

## Aufsätze und Bücher.

### 1. Geschichte der Theologie.

v. Bathasar, H. U., Die »Gnostischen Centurien« des Maximus Confessor (Freiburger Theol. Stud. 61). gr. 8° (156 S.) Freiburg 1941, Herder. M 5.20. — Die mit umfassender Sachkenntnis geschriebene, sehr gehaltvolle Arbeit des bekannten Verf. ist eine eingehende Untersuchung der beiden »Gnostischen Centurien« (Κεφάλαια Γνωστικά oder der sog. Capita ducenta ad theologiam Dei que Filii in carne dispensationem spectantia Maximus' des Bekenners (PG 90, 1084—1176). Nach einem gut orientierenden kurzen Überblick über die heutige, teilweise recht negative Beurteilung der theologischen Originalität des Bekenners entwickelt Verf. gleich eingangs die eigentliche Problematik der Maximusforschung. Im Gegensatz zu den geringen Spuren von unmittelbarem Einfluß des Origenes, die Viller in seiner Untersuchung der vier Centurien »De Caritate« aufgewiesen hat (RevAscMyst 1930, 260 ff.), offenbaren die Gnostischen Centurien Maximus trotz aller Bekämpfung und Verurteilung der Origenisten — das zeigt Verf. sehr klar — doch als überraschend tiefen und selbständigen Kenner und Gestalter der Theologie des großen Alexandriner: Unter Ausscheidung des Präexistenzgedankens, des Motivs der Ur-Monas und der Kosmogonie im Sündensturz ist von dem großen Verteidiger der Orthodoxie der eigentliche Wesenskern des großen origenistischen Systems, die mystische Logostheologie und die Lehre vom übergeschichtlichen Inkarnationsprozeß in Verbindung mit evagrianischer und areopagitischer Theologie durchgeführt, ja bis zum Berührungspunkt zwischen dem ungeschaffenen Pleroma und der geschaffenen Fülle der Welt im Logos und der Krise der Apokatastasis-Lehre origenistisch zu Ende gedacht. Im Logos treffen beide, Gott und Welt gleichsam in punktförmiger Identität zusammen (81). Geschöpfliche konkrete Existenz wird eben als getragen und gegründet gedacht im Geheimnis der Menschwerdung des Ewigen Wortes (135). Denn der Mensch ist für Maximus wesenhaft Priester, und die Welt ist von vornherein — auch abgesehen von aller Sünde — dazu bestimmt, Gott im Opfer Christi geopfert und in seiner Auferstehung geweiht zu werden (Gnost. Cent. I 66 u. 67). Die Eigenart des Stils des Bekenners, die Art seiner gedanklichen Gestaltung ist mit feiner Einfühlung geschaut und oft geradezu meisterhaft gezeichnet. Eine Fülle wertvoller Einzelmotive (Alexandrinische Äonenlehre, Schriftsymbolismus, Sophiothik, Tabormystik) und kurzer treffender Charakterzeichnungen origenistischer, evagrianischer und dionysischer Theologie beleben die gediegene Untersuchung. Etwas hart, weil zu allgemein, scheint dagegen des Verf. Verdikt über die griechische Mystik zu sein: »Die Mystik des Bekenners denkt, genau wie die gesamte griechische Mystik, in letzter Linie keineswegs trinitarisch, sondern rein monistisch« (138). Gregor von Nyssa scheint mir z. B. schon eine Ausnahme zu machen, indem seine Theologie der Mystik grundlegend christozentrisch und so trinitarisch ausgerichtet ist. Besondere Anerkennung verdient vor allem die Durchsichtigkeit, mit der der sorgfältige Nachweis der unmittelbaren Origenes-Abhängigkeit des Maximus, zugleich aber auch der seiner theologisch-schöpferischen Kraft erbracht wird. Vgl. dazu auch oben S. 252 ff. Lieske.

Madoz, J., S. J., Una nueva redacción del »Libellus de Fide« del Baquiaro: RevEspT 1 (1941) 457—488. — Der Artikel in der neuen spanischen Zeitschrift Revista Española de Teología (Madrid) unter-

sucht die Abhängigkeit zweier verschiedener Überlieferungen von De Fide des Bacharius. Sonderbarerweise haben selbst die neueren systematischen Bearbeiter des Libellus de Fide wie Mac Inerny und J. Duhr nur die bei Migne nach Muratori-Flori gedruckte Recension beachtet, die nach Cod. 0.212 sup. (s. 8) der Ambrosiana zu Mailand gefertigt wurde. M. weist nun nach, daß Cod. Ripoll 151 (s. 10—11) einen teilweise anderen Text bringt und Vat. Reg. suec. 194 (s. 10) ein kleineres Stück davon überliefert. Dieses hat A. Mai in seiner Patrum Nova Bibliotheca als Fortsetzung von De ecclesiasticis dogmatibus des Gennadius gedruckt. M. gibt uns dankenswerterweise nach einer Beschreibung der Handschriften den Text der neuen Recension. Im Apparat und auch für die Herstellung des Textes ist aber auch die Mailänder Überlieferung — leider nur nach dem gedruckten Text bei Migne — beigezogen. Im 2. Teil wird dann der Frage nach der Abhängigkeit der beiden Recensionen nachgegangen. Er bringt das wertvolle Ergebnis, daß die Recension von Ripoll an vielen Stellen einen besseren Text hat und einige bisher kaum deutbare verderbte Stellen der Mailänder Handschrift aufhellt. Jedoch ist die neue Recension nicht der Urtext, sondern eine Bearbeitung, da die Varianten zu groß sind, als daß sie durch Schreiber erklärt werden könnten. Ganz offenbar ist in Ripoll eine bessernde Hand an der Arbeit gewesen. Sie fügte z. B. das »Filioque« hinzu, ließ sonderbare Wortdeutungen aus usw. Am bezeichnendsten ist das Fehlen der Ablehnung des Traducianismus in Ripoll. M. glaubt, hier einen Einfluß der Stellung Augustins zu sehen. Alle Bearbeiter von De Fide haben gerade die Ablehnung dieser Lehre in so scharfer Form in der bisher allein gedruckten Mailänder Recension für ein Zeichen voraugustinischer Zeit angesehen. Der nachaugustinische Bearbeiter von Ripoll hat der Ansicht Augustins vielleicht Rechnung getragen, wenn er die Stelle wegließ. Das würde freilich für die Zeit der Bearbeitung eine ziemliche Nähe an Augustin ergeben, da bald nach 430 diese Rücksicht auf ihn fallen gelassen wurde. — Auf jeden Fall ist die neue Recension für die Herstellung des endgültigen Textes von großer Bedeutung. Wieweit die Varianten von Ripoll im einzelnen den Mailänder Text ersetzen, müssen freilich weitere Funde erst klären. Die neue Recension ist daneben aber auch theologiegeschichtlich wegen der genannten Veränderungen von Bedeutung. Zeigen doch solche unauffällige, kleine Verbesserungen uns unmittelbar die theologische Entwicklung. Gewiß mag dabei manches persönlichen Charakter tragen, aber die neue Zeit schwingt mit.

Weisweiler.

Aurelius Augustinus, Der freie Willé. Übertragen von C. J. Perl (Die deutsche Augustinusaussgabe. 1. Abt. 3 Bd.). 8<sup>o</sup> (XII u. 255 S.) Paderborn 1941, Schöningh. M 5.40. — In der deutschen Augustinusaussgabe erscheinen jetzt die drei Bücher De libero arbitrio. Das Vorwort enthält das Notwendigste über Entstehung und Bedeutung des Werkes. Die Übertragung ist leicht lesbar und läßt die augustinischen Gedanken und Formulierungen gut zum Vorschein kommen. Der am Schlusse gebotene Kommentar berücksichtigt am meisten den Ideenverlauf der Schrift selber; seltener werden auch Fragen aus dem Zusammenhang der Entwicklung des hl. Augustinus aufgeworfen.

Beumer.

Bechtum, M., Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des Mittelalters (Beitr. z. mittelalterl., neueren und allg. Gesch. 14). gr. 8<sup>o</sup> (199 S.) Jena 1941, Fischer. M 7.50. — Das Vagantentum des MA, bisher vorzüglich als literar-geschichtliche Frage behandelt, ist auch kirchen- und kirchenrechtsgeschichtlich bedeutsam. Unter diesem Gesichtspunkt werten wir vor-

liegende Arbeit. Am mittelalterlichen Vagantentum haben besonders in der Frühzeit Mönche, dann auch Kleriker großen Anteil. Der Verf. sieht die inneren Triebkräfte dieser sozialen Erscheinung in der Überlieferung des *Mimus* von der Antike her, in der Praxis der christlichen peregrinatio als Missions-, Buß-, oder Andachtspilgerfahrt, schließlich noch im germanischen Wanderdrang. Mannigfache äußere Veranlassungen werden genannt, wie wirtschaftliche Not, die Notwendigkeit, entlegene Bildungsstätten aufsuchen zu müssen, durch Vergehen bedingte Flucht von Mönch oder Kleriker. Man könnte noch andere anführen, etwa die *„occasio barbarica“*, welche in Gregors I. Briefen (reg I,38.39 MGH Epp I,51,23) erwähnt wird, Klosteraufhebung durch öffentliche Gewalt, die Häufung von Benefizien in einer Hand, die Überfüllung der Universitäten im hohen MA u. a. — Der Verf. entwickelt das Thema zeitlich gliedernd in drei Teilen (frühes MA, 10.—11., 12.—13. Jahrh.), im ersten allgemein, im zweiten und dritten vor allem unter literargeschichtlichen Gesichtspunkten. Im 1. Teil läßt der Verf. das verhältnismäßig nicht karge Quellenmaterial ausführlich zu Wort kommen: Vätertexte, Konzilsakten, Mönchsregeln, Briefe. Wir finden darin eine scharfe Kritik am Vagantentum. Der Verf. macht sie verständlich aus dogmatischen (mystische Ehe des Klerikers mit seiner Kirche), disziplinären (*ubi stabilitas, ibi religio*), wirtschaftlichen (ungeistlicher Wettbewerb um freie Ämter u. a.). Demgegenüber versteht er es, auch die positiven Momente am Vagantentum aus diesen Quellen zu erheben (Missionswanderung, die ‚asketische Heimatlosigkeit‘ des Pilgers, Bußgesinnung, geistlich-wissenschaftliche Ausbeute der Romfahrten). Die oben erwähnten inneren Triebkräfte werden gleichfalls aus den Quellen belegt. So dient als Beispiel für den germanischen Wanderdrang die Lebensgeschichte Gottschalks des Sachsen (gest. 863), mit der dieser Teil schließt. Die beiden folgenden Teile nehmen die literargeschichtliche Diskussion über das Vagantentum, seine Lieder und Dichter, auf und führen sie weiter. — Der Verf. wertet die Quellen gut aus, ohne dabei, wie er selbst sagt, auf Vollständigkeit abzielen (22). Eine Durchsicht der Diözesanstatute, Viten, Chroniken und Briefsammlungen des frühen MA bestätigt uns, daß manche Nachricht zum Thema ungehoben blieb, die es dem Verf. hätte ermöglichen können, die Linienführung seiner Darstellung stellenweise kräftiger, manchmal zusammenhängender zu gestalten. So wirken seine Ausführungen oft noch zu sehr wie aneinandergereihte Andeutungen. Ähnliches gilt für die Benutzung der monographischen Literatur, die der Verf. in ausgiebigem Maß heranzieht. — Indes werden darum die sachlichen Ergebnisse der Arbeit nicht gemindert. Dazu rechnet der Theologe das erfreuliche Bild vom klugen Maßhalten der Kirche gegenüber allen Auswüchsen und Verfallserscheinungen, die mit ihren eigenen Lebensäußerungen verbunden waren. Sie duldet und förderte Kritik an ihren Einrichtungen (Vagantlieder), wußte aber auch zugleich ihre wesentlichen sozialen Belange vor den zersetzenden Kräften, die das Vagantentum barg, zu schützen.

Wolter.

Seppelt, F. X., Geschichte des Papsttums. 4. Bd.: Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Zeit der Renaissance. Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Bonifaz VIII. bis zum Tode Clemens VII. (1294—1534). 8° (478 S.) Leipzig 1941, Hegner. M 12.50. — Es ist die Zeit ungeheurer Erschütterungen, die S. in diesem Bande vorzuführen hat: der Absturz des Papsttums von der mittelalterlichen Höhe seit den Tagen des großangelegten und doch so erschreckend unseligen Bonifaz VIII.; die Selbstverbannung in Avignon, Schisma,

konziliare Wirren, die Wiederaufrichtung des Papsttums nach dem kümmerlichen Sieg über die Konzilspartei, die eben doch keine Erneuerung war; und dann der Sündenfall in den bildungsfrohen Ungeist schlimmer Renaissance — diese Szenen eines atemberaubenden Dramas, das sich als erschütterndes Trauerspiel erweist, kann wahrlich die gestalterische Kraft des größten Historikers reizen. S. hat sich nicht dieses höchste Ziel gesteckt, wohl aber ein sehr dankenswertes und hat es mit echter Tüchtigkeit erreicht. Sein Band gibt klaren Einblick in die Geschehnisse, in die treibenden Kräfte der Zeit und der Personen, in den schweren Gang des Schicksals von Kirche und Papstum — und auch genügend in die noch anstehenden Fragen der Wissenschaft. Wiederholte Prüfung an einzelnen Stellen der Arbeit gibt das Vertrauen, daß S. gesagt hat, was die Wissenschaft heute sagen kann. Daß er es als Sohn der Kirche sagt, der auch da, wo er schmerzliche Wahrheiten berichten muß, eine letzte Ehrfurcht bewahrt, gibt dem Buch besonderen Wert. — Bei Besprechung der kanonistischen Tätigkeit Bonifaz VIII. im Streit der Bettelorden mit der Pfarrseelsorge müßte doch wohl betont werden, daß auch die Orden ein Anliegen vertraten, das weit über ihre Sonderinteressen hinausging: es wehrte sich in ihnen auch die Freiheit der Seelsorge gegenüber einem zum Teil erstarrten Pfarrzwang, und damit dienten sie auch dem wahren Fortschritt.

B ö m i n g h a u s .

Jedin, H., *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils*. Die neuentdeckten Geheimberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo an den hl. Karl Borromäus, erstmals herausgegeben und gewürdigt. gr. 8° (XIII u. 305 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. M 17.—. — Im Titel des Buches ist eines der großen Themen der neueren Kirchengeschichte aufgerufen. Denn es hat in der Tat eine »Krisis« des entscheidenden Konzils bis in seinen letzten Tagungsabschnitt gegeben, und noch bis in den Mai 1563 war es keineswegs ausgemacht, ob das Konzil nicht ohne Einigung auseinanderfalle — zu unübersehbarem Schaden der Kirche. Vor allem die Machtabgrenzung zwischen Papstum und Episkopat und die Reformfrage hielten die Gegensätze wach, nicht nur die theologischen, oft mehr noch die politischen. Der »Wendepunkt« war erreicht, als es dem überlegenen Konzilslegaten Morone gelungen war, den Führer der französischen Abordnung, den ehrgeizigen, aber kirchlich treuen Kardinal von Guise (Kardinal von Lothringen) für ein kluges Kompromiß zu gewinnen. — Zu dieser Krise und zu diesem Wendepunkt bringt nun J., dem wir schon manche wichtige Arbeiten zur Geschichte des Konzils verdanken, einen bedeutsamen Beitrag. Er veröffentlicht zum ersten Mal die von ihm im Archiv der Gregorianischen Universität entdeckten Geheimberichte des päpstlichen Sonderbeauftragten beim Konzil an den Staatssekretär Karl Borromäus, die wir bisher nur in den Auszügen der Konzilsgeschichte von Pallavicino kannten (98—296). Er fügt sodann die Ergebnisse seiner Durcharbeitung in eine scharf gezeichnete Darstellung jener Krise und des Wendepunktes im Schlußakt des Konzils ein (25—97), nachdem er über die »verlorene Handschrift« und ihren Verfasser das Nötige gesagt hat (1—24). — Gualterio war Politiker und nicht Theologe. So bieten die Berichte dem Theologen kaum etwas anderes als den neuen Erweis, wie weit Gott in der Leitung der Kirche auch das »Menschliche« zuläßt. »Viterbos Aufgabe war eine doppelte: er sollte über Lothringen und die von ihm geführten Prälaten sorgfältigen Bericht erstatten, vor allem ihre Absicht bezüglich der konziliaren Geschäftsordnung und in der Reformfrage erkunden, ferner als Verbindungsmann zwischen der Kon-

zilsleitung und dem Kardinal (Borromäus) dienen und die Legaten sowie den Papst selbst beraten« (16). »Viterbo hat als Konzilspolitiker nicht das erreicht, was ihm als Ziel vorschwebte. Mit Aufbietung seiner ganzen Persönlichkeit setzte er sich dafür ein, daß das Konzil mit Hilfe Lothringens, nicht gegen ihn zu Ende geführt werde. Aber er drang nicht durch. Das Ziel ist dann tatsächlich erreicht worden, aber nicht von ihm, sondern von einem andern, auf einem anderen Wege und mit anderen Mitteln, als er sie vorschlug. Morone, nicht Viterbo, hat den französischen Kardinal für die kuriale Politik gewonnen und mit ihm das Konzil glücklich beendet. Morone hat das unsterbliche Verdienst, durch den Abschluß des Konzils von Trient eine neue Periode der Kirchengeschichte eingeleitet zu haben. Viterbo wurde schließlich vom Papste fallen gelassen und verschwand in der Versenkung«. (20).

Bö m i n g h a u s .

Deissler, A., Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode. Eine Studie zur deutschen Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts (StudMittGeschBenO Erg.heft 15) gr. 8<sup>o</sup> (XXIV u. 196 S.) München 1940, Filser. M 6.60. — Die Freiburger (Brsgr.) Dissertation stellt das Grundanliegen Gerberts für die Erneuerung der theologischen Methode weithin in den Rahmen der Bestrebungen seiner Zeit. Zwei Drittel des Buches ist so Gerberts Umwelt gewidmet. Zunächst bringt der 1. Teil das Streben außerhalb und vor allem innerhalb des Benediktinerordens zur Darstellung. Ein eingehendes Kap. ist hier St. Blasins' Reformplänen an Hand neuen handschriftlichen Materials gewidmet. Dieses Kap. dürfte wohl mit dem vorhergehenden über die Erneuerungsversuche im deutschen Ordensgebiet gerade wegen dieses neubeigebrachten Beweisstoffes zu dem wertvollsten des Buches gehören. Auch der 3. Teil ist Gerberts Umwelt gewidmet, diesmal um seinen persönlichen Einfluß darzustellen: in St. Blasien, bei den deutschen Benediktinern, an den Universitäten. Als Gesamtergebnis dieser Umweltstudien und der Durcharbeit des eigenen Schrifttums Gerberts (2. Teil) läßt sich wohl buchen, daß der Fürstabt stark von den Maurinern beeinflusst war. Auf den bereits durch sie angeregten Reformplänen seiner deutschen Mitbrüder (bes. in St. Blasien) fußend, wollte er der positiven Theologie einen sehr maßgebenden Einfluß sichern. Studium der Hl. Schrift, der Patristik, der historischen und philologischen Nebenfächer (vor allem auch der orientalischen Sprachen) sollte an die Stelle bzw. stärker neben die allzu beherrschende systematische Theologie treten. Dabei wird vor allem immer mehr der philosophisch-theologische Teil zurückgedrängt, also gerade die tiefere innere Durchforschung der Glaubenslehre. Nur mehr die allgemein anerkannten natürlichen Wahrheiten sollten in der Theologie herangezogen werden und zwar — entsprechend dem Gesamtanliegen der Aufklärungszeit — mehr zu praktisch-aszetischen als zu systematisch-theologischen Zwecken. Es ist besonders schade, daß auch das Studium der Hl. Schrift und der Patristik diesen praktischen Moralbelangen ganz untergeordnet wurde und so dem zweifellos in ihm liegenden guten Ansatz zur theologischen Vertiefung nicht zugeführt werden konnte. — Es ist verständlich, wenn D., dem neuen Plan Gerberts in seinen Quellen nachgehend, aus den Bestrebungen und Äußerungen der Umwelt vor allem jene heranzieht, die eine positive Theologie fordern. Sie geben als Kampfschriften natürlich ein etwas einseitiges Bild. Wie recht man auf der Gegenseite eine langsamere, innere Entwicklung zu den neuen zeitgemäßen Forderungen wünschte (und tatsächlich daran auch arbeitete), beweist der geringe Einfluß, den die neue positive Richtung und mit ihr auch Gerbert ausübte. Durch das

starke Zurückdrängen einer tiefen und Quellenstudium mit echter Systematik umfassenden Theologie vermochte gerade die neue Richtung das Vordringen der Aufklärung nicht zu verhindern. Dies lag nicht nur, wie D. wohl etwas stark betont, an der bald folgenden Aufhebung der Klöster, es lag mehr noch in dem inneren Ungenügen der positiven-theologischen Methode, die letzten und größten dogmatischen Gesamtgedanken zu fördern. Uns diese Erkenntnis wieder näher gebracht zu haben, ist ein großes Verdienst der sorgfältigen Arbeit, die als Teilbild der Gesamtlage ihre dauernde Bedeutung hat.

Weisweiler.

Dürig, W., J. M. Sailer, Jean Paul, Fr. H. Jacobi. Ein Beitrag zur Quellenanalyse der Sailerschen Menschauffassung. 8<sup>o</sup> (98 S.) Breslau 1941, Nischkowsky. Dissertation. — J. Göken und M. X. Saurler behaupteten, Sailer habe ein enges Verhältnis zu Jean Paul; K. Eschweiler und K. Diel nannten Fr. H. Jacobi den philosophischen Gewährsmann Sailers. In seiner methodisch klaren und sorgfältigen Arbeit weist D. nach, daß die Menschauffassung, Pädagogik, Ethik und Staatsauffassung Sailers eine ganz andere als die J. Pauls ist und daß auch das Kernstück der Lehren Jacobis, die Erkenntnistheorie, nicht von Sailer übernommen wurde. Er ist bezüglich der Philosophie und der *theologia cordis* Schüler Augustins und Fénelons, von denen er unmittelbar abhängig ist. Es ist gelungen, darzutun, daß eine Schülerschaft des Dillinger, Landshuter und Münchener Pastoralprofessors in dem Sinn nicht besteht, daß er auf J. Paul und Jacobi aufbaue. Etwas anderes aber ist es, zu fragen, ob das Grundgefühl Sailers dem der beiden andern nicht ähnlich sei. Es gilt hier zu bedenken, daß die Aufklärung außer ihrer rationalistischen Richtung noch eine andere auf dem Gemüt aufbauende Menschauffassung hervorgebracht hat, nach der die innere unmittelbare Stimmung des Gefühls sowohl Wurzel wie Vollendung des Menschen ist, eine Lehre, die bei Vertretern des Idealismus und der Romantik weiterwirkt. Hierin sind die drei genannten Persönlichkeiten durchaus verwandt, wobei allerdings für Sailer gilt, daß er ganz christlich durchtränkt ist und dadurch Augustin und Fénelon näher steht als J. Paul und Jacobi. Die letzten Antriebe des Denkens wurzeln auch bei Sailer durchaus in der Aufklärung, über die er nur insofern herauswächst, als ihn mehr und mehr die praktische christliche Religiosität über die Gefühlshumanität herausführt. Kennzeichnend aber bleiben für ihn die reichlich unbestimmte Form der Darstellung und ein Lehrgehalt, der um der konkreten Totalität des Christseins den klar gegliederten Aufbau der theologischen Wissenschaft vernachlässigt. Wie der plotinisch (besser als platonisch) denkende Augustin und wie Fénelon ist er eine Gestalt einer Spätzeit, nicht eines neuen Anfangs der Bewältigung und Zusammenfassung von Wissen und Glauben. Danach ist es auch zu bewerten, wenn man von einer Sailer-Renaissance (94) spricht. Nach D. lehnte Sailer nur den Scholastizismus, nicht die Scholastik ab. Jedoch, wenn er auch öfters den hl. Thomas u. a. zitiert, steht er doch ihrem inneren Geist recht fern. Auch dürften genauere geschichtliche Untersuchungen ergeben, daß der angebliche Scholastizismus des 17. und 18. Jahrh. mehr von der echten Scholastik enthielt, als man, auf den Urteilen der Aufklärer fußend, für gewöhnlich annimmt. — Das Verhältnis von Wahrheit und Liebe wird bei D. nicht recht deutlich (85 f.). Daß im intellektualistischen System des hl. Thomas der Liebe nur eine untergeordnete Bedeutung zukomme, wird man nicht sagen können. Wenn er als Grund der Weltschöpfung die Gloria Dei angibt, während

bei Fénelon und Sailer die Liebe genannt wird, ist hier wohl ein falscher Gegensatz aufgestellt. Es handelt sich in dieser Frage doch vor allem um die Wahrung des göttlichen, allseitigen Selbstandes, der nur sich selbst als Motiv haben kann. Die Gloria Dei und die Liebe widersprechen sich jedoch nicht  
Becher.

Winter, E., Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottessicht. Nach dem unveröffentlichten Briefwechsel J. Brentano—H. Schell (Veröffentl. d. Brentanoges. in Prag N. F. 1). gr. 8° (48 S.) Brünn [1941] Rohrer. M 1.50. — Diese Schrift erhält ihr Gepräge und damit auch den Ausgangspunkt für ihre Beurteilung aus der persönlichen Note, die sie schreiben ließ: »Wohl denkt Brentano zu optimistisch, wenn er glaubt, Menschen Leiden ersparen zu können durch Aufzeigung eigener Irrwege... Selbst ein Brentano konnte Schell nicht helfen. Aber beitragen können die Gedanken Brentanos sicherlich um zu klären. Und wenn sie allein dies vermögen, wie der Verfasser dieser Zeilen dankbar an sich empfinden durfte, dann haben sie viel getan« (8). Im Sinn dieser Zielsetzung wird das Ringen Brentanos um den Austritt Schells aus der Kirche (so lautete der Titel des Buches richtiger) nach den im Prager Brentano-Archiv noch vorhandenen 44 Briefen Brentanos und 19 Schells dargestellt. Es war von Seiten Brentanos ein eifriger Kampf. Das beweisen seine Briefe zweifellos. Schell sollte den »Opportunismus« seines »Reformkatholizismus« aufgeben und mit Brentano der rein natürlichen Religion folgen. Die Kirche sei nicht mehr zu »reformieren« und alles Gute in ihr biete auch die natürliche, offenbarungslose Religion. Schell dagegen ging diesen Weg nicht. Aus dem leider nur bruchstückweise veröffentlichten Briefwechsel geht das eine für Schells Entschluß deutlich hervor: Er fand in den allein durch die Offenbarung uns mitgeteilten Geheimnissen des dreifaltigen Gottes und der erlösenden Menschwerdung eine so tiefe religiöse Befriedigung, daß ihm Brentanos Standpunkt nicht zusagte — auch in den Zeiten schwerster innerer Kämpfe nicht. W. glaubt das vor allem auf den »Gemütsmensch« Schell rückführen zu sollen (11). Das Letzte der Briefe aber spricht wohl tiefer. Die Frage freilich, was Schell das »Mystische« war, das ihn so anzog, ob es allein das »Mysterium« war oder ob sich hier auch weitere theologische erkenntnistheoretische Folgerungen, aus denen sich vielleicht manche Einzelheiten der Lehre Schells erklären lassen, ergaben, bleibt auch jetzt noch ungeklärt, da der wichtigste Brief gerade hierüber verloren ging. — Was über »Jesuitismus« im Buch gesagt ist, lassen wir auf sich beruhen. Die Art unserer Besprechung wird dem Verf. gezeigt haben, daß es uns nicht um Schlagworte, sondern um eine die Menschenseele tiefst berührende Frage geht: um die Stellung zur vom Gottmenschen uns geschenkten Offenbarung.

Weisweiler.

Coppens, J., Paulin Ladeuze, Orientalist en exegeet (1870—1940). Een bijdrage tot de geschiedenis van de bijbelwetenschap in het begin van de XX° eeuw (Koninklijke Vlaamse Academie, Klasse der letteren en der moreele en staatekundige wetenschappen III,1). gr. 8° (117 S.) Löwen 1941, Verslagen en mededeelingen. — In dieser Schrift kommt das Werden und Wachsen der wissenschaftlichen Arbeit des Koptologen, Patristikers und Neutestamentlers Paulin Ladeuze (1870—1940) zur Darstellung, von seiner Dissertation über Pachomius und das ägyptische Mönchtum vom Jahr 1898 an bis zur Übernahme des Rektorates der Löwener Universität (1909). Die Ereignisse dieser wissenschaftlichen Laufbahn, die Geschichte seines Artikels über das vierte Evangelium (1905—1907) usw. könnten an sich geringfügig er-

scheinen. Aber sie sind innig verflochten mit den weitgreifenden und stürmischen Bewegungen, die damals die Träger des katholischen wissenschaftlichen Lebens erregten. Die echt kirchliche und zugleich dem Fortschritt der Wissenschaft ganz ergebene Haltung L.s, die sich auch in den schwierigsten Fällen bewährte, wird auf Grund sehr reicher, z. T. früher noch nicht veröffentlichter, Belege erwiesen. Durch die Einbeziehung vieler verwandter und zusammengehöriger Vorkommnisse derselben Zeit und durch die gewandte, in die Tiefe gehende Darstellung, die C. seinem Stoff zu geben wußte, ist das Buch zu einem Stück fesselnder Wissenschaftsgeschichte aus bewegtesten Zeiten katholischen Geisteslebens geworden. Clo sen.

\* \* \*

Salaville, S., A. A., *Studia orientalia liturgico-theologica*. 8<sup>o</sup> (XVI u. 254 S.) Rom 1940, *Ephemerides Liturgicae*. L 40.— Das Buch bietet eine Sammlung von 13 Abhandlungen, die von zweien abgesehen alle bereits früher einzeln veröffentlicht wurden. Neun wurden als Konferenzen auf den Kongressen von Velehrad und Lubljana vorgetragen, zwei erschienen als Aufsätze in den *Ephemerides liturgicae* (1935 u. 1936). Das Werk will nicht ein vollständiges Handbuch der Einführung sein, sondern nur eine Reihe von bedeutenden Fragen zur Vertiefung und Ergänzung der Vorlesungen über orientalische Theologie behandeln. S. hat ein Menschenalter lang die mannigfachen Probleme der orientalischen Theologie und Liturgie studiert und den Orient und die Unionsarbeit praktisch kennen gelernt. Das gibt ihm eine hervorragende Zuständigkeit in diesen Dingen. — Was die Liturgie betrifft, spricht der Verf. über die Schaffung eines brauchbaren Anthologions für das private Breviergebet bei den Byzantinern und über den äthiopischen Ritus, den er als eigenständig nachweist. — An dogmatischen Fragen handelt er über den Primat, das Filioque und die Epiklese. Besonders wertvoll sind die Abhandlungen über den Primat bei Theodoros Studita und über die Rechtgläubigkeit der hl. Cyrill und Method. Daß Theodoros, der noch im Jahrhundert des Photius lebte, am Primat unentwegt festhielt, wird überzeugend dargetan. Daß die Slawenapostel an den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn glaubten, auch wenn sie im Credo nicht das Filioque einfügten, weist der Verf. mit guten Gründen nach. In andern Punkten ist er vielleicht etwas zu »apologetisch« eingestellt und arbeitet zuweilen mit Gründen, die einer näheren Prüfung nicht standhalten. Besonders gilt das von den Ausführungen zur Epiklesenfrage. Das Zeugnis von Konzilien Unierter (99 ff.) kann man Nichtunierten gegenüber nicht für die ursprüngliche Auffassung der Orientalen anführen. Bei andern von S. zitierten Aussprüchen, z. B. des Germanus von Konstantinopel und des Simeon von Thessalonich (30 f.), wünschte man den Zusammenhang mehr berücksichtigt. Das Zeugnis des Johannes Sabaita ist für die Sache nur in der lateinischen Übersetzung günstig, nicht aber im griechischen Text, den der Verf. in der Fußnote anführt (30 Anm 2). Im griechischen Text ist die Rede vom »Wort Gottes«, das die Konsekration vollzieht, nicht aber vom »Worte Christi«, d. h. den Einsetzungsworten. Auch das Zeugnis des Dionysius Bar Salibi erweist sich kaum als stichhaltig, wenn man den syrischen Text beachtet; es geht ihm gar nicht um den genauen Zeitpunkt der Konsekration (vgl. W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Rom 1940, 165 f.). Was das Filioque angeht, wäre zu beachten, daß die syrischen Anaphoren, auf deren Zeugnis sich S. beruft, alle späteren Datums (nach 1000) sind. Außerdem kann erst die noch zu erwartende kritische Ausgabe den Wert der angeführten Les-

arten dartin. — In den Fragen der Frömmigkeit ist des Verf. Einstellung noch zu sehr die des lateinischen Missionars, der seine Auffassung und Geistesart möglichst in allem den Orientalen als das Bessere empfehlen möchte. Der Lateiner vermißt beim Orientalen den eucharistischen Anbetungskult, die öftere hl. Kommunion, die Herz-Jesu-Andacht. S. sucht zu zeigen, daß sie der orientalischen Geisteshaltung recht wohl entsprechen. Daß die öftere hl. Kommunion den Byzantinern nicht fremd ist, zeigt er mit guten Gründen (32 ff., 51 ff.). Weniger befriedigt, was er über den Anbetungskult und die Herz-Jesu-Andacht sagt. Die Ikonostase und die Tabernakeltür öffnen und das hlst. Sakrament so zur Anbetung ausstellen (21 f. 3), entspricht nicht der Auffassung der Orientalen vom Geheimnis, das ehrfürchtige Verhüllung verlangt. Daß alle wesentlichen Elemente der Herz-Jesu-Andacht bei den Orientalen vorhanden seien, wird kaum überzeugend dargetan (44 ff.). S. weiß aus eigener Anschauung, wie sehr in manchen orientalischen Kirchen das Frömmigkeitsleben darniederliegt. So ist es begreiflich, daß er es mit westlichen Frömmigkeitsformen aufzufrischen und diese den Orientalen nahezubringen sucht. Aber wäre es nicht richtiger, in den Reichtum östlicher Aszese und Mystik einzudringen und diese zu neuem Leben zu erwecken? — Die Auseinandersetzung mit Jungmann (8 ff.) trifft, wie dieser selbst gezeigt hat (ZKathTh 65 [1941] 232 f.), nicht den eigentlichen Fragepunkt. — S.s. Sammelwerk ist ohne Zweifel ein wertvolles Buch, das vor allem dem Theologiestudenten zum Studium wichtiger orientalischer Fragen von großem Nutzen sein kann. W. de Vries.

## 2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Schröder, Fr. R., Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte I. Ingunar-Freyr. 8° (V u. 74 S.) M 3.60; II. Skadi und die Götter Skandiaviens. 8° (III u. 167 S. u. 3 Abb.). M 7.60. — Schr. ist einer der wenigen Germanisten, die zur Erhellung der germanischen Vor- und Frühgeschichte auch andere Quellen, besonders die vergleichende Kultur- und Religionsgeschichte heranziehen. Die Gefahr, durch unberechtigte Analogieschlüsse das Eigenständige zu verdecken und auf Grund rein äußerlicher Ähnlichkeiten einen inneren Zusammenhang zu behaupten, wird reichlich wettgemacht durch die Möglichkeit und die Tatsache der Erhellung mancher Einzelheiten der sehr trümmerhaften schriftlichen oder überrestlichen Überlieferung. Die beiden vorliegenden Hefte untersuchen den mythologischen Sinn und die Wandlungen von Göttern und ihres Kultes aus dem nordgermanischen Gebiet. Der germanische Weltenbaum Yggrasil war nicht eine Esche, sondern eine Eibe. Sie war einer Fruchtbarkeitsgöttin, einer Erscheinungsform der Mutter Erde, heilig, die im Nerthushain in Uppsala und ursprünglich auch im Götterhain der Semnonen verehrt wurde. Skadi ist ursprünglich die Göttin der Jagd; ihr Gefährte ist Ull, beide entsprechen Artemis und Apollon. Im Lauf der Zeit verschmolz ihr Kult mit dem der Fruchtbarkeitsgöttin Nerthus, und sie wurde zu anderen Göttern, Njörd, Thor, Odin, Freyr, in Beziehung gesetzt. In diesen Wandlungen spiegeln sich die Wanderungen neuer Stämme, die Verschiebungen der Kultur (Sammler und Wildbeuter, Ackerbauer, Hirten) wider. Im Ganzen ergibt sich daraus, daß auch der germanische Norden ganz in die vorindogermanische und indogermanische Welt einzubauen ist. Die Tatsache, daß eine Vermännlichung religiöser Auffassung die mutterrechtlich geartete Ackerbaureligion ablöst, wird stärker ins Licht gestellt. Die Gründe, das Verhältnis, der Ablauf der Ereignisse

bleiben allerdings noch dunkel. Auch die heroischen Germanen bleiben noch in vielem mit der Fruchtbarkeitskultur und ihrer Religion verhaftet, was der beliebten Idealisierung germanischen Wesens stark widerspricht. Ob die ethymologischen, scharfsinnigen und gelehrten Ableitungen Schr.s alle stichhaltig, ob die Vergleichspunkte aus den verschiedenen Kulturkreisen mit Recht angeführt werden können, muß die wissenschaftliche Einzeluntersuchung zeigen. So wird z. B. dem poetischen Einfall Ortegás y Gasset (1,23) wohl zu viel Bedeutung gegeben. Auch die Heranziehung des Australnegerzaubers (1,22; 2,124) geschieht recht unvermittelt. Schr. legt ja auch seine Gedanken mehr der überlegenden Forschung vor, als daß er ihre unbedingte Wahrheit behauptete. Im Ganzen also eine wichtige und eindringliche Arbeit an der Klärung germanischer Religionsauffassung!

Becher.

Pering, B., Heimdall, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Verständnis der altnordischen Götterwelt. gr. 8° (298 S.) Lund 1941, Gleeup. Kr 10.— Die Gestalt des Heimdall in der altnordischen Götterwelt hat bisher die mannigfachsten Deutungen erfahren. »War er ein Widder, eine Personifikation des Himmels, des Regenbogens, der Sonne oder des Mondes, ein Weltbaum (eine Weltsäule), ein Doppelgänger Agnis, Varunas, Mithras, St. Michaels oder Christi?« (86). P. geht bei seiner Arbeit von der Überzeugung aus, daß die Forschung sich viel mehr freimachen müsse von der »mythologischen Novellistik« (87) der Snorra-Edda (entstanden erst um 1220 n. Chr. [47]) und zurückgehen müsse auf die älteren Dichtungen der vorangehenden Jahrhunderte. »Snorris Aussagen ist nur sekundäre Bedeutung beizumessen, wenn es gilt, die Umrisse eines Bildes der altnordischen Götterwelt zu zeichnen« (281). Das Ergebnis der Untersuchung, die mit gutem Quellen- und außerordentlich reichem Literaturmaterial arbeitet und in methodisch sehr geordneter und gründlicher Weise vorgeht, ist im wesentlichen folgendes: Heimdall, etymologisch »der zu Hause umhergeht« (254), wurde geboren aus »neun Jungfrauen« (Wellen des Meeres [163—191]) und wurde selbst wieder »eine Art Stammvater der himmlischen Welt« (201). Seiner Aufgabe nach ist er ursprünglich und eigentlich vor allem »der Land- und Hofwicht der Götter«, »der Schutzgeist für Hof und Land der Götter«, der »über die Wohnungen der Götter waltet« (148 f.). Zudem ist er der »ratkluge Gott und Kenner der Zukunft« (157—162), der in sein Horn stoßen wird, »um das Zeichen zum Beginn des Ragnarök («des Geschehens der letzten Zeit» [258], des Untergangs der heiligen Götter) zu geben (246).

Closen.

Helm, K., Weltwerden und Weltvergehen in altgermanischer Sage, Dichtung und Religion (Sonderabdruck aus Hess. Blätter f. Volkskunde 38 [1940]). 8° (35 S.) Gießen 1940, Kindt. — Der bekannte Verf. der »Altgermanischen Religionsgeschichte« unternimmt es in dieser Arbeit, in gedrängtem Überblick, unter Zugrundelegung reichster Quellen- und Literaturnachweise, die kosmogonischen und eschatologischen Gedanken in »altgermanischer Sage, Dichtung und Religion« darzustellen. Er tut es in der Absicht, »einiges aus der Vorgeschichte der einzelnen Vorstellungen noch schärfer herauszustellen, als es bisher geschah« (4). Die beiden wichtigsten der benutzten Quellen sind die Voluspá (10. Jahrh.) und die Snorra-Edda (13. Jahrh.). Der erste Teil der Arbeit (6—15) beschäftigt sich mit den altgermanischen Vorstellungen vom Entstehen der Welt (z. B. mit der Sage »von dem aus dem Eis entstandenen Urriesen Ymir und der aus dem Eis entstandenen lebenspendenden Kuh« [10]) und vom Werden des ersten Menschen (seiner Abstammung von einem

zweigeschlechtigen Wesen« [13] oder »von Bäumen« [14]). In der Darstellung des Verf.s zeigt sich hier ein deutliches Bestreben, als die ältesten Erzählungsteile »ätiologische Sagen« anzunehmen, die »ursprünglich keineswegs religiös bedingt oder gar mit einer Gottesvorstellung verknüpft« (7) gewesen seien, ein Gedanke, der religionsgeschichtlich gesehen, nicht sehr wahrscheinlich klingt. Das zweite Kapitel (15—24) gibt einen Überblick über die Sagen vom Weltuntergang besonders das Muspilli, den »Untergang im Weltbrand« (20). Das dritte (24—31) stellt die literarhistorische Frage, wie die Quellen an ihrem Material gearbeitet haben, und die religionsgeschichtliche, welche Stellung die nordischen Menschen zu den Vorstellungen vom Weltuntergang einnahmen. Hier ist zunächst von der Voluspá abgesehen, die im Gegensatz zu den anderen altgermanischen Quellen eine ethische Begründung des Weltuntergangs kennt. Ihre Auffassungen werden im vierten Kap. entwickelt (31—35). Nach ihr hat das Sterben der Götter in einer Schuld der Götter seinen Grund. Freilich ist diese Katastrophe mehr Übergang zu einer besseren Weltgestaltung der Zukunft als wirkliches Welt-»ende«. Der Versuch, in solchen Gedanken ethisch ganz überragende und den christlichen Ideen irgendwie gleichwertige Vorstellungen zu sehen, den der Verf. zu unternehmen scheint (34 f.), dürfte auf den Kenner christlicher Gedanken weniger überzeugend wirken. Closen.

\* \* \*

Quellenstudien zur Religionsgeschichte (Aus der Welt der Religion N. F. 1). gr. 8° (68 S.) Berlin 1940, Töpelmann. M 4.—. — Drei Quellenstudien zu verschiedensten Gebieten der Religionsgeschichte wurden in diesem ersten Heft der »Rudolf-Otto-Ehrung« zusammengestellt. — J. Kitayama veröffentlicht eine Übersetzung und Erläuterung des Genjo Koan, des dritten Aufsatzes aus dem Shōbō Ganzō des Patriarchen Dōgen, einem der bedeutendsten Werke buddhistischer Mystik und Philosophie, das in den Jahren 1231—1253 n. Chr. entstand (1—15). — G. Van der Leeuw greift in seiner Studie »Altägyptischer Pantheismus« (16—38) zurück auf den Pyramidenspruch 215, der ihn schon in seiner Leidener Doktorarbeit vom Jahre 1916 stark beschäftigt hatte. Er gibt die Übersetzung des Textes (140a—149d) mit religionsgeschichtlichem Kommentar. Es handelt sich um die liturgische Apotheose eines verstorbenen Königs, die mittels magischer Heilsprechungen bewirken will, daß der Tote »ein unvergänglicher Stern« werde. Besonders bemerkenswert ist die pantheistische Haltung des Spruches, der den Toten »zu Atum, d. i. zu jedem Gotte« (147b) werden läßt. Lehrreich ist die Feststellung des Verf.s: »Ich war erstaunt, in dem Spruch 215 eine Gottesvorstellung anzutreffen, die, wie es mir vorkam, zu den landläufigen evolutionistischen Theorien über den Ursprung des Gottesglaubens keineswegs stimmte. Denn hier schien nicht das Einfache, Primitive am Anfang zu stehen, sondern eine Form des Gottesbewußtseins, die man gewohnt war als eine relativ späte und als die Frucht einer langen Entwicklung zu betrachten: der Pantheismus« (16). — R. F. Merkel berichtet über die »Anfänge der Erforschung indischer Religionen im 18. Jahrhundert« (39—68), eingehender über die Manuskripte des Missionars der dänisch-hallischen Mission B. Ziegenbalg aus den Jahren 1708 ff. Closen.

Menschling, G., Gut und Böse im Glauben der Völker. gr. 8° (99 S.) Leipzig 1941, Hinrichs. M 3.—. — Es gehört viel Mut dazu, eine so tiefe Frage auf so viele Völker hinweg zu verfolgen. Ohne Zweifel überschaut M., wie er schon in einer nicht geringen Reihe von Schriften be-

wiesen hat, eine Fülle religions- und in weiterem Sinn geistesgeschichtlicher Tatsachen. Er besitzt die Gabe der Zusammenfassung und angenehmen Darstellung. Auch der Ernst, mit dem er an dieses Problem herangetreten ist, muß durchaus anerkannt werden. Verhängnisvoll ausgewirkt hat sich die religionsphilosophische Grundeinstellung: die Isolierung des Religiösen auf die Erfahrung des Numinösen, damit die Beanspruchung einer zeitlichen Früherstellung für ein vorsittliches Heiliges, damit weiterhin die evolutionistische Auffassung der Geschichte der obersten sittlichen Begriffe. Wie der Verf. hier mit der Fülle von Tatsachen fertig werden will, die (der von ihm nicht erwähnte) V. Cathrein in den drei Bänden »Die Einheit des sittlichen Bewußtseins« gesammelt hat, darüber läßt er den Leser vollkommen im Unklaren. Die Darstellung der obersten ethischen Auffassungen der Hochkulturreligionen ist sicher sehr gewandt geschrieben; ob sie im einzelnen immer die zentralen Punkte trifft, darüber kann nur der jeweilige Fachmann urteilen. Kein Verständnis kann ich aufbringen für die Annahme einer dämonistischen Frühreligion in Israel. Zur Behauptung, die Urreligion der Griechen sei eine »dämonistische« »ohne Ethos« gewesen, berechtigen die homerischen Gedichte aus einem doppelten Grunde nicht: einmal weil auch ihr Gottesbild ethische Züge genug durchschimmern läßt, sodann weil die Religion, die sie zeichnen, eigentlich schon eine Spätstufe, ja eine Zersetzungserscheinung bedeutet. Im Umriß der Ethik Jesu wird unter Berufung auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn die Wichtigkeit des Begriffs der Verlorenheit, d. h. der habituellen Verschuldung richtig betont, aber der Zusammenhang dieses Zustandes mit unethischen Akten, der doch gerade durch das Gleichnis so schön mitbeleuchtet wird, verschleiert. Im Verband damit steht es, wenn ein unversöhnlicher Gegensatz behauptet wird zwischen einem absolut gültigen und heiligen Gesetz, das von außen fordert, und der Gesinnungsethik, die anleitet, aus der Tiefe des Verantwortungsbewußtseins heraus zu handeln. Auf den wenigen Seiten, die dem Verf. zur Erörterung dieser alten Kontroverspunkte zwischen Katholiken und Protestanten zur Verfügung stehen, kann wohl u. a. noch sichtbar gemacht werden, daß eine verschiedene Auslegung der paulinischen Aussagen über Gesetz und Freiheit dahinter steht, aber zur Förderung einer Verständigung kann schon deswegen kaum etwas Belangvolles beigebracht werden, weil allein die exegetische Seite viel zu verwickelt ist.

P r ü m m .

Edsmann, C.-M., *Le baptême de feu* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 9). gr. 8° (237 S.) Uppsala 1940, Lundequist. M 5.— Das vorliegende Werk geht mit vorbildlichem Forscherfleiß der Verbreitung und Herkunft des Motivs von der Feuertaufe nach, wie es zumal in der volkstümlichen und gnostischen Religiosität und in den Spekulationen der orientalischen Kirchen vorkommt. Es stellt dort zunächst einmal einen Bestandteil der eschatologischen Lehren dar (1. Teil): vor dem Eintritt in den Himmel hat der Mensch einen Feuerstrom zu durchschreiten, der die Guten von den Bösen scheidet, die Gerechten vergöttlicht und die Bösen bestrafte. Im Hintergrund steht Dan 7,10. Aber dort ist nicht der letzte Quellort dieser Spekulationen, sondern dieser ist in außerjüdischen Mythologien zu suchen. Für die Christen war zumal Mt 3,11 von entscheidender Wichtigkeit, sich mit der Idee einer Feuertaufe als Ergänzung und Vollendung der Wassertaufe zu beschäftigen. Dabei werden zumal im syrischen Bereich (vgl. das ausführliche und viel Neues bietende Kap. über Ephräms Eschatologie, 93—133) noch andere Motive mit dieser Idee verwoben, so dasjenige von der Himmelsleiter und von der Wolken-

säule. — Zwischen Eschatologie und Kult bestehen enge Beziehungen: das kultische Tun nimmt den Endzustand in einem wirksamen Zeichen vorweg. Demgemäß war zu erwarten, daß die Idee von der Feuertaufe auch im Kult begegnen würde (2. Teil). Natürlich kann es sich dabei nur um die positive Funktion des Feuers handeln: die in manchen gnostischen Kreisen bezeugende Feuertaufe soll den himmlischen, gottförmigen Menschen schaffen. Dabei war oftmals von bestimmender Bedeutung, daß nach einigen Überlieferungen (Justin, Tatians Diatessaron) auch bei der Taufe Christi die Feuererscheinung eine Rolle spielte. — Der Leser wird immer wieder in Staunen gesetzt durch die Fülle von Belegen, die E. aus den entlegensten Winkeln (bis hinauf zur alchimistischen Literatur) herbeizuschaffen weiß. Dabei fällt jeweils auch noch mancherlei Wertvolles für die Text- und Literarkritik der einzelnen Quellen ab. Allerdings leidet dadurch die Einheitlichkeit der Ideenführung ein wenig und läßt das Werk zu sehr als imposante Materialsammlung erscheinen. Das Fehlen einer über das Untersuchungsziel orientierenden Einleitung und den führenden Grundgedanken jeweils herausarbeitender Zusammenfassungen betont diese Schwierigkeit erneut; sie wird auch durch die kurzen Bemerkungen am Schluß des Buches (200 f.) nicht völlig behoben. Aber um des überreichen Materials willen wird das Werk als schätzenswerter Beitrag zur Kenntnis der volkstümlichen und gnostischen Religiosität innerhalb der Frühkirche wertvolle Dienste leisten.

Bacht.

Vielhauer, Ph., Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus. gr. 8° (190 S.) Karlsruhe-Durlach 1939, Tron. — In dem ersten Teil der vorliegenden Heidelberger theol. Dissertation untersucht der Verf. die Bedeutung des Bildes vom Bau außerhalb des NT, d. h. im AT und in der jüdischen Literatur, im Griechentum und bei Philo und schließlich im Synkretismus und in der Gnosis (Mandäismus, Manichäismus, Oden Salomos, Acta apocrypha apostolorum und Naasenerpredigt). Dieser Teil greift an sich über das Thema hinaus, hat aber doch für die Untersuchung insofern Bedeutung, als er die Voraussetzung für einen religionsgeschichtlichen Vergleich der neutestamentlichen und urchristlichen Ausdrucksformen schafft. Gerade diese religionsgeschichtliche Untersuchung hat sich der Verf. neben der formkritischen und theologischen als Aufgabe gestellt. Der zweite und dritte Teil enthalten die Hauptgedanken der Arbeit, so zwar, daß im zweiten die Bedeutung des Bildes vom Bau in den Evangelien, der Apostelgeschichte, den Paulusbriefen (von denen V. den Eph unterscheidet) und den katholischen Briefen untersucht wird, während der dritte die außerkanonische Literatur (die apostolischen Väter, die Apologeten, Irenäus und Clemens Alexandrinus) berücksichtigt. Als Schüler von M. Dibelius und R. Bultmann tritt der Verf. für eine weitgehende religionsgeschichtliche Abhängigkeit des neutestamentlichen Bildes vom Bau ein, ohne jedoch literarische Quellen anzunehmen. Im einzelnen sieht er neben der Abhängigkeit vom AT [in dem Bild vom »Schlußstein« (so übersetzt er statt »Eckstein«) und vom Bau des Hauses Israel] Einflüsse des späten Judentums, der Gnosis und des Griechentums, besonders der Stoa (151 f.). In religiöser Bedeutung trete das Bild vom Bauen erstmalig bei Paulus auf, der damit direkt auf das AT zurückgehe (152). Daneben habe er und die Urgemeinde den Gedanken der Kirche als eines Tempels, der bald mythologisch, bald spiritualistisch gedacht sei (152). Diese Auffassung finde sich auch noch bei Ignatius und Hermas. Hier werde das Bild vom Bau überall kollektiv gefaßt, während schon

bei Barnabas und Polykarp die individualistische Auffassung herrsche (162—165). Die Apologeten und Irenäus gebrauchen nach V. οἰζοδομεῖν und οἰζοδομή nicht mehr als religiösen Terminus (165 ff.), während Clemens Alexandrinus ihm die religiöse Bedeutung zurückgegeben habe, und zwar im individualistischen Sinne (167—171). Die Arbeit würde zwar an Klarheit und Übersichtlichkeit noch manches gewonnen haben, wenn der Verf. sich im einzelnen mehr auf sein Thema beschränkt und sich die bisweilen als Textweiläufige und nicht selten recht eigenwillige Deutung von Textteilen, die mit dem Bilde vom Bau nicht oder doch nur entfernt zusammenhängen, erspart hätte. Sie bietet manche Anregung, wenn auch z. T. zu kritischer Stellungnahme, vor allem in Bezug auf die vielfach angenommene religionsgeschichtliche Abhängigkeit von außerbiblischen mythologischen Anschauungen.

Brinkmann.

Johansson, N., Parakletoi, Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum. gr. 8° (XVI u. 323 S.) Lund 1940, Gleerup. Kr. 12.— Gliederung und Aufbau der Arbeit sind durch den Untertitel angezeigt. Gottesmänner und Propheten als Fürsprecher für Menschen bei Gott ist eine in den heiligen Schriften des Alten Bundes von Anfang an gegebene Vorstellung. Als sehr fruchtbar erweist sich die Einreihung der Ebed-Jahweh-Lieder in diesen Gedankenkreis (Kap. 4 [49—62]). So wenig wir uns die kollektive Deutung der Gestalt des Ebed-Jahweh auf das durch sein Leiden sühnende Volk Israel zu eigen machen möchten, so zeigt doch die Verbindung der Ebed-Jahweh-Lieder mit dem »Fürsprecherkomplex«, wie sehr der Gedanke der stellvertretenden und erlösenden Sühne in der religiösen Ideengeschichte Israels vorbereitet war und welche Aufstiegmöglichkeiten in den Fürsprecherideen lagen. Bei der weiteren Verfolgung der Frage bis zum urchristlichen Erlösungsgedanken hin kommt J. zu dem Ergebnis: »Auf die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der urchristlichen Erlösungsgedanken gibt es nur die eine richtige Antwort: die Vorstellungen von Fürsprechern der Menschen vor Gott in der israelitisch-jüdischen Religion« (302).

Closen.

v. Scheffer, Th., Die Legenden der Sterne im Umkreis der antiken Welt. 8° (386 S. u. 3 Karten) Stuttgart 1940, Rowohlt. M 6.— Mit dichterischer Gestaltungskraft seiner Sprache und Darstellung berichtet Sch. über die antiken Legenden, die sich auf die Deutung der Gestirne beziehen. Er beachtet dabei hauptsächlich den griechisch-römischen Kulturkreis. Die ägyptische und babylonische Sternkunde ist zwar häufig als Ergänzung herangezogen, aber sie bildet nicht den eigentlichen Gegenstand des Buches. Inhalt und Stoffverteilung des ganzen ergeben sich aus folgender Übersicht: »Die nördlichen und südlichen Sternbilder« (27—246), »Der Tierkreis und seine zwölf Sternbilder« (247—333), »Die Milchstraße« (335—342), »Sonne, Mond und die Planeten« (343—358). Es folgen Anmerkungen und Angaben über Quellen und Literatur. Den Abschluß bilden drei größere Karten des Sternenhimmels. — Der religionsgeschichtliche Wert des Buches besteht in der quellenmäßig gut begründeten Übersicht über die Sternensagen der alten Mittelmeervölker. In der Beurteilung der antiken Sternbetrachtung hält sich der Verf. nicht völlig frei von einer mythologisierenden Bewertung der Gestirne. Er scheint sogar zu glauben, daß die Offenbarungsreligion, besonders das Christentum jeder tieferen Sinndeutung der Sternwelt irgendwie feindlich gegenübersteht (17). Dagegen möchten wir hervorheben, daß es ausgerechnet die Offenbarungsreligion der Hl. Schrift ist,

die dem »goldenen Geflecht am Himmel« (7) seine tiefste und unbestreitbare Sinndeutung gegeben hat. Wir erinnern nur z. B. an Am 5,8; Ps 8; Job 9,7—9; 33,31—33. Daß der »Himmel religiöse Offenbarungsregion« ist (16), dürfte ein Gedanke sein, den wir nicht von den Heiden zu lernen brauchen (vgl. z. B. Ps 19[18], 2). Er ist, wenn er klar monotheistisch und unmythologisch gefaßt wird, tief christlich und in der Lehre der Hl. Schrift fest verankert. Closen.

\* \* \*

Diez, R., Glaube und Welt des Islam. 8<sup>o</sup> (197 S.) Stuttgart 1941 Spemann. M 4.80. — Das Buch behandelt nicht in erster Linie die politische Entwicklung der islamitischen Staaten, sondern die religiöse, geistige und kulturelle Geschichte und Eigenart des Mohammedanismus. Das eigentümliche Phänomen dieser an Glauben eigentlich nicht so inhaltsreichen Religion, die ein Sechstel der Menschheit eroberte, wird in fesselnder, anschaulicher Sprache dargestellt. Das Leben des Propheten, Entstehung und Eigenart des Koran, das religiöse Brauchtum der islamitischen Völker werden in sachkundiger Weise behandelt. Mit Recht wird auf die wirtschaftspolitischen Ursachen hingewiesen, die neben allen religiösen Kräften auf die Gründung des mohammedanischen Weltreiches entscheidenden Einfluß ausübten. Wenn auch gelegentlich eine falsch nivellierende Bewertung von buddhistischer, islamitischer und christlicher Religion hervortritt, so werden doch die tieferen dogmatischen Gründe klar aufgedeckt, die Christentum und Mohammedanismus trennen. Die mohammedanische Lehre von dem Gott, der nicht gezeugt ist und nicht zeugen kann, muß notwendig zur Leugnung der Gottheit Christi führen sowie zur Aufhebung des Dreifaltigkeitsglaubens christlicher Prägung. Closen.

### 3. Theologie der Hl. Schrift des Alten und Neuen Testaments.

Höpfel, H., O.S.B. Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium. I. Introductio generalis in S. Scripturam. Ed. 4. ex int. retract., quam curavit B. Gut O.S.B. gr. 8<sup>o</sup> (XXII u. 607 S.) Rom 1940, Arnold. L 40.— Nachdem G. schon 1938 den 3. Bd. dieses bekannten Handbuches seines verstorbenen Ordensbruders in vollständiger Neubearbeitung herausgegeben hat, folgt jetzt in ähnlicher Weise der 1. Bd. Was damals (vgl. Schol 14 [1939] 606 f.) über die Vorzüge dieser Neubearbeitung gesagt wurde, gilt uneingeschränkt auch hier. Gegenüber den früheren Auflagen ist dieser Band bedeutend umfangreicher geworden, da G. die von H. gesondert herausgegebene Abhandlung über Inspiration und biblische Hermeneutik mit-hineingearbeitet hat, so zwar, daß er im 1. Teil die Inspiration, im 2. die Kanongeschichte, im 3. die Textgeschichte und im 4. die Hermeneutik behandelt. Eine überaus reiche, sorgfältig gearbeitete Literaturangabe in systematischer Zusammenfassung und in den Anmerkungen bildet eine wertvolle Beigabe. Einige kleine Änderungsvorschläge für eine Neuauflage: Nr. 16 wird die dreibändige Einleitung in die Hl. Schrift von Cornely nicht von dem entsprechenden Compendium unterschieden, das seit 1927 in neuer Bearbeitung von A. Merk herausgegeben wird. Nr. 56 ist wohl übersehen worden, daß 2 Tim 3,14 die wahrscheinliche Lesart nicht *παρά τίνος*, sondern *παρά τίνων* ist, d. h. also nicht »edoctus ab ipso apostolo«, sondern es ist wohl vor allem an Lois und Eunice, die Großmutter und Mutter des Timotheus, gedacht (vgl. 2 Tim 1,5). Nr. 134 wird

gesagt, bei Zitaten in der Hl. Schrift sei auch dann eine Gutheißung des inspirierten Verfassers gegeben, wenn er auf seine Quelle verweise, also bei ausdrücklichen Zitaten. Das läßt sich wohl nicht allgemein sagen und paßt auch nicht ganz zu dem, was vorher in Nr. 133 gesagt wird, daß nämlich angeführte Aussprüche von Propheten und Aposteln, die nicht einen Gegenstand des Glaubens und der Sitte betreffen, nicht notwendig irrtumslos sein müssen. Nr. 196 wird die Bezeichnung »deuterokanonisch« (wie in den früheren Auflagen) auch auf Hebr, Jac, 2 Petr, 2 u. 3 Joh, Jud und Apoc angewandt, während sie gewöhnlich nur von gewissen Büchern des AT gebraucht wird. Nr. 366 wäre beim Codex B »saec. 4« beizufügen. S. 318, Anm. 7 wird A. Merk zu denen gezählt, die für eine griechische Abfassung des Diatessaron eintreten. Das gilt wohl nicht mehr, denn während er früher schon schwankte (vgl. Bibl 17 [1936] 241), hat er sich später mehr für die syrische Abfassung entschieden. S. 392, Z. 17 muß es wohl heißen: »quae fidem et mores non respiciunt«. Daß diese geringfügigen Versehen den Wert des vortrefflichen Werkes nicht beeinträchtigen, braucht wohl nicht eigens gesagt zu werden.

Brinkmann.

\* \* \*

Gypkens, Fr., M. A., König und Kult im Alten Testament. 8<sup>o</sup> (43 S.) Emsdetten 1940, Lechte. M 3.— Die Arbeit untersucht, welches die Beziehungen der israelitischen Könige zum Kult und zu priesterlichen Kulthandlungen waren. Zum Abdruck gelangt hier nur ein Teil der Studie, die »vorbereitenden Fragen« und die beiden ersten Abschnitte des zweiten Hauptteils, über die einschlägigen Gesetzesbestimmungen und die Behandlung des Stoffes in den geschichtlichen Büchern Sam, Kön und Chron. — Die »vorbereitenden Fragen« weisen auf drei theologische Voraussetzungen hin, aus denen sich in Israel eine einzigartige Sonderstellung des Königs dem Kult gegenüber entwickeln mußte, wenn wir die entsprechenden Verhältnisse bei anderen Völkern des Alten Orients in Vergleich stellen: der Bundesgedanke, eine rein monotheistische Gottesvorstellung, das levitische Priestertum. Der Bundesgedanke stellte das ganze Gottverhältnis des Menschen unter die Idee der gnadenhaften Erwählung vonseiten des Herrn. Damit war die heidnische Vorstellung von der magischen Kraft und Unerläßlichkeit des Kultes ausgeschlossen. Die reine und hohe Gottesidee brachte es mit sich, daß eine Vergöttlichung des Königs in Israel nie anerkannt worden wäre und daß dieser Gott von den Menschen noch Höheres zu fordern hatte als nur die äußere Leistung der Kulthandlung. Echte Sittlichkeit und ernste Religiosität des inneren Menschen waren die wichtigsten Pflichten, die für alle, auch für den König galten. Das levitische Priestertum bestand von alters her und gab einem der zwölf Stämme eine priesterliche Sonderberufung, wie sie im gleichen Maße niemals dem Vertreter einer nicht levitischen Dynastie in Israel übertragen wurde. — Die Wirklichkeit dieser ganz einzigartigen theologischen Grundlagen wird bestätigt durch das, was Sam, Kön und Chron über »König und Kult« aus der Geschichte des Volkes berichten. Diese Könige sind weder Gott noch Priester. Sie unterstehen den Weisungen der Propheten. Gleichwohl sind auch sie selbst von Gott gesandt, sogar mit Schutz und Förderung des Kultes beauftragt. Gelegentliche Abweichungen zwischen der Darstellung in Sam—Kön und Chron werden aus den veränderten Zeitverhältnissen und besonderen Tendenzen bei den betreffenden Verfassern im allgemeinen recht verständlich und überzeugend erklärt. — Die Arbeit ist methodisch ausgezeichnet angelegt. Die sprachliche Gestaltung des Stoffes ist bei

aller Sachlichkeit recht gut gelungen. Inhaltlich möchten wir nur ein Bedenken äußern. Eine wirklich lebensnahe Beurteilung der Beziehungen zwischen geltender Gesetzesvorschrift und tatsächlich beobachteter Praxis ist immer schwer. Auch in dieser Studie scheint sie nicht an allen Stellen vollkommen gelungen zu sein. Z. B. erscheint uns der Schluß, daß einzelne von Königen vorgenommene Opferhandlungen ein grundsätzlich bestehendes »Opferrecht« der Könige in alter Zeit beweisen, nicht genügend begründet. Etwas ähnliches gilt bezüglich der Zentralisation des Kultes und der entsprechenden «deuteronomistischen Reform». Der Kerngedanke der Einheit des Kultortes geht doch wohl sicher auf mosaische Zeit zurück. Daß diese Idee sich in der Wirklichkeit des Lebens nur langsam und unter großen Schwierigkeiten durchsetzen konnte, beweist noch nicht das Gegenteil (vgl. die vorzügliche Beurteilung dieser »Entwicklung« bei H. Junker, Das Buch Deuteronomium [Bonn 1933] 66 f.). — Wir möchten aufrichtig und dringend wünschen, daß der vollständige Text der inhaltsreichen und anregenden Arbeit recht bald veröffentlicht werde.

Closen.

Möbius, K., Die Aktualität der Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten. 8<sup>o</sup> (31 S.) Steinach (Thür.) 1940, Vogel und Apitz. — Wenn auch nur ein Teildruck dieser Dissertation vorliegt, so halten wir es doch für wert, kurz darüber zu berichten, weil die Arbeit zu einer höchst selbständigen und fruchtbaren Auffassung der Eschatologie bei den Propheten vordringt. »Die Aufgabe dieser Untersuchung ist die Überwindung der historischen Auffassung der Eschatologie« (7). Man sah in der Eschatologie bisher einseitig nur den zeitlich empirischen Abschluß des geschichtlichen Weltverlaufs. M. will die Eschatologie des AT erweisen als einen »Anspruch und Befehl Gottes« (9), der das ganze Sein der Welt und des Volkes in seinem innersten Wesen ergreift. Zum Abdruck kommt in der vorliegenden Ausgabe der Arbeit nur der erste Teil »Die existentielle Welt als Grund der Eschatologie«. Mag auch in der von M. vorgelegenen Fassung des eschatologischen Gedankens die Gefahr einer gewissen Unklarheit und Unbestimmtheit eingeschlossen sein, schon die hier vorgetragenen Ideen, z. B. über Schöpfung und Sünde, beweisen, daß er tief in die theologische Wirklichkeit des AT eingedrungen ist, und daß sich von seiner Deutung der biblischen Eschatologie sicher viel echte Anregung erwarten läßt.

Closen.

Ketter, P., Die Samuelbücher (Herders Bibelkommentar III,1). gr. 8<sup>o</sup> (X u. 319 S.) Freiburg 1940, Herder. M 5.60; geb. M 7.80. — Im Vorwort gibt K. eine vorzügliche sachliche Darlegung dessen, was er unter »Erklärung für das Leben versteht: Eine Deutung der Hl. Schrift, die zwar »davon Abstand nimmt, die philologischen, textkritischen und literargeschichtlichen Vorarbeiten mitzudrucken«, die aber gleichwohl »mit allen verfügbaren Mitteln der wissenschaftlichen Exegese« in das Verständnis der heiligen Bücher einzudringen sucht, um »die große Frage von heute« zu beantworten: »Bergen diese altbundlichen Geschichten auch noch Lebenswerte für unser Geschlecht?« (V). — In der Einleitung wird die literargeschichtliche Frage, wie die Samuelbücher entstanden seien, in folgendem Sinn beantwortet: »Die ältesten Stücke stammen noch aus der Zeit Davids und Salomons (vgl. 1 Chron. 29,29). Ein Prophetenschüler hat wohl unter Benutzung dieser und späterer Stücke, ohne sie wörtlich aufzunehmen, zwischen 850 und 750 dem Geschichtswerk der Samuelbücher im wesentlichen die heutige Form gegeben« (2). Gute Ausführungen über den geschichtlichen und religiösen Wert von 1 und 2 Sam schließen sich an (3–6). — Im Rahmen dieser Besprechung ist es

natürlich nicht möglich, auf alle Einzelheiten der Exegese des Bandes (7—316) einzugehen. Besonders hervorgehoben sei, daß gerade die theologisch wichtigen Teile der Samuelbücher hier eine tiefe und eindringliche Exegese erfahren. In 1 Sam wird in der Erklärung dem 15. Kap. die gebührende zentrale Stellung voll gewahrt (95 f.). Die theologisch entscheidenden Verse (22 f.), der Gottesspruch des Propheten über den wahren Gehorsam gegen Gott («Ungehorsam ist Götzendienst»), ist in seiner Bedeutung klar erfaßt und würdig und treffend gedeutet, wobei die Gedankenführung bis in die Theologie des NT verfolgt wird (99 f.). Das Rätsel der »Hexe von Endor« (28,1—25; — »Mehr Sibylle als Hexe« [174]) löst K. in ganz einleuchtender Weise. Er nimmt an, daß der Geist des toten Samuel tatsächlich erschien, aber noch bevor die Frau mit einem Beschwörungsritus begonnen hatte (vgl. V. 11 f.). So erkläre sich der Schrecken der Frau (V. 12a), ihr rasches Erkennen des verummtten Königs, die zutreffende Mitteilung des Samuel an Saul, ohne daß eine der Gottesidee der Hl. Schrift widersprechende Vorstellung in die Erzählung hineingetragen würde (171—177). Die Verheißung von der Ewigkeit des Davidischen Königstums und ihre Erfüllung in Christus (2 Sam 7,1—17) werden sehr überzeugend erklärt (216—220). Die Gefahr einer etwas zu breiten Form der Darstellung ist bei der Besprechung der Texte gelegentlich nicht völlig überwunden (vgl. z. B. die Erzählung von Davids Sünde und Buße [230—240]). — Im ganzen ist die hier gegebene Erklärung der Samuelbücher gewiß ein starker Beweis für die Richtigkeit der Worte, in die K. schon das Ergebnis seiner Einleitung zusammenfaßte: »Aus so früher Zeit hat die gesamte Weltliteratur nichts aufzuzeigen, was den Samuelbüchern nach Umfang, Formvollendung und Gehalt ebenbürtig zur Seite gestellt werden könnte« (6). Closen.

Schulz, A., Psalmen-Fragen, mit einem Anhang: Zur Stellung der Beifügung im Hebräischen (Altt. Abb. XIV,1), gr. 8°. (128 S.) Münster 1940, Aschendorff. M 6.60. — Die Arbeit bringt einzelne kritische Bemerkungen zu Texten aus etwa 80 verschiedenen Psalmen. Es ist die Fortsetzung der früheren Studie von Sch. »Kritisches zum Psalter« (Altt. Abb. XII, 1; Münster 1932). Was damals im Vorwort (III) gesagt wurde, gilt auch hier: »Die folgenden Ausführungen sollen durchaus nichts Abschließendes bringen. Sie sind nur eine Zusammenstellung von Einzelbemerkungen zu allen möglichen Psalmworten.« Daß auch eine solche nicht unnützlich ist, dürfte die exegetische Literatur der inzwischen vergangenen acht Jahre vollauf bewiesen haben. Sie hat der damaligen Arbeit von Sch. offensichtlich manche Anregungen verdankt. Auch in dieser neuen Zusammenstellung findet sich viel wertvolles Material zur Sichtung des Psalmtextes. Ich erinnere z. B. an die Besprechung von Ps 130 (129),6 (102—104). Schon in seinem Buch »Die Psalmen und die Cantica des Römischen Breviers« (Regensburg 1939) hatte Sch. im gleichen Sinne wie die Vulg. übersetzt: »Von der Morgenwache bis zur Nacht« (198). Jetzt wird eine ausführliche und, soweit wir sehen, sehr gut gelungene textkritische Rechtfertigung dieser Übertragung gegeben. Daß nicht alle Exegeten jedem Vorschlag zustimmen werden, ist bei der Eigenart der vorliegenden Aufgabe selbstverständlich. Zu Ps 73 (72),15, wo die Lesart der Massorah »Dann hätte ich treulos gehandelt an dem Geschlecht deiner Söhne«, vorzüglich überliefert ist, meint Sch.: »Wer sollte das Geschlecht der Söhne Jahwes sein?« (64). Durch eine solche Überlegung ist die Echtheit des Textes doch wohl nicht ernstlich in Frage gestellt. Aber wenn auch die Kritik verschiedene Ausstellungen dieser Art machen will, so ist doch nicht zu leugnen,

daß Sch. auch hier nicht wenige beachtenswerte Beiträge zur Erreichung des Zieles bietet. daß er selbst im Vorwort zu »Kritisches zum Psalter« (III) vorzüglich gekennzeichnet hat: »Gewiß kann der Kritiker manchmal etwas besseres schaffen als der Verfasser — allerdings nur in seltenen Fällen. Aber das ist nicht seine Aufgabe. Er hat als Ziel lediglich die Wiederherstellung dessen, was der Verfasser niedergeschrieben hat.« — Am Schluß ist ein »Anhang« hinzugefügt »Zur Stellung der Beifügung im Hebräischen« (108—125). Sch. weist hier von neuem — gegen die bisher so gut wie einhellige Auffassung der Grammatiker — auf die Möglichkeit hin, daß auch im Hebräischen die Beifügung gelegentlich vor ihrem Substantiv stehen kann. Über die Veranlassung, eine solche Spezialstudie diesen »Psalmenfragen« beizugeben, schreibt Sch. im Vorwort: »Der Anhang dürfte aus dem Grunde zu meiner Untersuchung über die Psalmen gehören, weil mich gerade eine Psalmenstelle (2,7) auf eine Vermutung über die Beifügung im Hebräischen gebracht hat, die ich hier weiter ausführe.« Ps 2,7 hatte Sch. in »Kritisches zum Psalter« (8—20) eingehend behandelt. Er übersetzte: »Laßt mich künden einen Gottespruch! Jahweh hat zu mir gesagt — — —« (ähnlich in »Die Psalmen und Cantica« [Regensburg 1939] 8). Diese Übersetzung wird ohne weitere Umstellung nur möglich, wenn das *él* in *él chôq* als vorausgestellte Beifügung (»Gottes-Gesetz«) verstanden werden kann. Zur Begründung dieser Auffassung bietet der »Anhang« weiteres reiches Material aus den verschiedensten Büchern des AT.

Closen.

Gierlich, A. M., O. P., Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie (Freiburger Theol. Stud. 56). gr. 8° (XVII u. 206 S.) Freiburg 1940, Herder. M 4.50. — Das Buch bringt eine »Untersuchung des Begriffes ‚Licht‘ in den Psalmen nach seiner terminologischen und nach seiner inhaltlichen Seite« (VII). Mit diesen Worten der »Vorbemerkung« ist zugleich der methodische Aufbau der Arbeit angegeben. Ihr erster Teil (1—112) bespricht die »Termini des Lichtgedankens« und beantwortet die Frage: »Wie wird der Begriff ‚Licht‘ in den Psalmen ausgedrückt?« Die Grenzen dieser terminologischen Untersuchung sind außerordentlich weit gesteckt. 95 Ausdrücke werden für 561 Stellen des Psalteriums, nicht selten recht ausführlich, besprochen. Nicht nur die mannigfachen Worte für Licht, Lichtglanz, Morgen, Morgenrot usw. werden behandelt, sondern auch die Ausdrücke für das Gegenteil: Finsternis, Schatten, Totenwelt usw. Schon allein hieraus ist klar, wie viele biblisch-theologische Probleme in diesem Buche berührt werden mußten. Der erste Teil enthält ausgezeichnete sprachstatistische und begriffsgeschichtliche Studien in großer Zahl. Ich erinnere nur z. B. an die Abhandlung über den Begriff *mâgên*, Schild als Quelle schützenden Schattens (105—108). Solche einzelne Abschnitte bergen viel kostbares Material für die Exegese zahlreicher Texte. — Der zweite Teil (113—179) stellt »die inhaltliche Frage: »Was wird über den Begriff ‚Licht‘ in den Psalmen ausgesagt?« (VII). Das Ergebnis läßt sich ganz kurz so zusammenfassen: Licht ist in den Psalmen Geschöpf und Offenbarung Gottes. »Jede Vergötterung und Mythologisierung des Lichtes ist in den Psalmen ausgeschlossen« (177). Außerdem ist es ein Bild für das natürliche, geistige und ewige Leben. Es ist »das am häufigsten gebrauchte Symbol in den Psalmen. Alle Symbole, die in den Psalmen zur Veranschaulichung des glücklichen, ehrenhaften und freien Lebens gebracht werden, sind letztlich auf das Symbol ‚Licht‘ zurückzuführen« (178). — Die Arbeit bietet echte biblische Theologie der Psalmen an einem der schönsten und »lichtreichsten« Themen, die

hier gestellt werden konnten. Die Methode des Verf.s ist äußerst sauber und sorgsam. Eine Fülle exegetischen und theologischen Wissens ist auf jeder Seite zusammengetragen. Nur zu ganz wenigen Einzelheiten möchten wir einige Zweifel und Bedenken äußern. Daß s c h a c h a t h in Ps 16,10 »die Grabesgrube« bezeichnet (z. B. 83), ist doch wohl nicht richtig. Es gibt zwei gleichlautende Wörter verschiedener Ableitung und Bedeutung. Daß hier die maskuline Form (vgl. Job 17,14) vom Verbum sch-ch-th im Sinne von Fäulnis, Verwesung gemeint ist, ist doch viel wahrscheinlicher (vgl. A. Vaccari in Bibl 14 [1933] 408—434). Die Übersetzung »Sonne und Schild ist Gott der Herr« (107) für Ps 84,12 halten wir mit dem Verf. für durchaus richtig. Aber bei der gegenwärtigen Lage der exegetischen Stellungnahme zu diesem Text wäre es doch wohl ratsam gewesen, eingehender zu begründen, warum hier nicht an »Sonnenembleme« an den Zinnen des Tempels gedacht ist. Die Aufstellung, daß »der Kabod Jahwes und die Lichtwolke bzw. Feuersäule nach den Psalmen identisch sind« (177), bedürfte wohl noch einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der gegenteiligen Auffassung bei B. Stein: »Nie wird der KJ mit den geschauten Phänomenen identifiziert« (Der Begriff Kebod Jahweh, Emsdetten [1939] 295).  
Closen.

Wutz, Fr., Das Hohelied (Eichstätter Studien 4). gr. 8° (48 S.) Stuttgart 1940, Kohlhammer. M 1.50. — Die Arbeit entstammt dem »literarischen Nachlaß des durch den Tod (19. 3. 38) aus fruchtreichstem Schaffen gerissenen Prof. Wutz« (3). Die Tätigkeit, die J. Goettsberger auf das Buch verwandt hat, wird von diesem selbst in der Vorbemerkung nicht als »eigenverantwortliche Herausgabe« bezeichnet, sondern als »Drucküberwachung«. Das Manuskript hatte der Verf. »bis zum letzten Federstrich fertig« zurückgelassen. Über ganz wenige Verbesserungen von Seiten G.s gibt die Vorbemerkung Aufschluß. — W. läßt auf einleitende Kapitel über »Inhalt und Charakter des Liedes, Charakter des Bräutigams und der Braut, Verfasser, Abfassungszeit und Text« eine deutsche Übersetzung des Hohenliedes folgen mit kurzen Erläuterungen und vor allem einem ausführlichen textkritischen Kommentar. Dieser letztere war für W. bei seiner wissenschaftlichen Erforschung des Hohenliedes eine der wichtigsten Aufgaben. Er war ja davon überzeugt, daß »alle Schwierigkeiten des eigentlichen Wortsinnes und des damit gegebenen moralischen Wertes unserer Dichtung in Wirklichkeit entfallen, wenn die Unebenheiten des heutigen Textbestandes behoben sind« (7). — Die Auffassung des Hohenliedes, die sich als Ergebnis dieser Arbeit darstellt, ist kühn und überraschend. W. verteidigt drei Eigenschaften des Hohenliedes, »die ihm heute von der ganzen Exegese abgesprochen werden« (5). Es ist ein einziges (zusammengehöriges) Lied; von großer Schönheit, d. h. klar, durchsichtig und wohl aufgebaut; Salomo kommt als Verfasser in Betracht. Bezüglich des Inhaltes der Dichtung meint W.: »Es handelt sich um einen durchlaufenden Dialog zweier junger Liebeseule, die ebenso von treuer Liebe wie von vornehmer Zurückhaltung besetzt sind, wobei ihre beiderseitige Armut keinerlei Hindernisse zu bereiten vermag« (7). »Das Hohelied ist in seinem ursprünglichen Wortsinn Loblied auf die Keuschheit vor der Ehe, speziell auf die keusche Zurückhaltung der Braut, die bei aller innigen Liebe niemals vergißt, eine »Mauer« zu bleiben, und die den Liebsten nicht küßt, da er ja nicht ihr Bruder ist, und diese Versicherung noch unmittelbar vor der Hochzeit abgibt« (10). — Die Studie legt beredtes Zeugnis ab für die Eigenart das wissenschaftlichen Schaffens, die W. in seinem ganzen Leben gezeigt hatte und die Goettsberger in der Vorbemerkung kennzeichnet als »scharfsinnige Findigkeit, kühne Kom-

binationsgabe und bewußte Eigenwilligkeit«. Die Hinweise auf ein hohes Alter des Liedes (14 f.) sind sicher sehr zu beachten. Doch möchte es uns scheinen, daß die textkritische Sichtungsarbeit des Verf.s viel zu stark in den Wortbestand des Liedes eingreift. Das Vokabular (»Wortschatz zum Hohenlied« [43—48]) weist eine über-große Zahl neuer Vokabeln und ungewohnter Wortbedeutungen auf, die angenommen werden müßten, wenn man die Auffassung von W. durchführen wollte. Auch die Tatsache, daß der »gegenwärtige Zu-stand des Liedes von der LXX vorgefunden wurde« (5), hätte wohl sicher größere Zurückhaltung bezüglich der Verbesserungsvorschläge empfehlen müssen. W. sieht darin nur einen Hinweis darauf, »daß die LXX die größere Mehrzahl der Fehler ebenfalls schon führt« (15). Besser hätte man darin einen Grund zu der Auffassung gefunden, daß es nicht richtig sein kann, an so zahlreichen Stellen neue Les-arten einzuführen. Gewiß betont W., »daß nicht ein Buchstabe des heutigen Bestandes verlorengeht« (7). Aber diese Worte haben bei ihm doch einen recht weiten Sinn, wenn man die lange Liste von »Fehlverbindungen, verkannten Formen, verkannten Etyma, Ver-stellungen, Verstimmungen, leichten Verlesungen einzelner Buch-staben« (15 f.) in Betracht zieht, die er selber aufstellt. Closen.

Feldmann, Fr., Isaias 1—39, lateinisch und deutsch mit An-merkungen unter dem Text. 8° (VI u. 293 S.) Bonn 1940, Hanstein. M 4.80; geb. M 6.20. — Diese Ausgabe der ersten 39 Kapitel des Propheten Isaias ist nicht nur unter exegetischer, sondern auch unter liturgischer Rücksicht gearbeitet worden. Sie setzt sich zum Ziel. »in das Verständnis des lateinischen Textes des Propheten Isaias einzu-führen«, wie er »in Brevier und Missale steht und mit Nutzen gelesen sein will« (III). Nach kurzen einleitenden Abschnitten über die Per-son des Propheten, die Zeitgeschichte, literarische Art und theo-logische Ideen des Buches usw., folgt Text und Übersetzung. Diese sind so verteilt, daß der lateinische Text, der höchst erfreulicherweise in den vielen poetisch-rhythmischen Teilen des Buches in Sinn-zeilen gedruckt wurde, die linke Seite einnimmt, während die deutsche Übersetzung auf der rechten steht und die durchlaufenden Anmerkungen die unteren Teile der Seiten füllen. Acht Seiten mit einem Namenregister und einem systematisch geordneten Sachver-zeichnis beschließen den Band. Bei der Zielsetzung und Eigenart dieser Ausgabe wird man von ihr keine großen und neuen schöpferi-schen Ideen zur Isaiasexegese erwarten dürfen. Aber die Aufgabe, die sich das Buch stellt, ist vorzüglich erfüllt. Die Anmerkungen sind sehr sachlich und reichhaltig, in der Form wohl gelegentlich zu knapp, als daß sie ein wirklich anschauliches Verständnis des Textes bereitstellen. Wir möchten dringend wünschen, daß der Verf. auch Is 40—66 recht bald in ähnlicher Weise veröffentlicht, Teile des Buches, die ja auch in der Liturgie keine geringere Rolle spielen als die ersten 39 Kapitel. Closen.

\* \* \*

Zorell, Fr., S. J., Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, fasc. 1 (áb bis bálag); fasc. 2 (bilgáh bis chádásch). 4° (je 112 S.) Rom 1940, Päpstliches Bibelinstitut. Je L 16.— Das Erscheinen eines fachwissenschaftlichen hebräisch-aramäi-schen Wörterbuches ist für die Exegese des AT ein Ereignis von ungewöhnlich großer Bedeutung. Die ersten Auflagen von W. Ge-senius gehen zurück bis in die Jahre 1810-15. So verdienstvoll auch die verschiedenen Bearbeitungen der Neuaufgaben waren, so hat doch in den letzten anderthalb Jahrhunderten keiner den Versuch gemacht, in einer neuen großen Originalarbeit die lexikalische Gestal-

tung der alttestamentlichen Sprachwissenschaft zu unternehmen. Schon aus diesem geschichtlichen Zusammenhang erhellt das große Interesse, das man dieser Veröffentlichung entgegenbringen muß. — Den Plan zu dem Wert faßte Z. — damals zweiundfünfzigjährig — im Jahre 1915. Nach 25 Jahren unermüdlischen Schaffens kann der jetzt fast achtzigjährige die Frucht seines Müehens durch die Herausgabe in den Dienst der Allgemeinheit der Theologen und Exegeten stellen. Die Ausarbeitung der Artikel zu den Eigennamen hatte seiner Zeit M. Hagen, der Verfasser des Biblischen Lexikons im Cursus S. Scripturae, übernommen. Als er vor fast zwanzig Jahren starb, lag sein Beitrag fertig vor. Diese Artikel sind für die vorliegende Ausgabe von A. Bea neubearbeitet und ergänzt worden. — Eine ausführliche Würdigung der sprachwissenschaftlichen und exegetischen Eigenart dieses Wörterbuches möchten wir einer später folgenden Besprechung vorbehalten, wenn ein größerer Teil der vorgesehenen neun oder zehn Faszikel erschienen ist. Hier mögen einige Bemerkungen über die Gesamtanlage des Werkes genügen. Der saubere, lichte Druck, die Breite des Seitenbildes, die Übersichtlichkeit in der Anordnung des Stoffes geben dem Ganzen eine würdige und gefällige äußere Gestalt. Der Gebrauch der lateinischen Sprache ist bei der Durchsichtigkeit und Gewandtheit des Ausdrucks, über die Z. verfügt, für die wissenschaftliche Benutzung des Lexikons gewiß kein Hindernis. Der reiche Inhalt der einzelnen Artikel ist äußerst sorgfältig und gründlich gearbeitet. Zahlreiche Verweise und Merkzeichen unterrichten über Alter und Häufigkeit des Wortvorkommens. — Wir können dem hochverehrten Verf. zum Gelingen dieses großen Werkes nur aufrichtig gratulieren und möchten von Herzen wünschen, daß die Herausgabe des Ganzen ihren baldigen glücklichen Abschluß finde.

Closen.

\* \* \*

Rabeneck, J., S. J. Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung, gr. 8<sup>o</sup> (156 S.) Münster 1941, Aschendorff. M 4.—; geb. M 5.—. — Überzeugt, daß das Aufsuchen der auf einen bestimmten Zweck hingeorordneten planvollen Anlage eines Evangeliums, die doch gewiß in irgend einem Grade vorhanden ist, nicht von der mehr oder weniger klar erkannten, oft durch die subjektive Schau verzeichneten Zielsetzung des einzelnen Evangeliums ausgehen dürfe, sondern von mehr materiellen, äußeren Elementen, die nicht so leicht der Mißdeutung unterliegen, hat R. es unternommen, die Gliederung der einzelnen Evangelien herauszustellen, soweit sie sich an der Stoff-Folge und an stilistischen und anderen äußeren Kennzeichen ablesen läßt. Eine besondere Rolle spielt also neben der Betrachtung des Inhaltes die Achtsamkeit auf die Formelemente, welche die Gliederung herausheben, z. B. Wiederholung bestimmter Worte oder Ausdrücke, gleiche oder ähnliche Einleitungs- und Schlußformeln, symmetrische Entsprechung in Sätzen oder Abschnitten, Teilung nach bestimmten, beliebigen Zahlen (vor allem 3, 5 und 7), Zusammenordnung der einzelnen Abschnitte nach bestimmtem Zahlenverhältnis. Die so erhaltene Gliederung wurde vom Verf. absichtlich nicht weiter verfolgt in ihrer Beziehung zu der das ganze Evangelium durchdringenden inneren Zielsetzung. Insofern bleibt die Arbeit einseitig, und mancher wird es bedauern, daß sie nach dieser Richtung nicht ausgebaut wurde. Sie bietet aber in dem sich selbst gesteckten Rahmen wirklich sehr viel Wertvolles. Am ausführlichsten wurde Mt behandelt (5—71). Es werden insgesamt 11 Abschnitte unterschieden: 6 Erzählungsgruppen, die durch 5 Reden voneinander getrennt sind, derart, daß die Parabelrede genau die Mitte des Evangeliums einnimmt, während die Bergpredigt (Kap. 5—7) der eschato-

logischen Rede (Kap. 21,23 — 25,46), die Sendungsrede (Kap. 10) der Jüngerbelehrung (Kap. 18) entspricht. Sowohl die Reden (und hier unübersehbar deutlich) wie auch die Erzählungsabschnitte sind ihrerseits wieder kunstvoll gegliedert, wobei auch die Teilung nach bestimmten Zahlen eine große Rolle spielt. Mk wird vom Verf. in drei große Teile zerlegt: der 1. Teil (1,1 — 5,43) ist charakteristisch durch drei Erzählungsreihen (1,1—34; 1,35—3,6; 3,7—5,43), von denen die mittlere durch das mehrmals wiederkehrende *πάλιν* als eine Art Wiederholung von Begebenheiten der ersten Reihe erscheint. Der 2. Teil (6,1 — 9,50) bietet die vier großen Wanderungen Jesu, die alle am See beginnen und zum See zurückführen (6,1—56; 7,1—37; 8,1—26; 8,27 — 9,50). Der 3. Teil (10,1 — 16,20) enthält die Ereignisse nach dem Abschied Jesu von Galiläa: die Reise Jesu durch Peräa und Judäa bis zum Einzug in Jerusalem (10,1 — 11,11), das Wirken Jesu in Jerusalem vor seinem Leiden (11,1 — 13,37), das Leiden, die Auferstehung und Himmelfahrt (14,1 — 16,20). R. glaubt eine vielfache symmetrische Entsprechung feststellen zu können, z. B. eine solche zwischen dem 1. und 2. Hauptteil, insofern in jedem derselben die drei Unterteile je sieben Abschnitte zählen. — Bei Lk nimmt der Verf. als 1. Hauptteil die Kindheitserzählungen und den Beginn des öffentlichen Lebens (1,5 — 4,44); als 2. die galliläische Tätigkeit (5,1 — 9,50); hier dürfte sich aber der Name »galliläische« Tätigkeit wegen 4,44 weniger empfehlen; als 3. den sogenannten Reisebericht (9,51 — 19,46); als 4. die Wirksamkeit in Jerusalem, das Leiden und die Verherrlichung (19,47 — 24,53). Weil bei 9,51 ein tiefer Einschnitt ist, kann das Evangelium auch gehäuftet werden; in jeder Hälfte lassen sich sieben kleinere Einheiten zählen. — Auch Joh besteht aus zwei großen Teilen: 1,1 — 12,50 und 13,1 — 20,31 (21,1—25 ist Anhang). Beide Hälften zerfallen in zwei mehr zusammenhängende Gruppen: 1,1 — 6,71; 7,1 — 12,50 und 13,1 — 17,26; 18,1 — 20,31. So käme also auch eine Vierteilung in Frage. Zählt man die kleineren Einheiten, so hat man je sieben Teile in der ersten und zweiten Hälfte. — Im Ganzen wird man nach Vergleichung des Textes und Erwägung der vom Verfasser dargebotenen Gründe finden, daß die Schnitte zur Festlegung der größeren und kleineren Einheiten durchweg durch den Inhalt und oft auch durch äußere Hinweise der Evangelisten geboten sind. Ich glaube aber, daß nicht alle mit dem gleichen Vertrauen die konsequente Herrschaft der Zahl in der Gliederung der Evangelien anerkennen werden. Die häufige Sieben-, Drei- oder Fünffzahl wird nicht selten durch Zusammenfassung kleinerer Einheiten zu größeren erreicht, die dann gezählt werden. Aber in eben dieser Zusammenfassung gibt wohl — mangels objektiver Elemente — zu oft das subjektive Ermessen den Ausschlag; so wird man nicht immer geneigt sein, die auf einer bestimmten Zahl beruhende Teilung als einzig mögliche, durch den Text eindeutig festgelegte anzuerkennen. Übrigens erhebt der Verf. selbst nicht diesen Anspruch; er will vielmehr vor allem zu eigenem Lesen und Denken anregen und zu einer eigenen Beurteilung und Sicht verhelfen. Sein Werk bietet sich dafür als zuverlässiger Führer dar, der dem Leser praktisch zeigt, worauf er zu achten hat, und ihm den Blick schärft für so viele Einzelheiten, die, immer übersehen und kaum entdeckt, doch so »natürlich« und selbstverständlich erscheinen, daß man sich wundert, wie man darüber hinweglesen konnte. Am wertvollsten ist wohl in dieser Einführung die genaue Analyse der Redeteile der Evangelien. Hier vor allem kommt die feine Beobachtungsgabe des Verfs. zu überraschend sicheren und überzeugenden Resultaten, die nicht nur für die formale, sondern auch für die sachliche Erfassung der Reden des Herrn von der größten Bedeutung sind. Man wird sich leicht davon

überzeugen können, wenn man z. B. das 18. Kap. bei Mt oder das 6. Kap. bei Joh nach den Angaben des Verf.s durchstudiert.

Wennemer.

Oehler, W., Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums (Beitr. z. Förderung christl. Theol. 42,4). gr. 8° (112 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 3.— In dieser Arbeit nimmt der Verf. ein Thema in mehr wissenschaftlicher Form auf, das er in einer früheren Schrift (Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt; vgl. Schol 1938, 298) einem weiteren Leserkreis dargelegt hatte. O. ist überzeugt, daß das vierte Evangelium abgesehen von Kap. 15—17 und abgesehen von dem Nachtrag Kap. 21 eine großangelegte, einheitliche Werbeschrift für den Glauben an Jesus, den Gottessohn darstellt, die sich an hellenistische, dem Glauben noch fernstehende, wohl irgendwie unter dem Einfluß syrischer Gnosis stehende Kreise wendet. Die genannten Kapitel 15—17 sind ein Einschub, ebenfalls vom Apostel Johannes verfaßt, aber — wie auch 1 Joh und die Apokalypse — für die christliche Gemeinde bestimmt. Vgl. des Verf.s andere Schrift: Das Wort des Johannes an die Gemeinde, Gütersloh 1938. — Der Verf. sucht seine These zu beweisen, indem er die Hauptbegriffe und die Hauptdarstellungsformen des Evangeliums untersucht. In der ersten Hinsicht wird einerseits die urchristliche Substanz und sachliche Unabhängigkeit von heidnischem Synkretismus dargetan, andererseits die Angleichung der Termini an die religiöse Sprache des Hellenismus als missionarische Anknüpfung, also als Zeichen des missionarischen Charakters des Evangeliums gedeutet. Bei der Betrachtung der Darstellungsformen wird vor allem die missionarische Abzweckung der bei Joh so beliebten Dialogform hervorgehoben; vgl. besonders das Gespräch mit Nikodemus und der Samariterin. Die Streitreden mit den Juden sind zu erklären als Apologie und Schutzschrift gegenüber dem ungläubigen Judentum, das dem Heidentum durch seinen Unglauben ein Ärgernis und durch seine feindselige Aktion gegen den neuen Glauben ein positives Hindernis zur Bekehrung war. Übrigens sind diese Streitreden nicht reine Apologie, sondern weithin auch positive Heilsanbietung. Ein Blick auf die ganze Auswahl des Stoffes und auf die innige Verbindung der Reden mit den Sémeia macht den Eindruck, daß Joh einzelne Taten Jesu ausgewählt hat, um an sie unter Zugrundelegung von wirklichen Jesusworten mehr oder weniger frei gestaltete, missionarisch bedeutsame Reden oder Gespräche anzuschließen. Diese Erzählungen wirken als große Beispiele, wie jemand zum Glauben an Jesus, den Gottessohn, kam. Hier ist vor allem der Glaubensbegriff bedeutsam, den der Verf. gleich zu Beginn seiner Arbeit behandelt hat. Fast jede Erzählung läuft auf den Glauben hinaus oder zeigt die Verwerflichkeit des Unglaubens. Das ausgesprochene Ziel des Evangeliums ist ja: »Das aber ist geschrieben, damit ihr zum Glauben kommt« (20,31). — Dies und manches andere, was wir in der kurzen Besprechung nicht andeuten können, erweckt ohne Zweifel Vertrauen für die These des Verf. So viel Rätselhaftes im 4. Evangelium bekommt durch diese neue Betrachtungsweise Licht und befriedigende Erklärung, vor allem die freie, »johanneische« Gestaltung der Reden Jesu, wengleich der Verf. — trotz seines sonst anzuerkennenden Strebens, den historischen Charakter des 4. Evangeliums zu wahren — in der Auflösung der Reden Jesu zu weit zu gehen scheint. Die Texte, die den Ausgangspunkt der ganzen Frage bilden, bleiben leider textkritisch zweifelhaft (Joh 19,35 und 20,31: Verf. liest dort πιστεῖσθε anstatt πιστεύετε und übersetzt: »damit ihr zum Glauben kommt«). Alles in allem: eine brauchbare Arbeitshypothese, die eine durchaus ernst zu nehmende Wahrchein-

lichkeit beanspruchen kann, ohne allerdings andere Hypothesen, z. B. die einer innergemeindlichen Schrift, völlig auszuschließen. — In einem Punkt ist m. E. der Verf. viel zu zurückhaltend: in der positiven Bestimmung der Sohnschaft Jesu oder seines Verhältnisses zum Vater. Er schreibt: »In das Geheimnis seines Wesens, seine ewige Verbundenheit mit Gott wird nicht eingedrungen, es ist auch nicht etwa von ewiger Zeugung die Rede, sondern die Sohnschaft Christi beruht auf Gottes Sendung« (32). Demgegenüber möchte ich betonen, daß gerade nach Joh die Sendung die Sohnschaft voraussetzt, jedenfalls sofern die Sendung nicht mit dem ewigen Ausgang identifiziert wird. Darin offenbart sich ja gerade die Liebe des Vaters, daß er den sendet, der der Sohn ist. Die zeitliche Sendung, von der auch 10,36 die Rede ist, kann also unmöglich der ontologische Grund seiner Sohnschaft sein; diese muß vielmehr in seinem ewigen Sein ihren Grund haben. Viel weiter würde man kommen, wenn man Joh 5,17 ff. ernst nehmen wollte. Das Wirken, das Jesus sich hier zuschreibt, kann nicht in ein reines Gehorchen aufgelöst werden. Es weist in seiner vollen Parallelität mit des Vaters Wirken und in seiner Herleitung aus dem Vater deutlich genug hin auf den Ursprung des Sohnes aus dem Vater.

Wennemer.

Bover, J. M., S. J., *Las Epístolas de San Pablo* (Bibl. teol. de Balmesiana 1.) 2 Bde. gr. 8° (XXIV u. 391 bzw. 403 S.) Barcelona 1940, Editorial Balmes. — Die vorliegende spanische Übersetzung der Paulusbriefe war ursprünglich vorgesehen als Teil einer neuen spanischen Übersetzung der ganzen Hl. Schrift nach dem Urtext, die aber einstweilen als Ganzes noch nicht erscheinen kann, da viele der Mitarbeiter während des spanischen Bürgerkrieges als Blutzugeen für Christus gestorben sind. Der 1. Bd. umfaßt, außer einem ausführlichen Vorwort, das Aufschluß gibt über das Werden und die Anlage des Werkes, und einer verhältnismäßig kurzen allgemeinen Einleitung in die Briefe des hl. Paulus, die vier großen Briefe (Röm, 1 u. 2 Kor u. Gal), während die übrigen den 2. Bd. ausmachen. Angefügt ist ein gutes Sachverzeichnis und als Anhang eine systematische Zusammenstellung der hauptsächlichsten dogmatischen Texte aus den Paulusbriefen, die man eine Theologie des hl. Paulus im Aufriß nennen könnte. Den einzelnen Briefen wird jeweils eine kurze besondere Einleitung vorausgeschickt. Der durch treffende Überschriften gegliederte Text ist so angeordnet, daß auf der linken Seite der Vulgata-Text und auf der rechten die entsprechende spanische Übersetzung nach dem Urtext geboten wird. Dabei hat der Verf. eine von ihm bereits fertiggestellte, aber noch nicht veröffentlichte Textbearbeitung zugrunde gelegt. Während unter der Übersetzung nach Versen geordnet eine kurze, vorwiegend theologisch ausgerichtete Erklärung gegeben wird, die je nach der Bedeutung der Stelle kürzer oder länger ausfällt, finden sich unter dem Vulgata-Text die von diesem abweichenden, ins Lateinische übersetzten, Lesarten des griechischen Textes ohne nähere Quellenangaben verzeichnet, und zwar nach drei Klassen geordnet. Eine Lesart ohne Zeichen hat gegenüber der Vulgata sicher als die ursprüngliche zu gelten. Dagegen besagt ein beigefügtes einfaches Fragezeichen (?), daß die Lesart wahrscheinlich, und ein doppeltes Fragezeichen (??), daß sie weniger wahrscheinlich der Vulgata vorzuziehen ist. Auf diese Weise bietet der Verf. außer der Vulgata tatsächlich zugleich eine neue kritische lateinische Übersetzung nach dem Urtext. Die spanische Übersetzung, auf die es vor allem ankommt, will sich möglichst eng an den Urtext anschließen, um so auch die Eigenart der paulinischen Sprache so weit wiederzugeben, als es ohne Vergewaltigung des Spanischen und ohne Nachteil für

die Klarheit der Gedanken geschehen kann. Die beigegebene Erklärung, die sich in erster Linie an die Väter anschließt, verrät überall den Kenner der Paulusbriefe, der seit Jahren an einer umfassenden Theologie des hl. Paulus arbeitet, deren Veröffentlichung hoffentlich nicht allzu lange mehr auf sich warten läßt.

Brinkmann.

Walter, E., Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament. 8<sup>o</sup> (VIII u. 212 S.), Freiburg 1940, Herder. M 2,80. — Der Verlag Herder gibt eine neue Reihe heraus: »Leben aus dem Wort«. Es sollen kleine Vorarbeiten sein zu einer künftigen katholischen Schrifttheologie, welche der Verf. einleitet mit der ausgezeichneten Skizze zu einer Theologie der göttlichen Tugenden. W., dessen Schriften über die Sakramente schon eine eingehende Vertrautheit mit dem Wort Gottes verrieten, hat hier den Versuch gemacht, das NT von den Wurzelworten des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe her zu erschließen. Man ist überrascht von der Fülle der Gesichtspunkte, die der Verf. gewinnt, indem er jeweils bei den Synoptikern, bei Johannes, Paulus und in den übrigen ntl. Schriften die Wirklichkeiten der drei göttlichen Tugenden entdeckt als Grundverhältnisse des christlichen Menschen zu Gott in der Kirche. Gut arbeitet er Unterschied, Zusammenklang, gegenseitige Ergänzung der einzelnen Auffassungen heraus, wenn er etwa das »gläubige Sehen« als Johannes eigentümlich hervorhebt (38), bei Paulus aber das Kreuz als Grundlage des Glaubens bezeichnet (49 f.). Als tiefste Erkenntnis macht er den Glauben aus der Schrift bewußt als Mitvollzug göttlich trinitarischen Lebens, weil es Glaube in Christus ist (50), Sohnschaft. Das Mittelstück über die Hoffnung steht ein wenig im Zwielficht des schon Gesagten und noch zu Sagenden, weil der »Hoffnungsbegriff von dem des Glaubens nicht durchgehend scharf zu trennen ist« (203). Doch wird auch hier sehr viel Neues beobachtet und mitgeteilt. Die Theologie der Liebe ist dann wieder straffer. Zwar konnte der Verf. nur mit knappen Zügen zeichnen, die manchmal zu bloßen Hinweisen werden, doch wird es ein vollständiges Bild. Zu nennen ist in diesem Kapitel die feinsinnige Deutung des Römerbriefs ganz unter dem Leitwort »Liebe« (148—156). Der Verf. entgeht aber hier, wie auch in anderen Partien seines Buches, durchaus der Versuchung, nun den ganzen Paulus gewissermaßen auf ein Wort hin (Glaube etwa, oder Liebe) durchzukonstruieren, was, wie er weiß, nicht ohne Gewaltigkeiten abgehen könnte (159). In abschließender Zusammenfassung versucht der Verf. noch die Kräfte sichtbar zu machen, welche von den drei Tugenden angerufen werden, die heroischen (182). Der Mensch wird nicht nur in seiner Ganzheit durch sie angerufen, sondern über sich hinausgerufen. Manche Einzelfragen der Deutung bleiben offen, wie etwa jene nach dem Gebot der Liebe (19—21). Die exegetische Diskussion wird in den Anmerkungen aufgenommen und weitergeführt. So entspricht das Buch sehr wohl dem Anliegen des Verlags, eine schrifttheologische Reihe einzuführen, welche nicht nur Theologen, sondern auch Laien die Welt des Wortes Gottes weiter öffnet.

Wolter.

#### 4. Fundamentaltheologie, Dogmatik uud Dogmengeschichte.

de Raedemaeker, F., Apologetiek van de Katholieke Kerk (Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica 19). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 350 S.) Nijmegen 1941, Dekker u. Van de Veght. Fl 2.75. — Der Titel des Buches will verstanden werden im Sinne einer Apologetik der

katholischen Kirche als solcher, so daß der Inhalt absieht von dem Beweise der Offenbarungsmöglichkeit und der Gottesgesandtschaft Christi und nur die Darlegung der Gründung der Kirche und ihrer Fortdauer bringt. Der erste Teil bietet die Stiftung der Kirche durch Christus, der zweite die Entwicklung dieser Kirche und der dritte die Kirche von heute. Der zweite Teil ist am bedeutendsten und auch am breitesten ausgeführt (100—283). Dabei wird die *via notarium* nicht verwandt, sondern aus der Geschichte der Fortdauer der Gründung Christi bewiesen. So muß der große Stoff verhältnismäßig kurz behandelt werden. Insbesondere hätte man ein ausführliches Eingehen auf das östliche Schisma erwartet. Wertvoll ist es, in dieser gedrängten Darstellung eine neuere Fassung zu besitzen, die auch die Forschungsergebnisse der letzten Jahre zur Hauptsache berücksichtigt. Befremdend wirkt, daß Dieckmann unter den Werken ausschließlich oder mehr dogmatischer Gestaltung angeführt, während Adam (Wesen des Katholizismus) den apologetischen Schriftstellern beigezählt wird (XI). Wenige werden beipflichten, wenn von der synoptischen Apokalypse behauptet wird, sie beziehe sich nur auf die Voraussage der Zerstörung Jerusalems (38 ff.). — Bei der Lektüre des niederländischen Textes wird in dem deutschen Leser der Wunsch rege, eine ähnliche Schrift aus unserer Zeit für unser Sprachgebiet zu besitzen.

Beumer.

Fuchs, J., S. J., *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*. Bonn [1941] Köllen-Verlag. Dissertationsdruck. — Eine »Vorstudie« zur eigentlichen Dissertation »Um das Wesen der kirchlichen Lehrgewalt« legt der Verf. vor. Sie soll zeigen, wie es überhaupt in der katholischen Theologie zur Trilogie der kirchlichen Gewalt kam. Im ausdrücklichen Gegensatz zur gebräuchlichen Zweiteilung von *ordo* und *iurisdiction* haben sie die beiden Kanonisten F. Walter in der 4. Aufl. seines Lehrbuches des Kirchenrechts (Bonn 1829) und G. Phillips im 1. Bd. seines Kirchenrechts (Regensburg 1845) zuerst katholischerseits formuliert. F. stellt nun einige katholische Vorstufen der »systematischen« Formulierung bei P. B. Zimmer (1804), Dobmayer—Senestrey (spätestens 1802—1819), v. Drey u. a. fest. Bei ihnen ist die Dreiteilung in Lehr-, Priester- und Hirtenamt jedoch noch nicht in Gegensatz zur alten Einteilung, teilweise sogar neben ihr verwandt. Sehr interessant sind die Gründe, die zur Trilogie führten. Es sind nach F. drei, die alle der innigen Verbindung der damaligen Theologie mit protestantischen Lehrbüchern entstammen. Zunächst und vor allem ist es nach dem Verf. die rationalistische Auffassung im Protestantismus vom »Gottesreich« als Führer zu ethischem Vernunftsglauben. Dadurch mußte die Kirche als Lehrerin stärker hervortreten und dieses ihr Amt auch systematisch mehr neben das Weihe- und Hirtenamt treten. Der Einfluß zeigt sich deutlich vor allem bei Zimmer, aber auch bei Dobmayer—Senestrey und v. Drey. Daneben war bes. für Walter die protestantische Gliederung der Kirchengewalt einflußreich. Dort war die *potestas ordinis* ein *ministerium verbi et sacramentorum*. Übertragen auf die katholische Lehre mußte sich, wie Walter richtig bemerkte, ergeben, daß in der *potestas ordinis* zwei »sowohl dem Gegenstand nach wie in der Art ihres Wirkens völlig verschiedene« Gewalten vereinigt waren. Der Protestant empfand das nicht, weil bei seiner Auffassung Wort und Sakrament gleich wirken. Für Phillips vor allem war endlich als dritter Grund zur Trilogie das protestantische Schema vom dreifachen Amt Christi maßgebend. In der katholischen Theologie kannte man wohl dies Priester-, Propheten- und Königtum Christi vor dem Ende des 18. Jahrh. Aber eine Anwendung auf die

Fortsetzung in der Kirche als dem Werke Christi war bis dahin systematisch und trilogisch weniger gesehen. Weisweiler.

Grabmann, M., Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde, bei Gottfried von Fontaines († 1328): Festschrift Eichmann 1—19. — Auf den ersten Blick könnte es eine müßige Frage erscheinen, die hier behandelt ist. Aber ein Blick in den Artikel zeigt, daß eine wesenhafte Auffassung von der Kirche Problem und Lösung beeinflußt. Denn vom Wesen der Kirche aus wird die Frage beantwortet. Dieses steht also letztlich zur Diskussion (wie es bei so vielen sonderbar anmutenden Problemen des Mittelalters der Fall ist). Gottfried von Fontaines unterscheidet drei Kirchenbegriffe: die *ecclesia materialis* (Kirchengebäude), die *domus spiritualis*, die zeitlichen Belange. Zur Leitung der ersten gehört ein guter Architekt, den der Bischof nur zu bestellen hat. Für die zeitlichen materiellen Belange gilt das gleiche in der Bestellung eines Verwalters oder Advokaten. Soweit Eingriffe willkürlicher Machtstellen in Frage kommen, kann sich bei der Abwehr der Jurist nicht anders verhalten wie der Theologe. Gegen die »Schleichwege der weltlichen Wissenschaft« (!), worunter nach Gr. vor allem die Rechtswissenschaft zu verstehen ist, sei der Jurist besser am Platz. Aber das müsse zurücktreten gegenüber dem wesentlichen Kirchenbegriff, der *ecclesia spiritualis*. Auf ihre Leitung ist das Amt der Praelaten »per se et principaliter« hingeeordnet. Hier ist der Theologe zuständig, sowohl im Unterricht über Glaube und Sitte, in der Predigt, in der Sakramentenverwaltung. Gottfried spricht hier so energisch, daß er die Zustände seiner Zeit geradezu als eine »perveritas magna« bezeichnet, in der die dritte Bedeutung der Kirche weit überwiege. Ganz ähnlich spricht neben dem Pariser Franziskus Carracioli auch der Augustinereremit Augustinus Triumphus.

Weisweiler.

v. Radecki, S., Wort und Wunder. 8<sup>o</sup> (161 S.) Salzburg 1940, O. Müller. M 4.50. — Das Bändchen umfaßt fünf sehr verschiedenartige Aufsätze, deren Grundgedanke ist, daß »Wort und Geschlecht nur aus dem Christlichen heraus zu verstehen sind« (8). Der Verf. hat es dem Leser nicht leicht gemacht, diesen Grundakkord aus den verschiedenen Stücken herauszuhören, oder auch nur seinem oft sehr kühnen Gedankenflug zu folgen (vgl. die originelle Einleitung). Der Dialog am Anfang entwickelt im Anschluß an Franz Baader einige zum mindesten überraschende sprachphilosophische Betrachtungen. Dann folgt ein Aufsatz über »das verborgene Wort«: hier kämpft der Verf. aus seinem tiefen Verständnis für das gesprochene Wort heraus für die Ehre des heiligen Wortes in der Feier der hl. Messe; hier bittet und beschwört der katholische Laie die Priester, Gottes Wort in der Liturgie mit größerer Ehrfurcht zu behandeln. Was auf diesen 25 Seiten gesagt wird, wäre wert, von allen Priestern ernsthaft überdacht und befolgt zu werden. — Unter dem Titel »Wunden und Wunder« folgt ein Beitrag über Konnersreuth, der 1936 bei Gelegenheit des Erscheinens des bekannten Werkes von Erzbischof Theodoruff verfaßt worden war. Wie immer einer sich zu Konnersreuth stellen mag, so ist das, was R. hier ausführt, derart, daß es von jedem, der über diese Frage sprechen will, berücksichtigt werden sollte. — Der folgende Aufsatz will dartun, daß in den sieben Bitten des Vaters unsers die Bitte um die sieben Sakramente mitschwingt. Hier und im letzten Beitrag, der sich um eine spekulative Besinnung auf die heilsgeschichtliche Bedeutung des Körpers bemüht, offenbart sich der Verf. wieder von einer ganz neuen Seite: seine kühnen Konstruktionen und herzhaften Deduktionen, seine unbeschwerte Leichtigkeit,

Schriftstellen und Offenbarungsdaten auszudeuten und in Beziehung zu setzen, stellen ihn in die Linie der Alexandriner. Gewiß vermag er so manchen überraschenden Zusammenhang aufzudecken, aber ebenso oft wird er den kritischen Leser in Verlegenheit bringen. Aber vielleicht ist mit solch einer Beunruhigung für den Verf. schon genug erreicht.

Bacht.

Van der Meer, F., Catechismus, Dat is onderrichting in het ware über unsere Sprache. 8° (X u. 198 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 4.80; geb. M 6.— Eine aus dem Geist der dialektischen Theologie geborene Besinnung über die theologische Bedeutung der Sprache, der Muttersprache. Das Buch ist getragen von heiliger Ehrfurcht vor dem Mysterium des Wortes, das in Gott seinen Ursprung hat, da er dem Menschen die Sprache und darin die Ebenbildlichkeit zu ihm gab, und das mit in den Sündenfall gerissen wurde, da seit der Sprachenverwirrung (Gen 11) auch die Sprache unter der Not der Gottesferne steht. Diese Not offenbart sich darin, daß seither die Sprache immerdar in Gefahr steht, durch die vierfache Flucht (in die Tat, in das Gefühl, in den Begriff, in die Magie) entwertet oder durch den vierfachen Mord (im Schlagwort, im Kurzwort, in der Abstraktion, in der Lüge) zerstört zu werden. Aus dieser Erkenntnis erwächst die tiefe Verantwortung für den christlichen Theologen, mitzuarbeiten, daß die in der babylonischen Sprachenverwirrung auseinandergerissenen Menschen wieder zusammenfinden in der einen Christussprache, — die nichts zu tun hat mit dem Sprachersatz künstlicher Weltsprachen und die auch in keiner Weise die Muttersprachen verdrängen will (da diese ja göttlicher Ordnung sind), sondern die in der Vielfalt der Sprachen die Gemeinsamkeit des Glaubens und Liebens in Christo schaffen will. In der Durchführung dieser Gedanken weiß M. viel Tiefes und Echtes zu sagen. Manche seiner Sätze wirken wie scharfgeschliffene Aphorismen. Nicht immer entgeht er dabei der Gefahr unbilliger Vereinsseitigungen, die alle letztlich seiner reformatorischen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade entspringen. So möchte ich das, was er über die Abstraktion und den Begriff sagt (45 ff., 110 ff.) in keiner Weise einfach unterschreiben; der Allgemeinbegriff und damit die Philosophie haben doch noch eine ganz andere, positive Funktion. Ebenso wird der Verf. der echten Mystik (93, 138, 155) nicht gerecht. Hier offenbart sich aber noch mehr, nämlich sein schmerzlich geringes Verständnis des Katholischen; um nur eines herauszugreifen: Gleichstellung der katholischen Lehre von der Imago Dei mit derjenigen der idealistischen und liberal-protestantischen Theologie (22).

Bacht.

\* \* \*

Van der Meer, Catechismus, Dat is onderrichting in het ware geloof. gr. 8° (536 S.) Utrecht 1941, Uitgereij Het Spectrum. Fl 6.90. — Der Titel des Buches könnte irre führen: es handelt sich nicht um einen einfachen Katechismus, sondern um eine Gesamtdarstellung der katholischen Glaubenslehre für Gebildete, sozusagen eine Laiendogmatik. Es ist die erste, die in holländischer Sprache erschienen ist, und sie verdient unter mehrfacher Rücksicht unsere Aufmerksamkeit. — Dem Aufbau liegt das apostolische Glaubensbekenntnis zu Grunde. Dabei werden aber in Verbindung mit den einzelnen Artikeln auch die anderen, dort nicht eigens aufgeführten Wahrheiten behandelt: so bei der Schöpfung die Vorsehung, die Erhebung des Menschen, der Sündenfall, die Erbsünde und ihre Folgen, das Böse und das Leiden, bei der Menschwerdung die verschiedenen Probleme der Christologie. Ausführlich kommt besonders die Lehre von der

Kirche zur Sprache. Ein Verzeichnis »Anni circulus«, in dem die praktische Verwendbarkeit des Inhaltes für die Zeiten und Feste des Kirchenjahres aufgewiesen wird, ist am Schluß angefügt. Der Verf. bemüht sich, die Sprache der Fachtheologie nach Möglichkeit zu vermeiden und positiv, ohne jede Polemik, den Reichtum des katholischen Glaubens in lebensvoller und lebensnaher Sprache zu bieten. Einzelne Partien, wie die über die Vorsehung, das Böse und das Leiden, erheben sich dabei zu einer Höhe, die wegen ihrer lichtvollen und zugleich ergreifenden Art ihres Gleichen sucht. Eine eigene Note erhält das Buch durch die wiederholt und mit Geschick verwerteten Texte der Liturgie und vor allem der der Ostkirche. — Selbstverständlich wird nicht jeder Theologe alle vorgetragenen Lehrmeinungen mit dem gleichen Beifall aufnehmen. Meistens hält sich zwar der Verf. im Rahmen der heute allgemein geteilten Anschauungen, aber hier und da bricht, wie es nicht anders erwartet werden kann, seine persönliche Auffassung stärker durch. Die auf S. 390 f. vorgelegte Verteidigung des Austeilens der hl. Kommunion außerhalb der hl. Messe würde Leser in Deutschland sicher befremden; die Rücksicht auf die praktischen Anforderungen kann wohl ein gezwungenes Abweichen vom Ideal irgendwie rechtfertigen, aber keinesfalls das Ideal selber aufheben. In der Erlösungslehre (159 ff.) werden die verschiedenen Theorien kurz gezeichnet, aber am Schluß ist nur die Unverbindlichkeit der einzelnen betont; besser würde uns gefallen, wenn das Positive der unterschiedlichen Erklärungen in ein einheitliches Bild zusammengefügt würde. Bei der Gnadenlehre ist leider der Einwohnung des Hl. Geistes kein Platz eingeräumt. — Eine Frage, die im Wesen des vorliegenden Buches begründet ist, möchten wir vor allem aufwerfen. Sollte nicht eine Glaubenslehre dieser Art in Sprache und Gestaltung doch noch mehr von der äußeren Erscheinung der Schultheologie abweichen müssen? Wir wollen damit keiner Trennung von wissenschaftlicher und kerygmatischer Theologie das Wort reden. Aber wenn man das Werk des Verf. liest, kann es einem verständlich werden, warum diese Forderung erhoben wurde; denn seine Gestaltung läßt an nicht wenigen Stellen an eine Übersetzung aus einer Summa theologica denken. Die Sprache einer Dogmatik für weitere Kreise müßte wohl konkreter, bildlicher und lebendiger sein, der Inhalt der theologischen Begriffe und die Beweisführung müßte wohl auf eine eigene Art wiedergegeben werden. Naturgemäß sollte der Anschluß an die Hl. Schrift enger sein und die Darstellung der Väter mehr Berücksichtigung finden. Auch dürften die Zentralgeheimnisse des Glaubens, z. B. das Gottmenschentum Jesu Christi, noch stärker hervorgehoben sein als die zergliedernden Einzelfragen. Der Verf. hat sicher einen Anfang in dieser Richtung machen wollen. Glücklicherweise ist ohne Zweifel die Verwendung der liturgischen Texte. Eine objektive Beurteilung muß auch berücksichtigen, daß dieser Versuch der erste im niederländischen Sprachgebiet ist. Viele Katholiken in Holland werden sicher mit Interesse nach dem Werke greifen.

Beumer.

Feuerer, G., Adam und Christus als Gestaltkräfte und ihr Vermächtnis an die Menschheit. Zur christlichen Erbsündenlehre. 8<sup>o</sup> (286 S.). Freiburg 1939, Herder. M 4.50. — Ein durch christliches Philosophieren über die Erbsünde entstandener Versuch. Die Tatsache unserer Verfallenheit an die Tat Adams wird zuerst mit gläubigen Augen, aber mehr erfahrungsgemäß im Lichte Pauli und des Lebens gesehen, dann wird die dogmatische Lehre darüber im Geiste des hl. Thomas entwickelt. — In der Person Adams und seiner Entscheidung ist die Menschheit als Ganzes berührt worden. Darum enthüllt

die Geschichte seiner Nachkommenschaft ein in ihr fortwirkendes böses Prinzip. Der Einzelne ist mit diesem Ganzen wurzelhaft verbunden und lebt und handelt als Vertreter und Darsteller der objektiven Totalität der wirklichen Menschheit. Hier liegt der Nerv der Spekulationen dieses Buches, das den Vorzug selbständig durchdachter Darlegung aufweist. Dieser sich zum Verstehen hinhühnende Glaube kann allerdings bisweilen den Eindruck erwecken, als sollte Unbegreifliches begreiflich gemacht werden. Das Bestreben, die Fortpflanzung der Erbsünde fast wie eine naturgemäße Auswirkung der Einheit des Menschengeschlechtes hinzustellen, erzeugt Formulierungen, die in sich betrachtet, isoliert von den erst später, im 5. Teil, erfolgenden und wieder in die gewohnte theologische Sprechweise einlenkenden Korrekturen, zum mindestens dunkel und ungewohnt klingen, ja sogar falsch genannt werden müßten, dürfte man nicht annehmen, daß hier Ausdrücke, die in einem allgemein anerkannten Sinne geläufig sind, in einem anderen, richtig gemeinten angewandt werden. Oder ist es üblich, die Verbindung des Menschengeschlechtes mit Adam eine »personale Einheit« zu nennen (89)? Ferner: was heißt: »Jeder hat nicht allein ein persönliches Ich, sondern auch ein menschheitliches« (90)? Und was soll damit gesagt sein: »Christus« ist »das Ganze« (91)? oder »das Ichmäßige, Persönliche und das Menschheitliche, die Menschheit fallen in ihm (d. i. in Adam) zusammen« (95)? Das sind Aufstellungen, die der weiteren Klärung bedürfen, sonst wäre es nach einem so gefaßten Verhältnis des einzelnen zur Menschheit eigentlich zu verwundern, daß es nicht statt einer einzigen sich übertragenden Schuld ebenso viele Erbsünden gibt, als persönliche Übertretungen von den Vorfahren begangen werden. Auch im Kapitel über die Lehre von der »verlorenen Menschheit« (210 ff.) könnte noch schärfer zum Ausdruck gebracht werden, was der gefallene Mensch ohne Gnade vermag und was nicht. Das ἐφ' ὧ oder »in quo« Röm 5,12 auf den Tod zu beziehen, ist wohl eine nicht haltbare Auslegung.

Loosen.

Tekeyan, P., *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle (1165—1198)* (Orientalia christ. analecta 124). gr. 8<sup>o</sup> (129 S.) Rom 1939, Pont. Inst. Orient. Stud. L 27.— Der 1. Teil der gründlichen Arbeit stellt historisch den Werdegang der Vereinigungsbestrebungen des in den ersten Kreuzzügen entstandenen Baronates und späteren Königiums Armenisch-Ciliciens von 1165 bis zur Einigung mit Rom 1198 dar. Es war ein langer Weg, der von den ersten Besprechungen mit Byzanz und der syrischen Kirche schließlich nach ihrem Abbruch unmittelbar zur Einheit mit Rom führte. Gewiß waren es auch teilweise politische Gründe — wohl noch mehr als der Verf. zugeben will. Aber T. hat Recht, wenn er die religiöse Seite hervorhebt. Aus den langen Verhandlungen, über die wir verhältnismäßig noch gut unterrichtet sind, geht dogmatisch gesehen bereits das Ergebnis des 2. Teiles des Buches deutlich hervor: die theologische Frage der hypostatischen Vereinigung spielte zwar eine große Rolle, machte aber im wesentlichen keine Schwierigkeit. Es war aufs Große gesehen eine mehr terminologische Frage. Der 2. Teil belegt das im Einzelnen und führt — darin besteht wohl der dogmatische Hauptwert der Arbeit — vor allem die inneren Gründe vor, welche die Armenier zunächst am Ausdruck der *μία φύσις* festhalten ließen, obschon sie den Monophysitismus von Anfang an ablehnten. Neben der Überlieferung und dem Kampf gegen den Nestorianismus war die Liebe zur Formel Cyrills von Alexandrien bedingend durch die starke Betonung der Lehre, daß das ewige Wort ohne Veränderung Mensch geworden war: »La chair est attirée

à lui, devient sa chair, mais lui ne subit absolument aucun changement» (83 f.). Daher beginnen auch alle Glaubensdarlegungen über Christus mit einer trinitarischen Professio. Hier ist also dem ganzen christologischen Streit ein gewisser tieferer Blickpunkt gegeben, dem nachzugehen sich auch sonst lohnen würde, vor allem bei Cyrill selbst.

Weisweiler.

Tschipke, Th., O. P., Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin (Freiburger Theol. Stud. 55). gr. 8° (XVI u. 198 S.) Freiburg 1940, Herder. M 5.20. — Die Arbeit zerfällt in einen dogmengeschichtlichen Überblick über die einschlägige Lehre vor Thomas und eine Darlegung der Auffassung des Aquinaten. Der 1. Teil gliedert sich in ein exegetisches, patristisches und scholastisches Kapitel, der 2. entwickelt die Lehre des hl. Thomas in ihrer geschichtlichen Wandlung und behandelt dann dasselbe Thema noch einmal in einer grundsätzlichen Darstellung. Aus der Schrift wird besonders Paulus zitiert, der zwar nicht als formeller Zeuge angerufen werden kann, aber ein gewisses Fundament für die spätere Fassung der causalitas instrumentalis geschaffen hat. Als Belegstellen gelten vor allem die Formeln »in Christus«, die durch 1 Kor 7,14; 15,20 ff. und 15,45 erläutert werden. Im engen Anschluß an Wikenhauser kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß es sich bei Paulus um einen wirklichen, geistdurchwirkten Gnadeneinfluß des ganzen Christus, also auch seiner Menschheit, auf die Gläubigen handelt. — In der Väterzeit sind die griechischen Theologen der Vergöttlichung die geistesverwandten Wegbereiter des hl. Thomas. Denn sie sehen die erlösende Vergöttlichung grundsätzlich schon in der Menschwerdung vollzogen, mag auch der Mächtigkeitbereich der Menschheit Christi noch nicht von allen gleich oder mit gleicher Klarheit abgegrenzt werden. Der Name Johannes Damascenus verbindet sich mit dem Wort »Organon«, das bei ihm bereits auftaucht. Die lateinischen Väter stehen in dieser Beziehung hinter ihren griechischen Brüdern zurück, obwohl die griechisch Beeinflußten unter ihnen Anklänge zeigen und Augustinus durch seine Lehre vom Corpus Christi mysticum auf die Menschheit Jesu und ihre Bedeutung für die Kirche nachdrücklich hinweist. Bei den mittelalterlichen Theologen vor Thomas fließen die Quellen wieder spärlich. Ein gewisses Aufleuchten bringt der Kampf gegen den Adoptianismus. Auch die Eucharistielehre jener Zeit läßt den Einfluß Cyrills und der ihm eigenen Wertschätzung des lebenspendenden Fleisches Christi erkennen. Als Ausnahmen ragen aus der damaligen ideengeschichtlichen Situation die Brüder von Reichersberg heraus, in deren Schriften der Begriff vom Werkzeug sachlich bereits vorgebildet ist. Die darauffolgenden großen Scholastiker vor Thomas sind einer wirkursächlichen Beteiligung der Menschheit Christi bei der Ausspendung der Gnaden abhold. Ähnlich der jüngere Thomas. Der Wendepunkt liegt nach Geiselman (ThQSehr 108, 234 ff.) zwischen Quaestio 27 und 29 de Ver., nach Tschipke dagegen schon im 4. Artikel der Quaestio 27. Von nun wird der Gnadeneinfluß der Menschheit Christi nicht mehr wie im Sentenzenkommentar nach der Weise der Verdienstlichkeit eingeschränkt, obwohl er diese noch einschließt. Die Wirksamkeit ist aber auch noch nicht physisch-unmittelbar, wie Geiselman will, sondern hält sich nach der Interpretation T.s vorerst im Rahmen einer physisch-mittelbaren Ursächlichkeit und steht immer im Zusammenhang mit den Sakramenten. In der Summa contra Gentes ändert sich das Bild. Der Ausdruck vom »verbundenen Werkzeug« wird geprägt. Die bisherigen Einschränkungen des Mächtigkeitbereiches fallen. Der Gedanke ist vollentwickelt. Alle späteren

Schriften bringen nur Anwendungen auf einzelne Gebiete der Heilstheologie. — An diesen dogmengeschichtlichen Überblick reiht sich die grundsätzliche Darstellung. Die menschliche Natur Christi verhält sich zur Gottheit ähnlich wie der Leib des Menschen zu der ihm verbundenen und ihn als Werkzeug benutzenden Seele. Jede zu verleihende Gnade und jedes auszuspärende Charisma gehört zum Tätigkeitsbereich dieser *causa instrumentalis*. Christi Seele oder Leib, getrennt oder vereint, können zu einer solchen Kausalität herangezogen werden. Sie verlangt eine Kraftmitteilung in Form einer Teilnahme an einer übermenschlichen und übernatürlichen Energie aus der Gottheit heraus, die aber nicht nach zuständlicher Weise, sondern nur für die Dauer ihrer Aktualisierung unter der Führung einer tätigen Hauptursache verliehen wird. Auch da, wo dieses vorübergehend empfangene Vermögen einem materiellen Träger anhängt, ist es nicht stofflich zu denken. Es aber anderseits geistig zu nennen, ist auch nicht entsprechend. Es wird vielmehr als eine Kraft zum Geistigen hin bezeichnet werden dürfen. Die Aktivierung dieser werkzeuglichen Fähigkeit ist der Natur nach später als ihre Mitteilung an die Menschheit Christi. Nur deshalb ist die Ausübung der *causalitas instrumentalis* wirklich eine Eigentätigkeit seiner menschlichen Natur, weil sie aus einem Vermögen hervorgeht, zu dem diese Natur emporgehoben wird. Trotzdem bleibt aber die Wirksamkeit der göttlichen Haupt- und der menschlichen Werkzeugursache der Zahl nach nur eine einzige. Vielleicht hätte sowohl im historischen Bericht wie in der systematischen Verwertung schärfer unterschieden werden können, was die Väter und Thomas vom irdisch-sichtbaren Heilswerk Christi und von der objektiven Erlösung sagen wollen und was nach ihrer Absicht von der subjektiven Gnadenzuwendung gelten soll. Und bezüglich der Instrumentalursächlichkeit bei der persönlichen Heiligung wiederum ist es nicht unwichtig, klar zu sehen, wo sie in den Quellen eucharistisch und wo sie auch außereucharistisch verstanden worden ist. Auch wäre eine kritische Auseinandersetzung mit dem spekulativen Begriff der *causalitas instrumentalis* eine wertvolle Bereicherung dieser an sich schon wertvollen Studie gewesen. Denn damit eine derartige Konzeption dogmatisches Allgemeingut wird, ist schließlich außer dem Nachweis, daß sie von Thomas gelehrt wird, auch eine Überprüfung der ihr von der Tradition mit auf den Weg gegebenen Qualifikation und der ihr anhängenden philosophischen Vorstellung von Kausalität überhaupt sowie ein Vergleich mit den neuzeitlichen Anschauungen erforderlich.

Loosen.

Stählin, L., *Christus praesens. Vorerwägungen zu einer Grundfrage der Kirchen- und Dogmengeschichte* (Beitr. z. Evangel. Teol. 3). gr. 8° (77 S.) München 1940, Lempp. M 1.80. — Die kleine — leider sprachlich nicht leicht zugängliche — Studie enthält sehr ernst zu nehmende Überlegungen über das zentrale Problem: Wie ist die Gegenwart Christi zu verstehen, von der doch die Kirche lebt? »Die großen Identifikationen von Christus und Kirche in den Erzählungen der Apostelgeschichte, in der Adam-Christus-Theologie des Paulus, im Terminus des »ἐν Χριστῷ«, in der Leib-Äon-Spekulation des Epheser- und Kolosserbriefes weisen auf das Geheimnis dieser Gegenwart Christi hin« (42). Für das rein natürlich-profane Geschichtsd Denken ist Christus etwas Vergangenes, das man sich nur rückertinnernd vergegenwärtigen kann, und das nur zu den Zeitgenossen der Jahre 1–30 n. Chr. wirklich Gegenwartsbeziehung hatte. Aber die Aussagen dieser Zeitgenossen selbst, nämlich der Zeugen Christi, bekunden ein ganz anderes Verständnis der *praesentia Christi*, die sich nicht in unsere gewöhnlichen Kategorien einfangen läßt (44).

Sie ist zu verstehen als Eintreten Christi für uns, hinter welchem der Heilsratschluß Gottes steht, sich aller zu erbarmen und darin die Welt zu vollenden (21). Dieses Eintreten erschließt zunächst in der Inkarnation als »unwiderrufliches Hineingenommenwerden des Menschen in den göttlichen Bereich« (15), insofern in der Inkarnation Christus sich selber setzt »als Gottesvolk und Gottesreich der Endzeit, als Leib« (29). Sodann aber — da die Inkarnation als praesentia Dei notwendig Konfrontation mit der Welt und Weltzeit besagt — geschieht es in der Gegenwart des Weltrichters, der »in einzigartiger Weise als der Sohn (die) Wirklichkeit und den Anspruch Gottes über diese Welt vertritt« (29). Aber diese geschieht so, daß Christus zugleich für den Menschen eintritt, ja vor Gottes Richterstuhl an des Menschen Stelle tritt (32) in der Passion des Gottesknechtes. Diese drei großen Titel: Menschensohn — Weltrichter — Gottesknecht lassen sich endlich in dem Prädikat des Geistträgers vereinen (39). »Damit aber stehen wir vor der großen endgültigen Bestätigung und Entschränkung der Gegenwart Christi, die sich hier über alle unsere Kategorien in der ihr eigenen Eigentlichkeit erhebt« (39). — Diese aus dem NT erarbeiteten Erkenntnisse werden sodann (49—74) dazu herangezogen, um die verschiedenen Typen der Auffassung von der Christusverbundenheit der Kirche in der Theologie der Alten Kirche herauszuarbeiten, was an Ignatius von Antiochien paradigmatisch dargetan wird. — Trotz der betont protestantischen Sicht der Fragen bietet die Studie auch für den katholischen Theologen wertvolle Anregungen.

Bacht.

Franses, D., Mariavereering in de eerste eeuwen der Kerk. (Collectanea Franciscana Neerlandica V 3). gr. 8° (83 S.) 's Hertogenbosch 1941, Teulings. Fl 3.05. — Eine sorgfältige, kritische Arbeit über die Anfänge der Muttergottesverehrung von den ersten Zeiten bis zum 8. Jahrh. Die kirchlichen Schriftsteller kommen zu Wort, aber auch die Texte und Tatsachen der Liturgie und die Denkmäler der Kunst finden Berücksichtigung. Als die ersten eigentlichen Marienverehrer werden im Westen Ambrosius und im Osten Cyrill von Alexandrien nachgewiesen. Besonders gut ist der Umschwung gezeichnet, der durch das Konzil von Ephesus hervorgerufen worden ist. In der Beurteilung des Wertes der einzelnen Zeugnisse ist der Verf. äußerst vorsichtig, es möchte scheinen, hie und da zu vorsichtig, so daß die Bedeutung kleiner Beweismomente, die sich aber gegenseitig verstärken, nicht hoch genug angeschlagen wird. Aber gerade wegen ihrer kritischen Einstellung wird die Arbeit der katholischen Mariologie gute Dienste leisten, da nur gesicherte Ergebnisse geboten werden. Einige kleine Bemerkungen seien noch gestattet: der Marienverehrung des hl. Germanus hätte ein größerer Raum zugestanden werden können, da sie bezeichnende Texte aufweist (z. B. PG 98,341 über die Heilssicherung durch die Anrufung der Gottesmutter). Bei der Behandlung der Frage, wer zuerst in der christlichen Literatur von einer Erscheinung des Auferstandenen bei seiner Mutter spreche, nennt der Verf. Sedulius; wäre aber nicht Paulinus von Nola früher anzusetzen (Siehe: U. Holzmeister, Num Christus post resurrectionem benedictae Matri apparuerit?: Verbum Domini 22 [1942] 97—102)? Endlich scheint uns die wiederholte Behauptung, die Gerechten des AT hätten in den ersten Jahrhunderten keine religiöse Verehrung erfahren, nicht so unbezweifelbar, daß sie ohne ausführlicheren Beweis hingenommen werden könnte.

Beumer.

Eupizi, S., Il pensiero di Tommaso d'Aquino riguardo al dogma della Immacolata Concezione. 8° (168 S.) Varallo Sesia 1941, Aldina. Dissertation. — Der Verf. unterscheidet vier Ansichten über die Lehre

des hl. Thomas von der Unbefleckten Empfängnis Marias, nämlich: 1. Der hl. Thomas hat die Unbefleckte Empfängnis behauptet; 2. Er hat sie gelehnet; 3. Er hat geschwankt, sie bald behauptet, bald gelehnet. 4. Er hat die Unbefleckte Empfängnis, wie sie von Pius IX. in der Bulle *Ineffabilis Deus* definiert worden ist, weder behauptet noch gelehnet. In der Tat lautet die Schlußthese des Verf.: »Der hl. Thomas hatte nicht die Absicht, den Vorzug der Unbefleckten Empfängnis in dem von Pius IX. in der dogmatischen Bulle *Ineffabilis Deus* definierten Sinne zu behaupten oder zu lehnen« (159). Zwei Seiten vorher hat er die Thesen: »Der hl. Thomas behauptet, daß Maria nach [und zwar zeitlich nach; vgl. 98, 102, 140] der vollendeten Beseelung geheiligt wurde.« »Der hl. Thomas gibt tatsächlich zu, daß Maria persönlich mit der Erbschuld behaftet war« (157). Die Ansicht E.s, der sich auch auf Diekamp-Hoffmann, Lumberras (1923), Friethoff (Ang 1923) und Castagnoli (Div Thom [Pi] 1932) beruft, kann vielleicht so gefaßt werden: Der hl. Thomas hatte (sehr wahrscheinlich) gar nicht den rechten Begriff der wirklich gegebenen Unbefleckten Empfängnis. Er kannte nicht eine Freibewahrung von aller Erbschuld in Kraft der vorhergesehenen Verdienste Christi. Die Theologie wartete auf Skotus. Thomas hat daher eine solche Unbefleckte Empfängnis nicht behauptet und auch nicht gelehnet. Eine bestechende These! Selbst wenn man zugibt, daß Thomas eine Unbefleckte Empfängnis im Augenblick der Erschlaffung und Eingießung der Seele kannte (*sed nec etiam in ipso instanti infusione*: In 3 dist. 3 q. 1 quaestione. 2. sol.: »Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus«: S. th. 3 q. 27 a. 2 ad 2), so hat man damit noch nicht zugegeben, daß er auch eine in Kraft der vorhergesehenen Verdienste Christi bewirkte Unbefleckte Empfängnis im Augenblick der Erschlaffung und Eingießung der Seele gekannt hat. Auch den Ausspruch des Kardinals Caietanus (Comment. in S. th. 3 q. 27 a. 2 num. VI) über die »opinio«, die zur Zeit des hl. Thomas »non erat adinventata« (84, 141) könnte man so verstehen. Eine Freibewahrung von der Erbsünde war dem hl. Thomas zugleich eine unabhängig von den Verdiensten Christi bewirkte Freibewahrung; und eine solche lehnte er mit Recht für jeden rein menschlichen Nachkommen Adams ab. Seine Frage war besonders, wann Maria geheiligt worden sei; und hier hat er das Verdienst, drei Einwendungen, die für eine Heiligung vor der Beseelung zu sprechen scheinen, entschieden zurückgewiesen zu haben: »Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem« (S. th. 3 q. 27 a. 2). Die Texte des hl. Thomas werden von E. ausführlich zitiert und eingehend erklärt. Von den obersten Grundsätzen des Aquinaten meint E., daß sie die wirkliche Unbefleckte Empfängnis Marias weder notwendig einschließen noch notwendig ausschließen (158 C). Zu den Worten aus der Erklärung des Ave Maria: »Nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit« macht E. die Bemerkung: »Wir stehen vor einer Schrift von umstrittener Echtheit, wenigstens insofern es nicht sicher ist, daß sie ein unmittlbares Werk des hl. Thomas darstellt« (112 f.). — Bei der Erwähnung des Zunders der Sünde sagt E.: »Er ist eine Folge der Schuld und durch die Taufe nur aufgehoben als solche und nicht als Strafe« (92). Es ist wohl richtiger, zu sagen, daß die böse Begierlichkeit in dem durch die Taufe Wiedergeborenen keine Strafe mehr ist; sie ist zurückgelassen »ad agonem«, zu Kampf und Sieg. »In renatis enim nihil odit Deus« (Tridentinum, sess. 5, n. 5; Denzinger n. 792).

Deneffe.

Graber, R., Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. Ein Beitrag zum metaphysischen Wesen des Christentums. 8° (124 S.) Regens-

burg [1941], Pustet. M 2.— Die Hauptgedanken des Verf. scheinen mir folgende zu sein: Das metaphysische Wesen des Christentums, der Kirche, ja der Schöpfung überhaupt ist das Weibliche, nicht im physischen, sondern im metaphysischen Sinne genommen, nämlich das Passiv-Empfangende (48), das ganz dem Schöpfer Zugehörige und ihm Ausgeliefertsein (19). Die sieben Kapitel sind überschrieben: Maria, Sophia, Ecclesia, Agape, Virgo, Anima, Das neue Geschlecht. »Aus den letzten Tiefen dieser Seinsbereiche und Lebensformen, die in ihrer Siebenzahl die Ganzheit des Irdischen symbolisieren, schimmert das Urgeheimnis der Schöpfung und des Christentums auf, das ein neuerer Denker einmal die ‚metaphysische Weiblichkeit‘ genannt hat« (14). Das Ziel der Schöpfung und der Kirche ist die Vermählung mit Gott (99—106). Das ist die Antwort auf die Frage: »Warum ist schließlich das metaphysische Wesen der Schöpfung überhaupt empfangend, wartend, sehnd, in ständiger Potenz sich hinzugeben, so daß Bulgakow geradezu sagen konnte: ‚In der Weiblichkeit liegt das Geheimnis der Welt?« (99). Diese Vermählung mit Gott steht unter dem »großen Zeichen, das am Himmel erscheinen wird« (101), und das ist Maria. — In dem Buche wird meines Erachtens die Unterscheidung zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung nicht immer genügend berücksichtigt. Man gewinnt den Eindruck, als werde die Vermählung der Schöpfung mit Gott als etwas der Schöpfung Wesentliches hingestellt (99 ff.). Die »potentia obodientialis« (18) ist zwar der Schöpfung wesentlich, nicht aber die Verwirklichung dieser potentia. Die Bemerkung über die Subdiakonatsweihe: »Wie matt und nüchtern und poesielos wirkt ihr (nämlich die Jungfrauenweihe) gegenüber das männliche Gegenstück, die Subdiakonatsweihe« scheint mir nicht recht zutreffend. Denn die Verpflichtung zum Zölibat ist nicht das Wesen der Subdiakonatsweihe, sondern etwas nach der Anordnung der Kirche Hinzukommendes, und daher kann man hier kaum von einem Gegenstück zur Jungfrauenweihe sprechen.

Deneffe.

Feuerer, G., *Begnadetes Leben*. 8<sup>o</sup> (298 S.). Regensburg 1940, Pustet. 3. Aufl. M 4.20; geb. M 5.20. — Der inzwischen verstorbene Verf. ist in der modernen religiösen Literatur eine Erscheinung von allgemein anerkannter Bedeutung und stark persönlich geprägter Eigenart. Das vorliegende Buch spricht vom Christsein, vom Christwerden, vom Tun und Lassen des Christen. Es wird also mehr das Leben des begnadeten Menschen als die Tatsache der Begnadung selber dargestellt. Vor allem ist es der Wert der Sakramente für dieses Gnadenleben, dem F. seine Beachtung schenkt. Vom theologischen Standpunkt müssen wir das Kap. über Natur und Übernatur hervorheben, in dem gut die Einheit in der aktuellen Lage des Christen nachgewiesen wird. Die Sprache ist wie immer bei F. nicht leicht, besonders in den einleitenden Abschnitten. Dafür tritt auch seine Eigenart, die Dinge in ihrer ganzen Tiefe zu sehen und Kritik mit Mystik zu vereinigen, stark hervor. Der Theologe möchte wünschen, daß auch die dogmatischen Gegebenheiten von geschaffener und ungeschaffener Gnade in den Bereich der Darstellung gezogen würden; und wir meinen, es könnte das geschehen, ohne daß damit der lebensnahen Sprache und Auffassung Abbruch getan würde. Beumer.

Heynck, V., O.F.M., *Die Begründung der Beichtpflicht nach Duns Scotus*: FranzStud 28 (1941) 65—90. — Wenn ein Mann vom Format des Duns Scotus sich mit einer bis heute so umstrittenen theologischen Beweisführung, wie es die über die Pflicht des Sündenbekenntnisses ist, eingehend beschäftigt, verdient seine Stellung sicherlich mehr als eine bloß historische Beachtung. Deshalb ist die vorliegende

gründliche und ruhige Arbeit sehr begrüßenswert. Vor allem ist festzustellen, daß es für Skotus kein Problem über die Beichtpflicht als solche gibt. Sie ist ihm selbstverständlich. In Frage steht nur die Art der Verpflichtung und ihre Begründung. Was die erstere angeht, so tritt er vorbehaltlos für ein göttliches positives Gebot ein. Naturgesetzlich kann die Beichte nicht vorgeschrieben sein, da sie dann immer geschehen sein müßte. Selbst im AT aber handelt es sich höchstens um ein nicht sakramentales Bekenntnis, soweit es überhaupt vor Menschen und nicht vor Gott allein geschah. Auch eine bloß von der Kirche geforderte Verpflichtung, wie sie von einzelnen Kanonisten zugelassen wurde, wird von Skotus abgelehnt, da sich kein entsprechendes kirchliches Gebot finden lasse. Es bleibt also nur die Möglichkeit göttlichen positiven Gebots. Die von der damaligen Theologie vielfach aufgeführten Schriftstellen wie Mt 16,29 oder Jak 5,16 werden als nicht stichhaltig verworfen (bei Mt ist nur Vorherverkündigung; bei Jak nicht vom Priester die Rede, noch von der sonst wie etwa bei 1 Cor 7,10 feierlichen Form einer göttlichen Promulgation). Es bleibt Joh 20,23. Die von Richard von Mediavilla aufgestellte Beweisform lautete hier: Es ist in dieser Stelle den Priestern ein Richteramt übertragen. Dieses auszuüben ist nur nach Kenntnis des Sachverhaltes, der Sünde möglich. Den Einwand, den Richard sich schon gemacht, greift Skotus auf: Der Beweis gilt für den Fall, daß man einem Priester beichtet. Aber muß man das tun? Richard hatte daher seinen Beweisgang kurz noch dadurch weitergeführt, daß er sagte, einem solchen Richter müsse man sich unterwerfen, da dies mit der Einsetzung gegeben sei. Skotus nennt diese letztere Lösung »probabilis«, aber nicht zwingend. Das wäre sie nur, wenn Christus sich in negativer Weise ausgedrückt hätte: »Quorum non remiseritis...« Daher sucht Skotus noch tiefer in den Sinn der Schriftstelle einzudringen. Er verbindet sie mit dem Hauptgebot des Christentums: »Du sollst Gott lieben...« und dem anderen »Du sollst dich selbst lieben«. Wenn Christus ein solches Sakrament einsetzt, um die verlorene Gnade wiederzuerlangen, ist der Christ auf Grund der beiden Gebote dazu verpflichtet. Aber, so wirft er sich selbst ein, doch nur, wenn es keine anderen Mittel gibt. Hier greift Skotus noch weiter aus zu seiner Reuelehre. Wenn auch in der Beichte eine echte Reue verlangt wird, so doch nicht eine so große, wie außerhalb des Sakramentes. Auch kann man bei der Beichte viel größere Sicherheit haben, kein Hindernis der Gnade zu setzen. Wenn jemand also diesen Weg nicht wollte, wäre er »contemptor propriae salutis«; somit ist er gehalten aus Gottes- und Selbstliebe. So im Opus Oxoniense. In den beiden Pariser Reportationen ist die Begründung eine etwas andere: Christus hat das Sakrament als allgemeines Heilmittel eingesetzt. Wenn auch der Weg durch die vollkommene Reue möglich ist, so würden doch viele ohne das Sakrament nicht zum Heil gelangen, das zudem unfehlbar wirkt, wenn der Empfänger keinen Riegel vorschiebt. Skotus sieht die Parallele zu seiner Auffassung von der Notwendigkeit der Wassertaufe als allgemeinem Heilmittel, wenn auch die Begierdetaufe die Rechtfertigung bringen könne. Er selbst hält diese Beweisführungen für beweiskräftig. Dennoch fügt er für den Fall, daß jemand dies nicht annehme, ausdrücklich hinzu, daß man dann sagen müsse, es liege ein mündlich gegebenes Gebot Christi vor. — Mit einem Wort: eine Untersuchung mit vielerlei Anregung auch für die heutige Problematik. Weisweiler.

Wunderle, G., Um die Seele der heiligen Ikonen. Eine religionspsychologische Betrachtung (Das östliche Christentum 3). 2. erw. Aufl. 8° (60 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag, M 2.10. — Nach W. sind

die anscheinend starren Ikonen nicht bewegungslos, sondern geheimnisvoll belebt (14), von einer christlichen Seele besetzt (14 ff.); darum bedeutet auch der Bilderkult keinen Rückfall ins Heidentum. Die ganze Entwicklungsgeschichte der Ikone ist ein Ringen um ihre christliche Seele (17 ff.). Kunstgeschichtlich entstand die Ikone aus dem ägyptisch-hellenistischen Mumienporträt (18). Doch besteht ein grundlegender Unterschied: Das Mumienporträt schaut ins Diesseits, die Ikone blickt aus einer anderen Welt (19), aus dem Himmel (27), ihr Blick dringt von »Seele zu Seele«. Die Ikone ist Erzeugnis gläubiger Kunst und will höheres Leben darstellen (20). Göttliches darf in menschlicher Gestalt zutiefst deshalb dargestellt werden, weil Gott Mensch geworden ist (28). So ist die Ikone Ausdruck eines christlichen Platonismus, Transparent einer göttlichen Welt (32 ff.); sie ist ein Mysterium »göttlicher Kraftgeladenheit« — wohl zu unterscheiden von der Magie — und von der »Aufstauung menschlicher Frömmigkeit« (45 f.). Eine Reihe anderer Fragen wird berührt: Wiederentdeckung der Ikonen (9 f.), Eigenart der beiden Haupttypen der Ikone (des byzantinischen und des slavisch-russischen), Ikone im Rahmen der Ikonostase (26 ff.), Ikone als seinsmäßiges Ganzes (43 ff.), seelische Einstellung des Ikonenmalers (48 ff.). W.s Studie wirkt so allseits anregend und vertiefend. Gerade dadurch werden eine Reihe von Fragen aufgeworfen, die noch einer näheren Untersuchung harren, zu der wir anregen möchten. Gewiß können die Ikonen Mittel sein auch zu mystischem Aufstieg; aber muß der Bilderkult, der doch zunächst nur Ausdruck des schlichten Glaubens ist, so eng mit der Mystik verknüpft werden (vgl. 51 ff.)? Ähneln die heiligen Bilder mehr den eigentlichen Sakramenten oder den Sakramentalien? Wie ist die Überdeckung der Ikonen mit Gold und Silber geschichtlich zu erklären; kann man da wirklich von Bildersturm reden? Muß man die scheinbare Starrheit der Ikonen als Überbewegtheit deuten?

Schultze.

Theissing, J., Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie (Bresl. Stud. z. hist. Theol. N.F. 6). gr. 8° (155 S.). Breslau 1940, Müller u. Seiffert. M 8.40. — Th. behandelt die ewige Seligkeit als Vollendung, nicht den Zustand vor der Auferstehung oder das Hineinragen in dieses Leben. Im 1. Teil (65—70) gibt er eine Exegese der wichtigsten Stellen: Seligpreisungen der Anawim (= Bedrückten, aber Gottvertrauenden) usw., Vater-Unser, daß vor allem die Herrschaft des Vaters sichtbar werde: Auferstehungsfrage, Gleichnisse vom Verwalter, von den Jungfrauen, Knechten, Mienen, dazu Einzelworte, bes. beim Passahmahl Mk 14,25. Der 2., systematische Teil entwickelt Jesu Lehre (71—153): Die ewige Seligkeit des kommenden Aeons ist etwas durchaus Überweltliches, Werk der Dynamis Gottes, Wiederherstellung, ist Heil (Rettung vor Abfall und Verderben), Leben bei Gott und Licht, vor allem Sichtbarwerden des Königtums Gottes in den Seligen, die sich ihm frei hingeben (oder hienieden hingaben? In der Gotteschau ist der Wille nicht mehr frei, vielleicht ist in dem umfassenden Begriff der Gottkönigsherrschaft das diesseitige Moment doch stärker als es nach S. 9, 22, 80 scheinen möchte; vgl. z. B. L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens). Die Seligkeit ist Vollendung: Ernte, Hochzeit; ist unabänderlich; ist Gnade, Lohn, aber im Übermaß; ist Erlösung von Satan, Sünde, Leid, vor allem Gemeinschaft mit Gott: Mahl (als Bild, nicht wie bei Rabbinen), Gottessohnschaft (Verähnlichung), Schauen Gottes = unmittelbare, persönliche Gemeinschaft, nicht nur kultisch wie im AT oder im Gericht wie bei den Rabbinen (könnte es Mt 5,8 nicht doch vielleicht

bildlich sein? 5,56 sind bildlich); sie ist von Gott selbst bewirkte Gerechtigkeit = Gottes- und Nächstenliebe. Der Menschensohn, für den man sich schon hienieden entscheiden muß, ist Richter: Her zu mir! Hinweg von mir! Er bleibt weiter Herr der Knechte, des Hauses, ist Bräutigam (wie Jahwe im AT) als Königssohn, Heilmittler, bedient selbst. Die »Geretteten, Erwählten, Gerechten« aus allen Nationen (ohne Vorrecht Israels, doch mit Ehrenplätzen für die Patriarchen) — ob viele oder wenige, sagt Jesus nicht — bilden eine Gemeinde unter Jesus als Haupt, geeint durch vollkommene Liebe, auch mit persönlichen Beziehungen (Lk 16,9), mit abgestuftem Lohn (Apostel, Märtyrer); sie herrschen, verwalten (128; (aber ist das nicht vielleicht nur Fortführung des Bildes?) und ruhen doch beim Mahl, sind geehrt, engelähnlich auch dem Leibe nach, leuchtend (Mt 13,43); dieser Lichtglanz, für den ein Zusammenhang mit Gottes Doxa aber nicht angedeutet ist, ist Ausdruck himmlischer Sohnschaft. Auch die alte Welt vergeht, die neue kennt nicht mehr Ehe, Mammon; Satan und Naturschäden sind von ihr verbannt; doch nennt Jesus keinen bestimmten Heilsort, wie Erde, Sternenhimmel. Jesus knüpft an die Propheten an (Gottserkenntnis, Gerechtigkeit), aber nach ihm ist die Seligkeit überirdisch, wie in Weish. doch nicht so anthropozentrisch und spiritualistisch; sie ist nicht so nationalistisch und materialistisch wie vielfach im Spätjudentum, auch Esra-Apk und äth. Henoch, vielmehr klarer, einfacher, vor allem wärmer und wesentlicher in der Gottesherrschaft und -gemeinschaft (Also bestätigt sich auch hier Hb 1,1 f.: die Überlegenheit der Offenbarung im Sohne gegenüber dem Vielerlei der Prophetie. Mit dieser synoptischen Darstellung deckt sich die Lehre der Apostel Paulus und Johannes, nur ist jene mehr bildhaft, diese mehr theologisch). — Th. hat das Material der Synoptiker sorgfältig erhoben und die im Grunde nicht sehr zahlreichen wirklich ergiebigen Stellen allseitig ausgewertet. Die Zweiteilung verursacht manche Rückverweise, dient aber doch der Sache. Die Exegese ist zielstrebig, doch nicht gewaltsam, klar, knapp, wägt die Ansichten, hat ein gutes Gefühl für das Wahre und Wesentliche, nützt die neueren Arbeiten, besonders über die Anschauungen zur Zeit Jesu., ist auch in den Nebenfragen der Anmerkungen gut unterrichtet. Über einzelnes kann man ja anderer Auffassung sein, z. B. S. 47, 127: Das ewige Leben ist gewiß Aktivität (was bei der *Requies aeterna* leider viel zu wenig bedacht wird): niemals leistet der Mensch so großes, als wenn er, gestärkt durch das Lumen gloriae, zusammen mit dem sich ihm unmittelbar, ohne species impressa, darbietenden dreieinigen Gott mit und in seiner Erkenntnis-kraft das Gottesbild hervorbringt und in Liebe zu Gott entbrennt. Aber das Hauptziel des Gleichnisses ist es doch wohl darzustellen: geringe Arbeit, reicher Lohn: Mt 25, 21 (Geh ein...!), Lk 19,17.

Koester.

Nielen, J. M., Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches. Väterzeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten. 8<sup>o</sup> (116 S.) Freiburg 1941, Herder. M 2.—; geb. M 2.60. — Das gefällige Büchlein ist zweifellos ein schöner, wertvoller Beitrag zu Kenntnis und Würdigung der Vätertheologie. Zu Wort kommen Athenagoras, Minucius Felix, Gregor von Nyssa, Augustin, syrische Kirchenväter, Irenäus von Lyon, Ignatius von Antiochien, Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Ephräm der Syrer. Jede ihrer Belegstellen erhält zuvor eine kurze Einführung in den Zusammenhang und das Sinnganze des Werkes, dem der Text entnommen ist. Zudem ist der Kern jedes Väterzeugnisses durch die klar gefaßte Überschrift des Hauptgedankens kenntlich gemacht. Man sieht so auf den ersten Blick, daß die

Texte nicht willkürlich oder bloß historisch, sondern wirklich gedanklich zu stetig ansteigender Aufeinanderfolge gebracht sind. Geradezu vorbildlich für einen rechten Väterbeweis! Die den Einzeltexten im Zusammenhang vorausgeschickte theologische Überschau verdeutlicht vor allem die Schriftgrundlage der Vätergedanken. Auch hier wieder didaktisch klares und geschicktes Voranschreiten der Gedanken. Nur wünschte man sich an einigen Stellen eine vielleicht noch deutlichere Darstellung der Väterlehren, etwa (24 f.) über ihre Sicht von Taufe und Eucharistie, d. h. von Hl. Geist und Christi Leib, als Sakramenten auch unserer leiblichen Auferstehung. Überhaupt würde wohl eine genauere Scheidung von Rolle und Aufgabe Christi und des Hl. Geistes als des Geistes Christi für heutige theologische Auseinandersetzungen von Vorteil sein. Auch geht die erste Wirkung der Inkarnation nach den Vätern nicht auf die Begnadeten allein, sondern auf alle Menschen überhaupt, sofern sie Menschen sind. Darum wird die Auferstehung allgemein sein, für die Guten wie für die Bösen. — Es ist und bleibt das Werkchen in seiner Art vorbildlich, zumal durch seine angenehm leichte Verständlichkeit bei aller Tiefe der Gedankenführung.

Stracke.

## 5. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht Aszetik und Mystik.

Thils, G., *Tendances actuelles en Théologie morale*. 8° (151 S.) Gembloux 1940, Duculot. — Ergebnis einer Nachfrage bei mehreren Vertretern der Moraltheologie der Gegenwart, gruppiert das Werkchen aktuelle Richtungen der Moraltheologie der Gegenwart unter den Gesichtspunkten der wissenschaftlichen Gestalt der Moraltheologie, der Darbietung, der zeitnahen Sprache. Für die wissenschaftliche Gestalt der Moraltheologie als der systematischen Darstellung der christlichen Sittlichkeit wird vor allem — in Abhebung gegen eine abstrakte, juristische, äußerliche (Christus als rein »äußeres Vorbild« nehmende) psychologisierende Moral — eine organisch aus der sakramental umgewandelten menschlichen Natur des Christen aufbauende Methode gewünscht. Sie muß zugleich, dem Universalismus des Christuslebens entsprechend, auch die christliche Weltverantwortung näherhin und im einzelnen umfassen. Sie muß endlich in der wissenschaftlichen Darstellung die zentrale Bedeutung der theologischen Tugenden vor den »moralischen« zum Ausdruck bringen. — Die geforderte stärkere Betonung des personalen Elements in der Darbietung der Moral entspricht Bestrebungen, die in Westeuropa unmittelbar vor dem Krieg verbreiteter waren als in Mitteleuropa; die Forderung nach positiverer Darstellung folgt dem Weg, den in Deutschland das Tillmannsche Handbuch gegangen ist. Die Betonung der Innerlichkeit des Moralischen warnt vor seiner Veräußerlichung durch die (aus schultechnischen Gründen oft unvermeidliche) Überhandnahme juristischen Denkens und die Veräußerlichung des sakramentalen Lebens. Im Unterschied zur »systematischen« Darstellung der Schule wird eine mehr »organische« Darstellung in der Verkündigung gefordert (die Bezeichnung »analytisch« und »synthetisch« wäre für die Darlegung des Anliegens wohl glücklicher gewesen, als die von »systematisch« und »organisch«). Der Wunsch nach einer »Fundamentalmoral«, einer Synthese der großen christlichen Grundhaltungen, deren systematische Entfaltung dann die spezielle Moral würde, ist an dem dritten Band des Tillmannschen Handbuches orientiert. — Daß die äußere Sprachgestalt der Moraltheologie, soweit sich diese an ihre Zeit wendet, die Sprache der Zeit sprechen muß, also Ausdrücke zu

vermeiden hat, die der gewöhnliche Mensch dieser Zeit im Sinne der Moralthologie gar nicht mehr verstehen kann, ist gewiß ebenso richtig wie die Ausführungen über die Notwendigkeit der psychologischen Übersetzung moraltheologischer Sprache in die seelische Welt der Angesprochenen. — Nicht klar wird bei den Ausführungen, in welchem Umfang deutsches moraltheologisches Arbeiten mitberücksichtigt wurde. Hier hätte vor allem der Hinweis auf die Bestrebungen zur Sozialmoral (Ehe und Eugenik, Rasse und Volk, Wirtschaft und Staat) hinzugefügt werden müssen. Auch die Arbeiten zu einer moraltheologischen Dogmengeschichte stellen hier eine bedeutsame Richtung dar. Ebenso die Auseinandersetzungen der Moralthologie mit repräsentativen Strömungen des modernen Ethos außerhalb der Kirche.

Hirschmann.

Scherer, R., *Christliche Weltverantwortung*. 8<sup>o</sup> (197 S.) Freiburg 1940, Herder. M 3.20. — Statt in unfruchtbarer Polemik die Anklage auf Weltfremdheit oder Weltwidrigkeit gegen das Christentum zurückzuweisen, untersucht das Werkchen positiv im Lichte gläubiger Vernunft die Grundlagen rechten Verhaltens des Christen zur Welt, den Sinn »christlicher Weltverantwortung«. Dabei zeigt sich die Welt in einer vielem Mißverstehen ausgesetzten Vielschichtigkeit, die durch die konkrete (übernatürliche) Schöpfungsordnung nicht aufgehoben, aber überhöht, durch den Sündenfall in der Schöpfung zweideutig wird, erst im Kommen Christi in diese Welt ihren eigentlichen Sinn erhält. Entsprechend bestimmt sich die Haltung des Christen zur Welt als Gehorsam gegen die natürlichen Ordnungen im Glauben an die göttliche Vorsehung; als Wachsamkeit, die sich der Gefährlichkeit der Situation und des Sicherungsbedürfnisses der Menschen vor übermenschlichen Mächten jederzeit bewußt bleibt; vor allem aber als Hingabe an Christus in dem von ihm ausgehenden Beruf zur Heiligung der Welt im Dienst an ihr. — Die gelegentlichen Andeutungen über typische Situationen und Haltungen des der Welt gewachsenen oder an ihr scheiternden Christen lassen von den weitergeplanten Bändchen, die diese Situationen selbst eingehender darstellen wollen, anregende Beiträge zu einer echten Laienmoral erwarten.

Hirschmann.

Kranz, H. W., *Die Gemeinschaftsunfähigen (Ein Beitrag zur wissenschaftlichen und praktischen Lösung des sog. »Asozialenproblems«)*. 1. Teil: Materialübersicht und Problemstellung (Schriftenreihe d. Inst. für Erb- u. Rassenpflege 2). 8<sup>o</sup> (80 S.), Gießen 1940, Christ. M 4.50. — Mit den Fragen, ob es auch asoziale Bevölkerungsgruppen gibt, die eine wirtschaftliche Last und biologische Gefahr für das Volksganze sind, ob es sich dabei um sporadische Einzelfälle oder geschlossene Bevölkerungsgruppen handelt und wie solche von einer sozialen Erbprognose und Bevölkerungspolitik zu behandeln seien, beschäftigt sich eine wachsende Literatur, in der das vorliegende Bändchen durch die Fülle seines Beobachtungsmaterials besondere Beachtung verdient. Unter »Asozialen« werden die Menschen verstanden, bei denen gemeinschaftswidrige Tendenzen, sei es krimineller, sei es nichtkrimineller Art merkmalsmäßig gehäuft auftreten. Untersucht wurden in Zusammenarbeit von Polizeimeisterämtern, Bürgermeistereien, Wohlfahrts- und Jugendämtern, staatl. Gesundheitsamt, Trinkerfürsorge, Trinkerheilstalten und Vertrauenspersonen in einem Bevölkerungsbezirk, der eine Stadt mit 40 000 Einwohnern und einen Landkreis von rund 100 000 Menschen umfaßt, alle im Lauf von 3—5 Jahren irgendwie asozial auffällig Gewordenen, soweit es möglich war, mit ihren Sippen (Elterngeneration der Probanden und ihrer Ehegatten, diese selbst und ihre Ge-

schwister, ihre Nachkommen). Die Zahl der Ausgangspersonen betrug 198, die der Sippenmitglieder, die erfaßt wurden 4502. Festgestellt wurden berufliche Zusammensetzung und soziale Schichtung; Verteilung in Stadt und Land; soziale Bewährung und Kriminalität; Umwelt und Anlage (Illegitime, soziales Verhalten von ledigen Müttern und deren Kindern); Partnerwahl und soziale Prognose; Herkunft und soziales Verhalten der Sippenangehörigen aus den verschiedenen Elternkombinationen; soziales Verhalten der Nachkommen aus den verschiedenen Elternkombinationen; soziales Verhalten der Nachkommen aus Einkind- und Mehrkindehen (Kinderreichtum der Ehen); Fruchtbarkeit der Gemeinschaftsunfähigen (Ledige nach sozialer Bewährung, Altersverteilung der Frauen bei Geburt des letzten Kindes); wirtschaftliche Belastung durch Gemeinschaftsunfähige; Gemeinschaftsunfähige und Erbkrankte. Ein abschließender Überblick zeigt die rassenhygienische und bevölkerungspolitische Dringlichkeit des durch das Resultat der Arbeit eindrucksvoll beleuchteten Problems der »Asozialen« sowie die Unzulänglichkeit der bisherigen Gesetzgebung zu seiner Lösung. Gefordert werden Bestandesaufnahmen gemeinschaftsunfähiger Sippen zur Feststellung der Erbtauglichkeit, Berücksichtigung dieser Aufnahmen bei der Feststellung des Familienlastenausgleichs, sinnvolle und restlose Eingliederung der Asozialen in den Arbeitsprozeß. Schematisierende Lösungen werden abgelehnt. Auch die Seelsorge und Moraltheologie wird durch solche Untersuchungen vor wichtige und schwierige Fragen gestellt (Unterstützungen durch die Caritas; Fürsorge; Eheberatung).

Hirschmann.

Ceriani, Gr., *Giustizia e Carità nella città di Dio* (Public. della Fac. Teol. di Milano). 8° (109 S.) Venegono Inferiore 1941, »La Scuola cattolica«. L 7.— Die behandelte Frage wird hier weniger in den Einzellösungen als in der entscheidenden Grundlösung beleuchtet. Dabei ist das von Quadragesimo anno aufgestellte Doppelprinzip der Gerechtigkeit und Liebe nicht nur auf die ökonomische, sondern die gesamte Gesellschaftsordnung angewandt. In unserer Ordnung werden nun die natürliche Gerechtigkeit und Liebe noch durch die entsprechenden übernatürlichen eingegossenen Tugenden überhöht. Diese übernatürliche Wirklichkeit entfaltet ihren ganzen Zauber in der Wahrheit und Gnade des geistigen Christus, wie er aus den menschlichen Gemeinschaften ersteht. Einer solchen Wirklichkeit entspreche nicht die Gerechtigkeit, auch nicht die Gemeinschaftsgerechtigkeit, allein. Es müsse die Liebe Christi hinzutreten, die soziale Gesinnung müsse zur sozialen Freundschaft werden. Doch trete andererseits diese Liebe nicht fremden Rechten, etwa den Rechten der Gemeinschaft entgegen, die wahre Liebe fordert die Gerechtigkeit. Hier legt C. die Philosophie von Krieg und Friede vor. Dabei wird Carl Schmitt zurückgewiesen. (In Italien ist weniger bekannt, daß C. Schmitt manche seiner überspitzten Äußerungen später mäßigte oder zurückzog.) Um zu zeigen, daß obige Lehren nicht bloß ideale sind, weist C. auf die soziologischen Leistungen der Kirche in der Sklaven-, Frauen- und Kinderbefreiung, in den Zeiten der Völkerwanderung, in der wissenschaftlichen, künstlerischen und sozialen Kultur des Mittelalters hin. Im Gegensatz dazu habe sich der spätere Individualismus durch die endliche Vernichtung der Personwürde selbst gerächt. Nach der Erstarrung dieses Laizismus müsse die Neue Ordnung wieder aus dem Katholizismus emporblühen, der freilich nicht nur lehrhaft bleiben dürfe, sondern Tat, Heiligkeit werden müsse. C. begrüßt die Ansätze dazu in den kirchlichen Bewegungen der Gegenwart.

Gammel.

Bubán, J., *Intima ratio domini privati*. gr. 8<sup>o</sup> (20 S.) Preßburg 1941, Theol. cath. slovac. — In gedrängter Form bietet B. die Frucht eindringender spekulativer Arbeit, die man ein Beispiel für scholastische Durchdringung einer soziologischen Frage nennen kann. Der bisherige Hauptbeweis für das Naturrecht des Privateigentums stützt sich auf dessen Notwendigkeit für den Menschen zur Erreichung seiner Ziele. Dabei wird diese Notwendigkeit erhärtet durch den Hinweis, die Aufhebung des Privateigentums müsse alle Ruhe und Ordnung zerstören. Nun mag diese Beweisführung nicht immer der Gefahr der Technisierung einer wichtigen Menschheitsfrage entgangen sein. Die Frage konnte sich erheben: Wird vielleicht einmal eine bessere soziologische Technik jene Mittel für die Ziele besser erstellen und so das Privateigentum überflüssig machen? B. hält darum die hergebrachten Beweise für zu »äußerlich«. Statt dessen will er das Privateigentumsrecht im inneren, naturhaften Streben des Menschen verankern. Des Menschen tiefstes Streben ist sein Wertdrang, die Liebe. Die Liebe ist nun eine einigende Kraft, die erst im Besitze des Wertes ruht. Darum ist, wie die Liebe, ihre Erfüllung, der Besitz naturhaft und unausrottbar. Da nun der legitime Besitz Privateigentum genannt wird, definiert B. letzteres als amor legitime adimpletus. Diese Definition enthält zugleich kurz seinen Beweis für das Naturhafte des Privateigentums. Entsprechend seiner psychologischen Methode verfolgt der Verf. den Menschendrang nach Besitz bis in seine letzte Erfüllung, den ewigen Gottesbesitz, wobei er für das Wesen der Endglückseligkeit die Ansicht des Scotus, die mehr dem Willen und der Liebe Rechnung trage, bevorzugt. — Man wird mit dem Verf. im Privateigentum einen amor legitime adimpletus sehen dürfen. Da auch der Diebstahl amor adimpletus ist, liegt offenbar auf dem »legitime« der Schwerpunkt der Definition. Hier erkennen wir sofort den Grund, warum die früheren Beweise hauptsächlich darzutun suchten, daß die Privateigentumsordnung allein, nicht aber die sozialistische Gesellschaftsverfassung die auch von ihnen vorausgesetzte Besitzsehnsucht des Menschen auf gerechte, d. h. der naturhaften Sozialordnung entsprechende Weise erfüllen kann. Auch der Verf. beschäftigt sich mit dieser Legitimitätsfrage. Dabei macht er sich den Einwand, ob nicht die Privateigentumsordnung durch Zusammenballung der Güter in wenigen Händen viele von ihrer Sehnsuchtsbefriedigung ausschließen müsse. Nach ihm liegt die Lösung darin, daß dem Staat die Aufgabe der Regelung der Besitzverteilung zuzuweisen sei. Der Gedanke liegt ihm natürlich ferne, der Staat könne diese Regelung auf alter sozialistischer Grundlage vornehmen. Doch geht er auf diese Schwierigkeit nicht näher ein. Vielleicht tut er dies ausreichend — was hier nicht beurteilt werden kann — in seiner größeren slowakischen Schrift: *Najhlbsi koreň vlastnenia*, Tyrnau 1942. — In dieser Frage der Staatsbeteiligung zeigt sich, daß man im Privateigentumsbeweis nicht völlig von der »äußeren«, technischen Frage der Verwirklichungsmöglichkeit einer Sozialordnung absehen kann. Man wird z. B. darauf hinweisen müssen, daß eine Vollsozialisierung jede Berufswahlfreiheit aufhebe und so das Innerste des Menschen vergewaltige. So bleiben die traditionellen Privateigentumsbeweise, wie sie Leo XIII. aus dem hl. Thomas schöpft, weiter unentbehrlich. Doch werden sie erst recht wirkungsvoll, wenn sie stets mit dem Blick auf das innerste Streben des Menschenherzens verbunden bleiben. Hierauf legt der Verf. mit Recht so großen Wert. — Man wird also B.s kurzen und treffenden Ausdruck für das Privateigentum: amor legitime adimpletus gutheißen können, falls man dabei die hergebrachten Beweise für die ausschließliche Legitimität der Privateigentumsordnung

voraussetzt und einbezieht. Es handelt sich demnach nicht um einen selbständigen, unabhängigen Beweis. Dem Verf. gebührt das Verdienst, den scholastischen Privateigentumsgeankten in seiner psychologischen, phänomenologischen Grundlage vertieft zu haben.

G e m m e l .

\* \* \*

Kurtscheid, B., O. F. M., *Historia iuris canonici. Historia institutorum. Vol. I. Ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, 8<sup>o</sup> (XVI u. 348 S.) Rom (Piazza Ponte S. Angelo) 1941, Agenzia del Libro cattolico. L 36.—; geb. L 50.—. — Die römischen Weisungen, daß der Geschichte der kirchlichen Rechtseinrichtungen im Unterricht erhöhte Bedeutung beizumessen sei, zeitigten bereits in Einzelarbeiten und in Gesamtdarstellungen ihre Früchte. Ihnen ist die großangelegte Kirchenrechtsgeschichte von K. und Wilches beizuzählen. In obiger Darstellung wird die Arbeit von Wilches über die Kirchenrechtsquellen vorausgesetzt. Dafür wird zu Beginn die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Verfassungsrechtes für die angegebene Periode geboten. Dieser Teil geht von selbst über in die Schilderung des kirchlichen Personenrechts. Die nur mehr der Geschichte angehörenden wie die heutigen Einrichtungen des kirchlichen Personenrechts, einschließlich des Zölibats und des Ordenswesens, werden in ihrer Entwicklung vorgeführt. Die Geschichte des kirchlichen Sachenrechts berücksichtigt die Ehe, das Bußsakrament, das äußere geistliche oder weltliche Strafrecht der Kirche und deren Besitzrecht. Dabei werden die Rechtseinrichtungen getrennt für jeden der drei Zeiträume des ersten christlichen Jahrtausends behandelt, den vorkonstantinischen, byzantinischen und germanischen. — Da der Verf. ein Schulbuch schreiben wollte, wählte er mit Recht die positive Methode. Selten wird ausdrücklich auf Kontroversen hingewiesen, die aber nach Ausweis des Textes berücksichtigt und oft weitergeführt sind. Ein Beispiel für diese Methode ist der Abschnitt über die Eigenkirche. Hier werden die wichtigsten bisherigen Forschungsergebnisse einem einheitlichen Zeitbild eingezeichnet, wobei nur die Literaturangabe die verschiedenen Auffassungen hervortreten läßt. Ähnliches gilt für die wichtigen Ausführungen über das kirchliche Bußverfahren. Es werden die schwierigen Fragen bis in die Deutung der wichtigsten Texte zurückverfolgt. Auch wird auf die Hauptquelle der Meinungsverschiedenheiten hingewiesen: die anfänglich enge Verbindung des äußeren und inneren kirchlichen Forums. Freilich dürfte Galtier einige Texte anders werten. Die Vermutung K.s, auch für geheime Sünden sei die öffentliche Buße auferlegt worden, ist wohl nicht leicht mit der Stelle bei Origines (Kirch, Enchiridion n. 248) zu vereinbaren. — Da der Verf. um Hinweise bittet, sei hier vermerkt, daß G. Krüger irrtümlich den Vertretern der Meinung beigelegt wird, die vorkonstantinische Kirche hätte kein Besitzrecht genossen (91). S. 74 könnte auf K. Heussi. Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, verwiesen werden. — Möchte es den Verfassern beschieden sein, ihren großen Plan zu verwirklichen.

G e m m e l .

Hägerström, A., *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*. 2. Band: Über die Verbalobligation (Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 35). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 504 S.) Uppsala 1941, Almqvist u. Wiksell. Kr 30.—. — Seitdem Thomasius und Kant das Rechtliche vom Sittlichen und Religiösen getrennt hatten, ging auch die Rechtsgeschichte größtenteils an der ursprünglichen engsten Verflochtenheit des Rechtlichen und Sakralen vorbei und verurteilte sich damit selbst in manchem zur Unfruchtbarkeit. Es ist ein Hauptverdienst H.s, daß er die Methode der vergleichenden Rechts-

Religionsgeschichte in ihrer ganzen Bedeutsamkeit herausstellte. Er wandte sie vorab an auf das älteste römische Recht unter Heranziehung des rechtlichen und religiösen Brauchtums bei den Primitiven und vielen Kulturvölkern. Im vorliegenden Band geht er u. a. den Beziehungen zwischen den zuerst von den Pontifices geprägten römischen Rechtsformeln zu den sakralen Formeln nach. Er spricht folgerichtig von dem »Ritus« der altrömischen Rechtsvorgänge, der an der Strenge, Wirkung und Dauer des religiösen Ritus teilgenommen habe. Wenn H. viel Widerspruch geweckt hat, hat dies seine Ursache weniger in der an sich aner kennenswerten Methode als in seiner Eigenart, das Religiöse unterschiedslos, ob bei den Primitiven oder bei den Römern, als Magie, Mystik, Aberglaube — für ihn ungefähr gleichbedeutende Ausdrücke — zu kennzeichnen. Er ist hierin, wie Sommer mit Recht hervorhebt, nicht zu den neuen Ergebnissen der Schule A. Langs und Wilhelm Schmidts vorgedrungen und blieb so ein Opfer der älteren naturalistischen Ethnologie. Doch hebt dieser schwere Mangel den Wert der methodischen Einstellung H.s und des reichen von ihm beigebrachten Materials nicht auf. Es sei beispielsweise auf folgende in obigem Bande behandelte Rechtsbegriffe hingewiesen: *ius, iustum, culpa, spondere, promittere, legare, pactum, conventio*. Bei der Darstellung des Erbrechts wird die rechtliche Tragweite der *domus* zutreffend geschildert. (Diese Ausführungen sind etwa auch für das Verständnis des altchristlichen Ausdrucks *domus ecclesiae romanae* bedeutungsvoll.) Auch wird die Geschichte der Ausdrücke *familia, pecunia* verfolgt. In diesem Zusammenhang erfährt auch der neue Gaiusfund über das altrömische *consortium* eine neuartige Beleuchtung und Deutung. H. hat freilich dabei Wieackers Forschungen (vgl. Schol 13 [1938] 154) nicht mehr benutzen können. Der Schwerpunkt der Ausführungen ruht im Begriff der *obligatio*, damit auch in der Deutung von *ligare* und *solvere*. Auch hier wird auf religiöse Analogien verwiesen. (Von hier aus könnte neues Licht fallen auf die Herleitung des Wortes *religio* von *religare*.) H. hat auch viel zur Interpolationenforschung beigesteuert. Dieser ganze reiche Inhalt wird durch ein sorgfältiges Personen-, Stellen-, Wort- und Sachverzeichnis erschlossen, das auch den 1. Bd. und das Werk »Das magistratische Jus« berücksichtigt. Die Herausgabe des 2. Bd. ist nach dem Hinscheiden des Verf. V. Lundstedt nebst einigen Mitarbeitern zu verdanken.

G e m m e l.

Wenger, L., Zwei lateinische Papyri zum römischen Eherechte (Sitzungsber. der philos.-hist. Klasse der Akad. der Wiss. in Wien, 219,1). gr. 8° (40 S.) Wien 1941, Hölder-Pichler-Tempsky. M 2,50. — Im ersten Papyrus, einer teilweise erhaltenen Doppeltafel mit 7 Zeugnissiegeln, gibt ein Vater *filiam suam virginem* zur Ehe. Wegen mancher Einzelheiten ist dieser Papyrus von etwa 100 n. Chr. lehrreich für das Verständnis der Testationsform *Apc 5* und der Bestätigung der väterlichen Gewalt bei der Eheschließung *1 Kor 7*. Die gesetzlich vorgeschriebene und nach dem Zeugnis des hl. Augustinus auch beim christlichen Eheabschluß übernommene Formel *liberorum procreandorum causa* sowie die in unserem Papyrus beigefügte Bestimmung, die Tochter solle als *hera* dem Haushalt vorstehen, mußten diese Ehe auf das deutlichste vom Konkubinat unterscheiden. Für die Auffassung von der Kindererzeugung als erstem Ehezweck dürfte obige Rechtsformel nicht ohne Belang gewesen sein. Im zweiten, etwas später anzusetzenden Papyrus handelt es sich um einen Mitgiftvertrag bei schon bestehender Ehe. Beide Papyri sind auch für manche Echtheitsfragen im *Corpus iuris civilis* von Bedeutung. Auch diese Schrift W.s ist wertvoll nicht nur für die

römische, sondern auch für die kirchliche Rechtsgeschichte.

G e m m e l.

Melicher, Th., Die germanischen Formen der Eheschließung im westgotisch-spanischen Recht. gr. 8° (157 S.) Wien 1940, Gerold. M 10.— In Ergänzung der klassischen Arbeiten von Friedberg und Sohm, sowie in Auseinandersetzung mit Freisen und v. Hörmann arbeitet der Verf. den germanischen Anteil heraus, der die Entwicklung des Rechtes der Eheschließung in Spanien mitbestimmt hat. Die monographische Beschränkung auf Spanien erscheint um so eher gerechtfertigt, als die Westgoten als erstes der germanischen Völker am Mittelmeer staatlich organisiert waren; zudem fließen hier auch die frühen Quellen verhältnismäßig reich. — An den beiden Formen des Frauenraubes und Frauenkaufes (denen sich ein Exkurs über Friedelschaft oder Barraganie, d. i. dauernde eheähnliche Geschlechtsverbindung mit einer freigeborenen Volksgenossin, anschließt) wird jeweils die Entwicklung geschildert. Während bis ins hohe Mittelalter das von der westgotischen Rechtsauffassung stark ausgeprägte *Fuero Real* Geltung hatte, in dem der römisch-rechtliche Einfluß nur modifizierend eingriff, bestimmte seit den *Siete Partidas* Alfons des Weisen (1252—1284) römisches und vor allem kanonisches Recht durchaus die Entwicklung. Diese Linie z. B. des Frauenkaufes führt von reiner Kaufehe über *Muntkauf* zur *Konsensehe* mit ihren Bestandteilen der Werbung, Verlobung und Trauung, zu denen verhältnismäßig spät (unter *Ervig*, gest. 687) die kirchliche Einsegnung trat. Sie wird vom Verf. gut herausgearbeitet und in der spanischen Zeit weiterverfolgt, wobei für die erste Zeit der *Reconquista* der germanische Charakter dieser Bestandteile stärker hervortritt, während der eben zugelassene kirchliche Einfluß wieder zurücktritt. Später aber wurde das weltliche vom kirchlichen Eheschließungsrecht überhaupt ersetzt. — Die Darstellung geht knapp und sachlich, die Quellen erschöpfend, voran. Dadurch gewinnt sie den Charakter gründlicher und sichernder Arbeit, die mancher These der Rechtsentwicklung der Eheschließung vollgültige Tatsachenunterlagen verschafft. Man wäre dem Verf. dankbar gewesen, wenn er die Ergebnisse seiner Forschung jeweils nach größeren Abschnitten zusammengefaßt hätte. Die Menge des Stoffes, jetzt nur analytisch geordnet, hätte dann dazu dienen können, mit wenigen kraftvollen Linien das Bild der Entwicklung einprägsam zu entwerfen.

W o l t e r.

Bobák, J., *De caelibatu ecclesiastico deque impedimento ordinis sacri apud Orientales et praesertim apud Ruthenos* (Urbaniana 2,3). 8° (167 S.) Rom (Piazza Ponte S. Angelo 28) 1941, Agenzia del Libro cattolico. — Arbeiten wie diese sind ein wertvoller Beitrag zur Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts. B. sucht das Verständnis durch Schilderung des geschichtlichen Werdeganges zu erleichtern. Fast die Hälfte der Schrift legt die allgemeine Entwicklung des Zölibats bis zur Trullanischen Synode dar. Dabei wird die Deutung von Mt 19,11 f. auf die Jungfräulichkeit als die einmütige Auffassung der Exegeten bezeichnet. B. scheint demnach z. B. der Anschauung Keters keine besondere Bedeutung beizumessen. Die zweite Hälfte gilt der Geschichte des Zölibats speziell bei den Ruthenen in den verschiedenen Ländern, besonders auch in Amerika. Hier wird zudem die Frage der Ungültigkeit der Ehe nach der Weihe erörtert. Während Scharnagl in der Synode von Zamość die Ungültigkeit der Priesterehe nach der Weihe für alle Ruthenen ausgesprochen findet, ist nach B. nur von der Unerlaubtheit die Rede. Auch gelte diese Synode nicht für alle Ruthenen. Dieses eine Beispiel beleuchtet die Schwierigkeiten, die der Kodifikation aus der Zersplitterung der

Rechtslage erwachsen. Das Hauptverdienst der gründlichen Arbeit, die unter Mithilfe des Kard. Tisserant entstand, ist die taktvolle Art, mit der ein Kenner der Lage der weiteren Entwicklung zu dienen sucht. Gegenüber der Latinisierungsfurcht müsse die Unberührtheit des Ritus Ausgangspunkt sein. Auf dieser Grundlage solle der Zölibat mehr auf asketischem als auf autoritativem Wege erstrebt werden.

G e m m e l.

E c k, O., Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums zum Staat (Beitr. z. Förder. christl. Theol. Reihe 1. 42,3). gr. 8<sup>o</sup> (136 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. M 3.— Die vorliegende Kieler Dissertation will durch Rückgang auf das NT einen Beitrag zum Problem Kirche und Staat liefern. An den bisherigen Untersuchungen dieser Art — soweit ich sehe, kennt E. von katholischen Autoren nur zwei Arbeiten von K. Pieper — bemängelt E. ein doppeltes: Einmal habe man die alttestamentlich-jüdische Tradition übersehen, die hinter der urchristlichen Stellungnahme steht. Sodann habe man die Frage nicht ausdrücklich genug innerhalb des Ganzen der neutestamentlichen Verkündigung behandelt. In beiden Richtungen will er einen neuen Vorstoß wagen, und so erweisen, daß die Stellung des Urchristentums zum Staat in der Gestalt des Imperium Romanum nicht etwa nur eine einmalige, historisch-psychologisch bedingte Augenblickslösung war, sondern für immer verpflichtend ist. — Die mit sympathischem Ernst und wohlthuender Klarheit geschriebene Untersuchung gliedert sich in 4 Teile. Zunächst wird das Problem »Urchristentum und Staat« und seine Entstehung gezeigt: Einerseits scheint »das mit Christus auf die Menschheit zukommende Reich Gottes... alle Staatlichkeit dieser Welt für die Christen auszulöschen« (15); der Christ ist hier nur Fremdling, sein Bürgerrecht ist anderswo. Andererseits tritt der Staat mit seinen Forderungen auch an die Christen heran: sie bleiben Bürger dieses Reiches. Wie soll sich der Christ diesem doppelten Anspruch gegenüber verhalten? Darauf gibt der 2. Teil Antwort durch Aufweis des antinomischen Charakters der urchristlichen Stellungnahme zum Staat: einerseits wird der Staat, wird das Imperium Romanum als das von Gott gewollte Ordnungsorgan in diesem Aon gesehen, dem man um Gottes willen Gehorsam schuldet; dieser Aspekt wird von E. mit allem nur wünschenswerten Nachdruck sichtbar gemacht. Andererseits weiß der Christ auch, daß der Staat nur eine zwischenzeitliche, d. h. bis zur eschatologischen Vollendung gültige Funktion hat. Ja, noch mehr: er weiß, daß der Staat der Endzeit das Gericht Gottes herausfordern wird. Diese Stellung zum Staat als dem von Gott gesetzten Organ zur Ordnung und zur Wahrung des Rechtes ist aber, wie der 3. Teil nachweist, kein absolut neuer Gedanke, sondern er ist von den Propheten über das Spätjudentum hin übernommen worden. In dieser Tradition findet sich keimhaft auch schon die Antwort auf die letzte Frage: Wie kann das Christentum dem Staat die Funktion, Diener des Gotteswillens zu sein, zuschreiben, wo er doch als heidnischer Staat außerhalb der Offenbarung Gottes zu stehen scheint? Von woher weiß er denn um das, was Gottes Wille ist, den er doch vertritt? E. antwortet: Der Staat ist im »Gesetz« begründet und das »Gesetz« vertretende Ordnung. Das »Gesetz« gilt aber für alle Menschen, ist universal. Somit gründet letztlich die Stellung des Urchristentums zum Staat in seiner Stellung zum Gesetz; das Problem »Urchristentum und Staat« ist ein Sonderfall des Problems »Evangelium und Gesetz«. Was also von der Stellung zum Gesetz gilt, ist analog auch von der Stellung zum Staat zu sagen. — Der Verf. sagt zu Eingang, daß er sich als e i n e Frucht der Studie

den erneuten Aufweis der Schriftgemäßheit der reformatorischen Lehre vom *usus politicus legis* verspreche (12). Aber mir scheint, daß dies nicht so sehr die Frucht als die weitgehende Voraussetzung ist: Sie bestimmt seine ganze Auffassung vom Ursprung und Wesen und von der Funktion des Staates und des Gesetzes: Seine im Naturrecht liegenden Wurzeln werden gar nicht aufgewiesen. Was über die eschatologische Sicht des Staates gesagt wird, befriedigt nicht, ebensowenig die Rückführung des ganzen Problems auf die Spannung Gesetz-Evangelium. Dafür ist der dabei zugrundegelegte Begriff von Gesetz zu unbestimmt und zu vieldeutig. Aber diese Ausstellungen sollen nicht bestreiten, daß die Untersuchung viel Anregendes und tief Durchdachtes zu einem überaus schwierigen Thema enthält. — Eine Kleinigkeit: S. 50 lies *Divinisationen* statt *Divinationen*. Bacht.

Hoberg, H., Die Gemeinschaft der Bekenntnisse in kirchlichen Dingen. Rechtszustände im Fürstentum Osnabrück vom Westfälischen Frieden bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. 8<sup>o</sup> (XVI u. 168 S.) Osnabrück 1939, Obermeyer. M 3.20. — In einer Zeit, in der durch Umsiedlungen und Binnenwanderung im großdeutschen Raum die verschiedenen christlichen Bekenntnisse wieder gewaltig durcheinandergeschüttelt werden, bekommt diese rechtsgeschichtliche Untersuchung einen eigenen Wert: sie will uns zeigen, was es alles auf dem Gebiet der *communicatio in sacris* in unserer Heimat schon gegeben hat, was da alles mit leidlich gutem Gewissen getan oder doch geduldet worden ist. H. beschränkt seine Untersuchung auf ein Gebiet, das zeitlich und räumlich gut zu übersehen, für die Fragestellung besonders ergiebig und für ihn selbst vor allem heimatgeschichtlich bestimmt und anregend ist: die gut 250 Jahre nach dem westfälischen Frieden in der Diözese Osnabrück, deren Bevölkerung wie in wenigen Ländern des alten deutschen Reiches bekenntnismäßig gemischt war. Als Hauptergebnis stellt er voran, daß ansehnliche Reste der ursprünglichen kirchlichen Einheit unseres Volkes sich weit über das Zeitalter der Glaubenswirren hinaus erhalten haben. Das zu untersuchen nach Umfang und Gründen, systematisch und weithin auf Grund erster, zum großen Teil ungedruckter Quellen, ist der Inhalt der Arbeit. — In der Einleitung werden der örtliche und zeitliche Raum näher bestimmt und beschrieben: Konfessionelle Zusammensetzung, staatskirchenrechtliche Grundlagen, machtpolitische Besitzverhältnisse. Vieler, ja der meisten im Buch angeführten kirchenrechtlichen Sonderbarkeiten Quelle, Erklärung und zugleich Inbegriff war die vom westfälischen Frieden für den Osnabrücker Bischofsstuhl festgelegte — vom Papst natürlich verworfene — *successio alternativa*, d. h. abwechselnde Besetzung mit einem katholischen und protestantischen Inhaber — so bis 1803. Daß sich dieses Beispiel überall im kirchlichen Leben der Diözese auswirkte, ist nicht zu verwundern. Das wird aufgewiesen in vier ungleichen Teilen des Buches an der Pfarre, den kirchlichen Körperschaften (Kapiteln), der Verleihung der Kirchenämter und der archidiaconalen Gerichtsbarkeit. Den weitaus größten Teil der Abhandlung bildet die Darstellung der pfarrlichen Verhältnisse: Amtshandlungen (Pfarrzwang, dazu Taufpatenschaft), Gottesdienst, Lasten (Stolgebühren, Baulasten...), Vermögen. Einige besonders bemerkenswerte Feststellungen seien hervorgehoben: da waren nicht wenige konfessionell gemischte Pfarreien mit nur einem Pfarrer und Pfarrzwang, so daß der Pfarrer ausschließlich befugt war in der Pfarrei zu taufen, zu trauen, zu beerdigen. Andersgläubige hatten die Freiheit, dafür zu eigenen Geistlichen außerhalb zu gehen. Merkwürdig, daß die Protestanten davon vielfach keinen Gebrauch machten; und noch merkwürdiger,

daß durchweg die katholischen Pfarrer Gründe fanden, trotz des Verbotes der *communicatio in sacris* sie zu taufen, zu trauen und zu beerdigen. Die vom Verf. angeführten und gut belegten Gründe machen das gute Gewissen und besonders den guten Willen der Handelnden glaubhaft. — Im Domkapitel waren von 25 Mitgliedern 3 Protestanten (ehelos, mit begrenzten Pflichten und Rechten), was die sonderbarsten »Casus« erzeugte. — Es versteht sich von selbst, daß die Wahl eines protestantischen Bischofs den katholischen Domkapitularen nicht geringe Rechts- und Gewissensschwierigkeiten machte. — Der Verf. legt die Ergebnisse seiner sorgfältigen Forschungen mit Übersicht und vorsichtiger, nüchterner Beurteilung dar. Doch scheint es nicht unbillig, gerade heute ein zur Sache weitergehendes Anliegen anzumelden: daß der Befund rechtsgeschichtlich etwas mehr gedeutet und in größere Zusammenhänge hineingestellt werde, daß das für die *communicatio in sacris* damals geltende kanonische Recht etwas ausführlicher dargestellt und durch die Auseinandersetzung damit mehr Dynamik in die Darstellung gebracht werde.

Keller.

\* \* \*

Hilling, N., Kirchliches Rechtsbuch für Ordensfrauen. 8<sup>o</sup> (194 S.) Kevelaer 1940, Butzon u. Bercker. M 3.50 — Neben den verschiedenen Darstellungen des Ordensrechtes, die seit dem Erscheinen des CIC in deutscher Sprache veröffentlicht sind, z B. von Stadtmüller, Brandys, Schäfer, Schönsteiner, Jansen, van Acken, verdient diese neue mit gutem Recht ihren Platz. Zunächst tritt damit an die Stelle vergriffener oder älterer eine ganz neue, dem gegenwärtigen Stande von Gesetzgebung, Rechtssetzung und Schrifttum angepaßte. Dann ist das Büchlein von Hilling nicht eine umfangreiche Abhandlung, die mehr für Fachkreise bestimmt ist, wie etwa die von Schönsteiner. Es ist vielmehr eine kurze, übersichtlich gegliederte und gediegene Darlegung der Bestimmungen des Ordensrechtes im Anschluß an den CIC und will der Praxis dienen, d. h. Ordensfrauen und solchen, die im geistlichen Amt mit ihnen zu tun haben. Eigenart und Vorzug des Buches liegen in der Knappheit, Klarheit und Gediegenheit. Es ist geschrieben in der nüchternen Sprache des erfahrenen Kirchenrechtslehrers, ohne aszetische oder katechetische Zutaten. Durchweg kommt darin an erster Stelle der Gesetzgeber zu Wort mit seinen Gesetzen, amtlichen Auslegungen und Entscheidungen, mehr als die Kirchenrechtslehrer mit ihren Meinungen. Man kann wohl darüber streiten, ob nicht der Titel etwas zu viel verspricht — es ist doch nur Ordensrecht —, ob nicht manche allein für männliche und geistliche Ordensleute geltenden Bestimmungen besser ausgelassen wären (etwa 38 oben). Es wird von Kanonisten darüber gestritten, ob man klösterliche Genossenschaften als »Körperschaften« bezeichnen (25,58) und sie innerhalb des Kirchenrechtes als öffentlich-rechtliche — von welchen privat-rechtlichen denn? — abheben kann. — Es kann nicht nur empfohlen, sondern muß allen, die es angeht, angeraten werden, sich das nützliche und ganz gut ausgestattete Büchlein zu sichern.

Keller.

Hahn, J., Das Forum internum und seine Stellung im geltenden Recht. 8<sup>o</sup> (VIII u. 109) Würzburg 1941, Rita-Verlag. M 4.50. — Man muß es begrüßen, daß H. den Gewissensbereich zum Gegenstand einer kirchenrechtlichen Einzeldarstellung gewählt hat. Erfreulich ist auch seine Zielsetzung, damit die Einheit von Recht und Liebe in der Kirche zu veranschaulichen. Er geht aus von einer Wortklärung von *forum*. Dann handelt er in fünf Kapiteln über Sendung und Macht der Kirche, ihre Zuständigkeit im Gewissensbereich und den

Umfang der ihr dort untergebenen Personen, die Unterscheidungen der Leitungsgewalt der Kirche und die Reichweite ihrer Gewalten, das Sachgebiet des Forum internum und endlich seine Behandlung. Eine Zusammenfassung schließt das Ganze ab. Mit Fleiß und Findigkeit sind die zum Thema gehörigen Rechtsbestimmungen im Anschluß an den CIC zusammengestellt. Ihr kanonistischer Lehrgehalt wird im Anschluß an das übliche kirchenrechtliche Schrifttum, besonders die Kommentare des CIC dargelegt und auf das Thema ausgerichtet. Wenn der Verf. sich auch eigenwilliger und fortführender spekulativer Gedanken enthält, so werden doch manche anregenden Beziehungen sichtbar. — In manchem zwar hätte H. sich die Arbeit leichter und fruchtreicher machen können. Der große Georges z. B. bietet eine übersichtliche Worterklärung von forum. Mit Nutzen wäre Mörsdorf, Die Rechtssprache des CIC, benutzt worden. Nicht selten ist die Sprache des Buches juristisch gesehen weniger genau, so daß auf den ersten Blick stark klingende Behauptungen erst durch den Zusammenhang und die Fußnoten einigermaßen erklärt werden. Etwa die Ausführungen über die Rechte der Schismatiker gegenüber der Kirche (21 f.). Seltsam mutet es an, daß und wie von der Handlungsfähigkeit im Gewissensbereich gesprochen wird (19 ff.). Auch der Papst sei dort handlungsfähig (23). Gemeint ist wohl die Rechtsunterworfenheit, persönliche Zuständigkeit oder Rechte und Pflichten der Kirchenglieder im Gewissensbereich. — Einer der Grundgedanken der Abhandlung ist, das forum internum sei zugunsten des Individuums, das forum externum zugunsten der Gemeinschaft, 4,6,94 usw. Das kann recht verstanden werden. Aber das forum internum dient doch unbestreitbar der inneren sittlichen »Gemeinschaft« der Gläubigen mit Christus und untereinander, und es dient dem Aufbau und Wachstum des Corpus Christi mysticum, und zwar unmittelbar. Sind das nicht höhere und in etwa wirklichere Stufen der kirchlichen »Gemeinschaft«, denen gegenüber die Rechtsgemeinschaft nur äußere Darstellung und Vermittlung ist? Keller.

Schütte, A., Handbuch der deutschen Heiligen. Alphabetisches Verzeichnis der deutschen Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und Gottseligen. gr. 8° (358 S.) Köln 1941, Bachem. M 8.60. — Eine größere Zahl deutscher Heiligenverzeichnisse sind in den letzten Jahren erschienen, Beweis eines weitverbreiteten Bedürfnisses, neben den wohlbekannteren romanischen die wenig bekannten deutschen Heiligen kennen zu lernen. Der Verf. hat sein eigenes Werk von 1923 unter Benutzung der reichen, zu Anfang aufgeführten Literatur ergänzt und zur Vollendung geführt. Die schwierige Frage, welche Heilige als deutsche zu bezeichnen seien, hat er im Vorwort glücklich vom geschichtlichen Standpunkt aus gelöst und läßt zugleich durchblicken, wie sehr ihre Zahl wachsen würde, wenn man sie vom rein völkischen Standpunkt aus beantworten wollte. Daß auch solche Ausländer aufgeführt werden, die nur einige Zeit in Deutschland gewirkt haben, zeigt zwar eine erfreuliche Weite der Auffassung, geht aber doch wohl über das hinaus, was man nach dem Titel erwartet. Die Benutzung des französischen Dictionnaire de spiritualité hätte noch einige Namen mehr geliefert. Was man von dem Buch, nach dem Zuwachs an geschichtlichem Wissen über die frommen Glieder des eigenen Volkes, vor allem erwarten möchte, ist seine Benutzung für die Namengebung der Täuflinge. Raitz v. Frentz.

Wyngaerden der sele. Eine asketisch-mystische Schrift aus dem 15. Jahrhundert. Niederdeutsch von Johannes Veghe, Frater in Münster. Zum erstenmal hrg. von H. Rademacher, M.

S. C. 8° (XIV u. 542 S.) Hiltrup 1940, Missionshaus. M 15.—. — Wie Thomas von Aquin als ein sicherer Führer in der scholastischen Theologie, so gilt Thomas von Kempen, der hervorragendste Vertreter der *Devotio moderna*, als sicherer Führer in der mystischen Theologie. Aber auch andere Schriften dieser Frömmigkeitsrichtung zeichnen sich durch die gleichen Vorzüge aus. Das gilt in hervorragender Weise von den Werken des Münsterischen Fraterherrn Johannes Veghe. Darum ist es zu begrüßen, daß jetzt auch sein größtes Werk aus einer Berliner Handschrift mit philologischer Genauigkeit und einer gut orientierenden Einleitung im Druck herausgegeben ist. Das beigefügte mittelniederdeutsche Lexikon erleichtert das Einlesen und ist auch für andere Schriften von Wert. Die vorliegende Schrift dürfte die umfangreichste Arbeit der *Devotio moderna* sein, zugleich ausgezeichnet durch alle, wiederholt hervorgehobene Vorzüge der Sprache und des Bilderreichtums der anderen Werke des Verfassers. Unter Benutzung des hl. Bernhard, aber auch von Augustinus und Gregor, wird unter Anlehnung an das Hohelied der »Weingarten der Seele«, der »Mariengarten« und der »Weingarten Christi Jesu« behandelt. Nicht wenige Stellen gehören zu den schönsten und ergreifendsten Äußerungen der mittelalterlichen Herz-Jesu-Verehrung, die an mehr als hundert Stellen genannt wird und zur vollkommenen Gottesvereinigung und Christusvereinigung führt.

Richstaetter.

Wessely, Fr., *Leben aus Gott für Gott*. 2. Aufl. 8° (264 S.) München 1941, Kösel u. Pustet. M 2.80; geb. M 4.50. — Dieses Buch will ein Wegweiser sein zum geistigen Reichtum, es will helfen, den verborgenen Schatz in der Seele zu finden (9). Was das Buch in der Einleitung verspricht, erfüllt es auch in reicher Weise. Der Verf. geht aus von dem einfachen Gedanken, daß wir Gott dienen müssen und zeigt, wie dieser Dienst sein besonderes Gepräge erhält durch das Wesen und die Eigenschaften des Dreieinigen Gottes und unser Kindestverhältnis zu ihm. Wir sind als Kinder aufgenommen in die Gemeinschaft mit Gott dadurch, daß wir Gemeinschaft haben mit seinem Sohne. So besteht denn der Dienst Gottes darin, daß wir uns dem Sohne Gottes möglichst gleichgestalten lassen. Ein besonderer Vorzug des Buches ist es, daß es die Christusgemeinschaft nicht nur von der irdischen Seite her beleuchtet, sondern vor allem auch als asketische Aufgabe erweist. Der Verf. zeigt an Hand der acht Seligkeiten, der göttlichen Tugenden und einiger Gleichnisse des Herrn in ganz ausgezeichnete Weise, was eigentlich Christusgemeinschaft und christliches Leben ist. Selten findet man heute Bücher, die so folgerichtig aus dem Glauben heraus die christliche Wertung und Umwertung der Dinge vollziehen, wie dieses. Die theologische Ausdruckweise könnte hie und da noch etwas klarer und genauer sein, z. B. in den Ausführungen über übernatürliche Erkenntnis und heiligmachende Gnade als »Vergeistigung der Seele« (153 f.). Im übrigen merkt man aber überall, daß das Denken und Werten des Verf. in Gebet und Studium geschult ist an der Hl. Schrift, der Liturgie, den Exerzietien und den großen Mystikern.

Wesseling.