut durchgearbeitete Ausdeutung des Textes. Man würde nun dem Werke Unrecht tun, wollte man wegen seiner allgemeineren, schlichteren Aufmachung seine sachlich wissenschaftliche Bedeutung geringschätzen. Schon das Vorwort enthält eine Reihe grundsätzlicher Darlegungen über Schriftdeutung, Textkritik und Übersetzung, denen hohe wissenschaftliche Bedeutung zukommt. Was z. B. (V f.) über Wert und Grenzen der „Konjektur“ für die Textkritik gesagt wird, verdient „programmatisch“ zu werden für eine Textkritik des AT überhaupt. Ähnliches gilt von manchen Partien der folgenden Bucherklärung. Der Abschnitt über das bekannte Aenigma aller Jeremiasexegese (220—223) „femina circumdabit virum“ (31, 22b) gehört in seinem theologischen Wagemut in Einheit mit seiner philologischen Exaktheit vielleicht zum besten, was je über die Stelle geschrieben wurde. — In einzelnen Fällen geht die religiöse Reflexion, die der Absicht des Herderkommentars entsprechend „die Erklärung für das Leben“ ausführen möchte, wohl ein wenig zu weit. So z. B. die — in ihrer Kürze fast mißverständlichen — Bemerkungen über die Überwindung von Glau-

benzweifeln (240), wie auch die Anweisungen bezüglich der Beichtvorsätze (281). Gelegentlich hätte statt längerer psychologischer Reflexionen, die ziemlich weit vom Text abliegen, die objektive Beziehung zu den Schriften des Neuen Bundes stärker herausgearbeitet werden können. So z. B. (234—241) das Verhältnis des Ackerkaufes in Anatot zur Anschaffung des Töpferackers durch die Pharisäer (Jer 32, 6—10 und Mt 27, 7—10).

Closen.

Robinson, Th. H. und Horst, Fr., Die zwölf Kleinen Propheten [Bogen 11—17] (Handbuch zum AT I, 14). gr. 8^o (I—VI u. 161—267 S.) Tübingen 1938, Mohr. M 4.80. — Der erste Teil dieses Kommentars zum Zwölfprophetenbuch (Bogen 1—10) wurde in dieser Zeitschrift schon früher besprochen (Schol 13 [1938] 294 f.). So mögen an dieser Stelle bezüglich des jetzt vorliegenden zweiten Teiles einige ergänzende Bemerkungen genügen. Die Erklärung des Textes zeichnet sich auch hier aus durch prachtvolle Herausarbeitung der literarischen Eigenart der prophetischen Predigten und Lieder. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die vorzüglich gelungene Darstellung des sehr schwierigen und dunklen Kapitels Hab 3 (180 ff.). In unstrittenen historischen Fragen zeigt das Werk ein ruhiges und vorsichtig abwägendes Urteil. Ich erinnere z. B. an die Behandlung des Skythen-Problems beim Propheten Zephanja (184 f.). Auch die tieferen theologischen Fragen werden immer wieder mit großer Gründlichkeit und in ansprechender Form behandelt. Der Abschnitt Zach 9, 9 f. über den „König der Heilszeit“ bietet z. B. eine solch treffende Deutung eines theologisch wichtigen Textes (239). Freilich hätte hier der eigentlich messianische Charakter des Zukunftsbildes noch stärker betont werden müssen. Weniger befriedigend erscheint uns die Erklärung von Mal 1, 11. „In einem so partikular bestimmten Denken ist eine Aussage wie 1, 11 schlechterdings nicht begreiflich“ (254). Erstens ist die partikuläre Art der Gedankenwelt des Propheten vom Verf. doch wohl ein wenig überbetont worden. Und zweitens muß man sicher ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen, daß in Mal 1, 11 nicht von einer „Tatsache der Gegenwart“, wie H. annimmt, sondern von einer „Verheißung der Zukunft“ die Rede ist. So kommt das eigentlich „Unbegreifliche“ entscheidend wohl nur daher, daß das Propetisch-zukünftige der Aussage nicht stark genug beachtet worden ist (vgl. 259).

Closen.

Duesberg, H., O. S. B., Les Scribes Inspirés, Introduction aux livres sapientiaux de la Bible, Le livre des Proverbes. gr. 8^o (592 S.) Paris 1938, Desclée. Fr 100.— Will man das Wort „Introduction“, das D. im Titel seines Buches gebraucht, der Absicht des Verf. entsprechend auffassen, so muß man es in einem viel umfassenderen und tieferen Sinne verstehen, als es gewöhnlich in der exegetischen Literatur genommen wird. Es handelt sich hier um eine exegetisch-theologische Einführung in *Geist* und *Inhalt* der Weisheitsbücher der Hl. Schrift, im vorliegenden Band vor allem der Prov. Es ist eine Art wirklicher „Exegese“, aber Exegese in einer ganz originellen, man möchte sagen „systematischen“ Form. Es ist keine von Vers zu Vers, von Kapitel zu Kapitel fortschreitende Erläuterung der einzelnen Worte und Sätze. Es ist eine geistige Verarbeitung und Darstellung von Milieu, Doktrin und Geschichte des ganzen Buches und eben schon durch diese methodische Auffassung eine äußerst anregende und gedankenreiche Arbeit. Sie vermeidet den Nachteil des „Kommentars“, der, um

„vollständig“ zu sein, stets sehr vieles noch einmal sagen muß, was längst gesagt war. Gleichwohl bietet die systematische Zusammenschau den Vorteil einer wirklichen Erfassung des *ganzen* Buches. — In der Durchführung seiner Deutung der Prov stellt D. den Gedanken stark in den Vordergrund, daß die Hauptarbeit der Exegese stets bestehen muß in der „Rekonstruktion der Umwelt“, in der die Bücher entstanden. Aus dieser Einstellung heraus schrieb der Verf. die drei grundlegenden Kapitel über die Weisheitsliteratur der Ägypter, die Abschnitte über Regierungskunst und Verwaltungstätigkeit Salomons, die Lebensart der Beamten und „Schreiber“ am israelitischen Hof, in denen wir nach D. die Hauptmitarbeiter am Zustandekommen der israelitischen Weisheitsliteratur und zugleich den Leserkreis, für den sie bestimmt war, zu sehen haben. — Bezüglich des Inhaltes der Prov arbeitet D. eine höchst originelle Auffassung heraus, die wohl kaum ungeteilten Beifall aller Exegeten finden wird, die aber sicher sehr viel wahres enthält und deswegen auf jeden Fall einen sehr wertvollen Beitrag zur Exegese der Prov darstellt. D. will die scheinbare „Diesseitigkeit“ der hier gebotenen „Weisheitslehren“ vor allem erklären aus dem beschränkten Leserkreis, für den sie geschrieben waren. Diese Leser seien die jungen, vornehmen Israeliten gewesen, die sich auf die Laufbahn des „Schreibers“, Höflings, „Weisen“ oder Verwaltungsbeamten vorbereiteten. „Le problème consistait pour eux à construire une théorie du succès qui demeurât subordonné à la morale de Yahweh“ (456). Bei diesen Menschen hatte es nicht viel pädagogischen Sinn, gleich das Höchste an sittlichem Heldentum zu verlangen. Die unmittelbar praktische Aufgabe bestand ihnen gegenüber darin, sie mitten in den Intrigen und Gefährdungen des Hoflebens auf einem geraden Wege sittlicher Pflichterfüllung zu halten, besonders durch den Hinweis auf die göttliche Gerechtigkeit, die letztlich doch immer zum Triumph über das Böse gelangen wird. Und dieser praktischen Lebensweisheit soll die oft so „hausbackene“ Moral der Prov dienen. Vorzüglich kommt dabei in der Darstellung D.s zum Ausdruck, wie in den Prov von ägyptischen Weisheitsbüchern übernommene literarische Arten und ethische Grundsätze sich mit dem religiösen Sondergut der monotheistischen Offenbarung einen. Closen.

Fichtner, J., Weisheit Salomos (Handbuch zum AT II, 6), gr. 8^o (70 S.) Tübingen 1938, Mohr. M 2.90. — Der Kommentar F.s zu Sap eröffnet in der Ausgabe des Handbuches zum AT die Reihe der deuterokanonischen Schriften. Die Abfassung des Buches setzt F. in die Zeit zwischen 100 und 50 v. Chr. Es sei in Ägypten, und zwar in Alexandria, geschrieben. Die Hypothese eines semitischen Originals lehnt der Verf. mit überzeugenden Gründen ab und nimmt einen einheitlichen original-griechischen Text für die ganze Schrift an (6 f.). Die Darlegung über „Einheit und Komposition“ (7) ist das Muster einer besonnenen literarkritischen Argumentation, die, obgleich „mancherlei sachliche Gründe gegen eine Einheit der Sap zu sprechen scheinen“, dennoch an der „Einheit des Buches bei aller Vielgestaltigkeit der Teile“ festhält. — In der literarischen Behandlung der Texte läßt F. den Gedanken der „Leitworte“ oder „Motivworte“ sehr eindringlich hervortreten. Darin liegt naturgemäß ein starker Hinweis auf die im Grunde genommen echt semitisch-hebräische Denkweise dieses griechisch schreibenden Hagiographen. Diese Beobachtung stimmt völlig mit dem überein, was F. von der ganzen Ideenwelt des Verf. sagt. Seine Gedanken sind in ihrem wesentlichen Inhalt

entscheidend hebräisch-biblich bestimmt, ohne daß man — freilich nicht sehr tiefgehende — Einflüsse der griechischen Philologie auf sein geistiges Arbeiten abstreiten müßte. — Der theologische Gedankengang des Buches wird in kurzem Aufriß (5) und längerer Darlegung (7) klar herausgearbeitet. Bei der Durchführung dieser Ideen im Kommentar ist sehr lehrreich, wie stark F. in Sap das apokalyptische Moment betont. Er möchte die Sap am liebsten als „apokalyptisierendes Weisheitsbuch“ bezeichnen (8). Bei der näheren Begründung dieser Idee (42 f.) geht F. bis zu der — in ihrer Allgemeinheit wohl selbst für den dritten Teil (10, 1—19, 22) ein wenig übersteigerten — Aufstellung: „Alles, was Sap belehrend aus der Vergangenheit berichtet, hat eine apokalyptische Spitze: Das Handeln Gottes an Israel und Ägypten vor rund einem Jahrtausend ist der Prototyp seines Handelns in der Endzeit“ (43). Closen.

* * *

Sickenberger, J., Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament (Herdersche theol. Grundrisse). 5. u. 6. Aufl. gr. 8^o (XII u. 180 S.) Freiburg 1939, Herder. M 3.50; geb. M 4.50. — Diese neue Aufl. der bekanntesten neutestamentl. Einleitung erscheint nicht nur in größerem Format, sondern auch durchweg überarbeitet und erweitert. Dabei ist die Grundeinstellung unverändert geblieben. Hier und da hat sich der Verf. gegen früher bestimmter ausgedrückt; z. B. hält er jetzt dafür, daß der Gal wohl in der 2. Hälfte des ephesinischen Aufenthaltes Pauli (56 bis Anfang 57), weniger wahrscheinlich während des folgenden korinthischen (Winter 57/58) geschrieben ist (114), während er früher nur ganz allgemein den ephesinischen oder spätestens den korinthischen Aufenthalt in Erwägung zog. Bei den Evangelien behandelt er jetzt Mk an erster Stelle. Das entspricht seiner bekannten Auffassung von der synoptischen Frage, nach der unser kanonischer Mt (wie auch Lk) auf die griechische Übersetzung des aramäischen Ur-Mt, d. h. der von Papias erwähnten „Logia“ des Matthäus, und auf Mk zurückgeht, so zwar, daß er in der Hauptsache mit dem Ur-Mt übereinstimmt, der darum neben den Reden Jesu auch einen guten Teil der bei Mk berichteten Tatsachen enthalten haben müsse. Daß damit nicht der sogenannten Zweiquellentheorie das Wort geredet ist, nach der die anonyme Redequelle Q entweder nicht von Matthäus stammt oder doch nicht der Hauptsache nach mit dem kanonischen Mt übereinstimmt, braucht nicht eigens betont zu werden. Freilich bleibt es schwer verständlich, wie nicht nur die aramäische Urschrift des Mt, sondern auch ihre griechische Übersetzung, die dem hl. Lukas und dem Verf. des kanonischen Mt noch vorgelegen hätte, spurlos verschwunden und statt dieser apostolischen Schrift eine spätere Überarbeitung einfach unter dem Namen des Matthäus in den Kanon aufgenommen wäre. Bei dem Überblick über die katholische Kritik könnte der Satz: „Soweit diese Dekrete (der Bibelkommission) nicht Folgerungen aus dogmatischen Tatsachen aussprechen, sind sie nicht unfehlbar und irreformabel“ (7) mißverstanden werden. Es soll offenbar nichts anderes damit gesagt sein, als daß die Dekrete der Bibelkommission nur dann unfehlbar und irreformabel sind, wenn sie eine anderswoher schon unfehlbar feststehende dogmatische Tatsache aussprechen. Die vorliegende Einleitung kann in der neuen Überarbeitung wegen der ruhigen Sachlichkeit, der guten Literaturliteraturwahl und der verhältnismäßigen Vollständigkeit auf eng bemessenem Raume nur bestens empfohlen werden. Brinkmann.

Kuß, O., Was ist Christentum? Die Grundgedanken des Neuen Testaments. kl. 8^o (93 S.) Regensburg (1938) Pustet. *M* 1.50; geb. *M* 2.20. — Im Widerstreit der Meinungen von heute über das Wesen des Christentums führt der Verf. den Leser an eine der authentischen Quellen der neutestamentlichen Offenbarung, an das Neue Testament, und zeigt ihm von dort die unerlöste Welt vor Christus, den Gott der Liebe in der Offenbarung des Alten und dem Christusgeheimnis des Neuen Testaments, den neuen Menschen in Christus, die Verwandlung der Welt durch das Christentum und ihre heilsgeschichtliche und eschatologische Vollendung. So ist das Büchlein eine Theologie des Neuen Testaments im Kleinen. Es richtet sich zunächst seinem Zweck entsprechend an weiteste Kreise, mag aber auch dem Theologen manche Anregung geben können. Brinkmann.

René, J., S. M., Manuel d'Écriture Sainte. 6. Bd.: Les Épîtres de Saint Paul. kl. 8^o (541 S.) Lyon-Paris 1938, Vitte. *Fr* 32.—. — Mit diesem 6. Bdchen ist das von dem Lyoner Maristenpater R. herausgegebene, äußerst zweckdienliche Handbuch für das Studium der Hl. Schrift abgeschlossen. Das zweite (Livres historiques. Livres didactiques [640 S.]), dritte (Livres prophétiques [394 S.]) und vierte Bdchen (Les Évangiles [702 S.]) sind schon in 2. Aufl. erschienen, während das erste Bdchen (Introduction générale. Le Pentateuque [c. 600 S.]) inzwischen bereits die 3. Auflage erlebt hat. Das vorletzte, 5. Bdchen umfaßt Les Actes des Apôtres. Les Épîtres catholiques. Apocalypse (420 S.). Das Werk ist in erster Linie als Grundlage für Vorlesungen an Priesterseminarien gedacht und soll das bekannte, seinerzeit vom Hl. Offizium verurteilte Manuel biblique, hrsg. von Vigouroux, Bacuez u. Brasac, ersetzen. In dem vorliegenden 6. Bdchen gibt der Verf. einleitend einen guten Überblick über das Leben des hl. Paulus, über die politische und religiöse Umwelt und über die Paulusbriefe im allgemeinen, um dann im 2. Kap. zur Behandlung der einzelnen Briefe überzugehen. Hier begnügt er sich nicht mit den bloßen Einleitungsfragen, sondern gibt jeweils im Anschluß an bewährte katholische Autoren in großen Linien auch eine Auslegung des Textes. Dabei bleibt kaum eine Frage von theologischer Bedeutung unberücksichtigt, wenn auch hier und da nicht alle der Ansicht des Verf. restlos zustimmen werden, z. B. wenn er gegen Allo die Gabe des Zungenredens im 1 Cor schlechthin mit der Sprachengabe am ersten Pfingstfest gleichsetzt und sie darum von einem Reden in fremden Sprachen versteht (211). Daß auch neuere Fragestellungen berücksichtigt werden, zeigt z. B. die Stellungnahme zur Abfassung der Gefangenschaftsbriefe in Ephesus. Eine Ephesinische Gefangenschaft des hl. Paulus hält R. für möglich, meint allerdings, keine positiven Anzeichen sprächen für eine längere Dauer dieser Gefangenschaft und für einen anschließenden Urteilsspruch. Darum sei nicht nur die Abfassung von Eph, Col und Philem in Ephesus ausgeschlossen, sondern auch Phil wahrscheinlich in Rom verfaßt (396). (Über die Frage einer Ephesinischen Gefangenschaft des hl. Paulus und ihre Dauer vgl. meine Erwägungen in *Verbum Domini* 19 [1939] 321—332.) Eine neue Bestätigung für den paulinischen Ursprung des Hebr sieht der Verf. mit Recht in seiner Stellung zwischen Röm und 1 Cor in dem ältesten Pauluskodex P⁴⁶, dessen Zeugnis auch bei anderen Gelegenheiten wiederholt ausgewertet wird, z. B. bezüglich der Stellung der Doxologie Röm 16, 25 ff. nach 15, 33, oder für die Unechtheit der Lesart ἐν Ἐφέσῳ (Eph 1, 1). Eine gute Literatur-

auswahl ist in den Anmerkungen beigefügt, in der ich allerdings das bekannte Compendium Introductionis in S. Scripturae libros von Cornely-Merk, ¹¹Paris 1934, vermisste, während die viel ältere *Introductio specialis in libros N. T.* von Cornely häufiger erwähnt wird.

Brinkmann.

Knox, W. L., *St. Paul and the Church of the Gentiles*. gr. 8^o (XI u. 261 S.) Cambridge 1939, University Press. *Sh* 15.—
 Nach K. sind die Briefe des hl. Paulus der Versuch, eine letzte Gegebenheit seines Erlebens in der Sprache der hellenistischen Theologie wiederzugeben und damit für die griechisch sprechende Welt eine christliche Theologie zu schaffen. Die Erfahrung auf dem Areopag in Athen habe ihn zutiefst davon überzeugen müssen, daß er vor diese Menschen nicht hintreten könne mit den Anschauungen der jüdischen Eschatologie von einer allgemeinen leiblichen Auferstehung am Ende der Tage. Darin hätten die hellenistischen Zuhörer wohl eine bloße Abwandlung der ihnen verächtlichen und barbarischen persischen Religion gesehen, von der die Eschatologie des Judentums tatsächlich weithin abhängig sei. Dagegen habe das Verlangen nach Erlösung, das auch im Heidentum lebendig war, einen geeigneten Anknüpfungspunkt für die Predigt des Apostels in der Heidenwelt geboten. Darum spreche er auch in seinen späteren Briefen vor allem von der Tatsache der Erlösung, und zwar im Sinne der hellenistischen Kosmogonien mit ihren verschiedenen Zeitaltern. Das Judentum der Diaspora habe seit der babylonischen Gefangenschaft schon die entsprechende Terminologie dafür geschaffen. Der Verf. sucht dann an Hand der späteren Paulusbrieve (Röm, Gal, 1 u. 2 Cor, Col und Phil) zu zeigen, wie der Apostel sich diese Terminologie zueigen gemacht und auf Jesus angewandt habe. Eph und die Pastoralbriefe werden Paulus abgesprochen, doch findet Eph als genaue Darlegung der paulinischen Gedanken Berücksichtigung. Trotz dieser sprachlichen Ähnlichkeit mit der hellenistischen Theologie bleibt nach K. der wesentliche Unterschied zwischen dem paulinischen Christentum und der hellenistischen Religion voll gewahrt. So betont er gelegentlich ausdrücklich: „Die Form mag hellenistisch sein; der Glaube war jüdischer Glaube an die Torah, übertragen auf Jesus, den Herrn, der den Tod auf der Bühne der Geschichte überwunden hat“ (110). An einer anderen Stelle heißt es: „Paulinisches Christentum ist eine Religion, die ihren Mittelpunkt in dem geschichtlichen Jesus hat und ihren Ausdruck findet in Fassungen, die der volkstümlichen Theologie entnommen sind; die Hauptgestalten hellenistischer Kulte dagegen lösen sich, sobald sie sich über die Ebene heidnischer Religion erheben, in verschwommene Abstraktionen auf, die eine vom Menschengestalt in den Kosmos verlegte Gottheit versinnbildnen“ (181). Dennoch läßt der Verf. in Wirklichkeit das paulinische Christentum so stark religionsgeschichtlich bedingt sein, daß seine Eigenständigkeit, sein Offenbarungscharakter und seine Allgemeingültigkeit schwerlich gewahrt werden, ganz abgesehen davon, daß er manche Anklänge an die zeitgenössische hellenistische Theologie zu finden glaubt, die im Text nicht begründet sind. Aber das hindert nicht, daß die Arbeit in vielen Punkten anregend ist, da sie zeigt, wie der hl. Paulus, bei aller Wahrung der Eigenart der christlichen Religion in der Sache, sich in der Ausdrucksweise seiner Umgebung und seinem Leserkreis weithin angepaßt hat.

Brinkmann.

Karrer, O., *Die Geheime Offenbarung*, übers. u. erklärt. gr. 8^o (184 S.) Einsiedeln 1938, Benziger. *M* 3.50; geb. *M* 4.40. —

Das vorliegende Büchlein kommt in glücklicher Weise einem Bedürfnis des heutigen Menschen entgegen. In Zeiten des Umbruches, wie wir sie erleben, möchten manche immer wieder in der Geheimen Offenbarung Aufschluß über das große Rätsel der Zukunft finden. Da zeigt K. an Hand des heiligen Textes, den er in neuer Übersetzung vorlegt und fortlaufend mit eingeschalteter Erklärung verbindet, von der sich der Text durch Kursivdruck abhebt, daß die Offg weder rein zeit- bzw. kirchengeschichtlich, noch rein eschatologisch gedeutet werden darf, sondern vielmehr den Sinn hat, „die wahre Geschichtsphilosophie des Christentums aufzuweisen, zum Trost und zur Stärkung der Gläubigen“ (8). Dabei sind freilich die als Symbole verwandten Bilder der Zeitgeschichte und Umwelt des Verf. entnommen. Mit Rücksicht auf den breiteren Leserkreis wurde auf alle wissenschaftlichen Beigaben verzichtet. Die Erklärung selbst ist aber in jeder Hinsicht durchaus wissenschaftlich begründet. Der Verf. hat offenbar vor allem den klassischen Kommentar von Allo O. P. zugrunde gelegt, jedoch die großen Linien und den kunstvollen Aufbau der Offg noch klarer hervortreten lassen, und darum wird diese neue Erklärung nicht nur für Bibelabende, sondern neben den großen wissenschaftlichen Kommentaren auch für die akademischen Vorlesungen gute Dienste leisten. Demgegenüber fallen kleine Wünsche, die sich hier und da anmelden, kaum ins Gewicht, so z. B. daß oft von der „Gemeinde“ bzw. der „Heilsgemeinde“ die Rede ist, wo man nach unserem Sprachgebrauch besser von der Kirche reden würde; oder wenn es zu Is 7, 14 („Die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären“) heißt: „Es ist die bräutliche Tochter Sion, das geistige Israel“ (97), da der Prophet an dieser Stelle doch wohl von der jungfräulichen Geburt des Messias redet. Aber das sind auf das Ganze gesehen nur Kleinigkeiten. K. hat uns eine ausgezeichnete Einführung in das Verständnis des schwierigsten Buches des NT geschenkt.

Brinkmann.

5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Ritzler, R., O. F. M. Conv., De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem S. Thomae. gr. 8^o (95 S.) Rom 1938. Pont. Fac. theol. O. FF. MM. Conv (Via S. Teodoro 42). Dissertation. — Ein geschichtlicher Überblick über die Lehre der bedeutenderen Theologen ergibt nach R., daß bis zur Reformation recht allgemein auf Grund der augustinischen Ansicht ein natürliches Streben zur Gottesschau angenommen, zugleich aber auch ihre Übernatürlichkeit gelehrt wurde. Erst die Auseinandersetzung mit den Reformatoren und mit Baius ließ die Schwierigkeit, beide Lehren zu vereinen, deutlicher erkennen. Die Folge war dann die ebenso einheitliche Ablehnung der einen Ansicht, des desiderium naturale. Erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. lebte sie wieder auf: Gaty 1864, Ollé-Laprune, M. Blondel 1893 ff., C. M. Schneider 1894 f., J. Sestili 1896, vor allem Rousselot 1908; von da an häufig. Der Grund der neuzeitlichen Entwicklung lag in dem stärkeren Herausstellen des vitalen Elementes der Gottesschau, das zunächst jedenfalls besser gewahrt zu sein scheint, wenn bereits in der Menschenseele die natürliche Sehnsucht vorhanden ist. — Im 2. Teil der Arbeit untersucht dann R. die Ansicht des hl. Thomas. Er stellt zunächst die Texte zusammen, die bekanntlich bald für die eine, bald für die andere Ansicht herangezogen werden. Mit Recht wendet sich R. sowohl gegen den Versuch, eine der beiden Text-

reihen bei Thomas einfachhin zu vernachlässigen, wie auch gegen den Versuch, als habe Thomas die natürliche Sehnsucht nur im abstrakten Sinn einer metaphysischen Möglichkeit gelehrt. Denn die Texte sprechen doch ausdrücklich davon, es sei unmöglich, daß die Sehnsucht tatsächlich nicht erfüllt werde: Ergo impossibile est naturale desiderium esse inane (C. Gent. 3, 51). So tritt R. für eine Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Betrachtungsweise bei Thomas ein: Spricht dieser von der Natur als solcher, so lehnt er die natürliche Sehnsucht ab; redet er aber von der konkreten Natur, wie sie in unserer Ordnung konkret besteht, dann lehrt er das Vorhandensein der Sehnsucht. Aber Thomas, so wird man einwenden können, zieht doch seine Schlußfolgerung etwa aus dem menschlichen Verstand als *solchem*, der die Erkenntnis alles Seienden nicht nur in der Wirkung, sondern auch in der Ursache selber erkennen wolle (z. B. S. th. 1, 2 q. 3 a. 8). Wenn dieser Beweis schließen soll, dann muß er auch von der unerhobenen Natur gelten. Es scheint daher als Lösung der sich widersprechenden Texte bei Thomas nur das Doppelstreben in Frage zu kommen: Thomas sieht bereits deutlich die theologische Schwierigkeit, wie das natürliche Sehnen zu vereinigen ist mit dem übernatürlichen Charakter des Jenseitslebens, und lehrt daher gerade an jenen Stellen, wo er unter dieser Rücksicht die beiden Ordnungen vergleicht, deutlich das Fehlen einer echten Natursehnsucht (vgl. die Stellen bei R. 90). Andererseits drängt ihn aristotelisches Denken (nicht allein, aber auch im Kampf gegen die philosophischen Gegner der Möglichkeit der Gottesschau) dazu, ihre Möglichkeit nun auch philosophisch *ex internis rerum causis* darzutun, d. h. aus dem menschlichen Sein als *solchem*. Er konnte dazu kommen — und da sieht R. ganz richtig —, da unsere Natur nun einmal ganz in der Übernatur gründet und die Unterscheidung der beiden Ordnungen noch nicht so stark wie heute durchgeführt war (vgl. seine Stellung zur *gratia actualis*). So handelt es sich also nicht um einen psychologischen Widerspruch (nur ein solcher ist dem echten Menschen unmöglich). Freilich mußte eine spätere Zeit ihn als logischen erkennen, nachdem sie einmal die Trennung mehr durchgeführt hat. Es ist uns heute so unendlich schwer, uns in eine Denkart zurückzusetzen, wo noch konkreteres Denken herrschte. — Das Buch ist auch zu empfehlen, weil es die Gründung des vitalen Elementes der Gottesschau aus der bloßen *potentia oboedientialis activa* heraus gut erarbeitet. Warum aber dabei die *realis distinctio* eine solche Rolle spielen muß, ist nicht recht zu sehen. Die gleiche Hinordnung der Natur aus dem Wesen des Geschöpfes heraus besteht doch, ob nun Essenz und Existenz real verschieden sind oder nicht. Zum Schluß sei auf das eingehende Verzeichnis der vielen Einzelabhandlungen (auch vieler Artikel) zur Frage verwiesen (9—15). Weisweiler.

Martínez, J. C., S. J., *Notas sobre unas notas para la historia de la palabra „sobrenatural“*: ArchTGran 1 (1938) 56—85. — M. übt ziemlich scharfe Kritik an einem Artikel von H. de Lubac S. J., *Remarques sur l'histoire du mot „surnaturel“* in *NouvRevTh* 61 (1934) 225—249, 360—370 (angezeigt Schol 9 [1934] 618). Er vermißt einen genügenden Hinweis darauf, daß die großen griechischen Väter klar über die Erhebung des Menschen zur Übernatur reden. Besonders beanstandet M., daß de L. ein Naturstreben des Menschen nach der Anschauung Gottes behauptet. Wer ein solches Naturstreben behauptete, müsse folgerichtig auch die Erreichung dieses Zieles und die heiligmachende Gnade für etwas

Natürlich halten (81). Eine solche Auffassung widerstreite aber den kirchlichen Entscheidungen. M. schließt mit der Bemerkung, daß Blondel, Laberthonière und Rousselot in diesen Fragen nicht unsere besten Führer sein könnten. Deneffe.

Otten, H., Calvins theologische Anschauung von der Prädestination (Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot. 9, 1). gr. 8^o (139 S.) München 1938, Kaiser. M 4.80. — Die so umstrittene Frage nach der Stellung der Prädestination in Calvins Lehrsystem sucht O. durch seine eingehende und klar geschriebene wie gut belegte Untersuchung der Lösung näher zu führen. Es ergibt sich eine doppelte Gedankenlinie Calvins. Die erste sieht die Vorherbestimmung mehr soteriologisch vom ewigen *Erlösungsratschluß* Gottes aus. Hier ist die Reprobatio positiva weniger betont, da sie mehr notwendiges Gegenstück zur vollen freien Electio in Christus für die Guten ist. So dient sie nur mehr dazu, die Menschen auf das sola gratia hinzulenken. Die zweite Linie, welche die erste immer mehr verdrängt und in den Kämpfen um die Reprobatio an Bedeutung gewinnt, ist die Prädestinatio als ewiger *Ratschluß Gottes an die Menschheit* überhaupt. Hier tritt der Gottesbegriff als solcher als Ursache der Reprobatio stark hervor: Gott *muß* so vorgehen um seiner Absolutheit willen. Das ist die Linie, die Calvin den Vorwurf des Rationalisten eingetragen hat, der zu sehr von einem Gedanken und Begriff sich führen läßt denn vom Wort der Schrift. O. hat nun gut gezeigt, daß tatsächlich in der ersten frühen soteriologischen Auffassung das Ursprüngliche und Wesensmäßige liegt. Auch ich glaube, daß man bei der Beurteilung der inneren Gedanken des Systems Calvins von dieser frühen Linie ausgehen muß, wobei aber die spätere Entwicklung bei der Darstellung der Fortführung der Lehre durch Calvin mit von wesentlicher Bedeutung nicht nur in der Frage der Prädestination sein wird. Gut ist auch von O. hervorgehoben, wie durch diese Stellung Calvins die Beurteilung des Befundes der Hl. Schrift einseitig vom Reformator auf die doppelte Prädestination zu ungunsten des in der Schrift hervorgehobenen allgemeinen Heilswillens verschoben wird. So bleibt — und dadurch unterscheidet sich Ref. vom Verf. im Endurteil wohl etwas — die Prädestination doch der Mittelpunkt für die Beurteilung der Gesamtlehre Calvins, nicht aber — und da stimmen Ref. und Verf. überein — für die ursprüngliche Intention, die mehr soteriologisch auf das sola gratia gerichtet war. Das spricht übrigens erneut für den starken Einfluß Luthers auf den jungen Calvin. Weisweiler.

Weber, S., O. F. M. Conv., De singulorum hominum daemone impugnatore. gr. 8^o (XIV u. 100 S.) Rom 1938, Pont. Fac. theol. O. FF. MM. Conv. (Via S. Teodoro 42). Dissertation. — Die Arbeit untersucht zunächst die von den Verteidigern der Ansicht, daß jedem Menschen neben dem Schutzengel auch ein böser Geist zugegeben sei, gewöhnlich vorgelegten Schriftbeweise (Mt 18, 10; Joh 13, 2; Ps 108, 6; Zach 3, 1; Job; 2 Cor 12, 7) und stellt mit Recht fest, daß hier ein positiver Anhaltspunkt für diese Ansicht nicht vorliegt. Dann werden die von den Autoren vorgelegten Väterzeugnisse vorgenommen. Einige dieser Texte sprechen nur allgemein vom Teufel als dem Verführer der Menschen oder als Leiter und Führer des schlechten Weges. So der Barnabasbrief, Laktanz, Tertullian, Basilius, Chrysostomus, Test. XII Patriarcharum, Op. imp. in Mt, Sermo ad fratres in eremo. Es bleiben als Zeugen die bekannten: Pastor Hermae, Origenes, Gregor von Nyssa, Cassian. Immerhin scheint doch aus den vom Verf. unter-

suchten Texten — er hat sich nur mit den bisher bekannten abgegeben — hervorzugehen, daß die Lehre im Orient weiter verbreitet war, als er meint. Der Ausdruck bei Gregor von Nyssa: *ex paterna traditione fidei habens* (27) kann doch kaum anders verstanden werden. Auch die recht einheitliche Lehre der Scholastik bis zum Konzil von Trient darf nicht verkleinert werden dadurch, daß man sagt, man habe „nur“ die Ansicht des Lombarden übernommen, ohne sie weiter zu diskutieren. Gerade darin kann aber das Zeugnis beruhigten und sicheren Besitzes liegen. Daraufhin wären also die Texte erst noch zu prüfen gewesen. Die gleiche Methode der „Verharmlosung“ nimmt W. auch für die nachtridentinische Zeit vor. Ist es richtig zu schreiben: *Qui in partem affirmativam plus minusve propendent, non nisi ancipites adhaerent* (52) und dann dafür z. B. Qualifikationen beizufügen wie *valde credibile est* (Suarez), *ferè communiter receptum* (ebd.) *communiter receptum* (Casajoana)? Richtig ist nur, daß diese Theologen nicht die gleiche Sicherheit für diese Ansicht verlangten wie für die mehr sichere der Schutzengel. Die Arbeit ist also erst ein *Beginn* der dogmengeschichtlichen Untersuchung, die aber noch wesentlich erweitert werden muß, um die tieferen Hintergründe aufzuhehlen und von da aus zu einer Lösung vorzustoßen für die Frage, die von den nachtridentinischen Theologen immer mehr negativ beantwortet wird. — W. hat auf 7 Seiten die Quellen der Lehre des Lombarden untersucht und dabei auch die Frage des sog. *Tractatus theologicus* Hildeberts und seine Beziehung zur *Summa sententiarum* ebenso wie die Frage, ob letztere ein Werk Hugo's von St. Viktor ist, aufgerollt. Das sind aber längst entschiedene Sachen und die volle Identität des sog. *Tractatus theol.* mit der *Summa sententiarum* ist allgemein anerkannt. Die Frage, woher der Lombarde zu dieser Lehre kam, ist sehr einfach. Er nahm sie aus der *Summa sententiarum* (die mit Hugo nichts zu tun hat). Hildebert muß ganz aus dem Spiel gelassen werden. Sehr interessant aber wäre es gewesen, den Spuren der *Summa sententiarum* nachzugehen und zu sehen, woher sie die Ansicht nimmt. Denn dann würde man den Übergang von der Patristik zur Scholastik gefunden haben. Weisweiler.

v. Kologriwof, I., *Das Wort des Lebens*. 8^o (408 S.) Regensburg 1938, Pustet. *M* 6.50; geb. *M* 7.50. — Der V., ehemals „Leibgardehusarenoffizier des russischen Kaisers“, schenkt uns ein Buch über Christus, zu dem ihn vor 20 Jahren E. Schurés Buch „*Les grands Initiés*“ hinführte. Es soll eine „Darstellung des Hauptdogmas des christlichen Lebens“, des „Wortes des Lebens“ geben. Wer danach eine vollständige, aber trockene theologische Abhandlung erwartet, wird sich enttäuscht finden: es ist eine warme, ganz persönliche Darstellung. Inhaltlich will es aus den theologischen Erklärungen der feststehenden Glaubenswahrheiten nur das auswählen, was den Verf. persönlich am meisten angesprochen hat. So schließen sich seine Gedanken „zu einem Bekenntnisbild zusammen“, d. h. sie geben wieder, was Christus dem Verf. selber ist. In dem ganzen Buch klingt die Entdeckerfreude durch über die christlichen Wahrheiten, die K. selbst erlebte; sie geht auf den Leser über, dem wenigstens das bereits Bekannte in neuem Licht erscheint. Darum will das Werk nicht als theologische Forschung oder theologisches Handbuch gewertet sein, wenn es auch einen Großteil der dogmatischen Fragen über Christologie und Soteriologie beantwortet. Es legt auch nicht Wert darauf, den einzelnen Kontroversen nachzugehen, entscheidet sich vielmehr je-

desmal für eine Ansicht, die dem Verf. am meisten zusagt. *Eine* Enttäuschung hat das Buch dem Ref. und manchen anderen bereitet; sie bezeichnet aber keinen objektiven Mangel. K. betont, daß er Russe ist und widmet das Buch demnach „seiner“ unvergeßlichen, in Gott verewigten Zarin, am 16./17. Juli 1918 in Jekaterinburg ermordet. So erwartet man, daß der Verf. dem Leser das Christudogma beleuchten würde ganz durch ostkirchliche Frömmigkeit und Theologie. Gewiß werden manche Väter der Ostkirche zitiert, aber kaum mehr als in einem unserer sonstigen dogmatischen Bücher über Christus und Menschwerdung. Auf die heute so umstrittenen und vielfach dem Leser außerordentlich wichtigen geschichtlich-kritischen Fragen geht er nicht ein. Das ist sein gutes Recht: das Dogma, wie es der Glaube bekennt und die Theologie erklärt, wird als sichere Grundlage vorausgesetzt. Von einer Erwähnung einzelner Wünsche, die der theologische Leser hat, kann hier füglich abgesehen werden; sie tun dem Gesamtbild keinen Eintrag. Die Sprache ist im allgemeinen durchaus deutsch; nur selten findet sich eine Wendung, die den ausländischen Verf. ins Bewußtsein treten läßt. Für eine neue Auflage, die das Buch verdient hat, käme vielleicht etwas mehr Übersicht, Sperren der Stichwörter des Gedankenfortschrittes, auch ein analytisches Inhaltsverzeichnis in Betracht,

† Kösters.

Galtier, P., S. J., *La religion du Fils: RevAscMyst* 19 (1938) 337—375. — Adam, K., *Jesu menschliches Wesen im Licht der christlichen Verkündigung: WissWeis* 6 (1939) 111—120. — Gegen eine zu starke Totalitätsauffassung des menschgewordenen Wortes besonders im französischen Schrifttum, die der Einheit wegen die menschlichen Eigenschaften zu sehr zu vergöttlichen sucht, macht Galtier in vorzüglicher Weise darauf aufmerksam, daß die religiöse Haltung Christi zum Vater in Gehorsam und Hingabe nur von der menschlichen Natur aus möglich sei. Besagt sie doch Unterwerfung. Man wird daher auch nie im eigentlichen Sinn von einem ewigen Priestertum des göttlichen Verbum oder von der Fortsetzung der „ewigen“ Hingabe an den Vater im menschgewordenen Erlöser sprechen können. Als ewige Hingabe und Liebe ist sie ja den drei göttlichen Personen gemein, während die Hingabe des Menschgewordenen im Erlösertum ein Akt an den Vater sein muß. Mit Recht betont daher G., daß die im Laufe der Jahrhunderte spekulativ erarbeiteten Unterscheidungen der Naturen in Christus gegenüber allem Monophysitismus allein Christus als unserem echten Bruder und unser Vorbild in wesensgleicher, wenn auch unendlich erhabener, religiöser Hingabe aufrechterhalten. — Adam unterstreicht diese Ausführungen. Er würdigt dazu vor allem das Christusbuch des verstorbenen Äbtes Vonier, *Die Persönlichkeit Christi* (Freiburg 1935) und meint: „Wie an einem Schulbeispiel kann man hier die bedenklichen Folgerungen wahrnehmen, welche mit der thomistischen Voraussetzung, daß ‚der menschliche Teil Christi niemals eine eigene Existenz besessen habe‘, verknüpft sind“ (114). Vonier sehe die Gegenwart des Logos wesentlich und stark dynamisch; die Eigenschaften der vereinigten menschlichen Natur werden von ihm aus metaphysischen Gegebenheiten der Vereinigung innerlich abgeleitet. So kommt es zu einem „Überströmen“ göttlicher Eigenschaften und Kräfte, so daß das Wunder eigentlich nur mehr im Verzicht auf dieses Überströmen besteht (nicht etwa die Leidenslosigkeit ist Wunder, sondern die Leidensfähigkeit). „Ist ein solches Christusbild für nüchternes Denken noch tragbar?“ (114). Es ist hier von A. ein tiefes Problem unseres kath. Chri-

stusbildes aufgerollt, das im Grunde auf dem verschiedenen Blick gründet, mit dem Christus betrachtet werden kann. Vonier kommt von dem Blickfeld thomistischer Christusmetaphysik. Er hat dabei ausdrücklich dem von A. zitierten Satz: „Das große Ziel unserer Theologie ist, daß die Menschheit so göttlich als möglich in die Erscheinung tritt“, unmittelbar als Nachsatz beigefügt: „daß aber doch zugleich der Unterschied zwischen Menschheit und Gottheit gewahrt bleibt“ (51). Gewiß betont Vonier die „dynamische“ Kraft der Vereinigung für das menschliche Seelenleben Jesu sehr. Aber gerade dadurch gewinnt sein Christusbild eine gesamtübernatürliche Höhe von der Gottheit aus, die die andere mehr vom Charakterbild Jesu ausgehende Sicht nie so wird geben können, und die das Ethische doch wieder so sehr in den Mittelpunkt setzt, da die persönliche Mitarbeit des menschlichen Willens mit diesen Gaben hervorgegestellt wird. Es ist jedoch zuzugeben, daß die thomistische Metaphysik, die diese übernatürlichen Gaben stark aus dem *Begriff* der Vereinigung ableitet, zur Gefahr werden kann genau wie die skotistische auf der anderen Seite, wenn sie ins Extrem fallen, was die Schulen nie wollten. Es kommt eben ganz darauf an, wieweit die Folgerungen gezogen werden. Besser freilich wäre es, hier bei den Gaben an die Natur einfachhin von Konvenienz und nicht von so strenger logischer Folgerung zu sprechen (etwa bei der Gottesschau oder Wundermacht; nicht aber bei der Sündenlosigkeit, da bei letzterer die Person in Frage kommt). Eine genaue Überprüfung der Arbeit Voniers ergab dabei, daß er das dynamische Überströmen im Zusammenhang immer als *geschöpfliche* Gnade ausdeutet. Man möchte jedoch bei der deutschen Wiedergabe lateinischer Worte wie *deificatio* mit „Vergöttlichung“ u. a. mehr Verdeutlichung sehen, da diese Worte in der deutschen Sprache noch nicht den konkreten theologischen Sinn wie in der lateinischen Fachsprache besitzen. Aber dies metaphysische Christusbild trägt nicht „unwirkliche“ Züge (der Eindruck kommt hauptsächlich wohl daher, weil Vonier es zu ausschließlich *nur* von dieser Seite aus sieht) und die Umkehrung alles „Natürlichen“ und „Übernatürlichen“ ist eben bei Christus ganz eigenartig, da er durch die übernatürliche substantielle Vereinigung ganz ins Übernatürliche einbezogen ist. Dadurch wird ihm das „Übernatürliche“ gleichsam „natürlich“ (konvenient) und so manches uns „Natürliche“ in gewissem Sinn „übernatürlich“ (wie etwa die Leidensfähigkeit). Es ergänzen sich also auf diese Weise die beiden Blickfelder zum Gesamtchristusbild: das metaphysische Bild und das Charakterbild wie Gabe und Aufgabe in ihrer heroischen Lösung in der Gabe. Beides erst gibt den ganzen Christus.

Weisweiler.

Galtier, P., S. J., *Le Sacré-Coeur. Textes Pontificaux commentées* (Cathedra Petri). 8^o (224 S.) Paris [1939], Desclée. Fr 24.— Die Formen der heutigen liturgischen und außerliturgischen Herz-Jesu-Verehrung geben dem katholischen Frömmigkeitsleben und theologischen Denken manche Fragen auf: Ist das Randerscheinung oder gehört es in die Mitte katholischen Lebens, ist das mehr dem religiösen Geschmack der Einzelnen überlassen oder von der Substanz vollen kirchlichen Lebens nicht zu trennen? Der französische Dogmatiker und Dogmenhistoriker gibt als wesentliche Antwort und Grundlage jeder weiteren Auseinandersetzung eine Sammlung päpstlicher Verlautbarungen aus den Pontifikaten Leo's XIII., Benedikt's XV. und Pius' XI., ins Französische übersetzt mit Kommentar. Die wichtigsten hier aufgenommenen

Dokumente sind: Ein geschichtlicher Überblick über die Entstehung der Herz-Jesu-Verehrung in den Lesungen der 2. Nokturn des Festes von 1929; das Rundschreiben Leo's XIII. „Annum Sacrum“ von 1899 über die Weihe des Menschengeschlechtes an das Herz Jesu; vor allem das Rundschreiben Pius' XI. „Miserentissimus“ von 1928 über die allgemeine Pflicht der Sühne an das heiligste Herz. Dazu kommen noch einige päpstliche Äußerungen von geringerem Umfang und geringerer Bedeutung. In einem theologischen Anhang bietet der Verf. auf 30 S. eine Theologie des heiligsten Herzens, d. h. Ursprung, Grund und Gegenstand der Verehrung. Anschließend werden die lateinischen Texte der übersetzten Dokumente vorgelegt und endlich noch Weihe- und Sühnegebete, Messe und 2 Homilien des Festofficiums in Übersetzung beigegeben. (Schade, daß nicht das ganze theologisch reiche und anregende Officium aufgenommen wurde!) Manchen Lesern wird eine vom Verf. aufgeworfene Frage sehr richtig vorkommen: Herz-Jesu-Verehrung hängt innig zusammen mit dem Dogma der Menschwerdung. Wie ist dann aber ihre so späte theologische und liturgische Entfaltung zu erklären? Ist sie nicht schon deshalb weniger bedeutungsvoll, weniger „urkatholisch“ und „wesentlich“? Der Verf. antwortet etwa so: Die katholische Liturgie ist nicht ein Museum heiliger Archäologie. Auf dem unveränderlichen Grund, der die Feier der heiligen Eucharistie mit der Erneuerung der hauptsächlichsten christlichen Geheimnisse umgibt, haben alle Jahrhunderte gebaut. Das Fest des „Leibes“ Christi wurde im 13., des „Blutes“ Christi im 19. Jahrh. eingeführt. Es herrscht eben nicht das Gesetz der Logik, sondern der göttlichen Vorsehung und — so können wir hinzufügen — der steten lebendigen Entfaltung des geheimnisvollen Leibes Christi, der immer ganz in seiner Kirche lebt. — Leider geht der Verf. nicht ein auf neue hier angeregte Fragen, wie etwa Verhältnis von Herz-Jesu-Verehrung und Lehre vom mystischen Leib, Geburt der Kirche aus dem Herzen Jesu usw. S. 43 hat sich in die Darstellung der Erlöserliebe Christi und der christlichen Pflicht der Feindesliebe eine Anspielung auf französische Nachkriegspolitik der Wiedergutmachung und Sicherheit verirrt. — Die quellen-nahe, theologisch klare Begründung der Herz-Jesu-Verehrung ist recht brauchbar.

Keller.

Scheeben, M. J., Systematische Mariologie. Vertaald d. H. B. van Waes S. J., met inleiding en aantekeningen v. E. Druwé S. J. (Leerboeken d. Dogmatica en d. Apologetica. 5. Traktaat: De heilige Maagd en Moeder Gods Maria 6). I. deel. 4^o (XL u. 246 S.) Brüssel 1938, N. V. Standaard Boekh. — II. deel. 4^o (304 S.) Ebd. *Fr* 60.—; geb. *Fr* 75.—. — Die beiden Bde. bringen eine vorzügliche niederländische Übersetzung von Scheebens Mariologie mit einer trefflichen Einleitung von Druwé über Scheebens Leben und Arbeiten und über seine Mariologie im Besondern. Al. Janssens nennt im Vorwort (I S. V) Scheebens Mariologie mit Recht „die beste bis jetzt vorhandene systematische Marienlehre“, „die reife Frucht eines lebenslangen, frommen Studiums und ein geniales Werk eines der allergrößten Theologen“ (ebd.). Druwé spricht von einem „monumentalen Traktat, der bis jetzt unübertroffen geblieben ist“ (I S. XXIII). — Die Übersetzung, die sich in gewisser Hinsicht leichter liest als der Urtext, weil sie die langen Sätze Scheebens auflöst und weil sie übersichtlicher gedruckt ist, hat die Reihenfolge der einzelnen Abhandlungen Scheebens etwas geändert. Sie bringt folgende Einteilung: *I. Teil*. Mariens bräutliche Mutterschaft, mit den Unter-

teilen: 1. Begriff und Quelle der Mariologie (bei Scheeben, Hand-Buch, Bd. III, 455—479); 2. Christologische Grundlagen der Mariologie (Bd. II, 918—941; Bd. III, 479—489 u. 69—92); 3. Das Grundprinzip der Mariologie (Bd. III, 489—517). *II. Teil.* Marias Vorrechte und Anteil am Erlösungswerke, mit den Unterteilen: 1. Die Gnadenvolle (Bd. III, 518—588); 2. Maria Mittlerin (Bd. III, 588—629). — Erwähnt werden muß noch, daß D. den Text Scheebens mit vorzüglichen Anmerkungen versehen hat, worin neuere Literatur und für die Väterstellen der Fundort bei Migne angegeben wird. So dürfte diese Ausgabe auch für deutsche Leser von Nutzen sein. In der Anmerkung Bd. I, 8 über den Namen Mariä hätte auch die schöne Studie von Fr. Zorell S. J. in *ZKatTh* 30 (1906) 356 ff. erwähnt werden können. Deneffe.

Merkelbach, B. H., O. P., *Mariologia. Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines Mediatrice, quem in usum scholarum et cleri edidit.* 8^o (424 S.) Parisiis [1939], Desclée. Fr 45.— Das Ziel des Verf.s ist, eine kurze, klare, methodische und synthetische Darlegung aller Hauptfragen der marianischen Theologie zu bieten. Er teilt sein Werk in vier Teile: I. Maria in ihrer Beziehung zu Gott und Christus. 1. Maria wahre Mutter des Menschen Jesus. 2. Maria wahre Mutter Gottes. 3. Mutter des Erlösers und Gehilfin (*adiutrix*). 4. Vorherbestimmung. II. Maria in sich selbst. 1. Der Seele nach: Sündenlosigkeit; Heiligkeit oder Gnadenfülle (mit einem Artikel: *De scientia virtutum directiva*). 2. Dem Leibe nach: Jungfräulichkeit; Himmelfahrt. III. Maria in ihrer Beziehung zu uns. 1. Unsere geistige Mutter. 2. Mittlerin der Gnaden. 3. Königin. IV. Unser Verhältnis zu Maria. Die Hochverehrung. — Das Buch ist reich an Inhalt. Es würde wohl an Übersichtlichkeit und leichter Lesbarkeit gewonnen haben, wenn es in gut gegliederte Thesen abgeteilt worden wäre. Der Abschnitt über Maria *adiutrix Redemptoris* im I. Teil würde wohl besser mit *Quaestio* 2, art. 2 im III. Teil verbunden: „*Dei mater mediatrice est primario ut adiutrix redemptionis.*“ In der brennenden Frage, ob Maria beim eigentlichen Erlösungswerke, der „*redemptio obiectiva*“, mitgewirkt habe, steht der Verf. auf Seiten der *Jasager* (323 ff.). — Bei den einfachen Hinweisen auf Väterstellen würden manche Leser wohl gerne auch den Text selber sehen. — In einem Punkte glaube ich dem Verf. widersprechen zu müssen: Bei der Frage nach der Gnadenfülle Marias am Anfang oder Ende ihres Lebens meint er, es sei dasselbe, ob man sage, Maria habe mehr Gnade als der Höchstbegründete unter allen andern, oder sie habe mehr Gnade als alle andern zusammengenommen (181 f., n. 91). Dieselbe Ansicht wurde vertreten auf der Marianischen Tagung in Tongerlo (1938) durch Van Pluijm, der auch folgenden Vergleich brachte: Wasser von 20° ist wärmer als eine Menge Wassers von 10° und wärmer als viele Mengen von 10° zusammengenommen. Er wurde aber durch den folgenden Redner widerlegt, der die Anwendbarkeit des Vergleiches leugnete (Verlagsboek der achtste *Mariale Dagen* 1938 [Tongerloo 1938] 67 f. und 103, nota 48). Deneffe.

Dillenschneider, C., C. SS. R., *Le Concours sotériologique de la Vierge d'après le mariologue dominicain Van Ketwigh, 1720: RevThom* 44 (1938) 790—797. — Der flämische Dominikaner Van Ketwigh, dessen Bedeutung für die Mariologie D. schon in seinem Werk: *La Mariologie de S. Alphonse de Ligouri* 1931, 145 ff. (vgl. *Schol* 7 [1932] 612 f.) hervorgehoben hat, stellt in seiner *Panoplia Mariana, Antwerpiae 1720*, 101 den Satz auf: „*Spiritu orthodoxo*

nuncupatur superbenedicta Virgo Maria Coredemptrix sive cooperatrix [salutis] generis humani; Redemptorem scl. gignendo; Eum pendentem in cruce pro redemptione humana Deo Patri offerendo; et suis meritis et precibus impetrando, ut passio Christi Redemptoris hominibus applicetur“ (791). Von Van Ketwighs Beweisen sind weniger die Väterstellen, als die beigebrachten Zeugnisse der zeitgenössischen Theologen, Kanonisten usw. beachtenswert. Zwei Hauptgedanken führen dabei zur Annahme einer eigentlichen Mitwirkung Marias beim Werk der Erlösung: ihre Mutterschaft, die es ihr ermöglichte, in gewissem Sinn ihren Sohn hinzuopfern, und ihre Stellung als neue Eva, als „adiutorium simile sibi“, neben Christus, dem neuen Adam. So kann Maria in einem gesunden, christlichen Sinn „Coredemptrix seu Cooperatrix salutis humanae generis“ (796) genannt werden. Deneffe.

Aubron, P., S. J., La médiation universelle de la Sainte Vierge. Essai de qualification théologique: NouvRevTh 65 (1938) 5—35. — Der Verf. kommt zu folgendem Schluß bezüglich der Lehre von der allgemeinen, (formell) fürbittenden Gnadenvermittlung Marias: „Da das Lehramt noch nichts definiert, ja nicht einmal irgend eine Zensur gegen die entgegengesetzte Meinung ausgesprochen hat, so ist *rechtlich (juridiquement)* diese Lehre nur ein frommer Glaube (pieuse croyance), über die man frei streiten kann“ (34). Über das *sachliche* Verhältnis der Lehre zur Offenbarung (*objectivement*) meint A.: „Da die moralische Einstimmigkeit der Prediger, geistlichen Schriftsteller und Theologen gegeben ist, und zwar in vollkommener Übereinstimmung mit der Lehre der Päpste, so scheint es uns *sicher*, daß diese Lehre nicht eine einfache Privatmeinung ist, sondern einen Bestandteil der katholischen Lehre ausmacht“ (35). Wieweit wirklich schon eine moralische Einstimmigkeit der Theologen in dieser Lehre herrscht, wäre wohl noch näher zu untersuchen. Ferner sagt der Verf.: „Es scheint uns *wahrscheinlicher*, daß diese Lehre nicht eine einfache theologische Schlußfolgerung ist, sondern daß sie sich formell eingeschlossen im geoffenbarten Glaubensschatz befindet“ (35), daß sie also auch feierlich definiert werden kann. Beachtenswert ist der Hinweis auf viele zustimmende Äußerungen zur Mittlerin-Lehre des hl. Bernhard (26 f.). Deneffe.

Tyciak, J., Erlöste Schöpfung. 8^o (148 S.) Regensburg 1938, Pustet. M 2.50; geb. M 3.20. — Der durch seine früheren Veröffentlichungen schon weithin bekannte Verf. versteht es, in dieser neuen Schrift die Urtatsachen des christlichen Daseins dem gläubigen Menschen unserer Zeit in künstlerischer Vollendung zu bieten. Besonderer Wert wird hierbei auf die Einbeziehung des Kosmischen in die sakramentale Welt gelegt. Ein eigenes Kapitel „Glanz vom Berge Tabor“ sucht zu zeigen, wie die kirchliche Kunst in ihren verschiedenen Epochen dem trinitarischen Sinn der Kirchengeschichte zugeordnet sei. T. deutet den geistigen Inhalt der Hl. Schrift und gibt Einblick in die Gedanken der Liturgie, insbesondere der des Ostens. Schade, daß außer Scheeben die klassischen Vertreter der Theologie und auch die Väter nicht genügend zu Wort kommen. Selbst manche theologische Streitfrage hätte das Gesamtbild vervollständigen können. Wenn auf S. 35 f. die Erlösung von der Sünde aufgewiesen wird, so könnte dort der sprachliche Ausdruck schärfer sein, damit einem Irrtum vorgebeugt wäre. Beumer.

Walter, E., Sakrament und christliches Leben. 8^o (122 S.) Freiburg 1939, Herder. M 1.60. — Der Verf. geht, nachdem er die

einzelnen Sakramente in Einzelbändchen behandelt hat, hier der mehr allgemeinen Frage nach, „ob die Menschen besser werden, wenn sie mehr Sakramente empfangen“. Zunächst bringt er dazu eine überaus treffende Vorbemerkung. Statt nach dem „besser werden“ hat der Christ eigentlich nur zu fragen nach dem „gerechter werden“ d. h. nach dem tieferen Verankertsein im göttlichen Gnadenleben. Daraus fließt dann freilich die Frage, wie sich dieses Leben auf unsere äußere Lebenshaltung auswirkt. Die Lösung der so gewandelten Frage wird aus der Tiefe der Schrift und Tradition entwickelt: Sakrament ist nichts in sich allein Stehendes. Es entspricht seinem Indikativ der Imperativ, seinem Passiv das Aktiv bei Paulus und der Patristik. Das fordert auch das Sakrament als Mitvollzug des Leidens und Lebens Christi, wie seine Wirkung: die Gnade, also wiederum Leben; endlich sein Verhältnis zum Glauben Jesu, in dem es allein empfangen und sich auswirken kann, und sein Verhältnis zur lebenden Kirche Jesu, aus der es kommt und in die es hineinführt. Aus all dem folgt, daß das Sakrament Teil christlichen Lebens ist, auf dieses hinarbeitet und aus ihm erwächst; daß man also das Sakrament nicht von ihm irgendwie loslösen und verselbständigen darf, auch nicht in einer Wirkbetrachtung. W. glaubt wohl recht, daß diese gewisse Loslösung eine Folge des Glaubenskampfes gegen die reformatorische Leugnung des sakramentalen Lebens gewesen ist. Er wünscht daher wieder einen stärker auch bewußten Einbau in das Ganze: „Wir hoffen also z. B., daß man bald nicht mehr von einem eucharistischen Leben sprechen wird ... Es gibt nur ein christliches Leben, in dem die Eucharistie ihre rechte Stelle hat“ (103). Daher bietet das Missale ja auch nicht nur eucharistische Perikopen, sondern auch allgemein christliche, da alles eine Einheit bildet und von dieser Einheit aus getragen ist. Es ist selbstverständlich, daß dadurch das eigentliche sakramentale Leben nicht zurücktreten wird, sondern erst ganz seine volle Weite erhält. Also ein Buch, das nicht nur „vielleicht“, wie der Verf. es bescheiden meint, auch dem Dogmatiker reiche Anregung zum Weiterdenken seines Traktates der allgemeinen Sakramentenlehre gibt, wenn er auch nicht alle Schriftbeweise unterschreiben sollte. Weisweiler.

Schütz, A., Christus mit uns. Geist und Kraft der eucharistischen Wirklichkeit. kl. 8^o (311 S.) München 1939, Kösel. geb. M 5.50. — Die Bedeutung der Eucharistie wird aufgezeigt im System des Glaubens, im Leben der Kirche und in der Seele der Menschheit. Ein dogmatischer Traktat, der alle Ergebnisse der theologischen Wissenschaft verwertet und außer den Quellen des Glaubens auch die vernunftmäßige Erwägung zu Wort kommen läßt, und doch für weitere Kreise bestimmt. Der Verf. bleibt nicht in der Wahrheitsordnung stehen, sondern ist in Sprache und Darstellung auf das christliche Leben ausgerichtet. Übermoderne würden vielleicht manches Kapitel, so das über eucharistische Metaphysik und Geometrie und Physik, als „Konklusionstheologie“ abtun; aber wir sehen in dem Buch einen neuen Beweis, daß derartige Untersuchungen in der gebührenden Unterordnung sehr wohl einen Platz haben. Der ungarische Dogmatiker wird sich mit diesem neuen Werk noch stärker als bisher mit dem deutschen katholischen Geistesleben der Gegenwart verbinden und dort seinen Einfluß geltend machen. Beumer.

Browe, P., Die häufige Kommunion im Mittelalter. gr. 8^o (VIII u. 183 S.) Münster 1938, Regensburg. M 12.—. — Seine Untersuchungen über den Kommunionempfang bei besonderen Ge-

legenheiten (bei der Profeß, Ritterschlag, Krönung, Ordal usw.; vgl. Jahrb. f. Liturgiewiss. 12 [1932] 161 ff.) setzt B. hier für den gewöhnlichen Empfang fort. Die Kommunion der Laien, der Kleriker, der Ordensleute und Ordensfrauen wird an Hand der beim Verf. selbstverständlichen eingehenden Literaturerkenntnis herausgearbeitet. Überall ergibt sich trotz mancher Verschiedenheiten bis zum Konzil von Trient das gleiche Grundbild einer verhältnismäßig seltenen Kommunion, deren Empfang sich bei den Klerikern und Ordensmitgliedern höchstens zum sonntäglichen steigert, vielfach aber weit darunter bleibt (monatlicher oder nur an den drei höchsten Festen), ohne dadurch das damalige Vollkommenheitsideal zu zerstören. Das zeigt eindrucksvoll das letzte Kap. über den Empfang durch die Heiligen und Seligen, die im wesentlichen von ganz verschwindenden Ausnahmen abgesehen, bei der obigen allgemeinen Übung bleiben. Von ganz besonderem Interesse ist der Abschluß des Buches, in dem B. den *Gründen* des seltenen Empfanges nachgeht. Gerade diese psychologisch-asketische Seite läßt sich ja nicht aus den einzelnen meist nur ganz kurzen Berichten der Viten, Ordensregeln usw. erschließen. Dazu gehört die Kenntnis der ganzen Literatur und langjährige Einarbeit in die Frage. B. bringt vor allem drei Gruppen von Gründen. Der finanzielle Grund (Stolgebühren ...) und der seelsorgliche (Größe der Pfarreien ...) scheinen ihm weniger entscheidend gewesen zu sein. Wesentlich war die asketische Grundhaltung: „Die mehr sachliche Ehrfurcht ... hatte sich allmählich in eine Andacht zur *Person Christi* im Sakrament gewandelt und war dadurch von selbst gefühlsbetonter und individueller geworden. Man übte jetzt Werke der Einkehr und Buße ... nicht mehr nur um dadurch die Sünde zu tilgen oder sich reiner zu machen, sondern auch um dem hohen Seelengast zu gefallen, um der Liebe zu ihm Ausdruck zu geben“ (147). Neben diese Liebe tritt dann die Ehrfurcht als bedeutsames Element, die ebenso wieder eine eifrige und lange Vorbereitung (vielfach mehrere Tage Fasten, Beten usw.) forderte, so daß dadurch allein zeitgemäß der Empfang bereits eingeschränkt wurde. — Ein interessanter Überblick über die Geschichte der *Aufopferung der hl. Kommunion* (sie tritt erst stärker seit dem 16. Jahrh. als Aufopferung nicht der Kommunion, sondern der Akte des Kommunizierenden auf) schließt das verdienstvolle Werk. Weisweiler.

v. Loewenich, W., Vom Abendmahl Christi. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Abendmahlsproblem der Gegenwart. gr. 8^o (116 S.) Berlin (1938) Furche. M 3.80. — Der Verf. sieht als Ausweg aus der gegenwärtigen „Abendmahlsnot“ der protestantischen Kirche nicht allein die von der Bekenntniskirche gewünschte Abendmahlsgemeinschaft der Konfessionen oder die Erweckung einer „kultischen Frömmigkeit“ oder die Hebung des Gemeinschaftsgedankens — mehr als alle diese guten Ansätze ist ihm die Weckung des inneren Verständnisses des religiösen Abendmahlswertes. Er sucht es über alle konfessionelle Gegensätze des Lutheranismus und Calvinismus hinaus zu erarbeiten aus dem ursprünglichen Anliegen der Hl. Schrift. In ihr ist ein Doppeltes enthalten, von dem jede der beiden Konfessionen eine Seite nur hervorhebt: Es handelt sich nach der Schrift um eine *echte Gegenwart* (Luther), aber nicht von Fleisch und Blut, sondern der *Person Christi* (Anliegen des Calvin). Denn die eucharistische Doppelwortform will nichts Neues bringen, sondern das Gleiche in beiden Gliedern aussagen. Nicht durch Paulus oder den nach L. noch späteren Johannes, sondern erst in nachapostolischer Zeit ist

die hellenistische Substanzauffassung hinzugekommen und hat die Person verdinglicht in Fleisch und Blut. Joh 6 ist dagegen bereits deutlicher Widerspruch („Das Fleisch ist zu nichts nütze“). Wie freilich dann das Weggehen der Jünger zu verstehen ist (die doch die Hingabe an die Person bereits vollzogen hatten und nun wegen des unerhörten Neuen schieden), wie eine solche volle Umänderung der Lehre möglich war und zwar mitten im Kampf um die Gnosis (der doch voraussetzt, daß die Leser bereits die antignostische Ansicht teilten), zeigt L. nicht. — Der Verf. weicht, wie er sagt, von Luther ab, der die wahre Gegenwart nicht nur der Person, sondern auch des Fleisches und Blutes gelehrt habe. Er meint, das tun zu dürfen, da Luthers Grundrichtung nur auf den zu erweckenden *Glauben* an Jesus ging. Ich meine, daß hier doch zu wenig Gewicht auf die Bedeutung, die Luther dem Schriftwort gab, gelegt ist. Es zeigt sich hier bei Luther auch deutlich, daß er eben durch die Gegenwart in seinem Sinn jede „Werkerei“, auch die der spiritualistischen Schwarmgeister zurückweisen wollte im Gedanken an dieses Geschenk der realen vollen Gegenwart von Fleisch und Blut. Gewiß tritt dadurch in Luthers System, vor allem im Vergleich mit seiner Lehre von der Taufe, eine gewisse Inkonsequenz ein. Aber daß Luther trotzdem so an der vollen Gegenwart festhielt, zeigt, wie sie ihm Herzensanliegen war. L. nimmt daher durch seine Auffassung, die heute so vielfach vertreten wird, tatsächlich einen Grundstein aus Luthers Lehre heraus und die Abendmahlsnot würde so gehoben durch das Opfern eines wesentlichen lutherischen Gedankens, der auch im Gesamtsystem (als besondere Betonung der Materie neben dem Geist) grundlegend ist. Ob dadurch aber eine religiöse Gesamtvertiefung entstehen kann, da das Gesamtgefüge rissig wird? — S. 56 fragt L., ob die Auffassung, des Trienter Konzils von der Messe als Selbstopfer *Christi* und nicht als Werk der Kirche auch die Ansicht der mittelalterlichen Kirche gewesen sei, so daß sich Luther in seinen Anwürfen geirrt habe. Zur Antwort sei für die Lehre etwa hingewiesen auf Thomas von Aquin; für die Praxis z. B. auf die vordringliche Ausgabe des Katechismus des Petrus Canisius in der vorzüglichen Neuausgabe von Fr. Streicher. Weisweiler.

Jodice, A. M., I due punti più caratteristici della dottrina penitenziale di G. Biel: L'efficacia del sacramento della penitenza e la reviviscenza dei meriti. gr. 8^o (35 S.) Rom (1938) Pont. Univ. Greg. Dissertationsauszug. — Die Wirksamkeit des Bußsakramentes wird von Biel, so führt J. aus, zwar auf die Ansicht des Lombarden von der nur deklaratorischen Schuld nachlassung durch den Priester zugleich mit dem Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen eingeschränkt. Biel hat aber diese Lehre weiter ausgebaut, indem er vor allem die Vermehrung der Gnade sakramental geschehen läßt und zugleich das *votum sacramenti* so wesentlich mit der *Contritio*, welche die Sündennachlassung eigentlich bringt, verbindet, daß ein gewisses Vorwirken des Sakramentes doch vorliegt. Der Grund dieser nur deklaratorischen Ansicht liegt in Biel's Abhängigkeit von Occam, der die gleiche Ansicht vertrat, und vor allem in der Auffassung von der Notwendigkeit der *Contritio*, da *attritio* auch für das Sakrament nicht genügt. So muß bereits auf Grund der Disposition der Sündennachlaß — jedenfalls *natura prius* — vor jeder Absolution vorhanden sein. Wesentlich erscheint J. zur Erklärung der Ansicht Biel's auch dessen Lehre von der Art der sakramentalen Wirkursache. Das Sakrament ist nicht letztlich eigentlich *causa*, sondern mehr *condicio sine qua*

non der Gnadeneingießung. Daher tritt auch aus diesem Grunde das Sakramentale gegenüber der *Contritio* zurück. — Über das Wiederaufleben der *Verdienste* lehrt Biel die volle Herstellung. Sein besonderes Verdienst über Occam hinaus liege in der tieferen Begründung dieser Ansicht durch eingehende Widerlegung der Gegengründe des Scotus. — Schade, daß die ausgezeichnete Arbeit von Feckes, Die Rechtfertigungslehre des G. Biel, Münster 1925, dem Verf. unbekannt geblieben zu sein scheint. Sie hätte zweifellos zur Vertiefung der Arbeit beitragen können. Weisweiler.

Heynck, V., O. F. M., Die Stellung des Konzilstheologen Andreas de Vega O. F. M. zur Furchtreue: FranzStud 25 (1938) 301—330. — In Fortsetzung seiner so wichtigen Studien über die Reuelehre der Trienter Zeit untersucht H. die Ansicht Vega's, der seit der Arbeit von M. Premm als einer der Kronzeugen des Attritionismus auf dem Konzil genannt wird. H. zeigt überzeugend, daß davon keine Rede sein kann, wenn man Attritionismus im Sinn des heutigen Begriffes auffaßt. Mit Biel, Franz von Vitoria, dessen Schüler Vega auch sonst ist, und Dominikus Soto unterscheidet Vega zwar *attritio* und *contritio* bereits nach den Motiven. *Attritio* ist dabei Furchtreue und zwar *ohne* Bezug auf die Sünde als Beleidigung Gottes. Er sieht sie als sittlich zulässig an, selbst wenn durch sie der Wille zu sündigen noch nicht ausgeschlossen sei. Denn dadurch wird nach ihm der gute Teil des Aktes nicht verworfen. Selbst für die sakramentale Nachlassung genügt sie jedoch nicht. Nur wenn jemand *meint*, er habe eine *contritio*, die also irgendwie die Sünde auch als Beleidigung Gottes haßt, während er in Wirklichkeit nur eine *attritio* besitzt, vermag er im Sakrament geheiligt zu werden. Man sieht also deutlich, daß unsere Fragestellung von der Vega's bedeutend verschieden ist. Auf der einen Seite verlangt er zur guten *attritio* gegenüber der heutigen Fragestellung zu wenig, da er keine Beziehung auf die Sünde als *Beleidigung* Gottes fordert. So ist er auf der anderen Seite genötigt, die Heiligung durch sie im Sakrament nur im außergewöhnlichen Fall des Irrtums über die Disposition zuzulassen. Gut weist H. darauf hin, daß die Unterscheidung zwischen *timor serviliter* und *simpliciter servilis* auf Vega noch nicht ihre ganze Kraft ausgewirkt hat. — Wenn dieser so auch nicht einfachhin als Zeuge für den Attritionismus angeführt werden kann, so bleibt doch seine Stellung vielleicht wesentlich dafür, wie die Konzilstheologen das „*diligere incipiunt*“ der 6. Sitzung auslegten. Es würde sich sicher lohnen, wenn H. auch hier die Arbeit von Premm auf Grund seiner interessanten Ergebnisse weiterführte: Wird in der 6. Sitzung nur der *gewöhnliche* Weg der Rechtfertigung beschrieben, der — etwa im Irrtum — Ausnahmen zuläßt, oder ist das „*incipiunt*“ so wenig, daß dafür Vega's *attritio* noch genügt? Weisweiler.

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

Jungmann, J. A., Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung. gr. 8^o (37 S.) Freiburg 1939, Herder. M 0.80. — Die Religionspädagogik steht heute vor neuen und schwierigeren Aufgaben. Es gilt auf isoliertem Raum in sehr knapp bemessener Zeit das Wesentliche der Glaubens- und Sittenlehre (die „*eiserne Ration*“ des Christentums) nicht nur irgendwie wissensmäßig zu vermitteln,

sondern zum lebendigen und lebendigmachenden Besitz der Kinder und Jugendlichen zu gestalten. Damit wird die Frage nach dem Auswahl- und Ordnungsprinzip des in der religiösen Erziehung darzubietenden Stoffes zu einem vordringlichen Problem. Auf Anregung des Rez. schrieb J. einen vielbeachteten Artikel in den *StimmZeit*, der nunmehr dankenswerter Weise in einer hübsch ausgestatteten Broschüre weitesten Kreisen zugänglich gemacht wird. Nach einer knappen Darlegung der Eigenart religionspädagogischer Unterweisung und der Notwendigkeit der Konzentrierung um einen eindrucksvollen, motivkräftigen, klar überschaubaren Kern werden die verschiedenen Versuche, einen solchen Mittelpunkt zu finden (Kirche, Eucharistie, Dreifaltigkeit, Gotteskindschaft) einer kurzen Kritik unterzogen und dann Christus als die Zentralidee aufgewiesen, die allen religionspädagogischen Erfordernissen entsprechen soll. Die Gegenwartsbedeutung eines solchen christozentrischen Religionsunterrichtes wird dargelegt und mit einigen praktischen Hinweisen schließt die sehr anregende Schrift. — Wir möchten die Hoffnung aussprechen, daß die Diskussion über diesen Wesenspunkt der Religionspädagogik nicht abgeschlossen ist. Vor allem dürfte eine erneute und vertiefte Auseinandersetzung mit der Idee der Gotteskindschaft als Konzentrationspunkt sich fruchtbar erweisen.

Schröteler.

Maritain, J., *Questions de conscience. Essais et allocutions (Questions disputées 21)*. 8^o (284 S.) Paris [1938], Desclée. *Fr* 20.— Die Fragen betreffen irgendwie das Verhältnis der Kirche zu der gegenwärtigen Kultur. Im Lichte der Thomaslehre über das beschauliche und tätige Leben wird der Begriff der Katholischen Aktion vertieft. Die verschiedenen Formen des Antisemitismus werden unterschieden (zu 91 Anm. 1: Das den „Antisemitismus“ verbietende Dekret des Hl. Officium stammt vom 25. März 1928); das Schicksal des jüdischen Volkes sei nur vom übernatürlichen Standpunkt aus zu begreifen. Die politischen Urteile M.s, wie seine bekannte Stellungnahme zu den spanischen Wirren, sind hier nicht zu berücksichtigen. Seine letzten Absichten treten deutlich hervor, wenn er die Wiedergewinnung der Arbeiterklasse für Gott wichtiger nennt als alle Debatten über Parlamentarismus und Diktatur (174).

Gemmel.

Hauer, J. W., *Glaube und Blut. Beiträge zum Problem von Religion und Rasse*. gr. 8^o (184 S.) Karlsruhe-Leipzig 1938, Boltze. *M* 4.— Der bekannte Verfechter des deutschen Glaubens veröffentlicht hier die Vorträge einer Tagung zu Blankenburg in Thüringen. Rasse, Weltanschauung und Erziehung (Fr. Berger), Rassenkulturkunde, im besonderen als rassenkundliche Geistesgeschichte (H. Mandel), Religion und Rasse (Hauer), Nordgermanische Seelenhaltung (H. Reier), Natur und Kunst als Quell und Ausdruck artigen Glaubens (J. Thoms-Paetow), sind die Themen, denen noch ein Auszug aus der Aussprache und eine Auseinandersetzung über Religion und Rasse mit einer Polemik gegen Schröder beigelegt sind. Die Ideen Hauer's über Rasse und Religion sind im allgemeinen bekannt. H. will die Religion nicht in Relativismus auflösen. Die zentrale Frage lautet aber, ob der Pantheismus dem Schuldbewußtsein und der Forderung einer persönlichen Unsterblichkeit genügt. Alle anderen Fragen sind doch zweitrangig. Im übrigen ist der Vortrag Hauer's sicher der bedeutendste der ganzen Sammlung.

Schuster.

Oepke, A., *Der Mythos. Rosenbergbetrachtungen*. 5.—6. Tausend. 8^o (64 S.) Leipzig 1939, Deichert. *M* 1.50. — Nach O. be-

ruht der Kampf Rosenbergs gegen das Christentum — sei es das evangelische oder katholische — weithin auf Mißverständnissen. Das Ziel des Kampfes aber, das neue Sakrament des Blutes, berühre sich, besonders in einigen, den Bestand der Nation gefährdenden schwerwiegenden Folgerungen, bedenklich mit dem an sich auch von Rosenberg bekämpften Liberalismus, Naturalismus, Marxismus. Unnötig zu sagen, daß im nationalen Denken und in der Hochschätzung wahrer Rassenwerte O. sich mit Rosenberg einig weiß. Gemmel.

Litt, Th., *Der deutsche Geist und das Christentum*. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. 8^o (64 S.) Leipzig 1938, Klotz. M 1.80. — Die Broschüre bietet eine vortreffliche Auseinandersetzung mit den völkischen Gegnern des Christentums. L. weist hin auf die falsche Voraussetzung, das Leben eines Volkes rein biologisch aufzufassen, als ob das einmal grundgelegte „Wesen“ sich nie veränderte, sondern höchstens durch artfremde Elemente überlagert werden könne. Demgegenüber wird der Begriff der „Begegnung“ mit Menschen, mit dem „Schicksal“ herausgearbeitet, der immer eine persönliche Stellungnahme einschließt, die zur eigenen Bereicherung, freilich auch zum Abfall vom bessern Selbst führen kann. Das „Andere“, das uns begegnet, ist also nicht bloß „Stoff“ zum Aufbau oder „Anreiz“, sondern ein ebenbürtiger Partner, dessen Wesen uns ergänzen und im Verein mit uns ein Höheres erzeugen kann. So ist der germanische Drang zur Antike einem Ergänzungsbedürfnis entsprungen. Dasselbe gilt von der Begegnung mit dem Christentum. Wir können zu unserer Vergangenheit kritisch Stellung nehmen, wir können sie nicht außer Kraft setzen. Wer das Christentum ausmerzen will, muß folgerichtig auch auf alles verzichten, was deutsches Wesen im Verein mit diesem an Schöpfungen in Kunst, Literatur und Wissenschaft hervorgebracht hat. Es ist „ein untragbarer Widerspruch, auf die Gesundheit der völkischen Substanz zu bauen, in die christliche Gesinnung nun einmal tief und unaustilgbar eingewachsen, und zugleich das Christentum wie eine schädliche Belastung abstreifen zu wollen“. — Die klaren, ruhigen Ausführungen scheinen uns, da sie absichtlich auf rein historischem Boden stehen bleiben, auch auf unvoreingenommene Gegner ihren Eindruck nicht verfehlen zu können. Rast.

Bommersheim, P., *Mensch und Heimat*. 8^o (94 S.) Leipzig 1938, F. Meiner. M 2.50. — Ohne Zweifel gehört die Heimat zu den wichtigen Bestimmtheiten des menschlichen Daseins; sie formt ja in der durchgreifender Art das Sosein des Menschen. „Est patria nobis quoddam essendi principium“, „secundaria vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus“ (S. th. 2 2 q. 101 a 3 ad 3; a 1 in c.; vgl. zum ganzen Problem J. Schröteler, *Philosophie und Soziologie der Heimat*: *Pharus* 23 [1932] 241–266). Der Verf. versucht in einer etwas umständlichen Art von neuem das Wesen und die Bedeutung des „Heimatwuchses“ und der „Heimattreue“ darzulegen. Er stellt zunächst fest, daß es ein doppeltes „Dabeisein bei den Dingen“ gibt, ein „bloßes“ und ein „erfülltes“ Dabeisein. Von dieser Grundlage aus beleuchtet er das Verhältnis Mensch und Heimat. Dabei sucht er bis in letzte metaphysische Begründungen vorzustoßen. Er sieht in der Heimat ein Wesensstück der „Besonderung“, in der das „Überendliche“ „endlich“, und glaubt so die Aporie der Verhaftung im Endlichen mit ihrer immanenten Begrenzung zu überwinden. B. scheint einen nicht ganz ge-

klärten Panentheismus zu vertreten. Die Heimat ist ihm ein wichtiger Bestandteil der „Schickung“, in der jeder Mensch die ihm von Gott vorgesetzte besondere Aufgabe erhält. Der Nationalsozialismus habe uns Deutsche wieder an unsere Schickung gebunden, in der wir unsere Bestimmung zu erfüllen hätten. Schrötelers.

Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen. Sammelband (= Heft 1—5) von: Eine heilige Kirche. Hrsg. von Fr. Heiler. gr. 8^o (155 S.) 1939. M 3.80. — Von den zwölf inhaltsreichen Aufsätzen handeln mehrere über das *Diakonissentum*. Vor allem wird die Frage erörtert, ob die *Diakonisse zum Klerus* gehört habe. Es ist ein Unterschied zwischen Morgenland und Abendland festzustellen. Aber ganz allgemein muß Heiler bekennen, die Zurückhaltung der Großkirchen gegenüber allen frauenrechtlichen Forderungen auf religiösem Gebiet habe sich angesichts der zahllosen Entartungserscheinungen im Lauf der Kirchengeschichte als Weisheit und als Ehrfurcht vor der Frau erwiesen (47). Paula Schäfer schreibt, die Frage, ob das Diakonissentum eine Art weiblichen Priestertums gewesen, sei aufs strengste zu verneinen. Die Ordination der Diakonissen habe keinerlei sakramentalen Charakter gehabt (55). Dagegen tritt Fr. Wiechert mehrmals für den sakramentalen Charakter ein (63, 71). Freilich im Abendland wurde die Frau immer deutlicher als der Weihe unfähig erklärt (64). — Ausgezeichnet ist der Aufsatz des P. Schorlemmer über „*Das Bild der Jungfrauen und Frauen in der Liturgie der römischen Kirche*“ (80—87). Eindringlich untersucht er die betreffenden Abschnitte des Breviers und des Missales und kommt zu dem Ergebnis: „Die Liturgie des Gedächtnisses der Heiligen ist nicht Heldenverehrung, sondern Gottesdienst“ (87). Überall tut sich kund, „daß die Liturgie christozentrisch ist und bleibt, auch wenn sie dem Gedächtnis heiliger Menschen gilt“ (82). Gott „ehrt und preist die Liturgie, wenn sie das Bild der Heiligen erstehen läßt vor unseren Augen“ (84). Es kommt eben nicht zur Darstellung, was eigenpersönlich ist, sondern der Mensch Gottes, der Heilige Gottes . . . , nicht ein gemachtes Heiligenbild, sondern das im Heiligen von Gott geschaffene Ebenbild Gottes (87). Auch Maria, die Jungfrau aller Jungfrauen, tritt hinter Christus zurück. Die Jungfrauen leiten ihr jungfräuliches Leben nicht ab von einer anderen Jungfrau, sei es auch das Urbild aller Jungfrauen, Maria. Sie leiten ihr jungfräuliches Leben ab von dem Herrn, dem König der Jungfrauen. Sein Leben ist es, das in ihnen Gestalt genommen hat. Seine Gnade ist es, die sie belebt (85). — Der große Aufsatz von Anne Marie Heiler „*Die Mystikerin in der Kirche*“ (88—112) zeigt, wie das äußere und innere Leben dieser Mystikerinnen eingebettet war in das Leben der Kirche (88) und in Unterordnung unter die Kirche verlief (99, 111). Der Beichtvater war der Führer, dem sie folgten, auch wenn es ihnen, wie z. B. der spanischen hl. Theresia von Jesus, mitunter hart erschien (92). Eingehend wird der Einfluß gezeigt, den diese Frauen geübt haben auf die Marienverehrung (95 f.), die Verehrung des Jesuskindes (96 f.) und vor allem auf die Entwicklung der Herz-Jesu-Verehrung (101—105). Einer Frau, der Juliana von Lüttich, verdankt die Kirche das Fronleichnamsfest (106). Heldinnen der Caritas werden gefeiert, an ihrer Spitze Katharina von Genua (110) und Elisabeth von Thüringen (110—111). Und wenn die Verfasserin von den warnenden Prophetinnen spricht, die wie Hildegard von Bingen (107), Katharina von Siena (108) und Birgitta von Schweden (109 f.) selbst den Bischöfen und Päpsten

ins Gewissen redeten, so steht sie bewundernd vor diesen Frauen, die sich wie Gertrud die Große den gegebenen kirchlichen Ordnungen unterordneten, und vor kirchlichen Würdenträgern, die „groß und demütig genug sind, Kritik auch aus dem Munde einfacher Mägde Christi zu hören“ (111). — Schade, daß man sich in Bezug auf den „*Dienst der Frau in der Mission*“ (116—120) mit der Übersetzung des Berichtes einer, gewiß hochgesinnten protestantischen Missionsärztin, Anna Bramsen, begnügt hat. Welch herrlicher Beitrag wäre z. B. ein Überblick über die Missionstätigkeit der vielen Hundert Steyler Dienerinnen des Hl. Geistes in allen Weltteilen geworden. — Den Schluß bildet die sehr reichhaltige Würdigung des „*Neueren Schrifttums über Frau und Religion*“ durch Anne Marie Heiler (S. 139—155). Die Werke katholischer Verfasser sind da in der Überzahl. Kirch.

* * *

Cimetier, F., Pour étudier le Code de Droit Canonique. Intr. gén. Bibliogr. Réponses et décisions. 2. suppl. (1931—38). kl. 8^o (72 S.) Paris 1938, Lecoffre. Fr 7.—. — Für die genannte Zeit werden die kirchenrechtliche Bibliographie und, in der Reihenfolge der entsprechenden Canones, die einschlägigen römischen Entscheidungen mit kurzer Inhalts- und Quellenangabe, ohne Einzelerklärung, nachgetragen. Einige wichtigere Dokumente werden im Wortlaut ganz oder zum Teil wiedergegeben. Vielleicht hätte zu c. 3 auf die Konkordate dieser Zeit hingewiesen werden können; doch wollte sich C. offenbar mehr auf das Gemeinrechtliche beschränken. Gemmel.

Jone, H., O. M. Cap., Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones. I. Bd. Normenrecht und Personenrecht (Kan. 1—725). gr. 8^o (622 S.) Paderborn 1939, Schöningh. M 9.—; geb. M 11.—. — An Kommentaren des CIC besteht zwar kein Mangel. Dennoch füllt das neue Werk des bekannten Verf. der weitverbreiteten „Katholischen Moraltheologie“ eine Lücke aus, da es eine fortlaufende Kanones-Exegese in deutscher Sprache noch nicht gab. Der bisher vorliegende 1. Bd. behandelt das Normen- u. Personenrecht, also das 1. und 2. Buch des CIC. Das Werk ist so angelegt, daß zunächst „eine Zergliederung und womöglich neue Formulierung der Kanones“ geboten wird; darauf folgt jeweils die Erklärung. Gesetzestext bzw. dessen neue Formulierung (Fett-druck), Gesetzeserklärung (Großdruck) und Hinweise auf Quellen, Parallel-Kanones u. ä. (Kleindruck) heben sich deutlich voneinander ab. Der Stoff ist durchgehends sehr übersichtlich angeordnet, die Darstellung bei aller Kürze klar; der positive Inhalt der einzelnen Kanones wird vollständig geboten. Recht treffend sind jeweils die Hinweise auf die Bedeutung der einzelnen Vorschriften und auf die Auswirkung der allgemeinen Gesetze in gewissen Einzelfällen. Streitfragen werden als solche gekennzeichnet und die sich daraus für die Praxis ergebende Folgerung deutlich herausgestellt. So ist der Zweck des Werkes, „den Praktikern Antwort zu geben auf viele ihrer oft schwierigen Fragen“ voll und ganz erreicht worden. Nicht weniger wird es sich eignen, „in den Geist des kanonischen Rechtes einzuführen“. Immerhin ließe sich der wissenschaftliche Wert des Werkes noch erhöhen. Da es ein Textbuch sein soll für die schola textus codicis iuris canonici, im Sinne des Dekretes der Studien-Kongregation vom 7. 8. 1917, so müßten doch wenigstens, wie es jenes Dekret vorsieht, kurz Ursprung und geschichtliche Entwicklung der einzelnen Rechts-Sätze aufgezeigt, und so der Zusammenhang mit dem vor der Kodifikation geltenden

Kirchenrecht gewonnen werden. Aus dem gleichen Grund läßt sich auch die geschichtliche Vorrede zum Kodex nicht gut einfach übergehen. Etwas mehr müßte ein Textbuch wohl auch die allgemeine Systematik der einzelnen Rechts-Institute (Gesetz, Gewohnheit usw.) berücksichtigen; so ist z. B. die Frage nach der Eigengewalt der Kirche in Bezug auf die inneren Akte weder bei den Gesetzes-Kanones (Kan. 8 ff.) noch bei den allgemeinen Jurisdiktions-Kanones (Kan. 196 ff.) behandelt. Endlich wäre es sehr zu wünschen, bei Streitfragen eine kurze Skizzierung der Gründe für und wider zu geben, damit der Leser sich selbst ein Urteil über den theoretischen Wert der verschiedenen Meinungen bilden kann. Damit soll nicht gesagt sein, daß dies immer mit der Ausführlichkeit geschehen müsse, wie es etwa bei der Erklärung von Kan. 209 (Supplierung der Jurisdiktion) oder von Kan. 476 (Rechte der Hilfsgeistlichen) wegen der besonderen Schwierigkeit der Fragen geschieht. Diese Vorschläge wollen dem Werte des Werkes keinen Abbruch tun. Im Gegenteil: Der erste deutsche Kodex-Kommentar steht den vielen schon erschienenen lateinischen Kommentaren ebenbürtig zur Seite.

Blat, A., O. P., *Commentarium Textus Codicis Juris Canonici*. Lib. 2, Part. 2—3: *Jus de religiosis et laicis iuxta Cod. ordinem cum auth. declarationibus*. Ed. 3. gr. 8^o (710 S.) Rom 1938, Angelicum. L 45.— Der klar und übersichtlich abgefaßte Kommentar wird sich auch in der 3. Aufl. viele Freunde erwerben. Eine Eigenart ist die starke Heranziehung der dem Kodex unmittelbar vorhergehenden Gesetzgebung sowie die Einarbeitung des Rechtes der Nonnen-Außenschwestern und der Gesellschaften ohne Gelübde in die Erklärung der einschlägigen gemeinrechtlichen Kanones. Selten wird die Auffassung anderer berücksichtigt. — Nach B. ist das Gemeinschaftsleben die *communitas de facto*, die Leitung durch Obere die *de iure*; ohne ersteres sei eine Religionsgemeinschaft als Ausnahme zu betrachten; moralische und kanonistische Definitionen wie die des c. 487 ließen — zum Unterschiede von den metaphysischen — solche Ausnahmen zu. Wenn *stabilitas et vita communis* als Leben nach Maßgabe des Gehorsams und der Satzungen verstanden wird, läßt sich die Definition *de iure* und *de facto* ohne „Ausnahme“ auf alle Religiösen anwenden. B. will, trotz der cc. 490 und 504, die Bestimmung des c. 488 n. 8 nicht auf Abtissinnen usw. anwenden. — Zu c. 569 § 1 läßt B. den „Novizen“ auch vor der ewigen einfachen Profession die Vermögensregelung vornehmen — also während der Dauer der Gelübde und ohne Erlaubnisse wie die des c. 580 § 3? Nach c. 488 n. 8 läßt sich c. 569 § 1 so deuten: *Ante professionem* (i. e. *primam*) *in religionibus* *votorum simplicium sive temporariorum sive perpetuorum*. Da ferner c. 569 § 2 die Regelung vor der (ersten) Profession auch nennt, erstrecken sich die Erlaubnisse des c. 580 § 3 nicht nur der Analogie wegen, wie B. meint, sondern auch ausdrücklich auf die Änderung der vor wie nach der ersten Profession stattgehabten Regelung. Gemmel.

Vromant, G., C. J. C. M., *Ius Missionarium T. V: De Matrimonio* (Museum Lessianum). Ed. altera emendata. gr. 8^o (XII u. 386 S.) Paris 1938, Desclée. Fr 45.— Es bleiben die alten Vorzüge: Klarheit, Sicherheit der Lehre und Abgewogenheit des Urteils; vor allem, daß wirklich der für Missionare wichtige Rechtsstoff übersichtlich und praktisch dargestellt wird ohne viel theoretische Erörterungen. Dazu sind die neueren Entscheidungen der Kirche und Literatur eingearbeitet worden. Keller.

Brizgys, V., *De matrimonio ad normam legum civilium*. gr. 8^o (XVI u. 93 S.) Vilkaviškis 1939, Typ. Sešupė, Marijampolė (Litauen). Dissertation. — Die (von Cappello und Vidal angemene) Dissertation läßt besonders ausführlich die Vertreter der liberalen Anschauungen über Ehe und Zivilehe zu Wort kommen. Die Kritik hebt gut die antinationalen Folgen der Zivilehe hervor. — Bei den Ausführungen über den Vertragscharakter der Ehe sind die von seiten der französischen Institutionstheorie erhobenen Einwände noch nicht berücksichtigt. Möge die Schrift den Bestrebungen, in Litauen die Zivilehe einzuführen, entgegenwirken!

Gennatas, H., *Eglise et Divorce*. 8^o (221 S.) Paris 1938, Fischbacher. Fr 20.—. — Die Ehe ist heiliges Band, über das Gott allein der Herr ist. Ehescheidung mit nachfolgender Zweitehe ist gegen die Schrift, die nur die unauflöbliche Einehe kennt. Von diesem Gesetz gibt es keine Ausnahme, wenigstens nicht für jene, die unter „dem Gesetz der Gnade Christi“ leben und leben wollen. Wer diese Ordnung Christi nicht mehr anerkennen will, gehört eben damit bereits zur „Welt“, zur Ordnung des christusabgewandten „Rechtes“. Sie mögen ihre eigenen Gesetze sich ausbauen; derartige staatliche Gesetze werden vielleicht auch, je nach dem Grade christlicher Kulturkraft in Zeit und Raum, christlichem Denken näher oder ferner stehen. Aber die Kirche soll den Versuch nicht unternehmen, die Bibel als Gesetzbuch jenen aufzuerlegen, die nicht unter der Gnade leben wollen. Sie soll sich aber auch in ihrer eigenen Ehepraxis nicht von dieser „Welt“ bestimmen lassen, z. B. durch Nachgiebigkeit an die schwache Menschennatur; denn sie würde die klare Lehre Christi von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe nur verdrehen. Das Wort Ehescheidung ist ein weltlich Wort, Evangelium und Kirche kennen es nicht: Das ist kurz gesagt das Ergebnis der Untersuchung, die der protestantische Theologe aus der hl. Schrift sich erarbeitete, in ständiger Auseinandersetzung mit den Eheauffassungen der alten Kirche, der Kirchenväter, der katholischen Lehre und Gewohnheiten anderer Bekenntnisse und Völker. Wissenschaftliche Genauigkeit und Darstellung entsprechen leider nicht immer der Sicherheit, mit der der Verf. seine Behauptungen vorträgt. Eine sachliche Stellungnahme zu den Ergebnissen erübrigt sich wohl für jeden Kenner der christlichen Ehelehre.

Zeiger.

Benedetti, I., *Ordo iudicialis processus canonici super nullitate matrimonii instruendi, iuxta Instructionem a S. Congr. de Sacramentis editam*. Noviss. ed. 8^o (249 S.) Turin 1938, Marietti. L 12.—. — Die 1935, vor genannter Instruktion, erschienene 1. Aufl. wird hier ergänzt. In dem ausführlichen Kommentar bietet der erfahrene Rotabeamte außer theoretischen Erwägungen manche Dokumente und Formeln, die nicht nur für italienische Verhältnisse dienlich sind. Ohne Kommentar sind, wie bei Wenner, die Regeln von 1923 über die Dispens bei nichtvollzogener Ehe beigegeben. Praktisch wertvoll wird man eine vollkommen durchgeführte Nichtigkeitsprozeßprobe nebst Formeln für die Akten und Verhöre sowie ein genaues, 20 S. umfassendes Sachverzeichnis finden.

Gemmel.

Krüger, K., *Kommentar zum Reichskonkordat nebst Einleitung und dem Texte der Länderkonkordate* (Stubenrauchs Deutsche Grundrisse. Blaue Reihe: Deutsches Recht 1). kl. 8^o (83 S.) Berlin 1938, Stubenrauch. M 0.80. — Der in die nationalsozialistische

Bibliographie aufgenommene Kommentar ist geeignet, in die maßgebende staatliche Auslegung des Konkordates einzuführen. Zwei Grundgedanken kommen zum Ausdruck: 1. Nach den Worten des Führers gehören die Konfessionen zu den „wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums“ (9); 2. Die Forderungen der katholischen Kirche stehen „mit den Grundsätzen der nationalsozialistischen Weltanschauung in Widerspruch“ (38, hier bezüglich der Bekenntnisschule). Es war nicht leicht, beide Grundgedanken logisch zu vereinigen; eine logische Einheitlichkeit wurde in etwa dadurch erreicht, daß der erste der beiden obigen Gedanken fast ganz zurücktrat. Verf. wünscht immerhin ein Sichwiederfinden von Reich und Kirche „in gegenseitiger Achtung auf gemeinsamer Grundlage“ (12) — ein Wunsch, den die Kirche teilt. Sie folgt übrigens nicht einer Privilegientheorie, wie sie S. 11 geschildert wird. Andererseits könnte sie bei der Vereinbarung ihre gottgegebenen Grundlagen nicht verraten und sie von den so verschiedenen Staaten abhängig sein lassen; sie würde damit ja auch aufhören, ein Faktor zur Erhaltung des Volkstums zu sein. Ihr rein religiöser Auftrag geht keineswegs auf eine „Unterordnung des Staates“ (10), sondern nur auf die Wahrung der religiösen Belange ihrer Mitglieder im Staate, wie es auch keine Unterordnung des Staates bedeutet, wenn eine Universität die mathematischen Wahrheiten nicht von wechselnden Regierungen abhängig machen kann. So wird sich auch ihr rein religiöses (und als solches souveränes, zu 14) Gesetzgebungsrecht nie „eindeutig gegen das nationalsozialistische Deutsche Reich“ (11) richten, sondern die frohe Botschaft in ihrer Reinheit bewahren. Eine staatliche Kirchenhoheit (16) kann sie somit nicht anerkennen (vgl. die Arbeiten von Löhr und Ebers). Der Ansicht, das Reichskonkordat sei bislang noch nicht Reichsgesetz (39; 43), steht das Urteil des Bayerischen Obersten Landesgerichts vom 10. 12. 1934 entgegen; vgl. ArchKathKR 115 (1935) 213. Zu 37: In Frankreich besitzen die katholischen Privatschulen volle Freiheit; zu dem katholischen Charakter der italienischen Schule vgl. Art. 35—39 des italienischen Konkordats. Über die politische Betätigung des Klerus (49 f.) handelt J. M. Restrepo Restrepo S. J., Concordata regnante Sanctissimo Domino Pio PP. XI inita, Rom 1934, Pont. Univ. Gregoriana, nota 517. Gemmel.

Scharnagl, A., Das neue deutsche Ehegesetz mit den für das Land Österreich und das Sudetenland geltenden Sondervorschriften. kl. 8^o (193 S.) München 1939, Kösel-Pustet. M 4.50. — Es handelt sich nicht um eine Textausgabe, sondern um eine Inhaltsangabe und vor allem die Erläuterung des gesamten seit 1938 geltenden deutschen Eherechts. Es werden dazu herangezogen die amtliche Begründung, die Gerichtsentscheidungen, vergleichsweise auch das frühere deutsche Recht, in etwa das ausländische Recht, vor allem aber das kanonische Eherecht (dazu vom Verf.: Katholisches Eherecht, München 1935). Die allseitige Beleuchtung etwa des folgenschweren § 55 über die Ehezerüttung umfaßt sechs Seiten. Die sehr übersichtliche Druckanordnung und ein alphabetisches Sachregister erleichtern den Gebrauch. (In letzterem wäre für die Aufhebung der Gemeinschaft von Tisch und Bett der Ausdruck Trennung statt Scheidung wohl zu empfehlen.) Nach S. (102 f.) steht kraft c. 1129 § 1 im Ehebruchsfall dem andern Teil nur dann das Trennungsrecht nicht zu, wenn er direkte Veranlassung war „durch Befehl oder Zureden“. Im Sinne des favor iuris für die Ehegemeinschaft (c. 1014) könnte darauf hin-

gewiesen werden, daß einige Autoren, wie Gasparri, Vidal, v. Kienitz, auch die indirekte Veranlassung mit einbeziehen. Alle werden dem Verf. Dank wissen für die schnelle und gründliche Einführung in das geltende Recht auf einem für Kirche und Reich so wichtigen Gebiete. Gemmel.

Kurczynski, P., *De natura et observantia poenarum latae sententiae*. gr. 8^o (XII u. 170 S.) Lublin 1938. Zl 5.— Die von Michiels angeregte Arbeit ist in ihrer Stoffbeschränkung und ihrem Aufbau mustergiltig. Der geschichtliche Rückblick erstreckt sich u. a. auf die bulla Coenae (zu 48: Apostolicae Sedis gebraucht *censoe* in einem weiteren Sinne; nn. 40—43 z. B. sind Vindikativstrafen). Aus dem systematischen Teil, der vieles aus dem übrigen allgemeinen kirchlichen Strafrecht heranzieht, sei hervorgehoben die Rechtfertigung der *poenae* l. s. sowie die Zusammenfassung der Beweise dafür, daß die in einem *praeceptum peculiare* angedrohten Strafen nun als *de iure* anzusprechen sind und, falls sie l. s. sind, stets *de iure* bleiben (in 81 c liegt wohl eine Textstörung vor; zu 83: Die Entscheidung der Anm. 2 bezieht sich auf *poenae ferendae sententiae*). — Übrigens ist auch das *inflicta* des c. 2225 gleichbedeutend mit *applicata*; die *poena* f. s. kann nämlich zunächst mündlich verhängt sein [und so bleiben, c. 2239 § 2: *si*], bevor — ordinare — das Schriftliche [z. B. nach c. 2188] oder das mehr Öffentliche vor Zeugen hinzutritt. Dagegen dürfte K. der Nachweis nicht gelungen sein, daß die *sententia declaratoria* auf die gerichtliche Entscheidung einzuschränken sei. Gewiß ist innerhalb des Gerichtsverfahrens die *sententia* dem *decretum* gegenübergestellt, c. 1868 § 1; aber auch der Superior kann als *Iudex ordinarius* eine *sententia* fällen. Wenn darum c. 2223 § 4 dem Superior die *sententia* zuschreibt, braucht man nicht mit K. gezwungenerweise Superior in einem weiteren Sinne zu nehmen (157). Die Deutung von *sententiam* in c. 2232 § 1 als ausschließlich gerichtliche Entscheidung würde übrigens dem Gebote alle Wirksamkeit rauben. Mit der genannten Auffassung K.s hängt seine Überbetonung des Öffentlichkeitscharakters der *declaratio* und der *ferenda sententia* sowie deren fast ausschließliche Zuweisung an das Gericht zusammen; vgl. 61 70 136; 84 Anm. 1 ist freilich doch von außergerichtlichen *poenae* f. s. die Rede, aber wieder nur von solchen *modo omnino publico*. Man vgl. demgegenüber c. 1933 § 4, der hauptsächlich auf *poenae* f. s. durch Gebote geht, mag das Vergehen verborgen geblieben oder aber öffentlich sein, wenn nicht im letzteren Falle c. 1576 das Gerichtsverfahren fordert. Diese Ergänzungen sollen den gründlichen, streng wissenschaftlichen Charakter des Werkes nicht leugnen, sondern nur hervorheben. Gemmel.

Weber, H., *Rechtsgrundsätze für die kirchliche Temporalienverwaltung* (Kirchl. Verwaltungsl., Schriftenreihe d. Bischöfl. Inst. f. Verwaltungsl. 4). 8^o (61 S.) Breslau 1938, Antonius-Verl. M 75.— Die Veröffentlichungen des genannten zeitgemäßen Institutes werden ein einheitliches Vorgehen der Diözesen in Befolgung der kirchlichen und der Staatsgesetze auf dem wirtschaftlichen Gebiete fördern. Obige Schrift will die Kenntnis des Grundsätzlichen, vor allem eine richtige Einstellung gegenüber dem Zeitlichen der geistlichen Zielbestimmung wegen vermitteln; dabei wird der Begriff des Treuhandgutes fruchtbar gemacht. Es wird u. a. auf neuere Diözesansynoden und auf das Loseblattlexikon „Die kirchl. Verwaltung u. Finanzwirtschaft“ (Schles. Verlagsanstalt, Breslau) hingewiesen. — 31 f. könnte auch auf die Stif-

tungen der cc. 1489 ff. hingewiesen werden. Zu 38 f.: Kann nach der feierlichen Profeß der Geber noch Eigentümer der Mitgift genannt werden?
Gommel.

* * *

Schmidt, H., Organische Aszese. Ein zeitgemäßer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung (Aus Schönstatts Geisteswelt 8). 3. Aufl. gr. 8^o (469 S.) Paderborn 1939, Schönigh. M 6.50. — Das Werk hält, was der Untertitel verspricht. Es ist nicht theoretische Grundlegung, sondern praktische Wegweisung der christlichen Vollkommenheit. Was in früheren Lehrbüchern der Aszese einen mehr oder weniger großen Teil einnahm, meist unter der Überschrift: Von den drei Wegen, ist hier das Ganze. Dementsprechend bietet Verf. nicht einen logischen, sondern einen „organischen“ Aufbau, mit psychologischer Orientierung, die die Frucht jahrelanger pädagogischer Tätigkeit ist. Ausgehend vom „persönlichen Ideal“, wofür Verf. auf die psychologisch-aszetischen Gedanken Lindworskys verweisen kann, baut er den Weg in 5 positiven und 5 negativen Stufen auf: Läuterung des Gemüts- und Trieblebens, Marienverehrung, Christusliebe, Gotteskindschaft, Heilig-Geist-Liebe, bzw. Bruch mit der schweren, mit der läßlichen Sünde, Kampf gegen die Unvollkommenheit, Gleichmut, Kreuzesliebe, und fügt diesen „Materialstufen“ die formalen des zunehmenden Wandels in Gottes Gegenwart bei. — Durch diese Vereinfachung ist das Handbuch überaus brauchbar geworden. Dazu betont Verf., daß auch diese Stufen nicht mechanisch zu fassen seien. Da es sich außerdem um einen durch Erfahrung bewährten Weg handelt, kann man nur anerkennen, daß er den Schönstättern viel Gutes gebracht hat, vor allem eine sehr glückliche Verbindung von Altem und Neuem. Insbesondere kann man die maßvolle Haltung in der Muttergottesverehrung, gegenüber der liturgischen Frömmigkeit, in der Platzanweisung der Lehre vom Corpus Christi mysticum, die harmonische Verbindung von Gnade und Natur, von Spontaneität und Übung, von Aktivem und Passivem in der Frömmigkeit nur begrüßen. Demgegenüber sind es geringe Mängel, wenn das „Organische“ etwas zu stark betont wird, das man doch früher auch gekannt, wenn auch mehr dem einzelnen Seelenführer überlassen hat; wenn von einer Wandlung auch der teilnehmenden Gläubigen bei der Konsekration gesprochen, wenn die halbfreiwillige Sünde als Unvollkommenheit bezeichnet, wenn für die Intention zur Verdienstlichkeit eines Werkes etwas zuviel verlangt wird. Man muß nur von der lokalen Gebundenheit an Schönstatt absehen, so haben wir hier einen manchem modernen Menschen zusagenden und gangbaren Weg der Vollkommenheit, der sich doch sachlich von dem alten „königlichen Weg des Kreuzes“ nicht unterscheidet. — Schon weithin bekannt ist, daß das Buch inzwischen starken Widerspruch erfahren hat. Doch dürfte dabei kleinen Ungenauigkeiten im Ausdruck, etwas zu lauter Betonung der „neuen“ Aszese gegenüber der alten weniger Bedeutung beigelegt werden. In Wirklichkeit war weder die alte Aszese rein mechanistisch, noch ist die neue von Schönstatt rein organisch, ohne Kleinarbeit und selbst Drill für den Anfänger. Von Bedeutung ist nur die verschiedene Auffassung des Wortes *gratia supponit naturam*, das der hl. Thomas geprägt hat. Die organische Aszese deutet es mit Recht in dem Sinn, daß die Natur auch nach dem Sündenfall im wesentlichen gut geblieben ist, daß also, wie Bellarmin sagt, der Mensch nach der Erbsünde zu dem in *statu naturae purae* sich verhält wie der

nudatus zum nudus und daß auch die Triebe im Menschen etwas wesentlich Gutes sind. Daher kann die Gnade, d. h. die christliche Erziehung daran anknüpfen, das natürliche Leben zur vollen Entwicklung bringen; nur darf sie das wesentlich Höhere, die Gotteskindschaft, nicht vergessen und muß das Übermaß des Triebes, das gegen das Gesetz Gottes angeht und eine Gefahr für dessen Beobachtung ist, zügeln. So kann der christliche Pädagoge seinem Zögling mit Recht sagen: Werde, was du bist!, auch wenn er unter dem Sein nicht nur die übernatürliche, sondern die natürliche Ausstattung und Anlage versteht. — Zu wünschen wäre jedoch dem ganz aus der Tradition schöpfenden Werk eine ausführlichere Literaturangabe; dadurch würde der Gegensatz von neuer und alter Ascese von vornherein gemildert. Raitz v. Frenzt.

Nuit Mystique. Nature et Grâce, Sainteté et Folie: Études Carmélitaines. 23^e année. Vol. II. Octobre 1938. 8^o (296 S.) Desclée. — Der wertvolle Bd. bietet die Referate, die auf der Tagung für Religionspsychologie vom 21.—23. Sept. zu Avon-Fontainebleau unter Leitung der Karmeliten gehalten wurden. Würdig tritt er den anderen tief wissenschaftlichen Bdn. an die Seite. Dafür bürgen schon die Namen der 22 hervorragenden Theologen, Psychologen und Ärzte, die zu dem ebenso interessanten wie überaus schwierigen Gegenstand der Verhandlungen Beiträge lieferten. Grundlegend für den zu behandelnden Gegenstand war das Referat L'obscur nuit du feu d'amour auf Grund der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz sowie vor allem P. Magers Vortrag, Le fondement psychologique de la purification passive. Anima et spiritus. Daran schloß sich die eingehende Darstellung des „mystischen Dunkels“ bei dem Ps.-Areopagiten und in der patristischen Tradition, bei Ruysbroec, Tauler, Catharina von Genoa, Plotin. Nicht weniger wie fünf Vorträge behandelten die dunkle Nacht Surins S. J. Seine dämonischen Infestationen glaubte man nur psychopathisch erklären zu können. Leider wurden dabei zwei wichtige Fragen gar nicht berührt. Zunächst ob man ähnliche Zustände dämonischer Infestation, wie sie die Mystik in Vereinigung mit der dunklen Nacht behandelt, bei anderen mystisch begnadigten Personen ebenfalls psychopathisch erklären will. Es seien nur genannt die hl. Theresia (Leben c. 31), Maria Magdalena von Pazzi, Angela von Foligno, Katharina von Cordova, Veronika Giuliani, Paschalis Baylon O. F. M., Bruder Alfons Rodriguez S. J., Rosa von Lima, Franziska von Chantal, Maria von der Menschwerdung, aus neuerer Zeit Klara Moes usw. Sodann wurde die so naheliegende Frage nicht einmal erwähnt, wie es zu erklären ist, daß man mit derartig umnachtetem Geiste, wie ihn Prof. Etienne de Greef bei Surin schildert, Schriften verfassen konnte, die dauernd eine hervorragende Stelle in der mystisch-asketischen Literatur einnehmen. So wurde Surins Erklärung der Imitatio Christi nicht bloß von dem mystisch begnadigten P. Eberschweiler, sondern sogar von Bossuet sehr geschätzt. Wenn sonst geniale Menschen der Geistesumnachtung verfallen, war ihre Schaffenskraft gebrochen, es sei nur an Nietzsche und Robert Schumann erinnert und aus früherer Zeit an Torquato Tasso, Jean Jacques Rousseau und Auguste Comte. Gerade umgekehrt aber verfaßte Surin seine wertvollen Schriften, als er sich von dämonischen Infestationen heimgesucht glaubte. Selbst Prof. de Greef sieht sich zu dem Zugeständnis gezwungen, Surin sei in der „psychotheropatischen“ Behandlung der „besessenen“ Nonnen von Loudun seiner Zeit voraus gewesen. Während andere sich mit Exorzismus abplagten,

erreichte Surin durch seine Seelenführung die Heilung und das während seiner „maladie mentale très grave!“ Die Freunde Surins stützten sich zu seinen Lebzeiten auf die von Ribadeneira überlieferten Worte des hl. Ignatius (182, Anm. 2): „Aliquibus cerebrum ita interdum a Daemone turbari, ut sui non videantur compotes, in quo plures fallantur, qui naturae et malae corporis affectioni tribuant quod a Daemone proficiscitur“ (Vita s. Ignatii, I. 5, c. 10). Daß einer an Hysterie erkrankten Person echte mystische Gnaden zuteil werden könnten (189), dürfte durch das moralische Wesen dieses Zustandes ebenso ausgeschlossen sein wie bei Nymphomanie. — Wenn auch bei der Schwierigkeit der in diesem Bd. behandelten Fragen die Darlegungen nicht alle zu einer einwandfreien Lösung führen konnten, so wird doch reiche Anregung zu weiterer Forschung geboten. Vielleicht könnten auch die aus Erfahrung redenden Mystiker mehr herangezogen werden. Dies wird besonders in dem Referat des P. Lucien-Marie de St. Joseph gesagt: A la recherche d'une structure essentielle de la nuit de l'esprit. Mit Recht wird hier betont, daß für den Fortschritt der mystischen Theologie eine schärfere Beobachtung der Tatsachen erforderlich sei, nicht so sehr dagegen eine einfache Analyse des Offenbarungsinhaltes: „Man kann vielleicht ein hervorragender Theologe der Dogmatik sein, ohne jemals seine Zelle verlassen zu haben. Dagegen kann nur derjenige, der Kontakt mit Mystikern hat, erwarten, auch einmal Fragen der mystischen Theologie zu verstehen“ (255).
Richtstaetter.

Itinerarium animae franciscanum. Commentarium theol.-ascet.-mysticum. gr. 8^o (124 S.) Rom 1938, Basil. SS. XII Apost. — Das anonyme Werk bereitet dem Leser auf den ersten Blick einige Enttäuschungen: Es soll spezifisch franziskanisch und für Franziskaner sein, ist aber abgesehen von einigen Belegen ganz allgemein gehalten, im Gegensatz etwa zu Denderwindeke O. M. Cap. Es will das ganze geistliche Leben umfassen, ist aber infolge der größeren Ausführlichkeit mehr ein Lehrbuch der Mystik. Es legt manchmal recht dünne Beweise vor, z. B. für die allgemeine Berufung zur Mystik (nn. 5 u. 6), für den Plan der Menschwerdung unabhängig vom Sündenfall (n. 13). Es trägt ziemlich kühne Ansichten vor, wie das desiderium naturale beatitudinis supernaturalis (n. 67), physische Vereinigung der Seele mit Christus durch die Gnade, „quae (unio) non est substantialis, nisi in parte supernaturali“ (n. 27), sogar mit Maria: „maternitas Mariae spiritualis, qua vere et physice sumus, in ordine supernaturali, filii Mariae“ (n. 33), Wirksamkeit der *ganzen* Liturgie ex opere operato (n. 62), eine außer Gebet und Apostolat rein negative Aszese (Introd. u. P. II). Die Zahl der zitierten Autoren ist etwas gering und so wirkt die Darstellung nicht selten einseitig. — Zu begrüßen ist der originelle Aufbau. Der 1. Teil behandelt Gnade und Seligkeit, mystischen Leib und Kirche, also besonders die bei uns durch Jürgensmeier so verbreiteten Ideen; der 2. kurz die Aszese; der 3. die Mystik. Besonders anzuerkennen ist die Meinung des Verf., daß Mystik nicht bloß Erkenntnis, wenn auch liebeerfüllte, ist, sondern stärkere und bewußte Beeinflussung des ganzen geistlichen Lebens durch den hl. Geist. Dadurch wird Mystik als normaler und allgemein zugänglicher Abschluß verständlicher. Ein gründlicheres theologisches Durcharbeiten und Beweisen müßte aber doch die mystischen Zitate ergänzen.

Raitz v. Frenzt.

Richstaetter, C., S. J., Thomas von Kempen. Ein deutscher Mystiker. Leben und ausgewählte Schriften. Übers. von H. Kroppenbergl. 8° (344 S.) Hildesheim 1939, Borgmeyer. *M* 3.80; geb. *M* 5.30. — Wenn man die 7 Bde. der Werke des Thomas von Kempen durchsieht, von denen uns Pohl eine so vorzügliche Ausgabe geschenkt hat, dann möchte man jedesmal bedauern, daß in deutscher Sprache nur eines, wenn auch das Hauptwerk, weiter bekannt ist. Darum ist die Übersetzung dreier besonders wertvoller azetisch-mystischer Werke: Erhebungen des Herzens, Rosengärtlein, Betrachtungen über das Leben Jesu überaus dankenswert. Denn man weiß, wie diesen alten Schriften eine eigentümliche Tiefe und Salbung innewohnt, die auch dem heutigen Menschen vieles bietet, was er in neuern Büchern nur selten findet. — Der vorzüglichen Übersetzung seines Mitbruders hat der Historiker und Systematiker der Mystik eine wertvolle Einführung vorausgeschickt, die ein kurzes Leben des Thomas enthält, die Verfasserfrage der „Nachfolge Christi“ in kurz gedrängten Beweisen zu Gunsten des Thomas löst, dessen Verhältnis zu den „Geistlichen Übungen“ des hl. Ignatius und seine Bedeutung für unsere Zeit behandelt. Weitere Mystikerschriften des Mittelalters sollen noch folgen. Raitz v. Frentz.

Rademacher, H., M. S. C., Mystik und Humanismus der devotio moderna in den Predigten und Traktaten des Johannes Veghe. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Münsters um 1500. 8° (137 S.) Hiltrup 1938, Herz-Jesu-Missionshaus. *M* 3.50. — Das Ergebnis der mit großer Belesenheit und guter Kritik durchgeführten Untersuchung ist in die Worte zusammengefaßt: „Veghe ist devoter Humanist, dem es in erster Linie auf die veritas und die utilitas, auf die Ideenwelt und auf das Lebensziel der devotio moderna ankommt, dem aber die eloquentia moderna, die ‚walsprekenheit‘ nicht gleichgültig ist.“ Zuerst wird V.s Mystik behandelt, und im 2. Teil seine humanistische Ideenwelt. Für den Begriff der Mystik wählt Verf. die Auffassung von Garrigou-Lagrange und sucht dann zu zeigen, wie sich dessen Gedanken bei V. finden. Dankbar ist man R., daß er alle Stellen, die für die Mystik in Frage kommen können, zusammengestellt hat. Er glaubt daraus die Allgemeinberufung zu mystischer Begnadigung schließen zu sollen, muß dann aber nachher doch „eine spezielle mystische Gnade“ annehmen. Er zeigt dann das Verhältnis des lumen gratiae zum lumen gloriae. „Der praktische Weg zum mystischen Ziele“ wird mit herrlichen Texten V.s im „beginnenden“, „fortschreitenden“ und „vollkommenen Leben“ vorgeführt. Mit steigendem Interesse folgt man der echt wissenschaftlichen und fesselnden Darstellung. Schade nur, daß statt Garrigou-Lagrange nicht die Auffassung von dessen Mitbruder H. Denifle zu Grunde gelegt wurde, wodurch sich Widersprüche hätten vermeiden lassen und die Übereinstimmung des klar schauenden münsterischen Fraterherrn mit der thesianischen Richtung der Mystik ohne weiteres hervorgetreten wäre. Richtig ist es, daß V. ebenso wie Thomas von Kempen Vorliebe für Reim und Assonanz zeigt. Aber ob man deshalb auf Abhängigkeit schließen kann? Schon im „Fließenden Licht“ der Mechtild von Magdeburg findet sich u. a. im 13. Jahrh. dieselbe Vorliebe, die wohl im Mitteldeutschen begründet sein dürfte. — Zur Ausgabe des Lectulus Noster Floridus V.s durch R. vgl. Schol 14 (1939) 636. Richstaetter.

Joppin, G., Fénelon et la mystique du pur amour. 8° (304 S.) Paris 1938, Beauchesne. *Fr* 55.— J. behandelt eine für die

Theologie der Vollkommenheit überaus wichtige Frage. Das vergessen, wie er einleitend richtig bemerkt, die vielen, die in dem Streit zwischen Bossuet und Fénelon nur eine persönliche Angelegenheit erblicken und sich ihr Urteil nach der Vorliebe für den einen der beiden Gegner bilden. Daß für eine solche Urteilsbildung ein Scheingrund vorliegt, zeigen die letzten Kapitel, die die Verhandlung vor dem kirchlichen Gericht darlegen: beide Parteien haben im Kampf um die „reine Liebe“ recht häßlich gegen die Liebe gefehlt. — Was den Theologen mehr interessiert, ist eine geschichtliche und eine sachliche Frage. Zur Beantwortung der *geschichtlichen* legt J. sehr gut dar, wie der Semiquietismus sich in Frankreich langsam und fast unmerklich entwickelt, über Bernières, Canfeld u. a. bis zu Guyon und Fénelon, und wie auch das MA auf die gleichen oder schlimmern Irrwege geraten war. So anregend dieser geschichtliche Überblick ist, der mit gleicher Genauigkeit wohl noch gar nicht vorliegt, beansprucht doch die *sachliche* Frage und ihre Lösung ein noch größeres Interesse. Gerade dafür ist es völlig nebensächlich, ob vielleicht Fénelon, wie er bis zu seinem Lebensende meinte, seinen falschen Sätzen einen richtigen Sinn hat geben können. Bei einigen seiner *Folgerungen* läßt sich der quietistische Irrtum gar nicht verbergen. So darf der Vollkommene nach F. seiner Verdammung zustimmen, und zwar nicht nur in einem irrealen Bedingungssatz, wie auch Franz von Sales es zugegeben hatte; die Betrachtung hört für die „reine Liebe“ auf; die Menschheit Christi ist nicht mehr ihr Gegenstand. Besonders gefährlich war die Trennung des niedern und höhern Seelenteils, wodurch schon früher den Leidenschaften Tür und Tor geöffnet wurde. Bedenklich ist ferner die Behauptung, schon die Väter hätten F.s Auffassung von der reinen Liebe gehabt, sie aber aus Klugheit nicht weiter bekannt gemacht. Ähnliches gilt von der Empfehlung völliger Passivität. Die „reine Liebe“ selbst soll nun in der Weise die Seele dauernd beherrschen, daß sie alle anderen Tugenden, insbesondere auch die Hoffnung, in ihrer Eigenart aufhebt. Allerdings hat F. das nicht ausdrücklich behauptet, sich vielmehr dagegen gewehrt; aber er führt logisch zu dieser Lehre hin, wenn er den Vollkommenen nicht nur den Einzelakt der Hoffnung oder einer sittlichen Tugend der reinen Liebe unterordnen läßt, sondern jede Tugendübung überhaupt. Im Himmel wird dieser Zustand erreicht werden, daß jede Tugend und das ganze Ich in der Liebe untergeht. Aber hienieden begeht auch der Vollkommene Sünden und Fehler und kann nicht dauernd auf dem Hochstand der Liebe bleiben. Er muß vielmehr in seiner irdischen Schwäche die andern Tugenden, zumal die Hoffnung, auch ausdrücklich üben, wengleich die Liebe immer mehr an Boden gewinnt und Glaube, Hoffnung und sittliche Tugenden in ihren Dienst nimmt. Falsch ist also an dem Grundgedanken F.s nur die Überspitzung, hienieden könne schon die volle und dauernde aktuelle Herrschaft der Liebe erreicht werden, die dem Jenseits vorbehalten ist. Die Folgerungen, die F. daraus gezogen hat, sind dagegen als sehr gefährlich und dem Quietismus verwandt zu bezeichnen. Der Ausschluß der Hoffnung bis zur Einwilligung in die eigene Verdammnis enthält einschlußweise eine Billigung der Sünde und einen Irrtum über die Güte Gottes.

Raitz v. Frentz.

Messina, G., S. J., Inizi di Lirica ascetica e mistica persiana. (51 S.) Roma 1938, Pont. Ist. Bibl. L 10.— M. gibt einige Proben mystischer Lyrik von Abu Said (967—1048) und Baba

Tahir (11. Jahrh.) und zeigt im Anschluß daran die Eigenart der Aszese und Mystik der Sufiten. Ernst gemeint, nach Höchstem strebend, die Vereinigung mit Gott in irgend einer Weise wirklich findend, geht sie doch Irrwege, indem sie an Stelle des Koran eine freiere Religiosität setzt, die aber in Indifferenz gegen Konfession und Gesetz sowie in Pantheismus mündet. Die Quellen dieses mystischen Stromes sind vor allem nestorianisches Christentum, Neoplatonismus und schließlich Buddhismus. Raitz v. Frentz.

Noack, H., O. Henry als Mystiker (Neue Deutsche Forschungen. Abt. Amerik. Literatur- u. Kulturgesch. 4). gr. 8^o (100 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. M 4.50. — Die vorliegende Schrift ist eine Darstellung — keine Kritik — der weltanschaulichen Grundauffassungen des amerikanischen Erzählers O. Henry († 1910). In einem Hauptabschnitt wird seine Gesamthaltung als immanente Mystik gekennzeichnet und dann unter verschiedenen Stichwörtern, wie: Liebe, Hilfsbereitschaft, das Unbewußte, Natur u. a. in ihren Auswirkungen verfolgt. Bezeichnend ist für H.: die Verschwommenheit seines Gottesbegriffes, die absolute Diesseitigkeit und die etwas blasiert-oberflächliche Sicht des Christentums. Gerade durch den Verzicht auf den überweltlichen Gott, wie auf das Jenseits überhaupt, erhält seine Ethik einen stark positivistischen Zug. Bemerkenswert ist der hohe Idealismus H.s sowie der unerschütterliche Glaube an seine ethische Sendung. Karp.

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten:

- | | | | |
|--|---|-------------------------------------|------------------------|
| Abaelard 252 | Eröss A. 266 | Kuss O. 292 | Schlagenhaufen F. 242 |
| Abramowski R. 269 | Etudes Carmelitaines 316 | Lambot C. 261 | Schlenker E. 255 |
| Adam K. 298 | Fehr J. 277 | Lauck W. 288 | Schlink E. 283 |
| Alexander v. Hales 255 | Felder H. 278 | Lee P. C. 275 | Schmidlin J. 267 |
| Aubron P. 302 | Fernández A. 286 | Lercher L. 242 | Schmidt H. 315 |
| Augustinus 261 | Fichtner J. 290 | Litt Th. 308 | Schneider H. 284 |
| v. Balthasar H. U. 247 | Fischer J. 287 | v. Loewenich W. 304 | Schnitzler Th. 262 |
| Bartmann B. 279 | Galtier P. 298, 299 | Loisy A. 279 | Schröteler J. 308 |
| Basilius 260 | Gennatas H. 312 | Madoz J. 250 | Schutz A. 303 |
| Beda Venerabilis 260 | Ghanananda S. 275 | Maretain J. 307 | Seeberg E. 278 |
| Benedetti J. 312 | Gregor v. Nyssa 247 | Martinez J. C. 295 | Sickenberger J. 291 |
| Berresheim H. 280 | Grönbeck W. 273 | Meissingner K. A. 281 | Siegfried Th. 283 |
| Bieter Fr. A. 263 | Haacke W. 280 | Meissner E. 282 | Sifra 272 |
| Blat A. 311 | Hamp V. 285 | Merkelbach B. H. 301 | Simon P. 281 |
| Bommersheim P. 308 | Hauer J. W. 307 | Mesnil du Buisson, Compte du 271 | Stauffer E. 279 |
| Brinktrine J. 276 | Heiler F. 309 | Messina G. 319 | Van Steeberghen F. 261 |
| Brizgys V. 312 | Heynck V. 306 | Millet M. G. 271 | Stegmüller O. 283 |
| Browe P. 303 | Hofmann K. M. 246 | Möhler J. A. 240 | Stephan H. 257 |
| Buchholz E. 265 | Horst Fr. 289 | de Moidrey T. 243 | Swietlinski C. 269 |
| Cayré F. 261 | Itinerarium animae franciscanum 317 | Noack H. 320 | Tüchle H. 240 |
| Chaillet P. 240 | Jacobsohn H. 270 | Nuit Mystique 316 | Tyciak J. 302 |
| Cimittier F. 310 | Jerphanion G. 278 | Oepke A. 307 | Ubbelohde H. 286 |
| Claudiel P. 243 | Joannes abbas S. Mariae trans Tiberim 264 | Otten H. 296 | Urbach O. 281 |
| David-Neel A. 274 | Jodice A. M. 305 | Pisciculi (Dölgers Festschrift) 244 | Veghe J. 318 |
| Delogne H. 260 | Jone H. 310 | Rademacher A. 281 | Vilmor A. Fr. Chr. 282 |
| Demircioglu H. 269 | Joppin G. 318 | Rademacher H. 318 | Vromant G. 311 |
| Dienst d. Frau in den Religionen und Kirchen 309 | Jungmann J. A. 306 | Ramge K. 282 | Van Waes B. 300 |
| Dillenschneider C. 301 | Karrp H. 284 | René J. 292 | Walter E. 302 |
| Dold A. 262 | Karrer O. 293 | Richstaetter C. 318 | Weber H. 314 |
| Dölger F. J. (Festschrift) 244 | Klauser Th. 244 | Ritzler R. 294 | Weber S. 296 |
| Druwé E. 300 | Knox W. L. 293 | Fobinson Th. H. 289 | Widengren G. 272 |
| Duesberg H. 289 | Kologriwof J. 297 | Rózycki I. 252 | Wilmaert A. 264 |
| Ennis Sister M. Gr. 263 | Kroppenberg H. 318 | Rücker A. 244 | Winter J. 272 |
| | Krüger K. 312 | Saint-Martin J. 261 | v. Wolf C. 281 |
| | Kurczynski P. 314 | Scharnagl A. 313 | Wunderle G. 268 |
| | | Schauf H. 266 | Ziegler A. 264 |
| | | Scheeben M. J. 266, 300 | |