

nicht als Sakrament gewertet wurde, und in der Austeilung der Krankenölung an Nichtschwerkranke. In beidem macht sich der oben gezeichnete Gesamtzug geltend: der Ehe fehlt der äußere Symbolcharakter, der auch jetzt noch nicht im Vertragsabschluß, sondern im Segen des Priesters als sakramentaler Handlung gesehen wird; die Öl-salbung dagegen besitzt Symbolwert und wird daher so geschätzt. Etwas ähnliches gilt von der dritten durch V. festgestellten Verschiedenheit von der katholischen Lehre: »Die Notwendigkeit der Beichte aller Sünden war in der Frühzeit kaum bekannt« (253). Was sich heute jedenfalls noch feststellen ließ, war die frühe Existenz der öffentlichen, feierlichen Buße, die also wieder stärkeren Symbolwert in ihren Zeremonien besaß.

Was ist nach all dem von dem bekannten Beweis für die Siebenzahl der Sakramente aus der Übereinstimmung der Kirchen zu halten? Der Verf. zeigt unwiderleglich, daß in der frühen syrisch-monophysitischen Kirche Zählungen ungebrauchlich waren. Die Sonderart der frühen Auffassung legte andere Einteilungen nahe: In Mysterien, die den Geist spenden (38), in unwiederholbare Mysterien (41), in aus Geist und Materie zusammengesetzte Mysterien (45). Keine dieser Einteilungen konnte zur Siebenzahl führen, da keine alle sieben Sakramente umfaßt. Die Zahl ist erst aus der katholischen Kirche übernommen worden (mit der Lehre von der Ehe als Sakrament, der Nottaufe durch den Laien und der heutigen Lösung der Wesensverwandlung). Gerade die Stellung der Ehe scheint zu zeigen, daß für die hier behandelte Kirche der oben gegebene Beweis der Übereinstimmung sehr fraglich ist. Es bleibt aber die gemilderte Form des Beweises, daß die Siebenzahl nur angenommen werden konnte, wenn eine gewisse Grundlage dafür in den Kirchen vorhanden war. Das zeigt tatsächlich das vorliegende Buch vorzüglich.

Und noch ein Weiteres tut es in gleicher Weise. Es zeigt, wie Verallgemeinerungen auf apriorischer Grundlage hier einfach völlig unmöglich sind. Der Abendländer findet einen Grundzug und die Folgerung für verschiedene Zusammenhänge ist ihm bei seinem Denken selbstverständlich. Wie das vorliegende Werk hundertfach belegt, sind solche Schlußfolgerungen hier nicht möglich. Die Denkform des Orients ist eine ganz andere. Gewiß, manche Grundanschauung wird bis ins Letzte, ja noch darüber hinaus ins Allegorische verfolgt; dafür wird anderes sorglos beiseitegelegt. Was im Einzelnen geschah oder geschieht, kann nur die Einzelforschung ergeben. Wir müssen dem Verf. dankbar sein, daß er uns diese deutliche Lehre gab, und wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir das gewisse Zurücktreten der größeren Gedankenlinien dem Streben zuschreiben, uns das tatsächliche Bild statt eines erdachten zu zeichnen. Wenn wir ihn dennoch bitten möchten, uns in einer eigenen Untersuchung nun auch noch den Einfluß des Areopagiten zusammenhängend zu schildern und vielleicht auch die anliegenden Länder mitzubeachten, dann geschieht es gerade darum, weil nur eine so ausgebreitete Tatsachenkenntnis, wie der Verf. sie sich erworben hat, uns diese für die Gesamttheologie ganz wesentliche Frage lösen kann.

H. Weisweiler S. J.

*Przywara, E., S. J., Deus Semper Major. Theologie der Exerzitien. 3. Bd.: Dritte Woche, Vierte Woche, Liebe, Nachwort: Gott in allen Dingen. gr. 8° (XXII u. 442 S.) Freiburg 1940, Herder. M 8.20; geb. M 9.80.*

Der 3. Band bringt den groß angelegten Exerzitienkommentar zum organischen Abschluß. Wie die Eigenart der beiden ersten Bände vor allem in der dogmatisch-theologischen Durchdringung der ignatianischen Exerzitien liegt und im Ringen ihre Frömmigkeitswelt besonders vom Wort und Bild der Hl. Schrift her zu erschließen (vgl. unsere Besprechung Schol 14 [1939] 535 f.), so bestimmen auch beide Momente ganz entscheidend die Gestaltung des 3. Bandes.

P.s Deutung der Exerzitien ist Schrifttheologie, die das Geheimnis des Lebens und Leidens Christi mitten in der Ganzheit der göttlichen Offenbarung schaut. Gerade dadurch, daß der schlichte Bericht der Evangelien immer wieder in der grandiosen Schau johanneischer und paulinischer Theologie erfaßt und erschlossen wird, gewinnt sie eine Tiefe und religiöse Wärme, wie sie nur aus lebendigster Vertrautheit mit dem Worte Gottes erwächst. Da das Geheimnis des leidenden und sterbenden Gottmenschen die Erfüllung der atl. Kultsehnucht und Prophetie ist, die eine Wirklichkeit, auf die alles Gleichnis und Bild der atl. Kirche als Schatten des Kommenden vorbildlich hinweist (Kol 2, Hebr 8—10), so eröffnen die häufigen schrifttheologischen Hinweise auf die Welt atl. Gnadenführung und Heiligkeit eine Fülle weiter Ausblicke und anregender Fernsichten (vgl. z. B. 116, 256, 269—271, 282—285). P. denkt betrachtend viel in der Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit des Schriftwortes. Das gibt seinen Betrachtungen trotz aller Schwere der Sprache viel lebendige Unmittelbarkeit und ansprechende Wirklichkeitsnähe: ἠράξας »hartschreiend« (125), ἐμπαίζοντες »Bubenspiel und Bubenwitz« (82, 128), προβάτια »Herdenschäflein« (254), ἐξουθενήσας »ausgenichtet« (82). Dabei entstehen aber in dem Bemühen um ein größtmögliches Erschließen des ursprünglich biblischen Wortsinnes und -bildes doch recht oft gewagte Bilder und störend wirkende Wendungen: »Wenn ich Dich nicht spüle, nicht hast Du teil an Mir«: Joh 13,8 (13); »Quitt ist's« (ἀπ-έχει als Formel bezahlter Schuld); »Gekommen ist die Stund'«: Mk 14,41 (50); »Erbarmen Dir, Herr, nicht je soll sein Dir dies. Er aber sich umwendend sprach zu Petrus: Verschwind' hinter Mich, Satan; Skandal bist du Mir«: M 16,22 f. (252).

Die eigentliche Bedeutung des Kommentars zur dritten und vierten Woche liegt ohne Zweifel in der theologisch-mystischen Erschließung und dogmatischen Gesamtschau des Leidens und Auferstehungsgeheimnisses. Wie sie das Ärgernis des Kreuzes mitten in seiner geschichtlichen Niedrigkeit und drückenden Torheit über den Weg der theologia negativa (1 Kor 1,21 ff., Lat IV [Denz. 432], Augustinus, Ps. Dionysius Areopagita) sehr schön vom Wesen Gottes her deutend erschließt, so führt sie auch in seine übergeschichtliche kosmische Bedeutung tief ein über den Weg einer trinitarisch-marianisch-ekklesiologischen Schau der Erlösung.

Da alle christliche Existenz ein Sich-Loslassen in die grenzenlose Weite der innergöttlichen Liebe ist im Hineinbezogenwerden in das Dasein des Mensch gewordenen göttlichen Wortes, so offenbart sich uns auch gerade im Leiden und Sterben des Gottmenschen das innerste Geheimnis dieser uns ständig tragenden göttlichen Liebe. Denn wie sich bei aller geschöpflichen Erkennbarkeit Gottes das Geheimnis des eigentlich Göttlichen doch erst im nachtenden Dunkel seiner Unbegreiflichkeit offenbart — Gott ist's nicht, wenn du ihn begreifst (Augustinus, serm. 117) — so enthüllt sich uns auch die ganze Intimität sich verströmender göttlicher Liebe gerade in diesem Zusammenbruch aller geschöpflichen Sinnhaftigkeit in der Torheit des Kreuzes, in dem übergrausamen Leiden der heiligsten Menschheit Christi. Das Törichte und Schwache Gottes, das Eintauchen in die Nacht der Passion, das Sich-Entsetzen und Sich-Ekeln Christi bis zur

gänzlichen Verlassenheit ist darum nur das eigentliche Zeichen der alles geschöpfliche Gleichnis übersteigenden unerschöpflichen Liebe Gottes. Es ist nur das Jegrößer der sich bis zur Sinn- und Ziellosigkeit für uns erniedrigenden »törichten« Liebe, die Darstellung des schlechthinigen Über-hinaus-Gottes (108), ist gottmenschliche theologia negativa der Liebe und darum zugleich leuchtende Glorie in der Katastrophe Gottes. Denn gerade der für geschöpfliche Logik warumlose Gehorsam des Mensch gewordenen Logos ist nur die innere Antwort auf die Grundverkehrung der Welt in der Erbschuld der Menschheit, da sie im »Warum und Wozu« der eigenen, fleischlichen Einsicht (102) nicht das unbegreiflich Unerforschliche anerkennen wollte, sondern nur ihre eigene menschliche Weisheit. So ist der Zusammenbruch aller geschöpflichen Maßstäbe zu Torheit, das Ärgernis am Kreuze, die Darstellung der göttlichen Majestät in der Verlassenheit des Ecce homo, nur die tiefste Offenbarung grenzenloser Liebe Gottes, »wie ihn niemals jemand gesehen, da er in unzugänglichem Lichte wohnt«. Es ist die Glorie der Sichtbarkeit des Vaters, wie er in sich ist, im Sohn, und diese Selbsthingabe des Sohnes ist zugleich das Aufleuchten der sichtbar gewordenen Liebe Gottes im Herzen derer, denen der Geist der Liebe, der Vater und Sohn vereint, im Sohne mitgeteilt wird: »Das Reich Gottes, das seinen Gott ins Kreuz setzt, wird im gekreuzigten Gott ebenso gesetzt in das Ausgeschüttet der Liebe Gottes im Hl. Geist, der uns gegeben ist (Röm 5,5) als Mitteilung innergöttlicher Liebesfruchtbarkeit vom Kreuze des Gottmenschen aus an das Geheimnis seiner Fülle, das da ist sein Leib, die Kirche.«

Ähnlich wie das Geheimnis der personalen innergöttlichen Liebe damit ganz in die Mitte des Leidensmysteriums rückt, so gewinnt auch die mütterlich liebende Fruchtbarkeit Mariens als Mutter des Herrn und »Unserer Herrin« eine ganz überragende Stellung. Man vergleiche z. B. die theologisch reiche Ausdeutung des 6. und 7. Tages der dritten Exerzitienwoche oder die mariologisch fruchtbaren Gedanken des Verf. zur Erscheinung Christi vor unserer Herrin (175—195).

Da Maria Mutter des Sohnes ist, Kirche aber Geheimnis des mystischen Herrenleibes, wird sie auch zum Mutterschoß der Gläubigen (123). Wie die Jünger im Eingang der Passion Christi Fleisch und Blut empfangen, daß sie sein Leib seien und seine Fülle (159), so erhalten sie darum vom sterbenden Herrn auch Maria zur Mutter, zur Neuen Eva (146). Während die erste Eva nach Gott griff, um wie Gott zu sein, ist Maria gerade als Entmachtete in der Niedrigkeit der Magd mit ihrem Sohn geopfert in das ausschließliche Allein des heiligsten Willens, ist darum geworden zum großen Zeichen am Himmel, zum Geheimnis der Kirche, zur Fülle des Herrn, als Zeichen des Eins, der Glorie, der Einheit von Haupt und Gliedern im Geheimnis des einen Christus, mitten im Leiden der Geburtswehen und der Trübsal, die die Kirche hier auf Erden zu bestehen hat, da auch sie als Christi Leib mit dem Gottmenschen ständig mitgekreuzigt wird. Seine Schmach tragend, Schwächling und ehrlos in den Augen weltlicher Weisheit, Auswurf und todgeweiht, ist sie gerade in dieser Einsamkeit und Verachtung ständig neues Christusleben gebärend.

Dieser stark ekklesiologischen Tendenz des Kommentars entspricht die theologische Deutung des A u f e r s t e h u n g s - und Himmelfahrtsgeheimnisses: verklärte Menschheit des Gottmenschen in der flammenden Himmelsherrlichkeit der sich majestätisch offenbarenden Gottheit, aber zugleich in der Erdzugewandtheit im Amte des Trösters (328). Wie der Hl. Geist die Fruchtbarkeit der Liebe ist zwischen

Vater und Sohn, »Spiel der Liebe« zwischen beiden (286), Strom innergöttlicher Energie, so teilt nun der Auferstandene diesen Geist der Liebe und des Trostes, daß sie mitten in der Trübsal einander begegnen in dem einen Feuer der Liebe, das da zwischen Vater und Sohn glutet und nun auch die Welt in diesen Feuerbrand innergöttlicher Liebe hineinziehen soll. Der Ausdruck dieser Liebe ist die wahre »Kirchlichkeit«, die innere Bereitschaft und das feine Gespür für den Hl. Geist in echter Lehnstreue, »zu gehorsamen in allem der wahren Braut Kirche, unseres Herrn, die da ist unsere hl. Mutter die hierarchische Kirche«.

Den Höhepunkt der theologisch-dogmatischen Erschließung und Ausdeutung ignatianischer Exerzitienreligiösität bildet bei P. ohne Zweifel die tiefe trinitätstheologische Schau der Betrachtung über die Liebe. Wie Gott Kreislauf der Liebe ist im Geheimnis innergöttlicher Mitteilung, so ist auch das All der Schöpfung in ihrem übernatürlichen Sein nichts anderes als eine »repräsentatio Trinitatis« im Geheimnis der sakramentalen Kirche, die auch das Gesamt des stofflichen Alls in diese Theophanie des Trinitarischen einbezieht. So wird die Darstellung des Vaters im gesendeten, Mensch gewordenen Sohn und ausgegossenen Hl. Geist zur innersten Theologik allen Weltgeschehens, vom Umkreis des Geschöpfes alles hineinziehend in den Kreis des Menschen und so das trinitarische Urbild im menschlichen Abbild aufleuchten lassend als schauende Liebe des »Gott alles in allem«.

A. Lieske S. J.

*Naumann, H. Altdeutsches Volkskönigtum. Reden und Aufsätze zum germanischen Überlieferungszusammenhang. 8° (254 S.) Stuttgart 1940, Metzler. M 8.50.*

Wie seiner Zeit Dopsch durch seine bahnbrechenden Untersuchungen das Weiterleben der Antike im germanischen Raum feststellte, sucht N. nachzuweisen, daß altgermanische Seelenhaltung und Kultur den Kern auch der verchristlichten Germanenstämme bilden. Er führt zu diesem Zweck aus reichem Wissen der germanischen und deutschen, schriftlichen und sachlichen Denkmäler jene Tatsachen an, auf die man bisher meist hinzeigte, um zu erweisen, daß in den Germanen die *anima naturaliter christiana* lebendig war, oder die geradezu dartun sollten, daß eine besondere Hinordnung auf die christliche Lebensart vorlag. N. geht in der Deutung den umgekehrten Weg. Mit Hilfe der vergrößerten Lupe des Forschers erstein ihm ein Bild der germanischen Seele, insbesondere der Königshaltung, die bis ins hohe Mittelalter weiterwirkt, trotz der »unglaublich brutalen Art der Mission« (! 113) der artfremden und artfeindlichen Religion, vor allem wegen ihrer hierarchischen kirchlichen Form. Das völkische im König begründete Heil und die völkische Heiligkeit werden zwar weithin unter der toten Asche der neuen Verhältnisse begraben, bleiben aber zur Auferstehung bereit. Aus den Betrachtungen der Königsgräber, des Königsspeeres, des Königs und der Seherin, der Gottheit, des Dichters usw. ergibt sich ihm immer wieder die gleiche Wahrheit. Sie ist im letzten »fromm«. »Aber es ist keine kirchliche Frömmigkeit, des Priesters bedarf sie nicht. Mittler zum Göttlichen ist man selbst. Es ist die ursprüngliche Frömmigkeit des abendländisch-nordisch-indogermanischen Menschen« (244). Es ist die Religion Schleiermachers, nur daß sie nicht in der Humanität, sondern in der Germanität wurzelt.

Nun kann kein Zweifel daran sein, daß hier eigentlich ein arges Mißverständnis vorliegt, das eine romantische Verklärung des Altgermanischen zur Voraussetzung hat und aus dieser Stimmung heraus