

Ambrosius hat den Text dann später seinem Werk *De Mysteriis* zugrundegelegt. Nach dem Tode des Ambrosius wurde das Stenogramm, so wie es lag, veröffentlicht.

B a c h t.

Heim, M., *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus*. Eine religionspsychologische Untersuchung (Cassiciacum 4). gr. 8° (83 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. M 2.50. — Das Wort Enthusiasmus meint etymologisch ein »Erfülltsein von Gott« (entheos). In der Geschichte der Religiosität begegnet uns der Enthusiasmus als die Erfahrung des »Gott in uns«. Die Sehnsucht nach inniger Vereinigung mit der übersinnlichen Welt finden wir schon bei manchen primitiven Völkern in dem Brauch, durch ein gemeinsames Mahl, bei dem ihnen ihre vermeintlichen Stammväter aus dem Tierreich als Speise dienten, die Blutgemeinschaft mit diesen zu erneuern, ferner pneumatischen Enthusiasmus in den Orakeln und dem Prophetenwesen Griechenlands und des Orients, dämonischen Enthusiasmus in den wilden Orgien des Dionysoskultus. Doch verlieh diese Gottergriffenheit dem von Gott Erfassten weder in seinem religiösen Wissen noch in seiner Sittlichkeit irgendwelche Bereicherung. Platon vergeistigte den Begriff des Enthusiasmus; er sprach ihn dem Künstler beim Schaffen und dem Philosophen in der Ideenschau zu. Unter dem Einfluß der hellenistischen Mysterienreligionen erhielt der Enthusiasmus religiösen Sinn. Im Stoizismus wurde er durch die das All durchwirkende dynamis zum Hineinsinken in den völlig immanenten Gott. Im Neuplatonismus ging dieser stoische Pantheismus mit dem Platonismus und den hellenistischen Mysterienreligionen eine innige Gemeinschaft ein zu einem genialen Religionssystem, das Augustinus starke Anregungen gab. Zwar findet sich das Wort Enthusiasmus bei Augustinus nicht, aber seine Schriften, zumal die Konfessionen, erweisen ihn als typischen Enthusiasten edelster Art (13) — Der 1. Teil der Dissertation nennt als Voraussetzungen des Enthusiasmus Augustins 1. die seelischen: als Mitgift der numidischen Mutter Monika Augustins Hingabefähigkeit an andere Werte und Wesen, deren ungeteilte Intensität Augustinus in dem geballten Wort »Genuß = Erfüllung der Liebe« zusammenfaßt; sie bekundet sich u. a. in seiner hohen schauspielerischen Begabung, in der Freundesliebe und den Jugendverirrungen. Das kräftige Gegengewicht hierzu bildet Augustins betonte Selbstbehauptung, wohl ein Stück Rasseerbes vom römischen Vater; diese verrät schon der Knabe durch Betrügereien beim Spiel aus Ehrgeiz, der Jüngling durch Stolz, Ehrsucht und Neigung zur Geistestyrannie, selbst in seinen Freundesbeziehungen. 2. die theologischen: Augustins christlich gläubiger Gottesbegriff, der zumal um die Personhaftigkeit Gottes weiß als freiwollenden und freiwirkenden Gott im Gegensatz zur blutleeren höchsten Idee der Griechen, sodann als des zweifellos erhabenen (wohl eine Verschmelzung des christlichen Schöpfergottes und der neuplatonischen Überspitzung des Übereinen, Unwandelbaren), dabei aber gnadenhaft freundlichen Gottes. — Der 2. Teil zeigt die Wesenselemente der augustinischen Entwicklung zum Enthusiasmus auf: 1. Die Anlage des Menschen auf Gott hin, die große Sehnsucht nach dem Guten und Schönen, der Plato den Namen Eros gab. Dieser Hunger des Menschenherzens nach Gott bekundet sich einmal in dem Verlangen nach Sättigung des eigenen Wesens, das sich selbst nicht genügt und nur zu oft der Tragik erliegt, Gott auf falscher Fährte zu suchen; sodann im Streben nach Wahrheit. Dieser Wahrheitsliebe fällt die Aufgabe zu, den Glückstrieb davor zu bewahren, sich im Unbestimmten zu verlieren. Wo beide Triebe endgültig zusammenfallen, wo die gefundene Wahrheit des Menschen Sehnsucht erfüllt, ist das

Ziel erreicht. 2. Eine gewisse vorausgehende Kenntnis Gottes, ihm im christlichen Glauben mit der Muttermilch von Monika geschenkt. Wie die Glaubensbelehrung die Voraussetzung des Gotteslobes ist, so ist sie auch die Grundlage des Enthusiasmus, denn der christliche Glaube lehrt uns die Allgegenwart Gottes und damit zugleich das Einwohnen Gottes in jeder Menschenbrust. 3. Die sittliche Reinheit, d. h. die Freiheit von allem sittlichen Übel. Das Herz muß leer sein, damit Gott darin eintreten könne. »Die irdischen Güter schmecken der Seele nicht; Leid und Schmerz, die damit verbunden sind, zeigen, daß diese nicht ihr endgültiges Objekt sein können; so wird sie aufgescheucht aus ihrer falschen Ruhe; gerade in der Härte dieser Erfahrung zeigt sich die göttliche Milde« (30). Die Art und Weise, wie Augustinus diese Forderung nach Sittenreinheit formt und begründet, hat er zu einem guten Teil von außerchristlichen Auffassungen übernommen, nicht zuletzt von seinem stoischen Lieblingschriftsteller Cicero und dem Neuplatoniker Plotin. 4. Die Loslösung von allem Sinnfälligen (wenn auch nicht in neuplatonischer Extremität), denn Gott ist ein Geist und kann nur mit dem Geist und durch Trennung vom Erdhaften erfaßt werden. — Im 3. Teil weist H. bei Behandlung der verschiedenen Erlebnisformen des augustini-schen Enthusiasmus durch Analyse der Konfessionen überzeugend nach, wie Augustinus wohl von Plotin angeregt wurde, aber in seiner Endform durchaus andersartig, nämlich christlich gläubig ausgerichtet war, so in seiner Erfahrung Gottes als der Wahrheit, als der Kraft und des Schutzes, als des Lebens, als der Ruhe. — Der 4. und letzte Hauptabschnitt, Ausdeutung des Enthusiasmus, hebt hervor, daß Augustin 1. in Gott nicht nur die Begründung und Sicherheit seiner Existenz, sondern auch seiner Erkenntnis sucht, daß 2. die theologische Fundierung seines Enthusiasmus in dem christlichen Glaubenssatz von der Allgegenwart Gottes liegt, woraus sich die Folgerung ergibt, daß Gott jeden Menschen erfüllt und der Mensch ganz in Gottes Allmacht und Allwissenheit eingehüllt ist, daß 3. seine Gnadenlehre das Hauptgewicht vom Menschen weg auf Gott verlegt bis zur Verwischung der Grenzen von Natur und Gnade, so daß man für Augustins Erkenntnislehre fast die Gefahr eines Kurzschlusses vom Religiösen, vom Göttlichen her feststellen muß. Augustinus spricht in den Konfessionen weder als Metaphysiker noch als Theologe, sondern als ein enthusiastisch ergriffener Mensch, der Gottes erbarmende Begnadigung bis in die Tiefen seines Ich erfahren hat (75 f.). Psychologisch folgerichtig mündet sein Enthusiasmus aus in Lobpreis Gottes, wodurch er in liebendem Dienst das unverdiente Glück der Herablassung Gottes zu ihm und die ganze Schöpfung wieder zur Höhe Gottes hinaufreicht. Aus der enthusiastischen Erfahrung des objektiven, göttlichen Wortes erklärt sich letztlich seine Bekehrungsabfolge schlechthin, die er seit dem Mailänder Gartenerlebnis 386 mit der Extremhaftigkeit des gotterfüllten Enthusiasten zum Volleben gestaltet mit Abstreifung aller hemmenden Fesseln. Die von Butler, Hessen und Mager allerdings vorgebrachten Gründe, Augustinus als Mystiker im strengen Fachsinne anzusprechen, hält H. mit Girgensohn, Hendrikx u. a. für unstichhaltig wegen der Schwierigkeiten der augustini-schen Erkenntnislehre mit ihren verfänglichen Termini »videre« und »iluminari«. H. verweist ferner auf Augustinus' Memoria-Lehre, »nach der sich sein Gotterleben immer im Raum der engeren Memoria abspielt, weiterhin auf die stark rationale (diskursive) Mentalität Augustins und auf seine deutlichen Abgrenzungen der Erkenntnisweisen im Diesseits und Jenseits, nach der die Engel im Antlitz Gottes lesen, während gerade in den Gipfelpunkten seines Erlebens das ‚per ea, quae facta sunt, intelligere‘ betont wird« (81). Im ganzen

erfreut die Arbeit den Leser nicht nur durch die gewissenhaft exakte Analyse, sondern überdies durch inhaltreiche Kürze und gefälligen Ausdruck.

Wingendorf.

Euringer, S., Übersetzung der »Preces officii matutini« in Dillmanns »Chrestomathia Aethiopica«: *Orientalia* 11 (1942) 353—360. — Prof. Dillmann hatte seinerzeit in seine *Chrestomathia Aethiopica* auch die auf das *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* zurückgehenden *Preces officii matutini* aufgenommen. Von diesem interessanten Text bietet nun E. erstmalig eine deutsche Übersetzung. Zugrundegelegt ist nicht nur der von Dillmann edierte Text, sondern noch einige andere handschriftliche und gedruckte Textgestalten. — Inhaltlich bieten diese Morgen- und Abendgebete einige für die Dogmen- und Liturgiegeschichte bemerkenswerte Besonderheiten. Der erste Teil des Morgenofficiums ist ein an Christus gerichtetes Gebet, verweist also in die Problematik um die Stellung Jesu im liturgischen Gebet. Man beachte auch, wie das uns aus der Karfreitagsliturgie bekannte Trishagion (Heiliger Gott, Heiliger Starker . . .) auf Christus bezogen wird. — Die Form der zweimal bezeugenden Doxologie ist die uns geläufige (Ehre sei dem Vater und dem Sohne und . . .). — Der Sohn wird Spender des Heiligen Geistes genannt. — Auffallend ist die Anwendung des Vaternamens auf Christus (»reiner Vater ohne Makel«, »Vater des Alls«). — Dem christologischen Teil des Morgengebetes folgt ein an den Vater gerichteter Abschnitt, ohne daß aber der Mittlerstellung Christi für das Gebet gedacht würde. Ein auf den Heiligen Geist bezogener Gebetsabschnitt findet sich nicht.

Bacht.

Rissberger, J., Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Makarius von Antiochien, des Hauptes der Monotheleten auf dem sechsten allgemeinen Konzil. Teildruck einer Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana, 1940. — Der Verf. will beitragen zur Klärung der Frage, ob es Monotheleten gibt, die im Grunde an der rechthgläubigen Lehre über die zwei Willen und Tätigkeiten Christi festhielten, dabei aber eine ungewöhnliche Terminologie gebrauchten. War vielleicht Patriarch Makarius ein solch »nomineller« Monothelet? Daraufhin wird die Lehre des Makarius untersucht. Veröffentlicht ist aber nur der erste Teil: Die Darlegung und Analyse seines Glaubensbekenntnisses (*Mansi* XI, 349—360). — Verf. sichtet und wertet in einer außerordentlich scharfsinnigen Untersuchung das nicht gerade reichliche Material und zeigt, vor allem zu Beginn der Untersuchung, die Tendenz, alle Äußerungen des Makarius, in denkbar günstiger Weise auszulegen und ihn so weit wie möglich vom Irrtum freizusprechen. Das Ergebnis wirkt daher vielleicht ein wenig überraschend: Makarius lehre zwar selbst ganz ausdrücklich alle Wahrheiten, aus denen sich folgerichtig die Wahrheit von den zwei natürlichen Willen und Tätigkeiten ergibt, aber, unklar in Bezug auf die wahren Zusammenhänge zwischen Natur und Willen und Wirksamkeit, sei er nun schließlich doch dem Monotheletismus verfallen, allerdings in gutgemeinter Absicht und in leidenschaftlicher Abwehr des Nestorianismus. Ob nicht doch Makarius, der letztlich nur die Einheit aller gottmenschlichen Betätigung Christi in der Hypostase des Logos scheint betont zu wollen, noch stärker rechthgläubig war?

Schultze.

Schultz, A., Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im byzantinischen Ritus vom 8. bis zum 13. Jahrhundert. Teildruck der Dissertation »Das Fest der Empfängnis Mariä im byzantinischen Ritus«, Päpstliche Universität Gregoriana, Rom 1941. —

Dies Fest trägt in der Ostkirche den Titel: »Empfängnis der hl. Anna, der Mutter der Gottesgebälerin«, und wird am 9. Dezember gefeiert. Dem Range nach gehört es im byzantinischen Ritus der vierten Festesklasse (aus sieben) an (nur die unierten Melchiten und Ruthenen haben nach lateinischem Vorbild den Namen des Festes geändert und seinen Rang erhöht). Wie aus der Konstitution Kaiser Manuels I. vom Jahre 1166 erhellt, hat das Fest damals (und, wie sich folgern lasse, bereits geraume Zeit früher) für die ganze griechische Kirche einen höheren, d. h. wenigstens den dritten Grad. Aber mancherorts, in mehreren Kirchen und vor allem wohl in den Klöstern, wurde dieses Fest schon seit der ersten Zeit seines Bestehens, d. h. vom 8. Jahrhundert an, mit größter Feierlichkeit begangen, wie die Homilien auf das Fest beweisen. Als weiteres Beweismaterial werden hinzugezogen die Angaben der Typika (vgl. unser »Directorium« oder »Ordo«) und das Bestehen eines Vorfestes (nicht zu verwechseln mit den Vigilien des lateinischen und auch byzantinischen Ritus) des Empfängnisfestes als Überrest einstiger hoher Feier. Der Verf. zieht den Schluß, daß eine Erhöhung des Festesgrades bei den mit Rom vereinigten Ostkirchen kein Aufgeben der dem byzantinischen Ritus eigenen Überlieferung bedeuten würde, sondern vielmehr eine Rückkehr zum älteren Gebrauch. — Wer den klaren und genauen Untersuchungen des Verf. folgt, muß bedauern (das gleiche gilt von der eben besprochenen Dissertation Rissbergers), daß nicht die ganze Arbeit hat veröffentlicht werden können. Schultze.

Pelster, Fr., Der Traktat »De ordinando Pontifice« und sein Verfasser Humbert von Moyenmoutier (Humbertus a Silva Candida): HistJb 41 (1941) 88—115. — Das wesentliche Ergebnis des Aufsatzes ist bereits im Titel angegeben: der in den Libelli de lite 1,8—14 veröffentlichte Traktat hat als Verfasser Humbert. Bisher war man sich eigentlich nur über das Entstehungsjahr 1048 einig. Unabhängig und zunächst auch ohne Kenntnis der Stiluntersuchungen A. Michels über Humberts andere Arbeiten ist P. durch Vergleich des Stiles wie der Ideen zu seinem Ergebnis gekommen, das so doppelt eindrucksvoll wirkt und voll gesichert erscheint. Damit sind eine Reihe sehr interessanter inhaltlicher Antworten mitgegeben. In der Schrift wird z. B. bereits die Ungültigkeit simonistischer Weihen von Humbert verfochten, so daß P. richtig schreibt, daß er mit noch größerem Rechte als bisher »Protagonist dieser Theorie genannt werden kann« (107). Sie kam somit aus Humberts Wahlheimat Lothringen. Recht bemerkenswert sind sodann die Vorschläge der Schrift über die Reform der Papstwahl und zwar vor allem die Idee der notwendigen Beteiligung bzw. Zustimmung aller Bischöfe der Welt. Die Papstwahl wird analog mit der Bischofswahl der griechischen Kirche vorgenommen, wo die Bischöfe der ganzen Kirchenprovinz wählen: es wählen den Papst die Bischöfe (wohl zunächst die der römischen Provinz), darauf gibt das Volk seine Zustimmung. Endlich haben die Bischöfe der Welt ihr Einverständnis zu erklären. Dann wird die Wahl rechtskräftig. Von einer Beteiligung des Kaisers ist ausdrücklich keine Rede. Doch heißt es: Quamvis in concilio episcoporum refutandus non est (14,3). P. vermutet gut, daß er also doch gehört wird. Die Weitweite des Wählerkreises läßt erkennen, daß der Vorschlag vor allem die Wahl aus der führenden Rolle, die bei ihr das römische Volk und der Klerus wie der Kaiser spielte, hinüberleiten will zu den Bischöfen und zwar letztlich in ihrer Gesamtheit. Die zehn Jahre später von Humbert wenigstens redigierte Form des Papstwahldekretes Nikolaus' II. hat aus dem ursprünglichen Plan, wie P. eingehend zeigt, wenigstens das Grundbestreben übernommen, Volk

und Klerus von Rom zurückzudrängen. Das Volk kommt erst nach dem Klerus und der niedere Klerus sient nur an dritter Stelle. Die endgültige Bestätigung aber geben nun nicht mehr die Bischöfe der ganzen Welt, sondern die Kardinälbischöfe. Weisweiler.

Grabmann, M., Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat *De qualitate et esse*. (Codd. lat. Admont. 487, Vat. 806): *Div-Thom (Fr)* 20 (1942) 116—156. — Gr. hat durch Veröffentlichung und Kommentierung dieses anonymen Traktates, dessen Zuteilung an Albert wie der Titel selbst im Text keine genügende Grundlage hat, der Wissenschaft einen wertvollen Dienst erwiesen. Die Schrift enthält eine Erklärung vieler scholastischer Termini (*essentia, esse, substantia, subiectum, res, ratio, natura*) aus einer Zeit, da diese durch Mischung fröhscholastischer, arabischer und rein-aristotelischer Elemente in sehr verschiedenen Farben schilderten. — Meines Erachtens ist die Schrift schon um die Mitte des 13. Jahrh. entstanden. Der Verf. ist sich des Bedeutungsunterschiedes bei jedem einzelnen Terminus wohl bewußt und sucht ihn nach Möglichkeit zu klären. Es ist dies für uns, die wir in einer späteren Terminologie aufgewachsen sind, bei der Deutung derselben von besonderer Wichtigkeit. Gr. hat in seinem Kommentar hauptsächlich Aristoteles und Thomas als Vergleichsobjekte herangezogen. In manchen Abschnitten wäre es vielleicht wichtiger gewesen, Boethius, der der Verfasser »philosophus noster«, ist, und auf dem er wesentlich beruht, an erste Stelle zu setzen. In der Trinitätslehre finden sich Anklänge an Gilbert Porreta, der bis ins 13. Jahrh. nachwirkte. Wer im Traktat dem Pseudotitel gemäß etwas über den realen Unterschied zwischen Dasein und Wesenheit suchte, würde enttäuscht sein. Diese Lehre steckte noch in den ersten Anfängen der Entwicklung. *Essentia* als solche ist die abstrakt gefaßte Wesenheit, während *esse* die verwirklichte, konkrete Wesenheit, den homo, nicht die *humanitas* bezeichnet. Interessant sind auch die Erörterungen über die Bedeutungen von *ratio* und *natura*. — Zwei oder drei störende Druck- oder Schreibfehler: S. 153 Z. 3 quo [quod]; S. 153 Z. 2 nescitur [nascitur]; S. 134 Z. 10 dididit [dividit]. Pelster.

Feigl, M., Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach »*De ente et essentia*« des hl. Thomas von Aquin: *PhJb* 55 (1942) 277—299. — Diese Abhandlung hebt aus der Schrift »*De ente et essentia*« kurz und treffend die entscheidenden, den Wesensbegriff abgrenzenden Sätze heraus. Mit besonderer Sorgfalt untersucht sie die Frage, in welchem Sinn für die zusammengesetzten und einfachen geschaffenen Substanzen die Verschiedenheit von Wesen und Sein zu verstehen ist. Thomas behauptet nicht, daß Wesen und Sein wie zwei Einzeldinge voneinander verschieden seien, noch auch, daß die daseiende Wesenheit von ihrem Dasein verschieden sei. — Die Arbeit ist ein zutreffendes Referat über die Schrift *De ente et essentia*. Eine Abgrenzung gegenüber dem Suarezianischen Seinsbegriff liegt nicht in der Absicht der Verf., ebensowenig ein Hinweis auf jene Elemente des Thomistischen Seinsbegriffs, durch die dieser über sich hinausweist. So wahr es nämlich ist, daß Wesen und Wirklichsein verschiedene Konstitutionsgründe des *ens contingens* sind, ebenso wahr ist es andererseits, daß das *ens contingens* auch eine Einheit ist, und zwar eine Vieleinheit, in der formal verschiedene Konstitutionsgründe tatsächlich identisch sind. Darin aber liegt, daß die Identität in der Verschiedenheit innere Wesenseigentümlichkeit des *ens contingens* (und überhaupt des Seienden als solchen) ist. Hierzu vgl. vom Ref.: *Logos, Telos, Energeia*. Statische und dynamische Seinsbetrachtung, in: *Schol* 17 (1942) 17—31. Nink.

Baldissera, A., *La decisione del Concilio di Vienne (1311) »Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma«* nell' interpretazione di un contemporaneo: RivFilNeoscol 34 (1942) 212—232. — Der »Zeitgenosse«, dessen Auffassung von der Entscheidung des Viennenser Konzils dargelegt werden soll, ist der Franziskaner Petrus Aureoli, Erzbischof von Aix († 1322). Der erste Abschnitt des Artikels trägt die Überschrift: »L'interpretazione secondo B. Jansen« und legt dessen Forschungsergebnisse an der Hand seiner Ausführungen in ZKathTh 32 (1908) 287—306 und 471—487 dar. Spätere Arbeiten von Jansen († 7. März 1942) sind nicht herangezogen; vgl. darüber etwa Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* III ed. 5 et 6 (1925) n. 124. Von Jansens Erklärung des Konzilslasses sagt B.: »Sie scheint unanfechtbar und ist auch die heute in der katholischen Theologie vorherrschende Lehre« (218). Das Konzilsdekret richtet sich gegen die Lehre des Johannes Petri Olivi, der von der Seele die Auffassung hatte, daß sie aus einer geistigen Materie und einer dreifachen Form, einer vegetativen, sensitiven und intellektiven, besteht und daß sie mit dem vegetativen und sensitiven, nicht aber mit dem intellektiven Teil den Leib informiere. Aureoli dagegen hielt dafür, daß die Seele nur eine »pura actuatio materiae« (224), eine »pura actuatio et formatio corporis« (221) sei; sie könne natürlicher Weise nach dem Tode des Menschen nicht fortbestehen, sondern die Unsterblichkeit werde ihr durch ein Wunder verliehen (231), ähnlich wie den Gestalten des Brotes und Weines das Fortbestehen in der hl. Eucharistie. Er hielt seine Ansicht für vereinbar mit dem Konzilslerais. B. nennt Aureolis Erklärung übertrieben und falsch, »interpretazione esagerata e falsa« (223).

Deneffe.

Beltrán de Heredia, V., *La teología de nuestras Universidades del Siglo de oro: AnalSacraTarrac* 14 (1941) 1—29. — Vorliegende Abhandlung, die aus einem Vortrag erwachsen ist, behandelt nicht, wie der Titel vermuten ließe, die Stellung der Geschichte der Theologie an den spanischen Universitäten, sondern nach einem kurzen Überblick über die Gründung der theologischen Fakultäten im Mittelalter und an der Schwelle der Neuzeit die negative Seite von Alcalá und die positive von Salamanca. In Alcalá, der Gründung des großen Ximenes, blühte und wucherte auch bisweilen der Humanismus; derselbe und die dem Nominalismus, in dem der Verf. die Wurzel fast aller Übel sieht, gewährte Freiheit ließen eine solide Theologie nicht aufkommen, bis sich der Einfluß von Salamanca auch hier durchsetzte. Es wird aber anerkannt, daß die Gründung der Rivalin Alcalá ein mächtiger Ansporn für Salamanca war. Bei letzterer Universität beschränkt sich B. de H. darauf, die gewiß überragenden Verdienste der großen Dominikaner Vitoria, Soto, Cano zu würdigen. Zum Schluß geht der Verf. auf einige Gründe des Verfalls im 17. und 18. Jahrh. ein. Der wichtigste scheint mir darin zu liegen, daß mit dem Rückgang der spanischen Macht auch die jugendliche Begeisterung in der Wissenschaft einem Formalismus und im Gegensatz zu Frankreich einer Abkehr von der im spanischen Humanismus so glorreich begründeten positiven Theologie weichen mußte. — Manche Urteile werden der kritischen Prüfung wohl nicht standhalten, so die völlig negative Beurteilung der Nominalisten, bei denen man immer erst zusehen muß, inwieweit theologischer Nominalismus auf sie zutrifft, und die Unterätzung der positiven Bedeutung des Humanismus für die neuzeitliche Theologie. Könnte man nicht geradezu sagen, ohne den Nominalismus von Pariser Prägung und ohne den Humanismus gäbe es keine Salmantizenser Schule im heutigen Sinne? Vitoria hat ihnen wie auch

Scotus viel zu verdanken. Auch darf man die besonders durch Azpilcueta (Doctor Navarrus) und seinen großen Schüler Covarruvias geförderte Reform des Kanonischen Rechtes, die wiederum von Frankreich ausging, und ihren Einfluß auf die eigentliche Theologie keineswegs unterschätzen. Es ist ferner richtig, daß Alcalá sich in der ersten Hälfte des Jahrh. nicht mit Salamanca messen kann — geniale Männer sind weder die notwendig erwachsende Frucht eines Bodens noch eines Ordens, sondern Geschenke der Vorsehung —, immerhin hatte es den bedeutenden Moralisten Juan de Medina, wie Valencia seines Celaya und später des Salón sich rühmen konnte. Auf dem Trienter Konzil haben gewiß die spanischen Dominikaner eine segensreiche Rolle gespielt. Aber neben ihnen gab es viele treffliche Skotisten und Franziskaner, mit de Vega an der Spitze, und manche italienische Augustiner, die mit Seripando wertvollste Beiträge geliefert haben. Wenn manchen der katholische Begriff der Rechtfertigung nicht so klar umschrieben war, wie er es heute ist, so teilen sie dieses Schicksal mit vielen Vertretern der mittelalterlichen Theologie, die Thomisten nicht ausgenommen. So gibt der Artikel eine gute, wenn auch hier und da etwas einseitige Einführung in die spanische Theologie des »Siglo de oro«.

Pelster.

Rusche, T., Geist und Natur bei Franz Anton Staudenmaier. gr. 8^o (121 S.) Emsdetten 1940, Lechte. Dissert. — Verf. will in seiner Untersuchung die Verschiedenheit der beiden Seinsformen von Natur und Geist aufzeigen. Damit wird ein Thema aufgegriffen, das im spekulativen Idealismus zentrale Bedeutung hatte. »Im Nachdenken des Hegelschen Ideenprozesses« ist Staudenmaier »von der theistischen Grundlage aus zu seinen Erkenntnissen gekommen« (5). »Durch seinen metaphysisch-idealistischen Ausgangspunkt« ist er dabei »zu einem Erneuerer platonisch-augustinischen Denkens geworden« (5). Der Geist ist durch die ihm eigene ‚Immanenz‘ gekennzeichnet. Er ist »sich selbst gehörig«, »sich selbst sinnerfüllende Daseinsform« (1), namentlich als Person. Die Person wird im Anschluß an Augustinus als dreigestaltige Wirklichkeit bezeichnet, die Sein, Erkennen und Liebe umfaßt. »Selbsterkenntnis und Liebe sind Konstitutiva der Person« (17). Das Verhältnis von »subjektivem« und »objektivem Geist« wird einerseits als Wahrung der unaufhebbaren Individual-Existenz, andererseits als eine »das Ich erweiternde Kraft« aufgefaßt. Bei der Darstellung der Natur wird gut die Wende vom klassisch-mechanischen Weltbild zur »sinnfragenden Ganzheitsschau« (81 ff.) des Idealismus gezeigt. Im Vergleich zum Geist ist die Natur wesentlich »transzendent«, Stufe, Mittel, Baustein zu einer höheren Wirklichkeit. Sie ist auf den Geist sinnbezogen. Gegenüber der »theogonischen Dialektik Hegels« wird die Setzung der Natur im Akt der creatio ex nihilo entschieden festgehalten. — Vorliegende Arbeit ist nach Methode und Zielsetzung eine philosophische Untersuchung. Zuweilen ist die Darstellung sehr knapp, wenn z. B. im Hinblick auf den Abbildungscharakter des Seins schlechthin gesagt wird: »Das ganze Sein ist eine Relation« (8). Die Materie wird als Individuationsprinzip abgelehnt, indem positiv das metaphysische Individuationsprinzip in der eigengearteten (geistigen) Struktur gesehen wird (25). Eine reale Unterschiedenheit der geistigen Potenzen des Erkennens und des Wollens wird verneint. Theologische Schwierigkeiten, wie sie sich z. B. bei Staudenmaiers Darlegung des Personbegriffes ergeben, werden infolge des philosophischen Charakters der Arbeit nicht berücksichtigt. Ein Zitat Staudenmaiers besagt: »Die Persönlichkeit besteht gerade in der Macht, sich selber zum Objekt der Anschauung zu machen, in der Macht ferner die Einheit zwischen dem anschauenden und angeschauten Ich zu

vollziehen« (Dogmatik III, 593). Dazu schreibt Verf.: »Diese so gewonnene Durchsichtigkeit des eigenen Wesens ist nach Staudenmaiers Auffassung das Spezifisch-Persönliche, ähnlich wie im Hegelschen Prozeß die Personwerdung eine von ihr selbst ausgehende Wesenserhellung bedeutet« (19). Mit diesem Personbegriff läßt sich aber weder das Geheimnis der Dreifaltigkeit noch der hypostatischen Union erklären. Es wäre z. B. nicht einzusehen, warum Christus demnach nicht auch eine persona humana sei. Nicht ohne Einschränkung kann ferner gesagt werden »... in Gott ist die Person ein Wesensverhältnis.« Eine Beziehung besteht nur zwischen den göttlichen Personen. Das Wesen Gottes selber ist dagegen in keiner Weise bezogen. Nur insofern es in Gott keine Akzidenzien gibt und die Relationen mit dem Wesen Gottes real-identisch sind, kann man von »Wesensverhältnissen« reden. Aber von dem letzteren scheint dem ganzen Zusammenhang nach nicht die Rede zu sein. B u u c k .

Leese, K., Der Protestantismus im Wandel der neueren Zeit. Texte und Charakteristiken zur deutschen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte seit dem 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. kl. 8° (XXIV u. 384 S.) Stuttgart 1941, Kröner. M 4.75. — Unter Protestantismus versteht L. die allein auf die innere Mächtigkeit des Gewissens gegründete Verbindung mit Gott, der kraft der persönlichen Intuition und Divination erfahren wird. Alle übrigen Vertreter christlicher Gläubigkeit, die irgendwie eine andere Glaubensquelle anerkennen, sei es eine Bekenntnisschrift, ein Dogma, eine in einer Gemeinschaft lebendige Überlieferung, werden zurückgewiesen. Hieraus ergibt sich sowohl die Ablehnung der katholischen Kirche und ihres Lehr-, Priester- und Hirtenamtes (den Modernisteneid nennt L. »eine der scheußlichsten Knebelungen des frei forschenden Geistes«, 266 Anm.), die im allgemeinen kühle Haltung gegenüber dem nur einen Anfang bedeutenden Luther, der Ausschluß aller konfessionell lutherischen oder kalvinischen Kirchenmänner von Vilmar und Hengstenberg bis Luthardt, der Biblizisten wie Schlatter, der dialektischen Theologie usw. Der Protestant ist für Leese der »Mensch der gläubigen Freiheit« (XXIV), mithin des absoluten Individualismus. Kirche kann da nur einen Sinn haben als das Nebeneinander von ähnlich denkenden und glaubenden Individuen. Jede wesentliche Hinordnung des Menschen auf Gemeinschaft wird gezeugnet. Der Mensch ist religiös auch nur Geist, da eine sichtbare Mensch-Einheit aus Leib und Seele den äußeren Kult fordert, der aber bei L. höchstens zufälligen und individuellen Sinn im jeweiligen Augenblick haben kann. Nach ihm hat dieser Protestantismus zwei Richtungen; die eine will protestantisch sein und lehnt deswegen das Christliche ab, und umgekehrt. Wenn es hier wirklich ein Entweder-Oder gäbe, würde L. sich für das Christliche entscheiden. Doch liegt ein solcher Gegensatz nicht vor, da christliche Frömmigkeit, d. h. die Erinnerung an die geschichtliche Offenbarung durch Christus vereinbar ist mit Gottunmittelbarkeit und untastbarer Freiheit des Gewissens (XVII f.). Im Rahmen dieser Anschauung sammelt L. Zeugnisse, die — bezeichnenderweise — mit Lessing beginnen und mit Tillich und E. Seeberg schließen. Besonders ausführlich kommen Schleiermacher, F. Chr. Baur, v. Hase, Troeltsch, A. v. Harnack, H. Adolph zu Wort. Erstaunlich sind immer wieder die schlagenden Formulierungen dieser Geisteshaltung, die sich jeweils mit den religiösen und allgemein-geistigen Zeitgedanken auseinandersetzt, ihnen beifällig huldigt oder sie bekämpft. Daß L. ganz erkennt, wie auch der Katholik in der Gemeinschaft der Heiligen seine persönliche Begegnung und Entscheidung mit Gott haben muß und hat, um ein lebendiges Glied sein zu können, und wie ihn

andererseits die Gemeinschaft der Kirche bereichert (während das religiöse Gut des im Sinne L.s verstandenen »Protestantismus« doch immer ärmer wird), ist bedauerlich. Dem katholischen Leser seiner gesammelten Texte und seiner trefflichen Charakteristiken macht die folgerichtige Entwicklung des protestantischen Gedankens seine Aufgabe in der Gegenwart deutlich. Becher.

Lortzing, J., Der Pietismus lutherischer Prägung als rückläufige Bewegung zum Mittelalter: ThGl 34 (1942) 318—324. — Der Aufsatz des Pastors L. ist, wie seine meisten Beiträge, auf Einigung abgestimmt. Er sieht, wie das katholische Leben sich zwischen den beiden Polen: Liebe Gottes und Gegenliebe des Menschen bewegt, das lutherische dagegen zwischen den Polen Gerechterklärung und Heilsgewißheit. Da ist der Pietismus allerdings eine Rückwärtsbewegung, da er die menschliche Tat, also die »Werkgerechtigkeit« wieder stark betont und die ethische Heiligung des Menschen durch Gott. An den Lehrern und Dichtern der Bewegung beweist L. seine Ansicht und faßt sie so zusammen: »Der Pietismus hat einer verfilzten Orthodoxie gegenüber innerhalb des Luthertums eine ähnliche Aufgabe erfüllt wie im 14. Jahrhundert die kirchentreue Mystik gegenüber der ausartenden Scholastik« (323). Aber auch die Mängel des Pietismus legt L. dar: die Überbetonung des Gefühls, seine unnatürlich strengen Anforderungen, die Sektenbildung. Orthodoxie sowohl wie Pietismus wissen nicht, wieviele Waffen sie in ihrem scharfen Kampf der römischen Kirche entlehnen und in der Ablehnung des Papsttums sind beide einig. Gerade zu dessen Gunsten ergibt sich aus der geschichtlichen Diskussion eine Folgerung, die L. nicht ausdrücklich gezogen hat: eine Zentralgewalt ist schon menschlich gesehen, auch ohne Offenbarung des unfehlbaren Beistandes Gottes, für eine religiöse Gemeinschaft notwendig, damit ihre Ethik nicht weniger als ihre Dogmatik vor Einseitigkeiten und Übertreibungen bewahrt bleibe.

Raitz v. Frenztz.

2. Vergleichende Religionsgeschichte.

Christliche Wirklichkeitsschau (Aus der Welt der Religion N. F. 3). gr. 8° (148 S) Berlin 1940, Töpelmann. M 8.—. — Das 3. Heft dieser Reihe, das mit den beiden vorhergehenden als R. Otto-Ehrung gedacht ist (vgl. Schol 17 [1942] 260), umfaßt 4 Beiträge, deren Leitgedanke mit dem Titel »Christliche Wirklichkeitsschau« recht gut ausgedrückt ist. E. Benz eröffnet das Heft mit einem geistvollen Essay über »Christus und die Silene des Alcibiades. Wandlungen eines platonischen Bildes im Zeitalter der Reformation«. In Platons Gastmahl vergleicht Alcibiades in seiner weintrunkenen Lobrede auf Sokrates seinen Lehrer mit den Silenen, unter deren häßlichem, zottigem Äußeren sich im Innern goldene Götterbilder verborgen. Den reichen Symbolgehalt dieses Bildes hat erstmalig Erasmus von Rotterdam in christlichem Sinne ausgewertet. So im »Lob der Torheit« (1508), wo das Silengleichnis auf die Zwiespältigkeit des menschlichen Daseins und auf den Trug des äußeren Scheins hinweist. Im letzten Teil dieser Schrift und mehr noch in den »Adagia« (1517) wird das Bild auf Christus und das wahre Christentum angewandt: Immer ist das Göttliche unter einer Silengestalt verborgen, während unter dem äußeren Glanz und Schein sich Tod und Verwesung verborgen. In der Durchführung des Gedankens offenbart Erasmus ein tiefes Verständnis für »die Torheit des Kreuzes« als Grundgesetz des Christlichen, aber — seiner ganzen Art gemäß — setzt er dieses Verständnis nicht in Tat um. Konse-

quenter — allerdings bis zur Selbstaufhebung — ist Sebastian Franck. In seinen »Paradoxa«, die sich ausdrücklich auf Erasmus berufen, wird das Silengleichnis zum Ausdruck für die unaufhebbare Widersprüchlichkeit des Kreatürlichen zu Gott hin und zum Fundament für seine abgründige Resignation, die ihn zum universalen und immerwährenden Kritiker und Remonstranten werden ließ. — E. F a s c h e r bietet einen gehaltvollen Beitrag über das Thema »Gottes Schöpferische Lebensmacht. Ein Beitrag zum biblischen Schöpfungsglauben«. Aus den Problemen um 1 Kor 15 werden hier zwei Fragen herausgehoben: das Problem der Kontinuität des Ich in der Auferstehung, die gegen moderne Mißdeutungen energisch verteidigt wird. Sodann das Problem des Zusammenhanges vom Alten und Neuen Testament. Es ist erquickend, die entschiedenen Worte, die F. zumal auf der letzten Seite seines Artikels gegen die heutigen »Marcioniten, Gnostiker und Montanisten« richtet, zu lesen. Ihnen allen ruft er das Herrenwort entgegen: Ihr kennt weder die Schriften, noch habt ihr eine Ahnung von der Macht Gottes. — Der Aufsatz von H. F r i c k. »Das christliche Ja zur Natur«, vermag die Problematik, mit der die protestantische Theologie zu ringen hat, wenn sie ihre Stellung zur Natur reflex fassen will, deutlich zu machen. Der spezifisch religiöse Ertrag dieses gelegentlich der Olympiade 1936 in der Dreifaltigkeitskirche in Berlin gehaltenen Vortrages kommt mir ein wenig gering vor. Ich meine, daß ein willigerer Rückgriff auf die christliche Tradition zu bedeutsameren Ergebnissen hätte führen können. Für die katholische Wirklichkeitssicht bringt der Verf. kein zureichendes Verständnis auf. Sonst würde er an ihr nicht den Anti-Naturalismus, der aus einer übersteigerten Trennung von Schöpfer und Geschöpf stamme, während erst Luther die Einheit und Verbundenheit beider herausgestellt habe, bemängeln. — Während die drei ersten Aufsätze nur gelegentlich an R. Ottos Lebenswerk anknüpfen, bietet Th. Siegfried, »Christliche Wirklichkeitsschau«, eine ausführlichere Auseinandersetzung mit einem Grundgedanken seiner Metaphysik. R. Ottos Wirklichkeitsschau war bestimmt von der fruchtbaren Spannung zwischen rationaler Forschung und tiefreligiös gestimmter Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Seienden. Dem Zusammenwirken beider Momente in der Naturergründung geht S. nun weiter nach. Als Typus wird der geniale Arzt in der Gestalt des Paracelsus genommen, so wie ihn W. H. Veil letztlich in zwei Veröffentlichungen ausgedeutet hat. Der Gesamteindruck der mit großer Gelehrsamkeit geschriebenen Arbeit läßt dabei allerdings das spezifisch Christliche in der Wirklichkeitsschau stark zurücktreten. Wenigstens glaube ich nicht, daß vom Transzendentalismus Kants aus eine genuine Auslegung der christlichen Belange möglich ist. B a c h t.

Kortleitner, Fr. X., Quae rationes veteri testamento cum Hellenismo intercesserint (Commentationes biblicae XV). 8^o (80 S.) Innsbruck 1940, F. Rauch, M 2.60. — Der vorliegende Bd. ist der letzte aus der langen Reihe der »Commentationes biblicae«. K. ist am 2. 10. 39 im 77. Lebensjahre gestorben. Exegese des AT hatte er seit 1888 doziert. Über 50 Jahre unermüdlichen Schaffens hat der Verf. in den Dienst einer sorgsam und sachkundigen Deutung von Gottes Wort gestellt. Das Manuskript dieser seiner letzten Veröffentlichung konnte er vor seinem Tode noch selber fertigstellen. — Der Inhalt der Arbeit ist wohl umfassender, als es der bloße Titel auf den ersten Blick vermuten läßt. Das erste Kap. behandelt die Namen für »Griechen und Hellas« in den Schriften des Alten Bundes. Die beiden anderen Kap. sprechen in umfassender Weise über das Problem der Wechselwirkungen zwischen hellenischem Wissen und dem geistigen

Leben des vorchristlichen Israel überhaupt. Exegetisch von besonderer Bedeutung ist der zweite Teil des dritten Kap., wo der Einfluß griechischer Ideen auf die verschiedenen Bücher des AT im einzelnen untersucht wird. Bei allem lebendigen Gespür für kultur- und geistesgeschichtliche Beziehungen zwischen Hellenismus und Hl. Schrift wahrt sich der Verf. durchaus die objektive Klarheit des Urteils, um auch die grundlegenden Unterschiede in den wesentlichsten Fragen des menschlichen Lebens festzustellen. Das »Ungriechische« in der Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre von Weish wird sehr glücklich und treffend hervorgehoben (72). Ob freilich Weish 16,13 f. ganz so klar von einer eigentlichen Auferstehung der Toten die Rede ist, wie K. in diesem Zusammenhang nahelegt, dürfte doch wohl zweifelhaft sein, wenn man diese Verse mit ähnlichen älteren Texten (z. B. 1 Sam 2,6) vergleicht. Closen.

v. Scheffer, Th., Hellenische Mysterien und Orakel (Sammlung Völkerglaube). 8^o (183 S.) Stuttgart 1941, Spemann. M 4.80. — Das schnelle Erscheinen einer 2. Auflage dieses Büchleins beweist nicht nur das Interesse der Öffentlichkeit an dem Geheimkultwesen des Altertums und dem vom Verf. mit guten Gründen damit verbundenen Orakelwesen, sondern auch den Wert der Arbeit von Sch. Er beruht nicht nur auf der Gewandtheit der Darstellung und der leichten Lesbarkeit, sondern auch darauf, daß der Verf. durch seine umfangreiche Übersetzertätigkeit eine große Vertrautheit mit den literarischen Quellen besitzt und sie geschickt in den Dienst seiner Darstellung zu nehmen weiß. Aber auch inhaltlich enthält das Buch viel Gutes, z. B. im Abschnitt über Eleusis die feine Abgrenzung des Wesens der Göttin Demeter gegenüber Gaia (17 f.), die aufschlußreichen Zusammenfassungen über Samothrake, Dodona und Delos, die Herausarbeitung des Zusammenhangs von Dionysischem und Apollinischem zu Delphi, nicht zuletzt die Zurückhaltung in der Frage des Zusammenhangs zwischen Christentum und Mysterien (die Abhängigkeit des Christentums wird hier auf Äußerlichkeiten beschränkt). — Die Beschwerden, die wir vorzubringen haben, fallen nicht in erster Linie dem Verf. zur Last, weil er wesentlich die heute durchweg geltenden Auffassungen zusammenfassen will. Sie betreffen zunächst eine Anzahl von Einzelpunkten. 1. Wenn man sich entschließt, im Mysterienwesen die eigentliche Religion der Griechen zu sehen (was schon sehr bestreitbar ist) und dabei die Erlangung von Erleuchtungen (besonders über das Jenseits) ausdrücklich als den Hauptsinn der geheimen Begegnungen anerkennt, so kann man nicht zugleich das seit der Aufklärung eingestete Axiom vertreten, daß das Unbeschwertsein von jeder Verstandesbildung das hohe Adelsprivileg der griechischen Religion gebildet habe. Denn wozu erstrebt man höhere Wahrheit, wenn es von vornherein unvornehm ist, sich an sie zu binden? 2. Die christliche Lehre von der Erbsünde (und auch die von der Hölle) kann man nicht als unglückselige Schwarzseherei brandmarken. Wenn man das aber als eine Sache des persönlichen Urteils ansieht, so muß man doch wenigstens folgendes verlangen: Wenn man schon Linien ziehen will zwischen christlichem Erbsünderbegriff und dem orphischen Mythos von der Vererbung des Titanischen an die Menschen, so müssen die begrifflichen (phänomenologischen) Unterschiede der beiden Vorstellungsguppen beachtet werden; diese aber dürften es verbieten, einen genealogischen Zusammenhang in dem Sinne auszusagen oder anzudeuten, als ob schließlich die orphische Lehre als Urheimat jenes Offenbarungssatzes in Frage komme. 3. Die zeugenschaftliche Autorität eines Klemens von Alexandrien, des patristischen Hauptgewährsmannes über das Synthema von Eleusis,

steht viel zu hoch, als daß man sein Zeugnis als »offensichtlich parteiisch und ungenau« abtun könnte; den Schaden davon hat die Darstellung des Verf., die eben bei diesem Verzicht die erreichbare Wahrheit über die Vorgänge der zweiten der drei Weihestufen nicht vermittelt. — Die wichtigsten grundsätzlichen Ausstellungen sind diese: Es heißt die echte Mystik entwerten, wenn man ganz allgemein behauptet, sie müsse immer zum Geheimnis des Zeugens und Vergehens zurück, weil sich nur so das Schöpferische und Göttliche wahren lasse (12). Hier verschwimmen die Grenzlinien zwischen dem Biologischen, physisch Vitalen und dem geistig Lebendigen. Im Christentum herrscht nicht der Eros, sondern die Agape. Im Abschnitt über Eleusis ist ganz gewiß dem Verf. eine Aufhöhung des Sinnes und des Ethos der Mysterien unterlaufen. Denn es dürfte gesichert sein, daß die Lobsprüche der alten Autoren stehender Topos der Athenverherrlichung sind (vgl. Münscher, Art. ‚Isokrates‘ bei Pauly-Wissowa IX 2186). Wenn nun damit eine beträchtliche Niederziehung des Religiösen schlechthin nach seinem innersten Kern in die Sphäre des dunkel-Triebhaften verbunden wird, so muß dem schlichten Leser, dem die Möglichkeiten zur Bildung eines selbständigen Urteils fehlen (an solche wendet sich das Buch zunächst), die eigentliche und volle Ehrfurcht vor der Religion doch in bedeutendem Maße zerbrechen, soviel auch immer an Einschränkungen und Verwahrungen sowie an Hinweisen auf eine im Laufe der Jahrhunderte eingetretene Sublimierung und Abstreifung des sexuell-Biologischen in der Religion warnend und ergänzend beigefügt wird. — Die Einleitung scheint mir der schwächste Teil des Buches. Vom Tatsachenumkreis aus, den das Hellenentum allein (samt seiner unmittelbaren vorgeschichtlichen Grundlage) umschließt, kann man keine befriedigende Entstehungsdeutung der Mysterien geben, und die allgemeine Religionsgeschichte deckt die Anschauungen nicht, die der Verf. entwickelt, wonach diese Kultform an den Anfang der Religion gehöre, wonach priesterliche Führer (den Eindruck weckt jedenfalls seine Darstellung) sofort als Inauguratoren oder Verwalter solcher Religionsformen aufgetreten seien. So steht es nun doch nicht; weder ist der Vegetationskult (auf den auch der Verf. die Mysterien schließlich zurückführt, indem er sie als der Ergründung des physischen Lebens zunächst zugeordnet schildert) eine Urform der Religion, noch begegnet der Priester zunächst als Hierophant. Er ist vielmehr in mysterienfreiem Religionsstadium antreffbar als Vertreter der Gemeinschaft in kulturellen Belangen.

Pr ü m m .

* * *

Krogmann, W., Die heilige Insel. Ein Beitrag zur altfriesischen Religionsgeschichte. gr. 8° (52 S.) Assen 1942, van Gorcum. Fl 1.55. — Alkuin hatte in seiner Vita Willibrordi von einer Insel im Grenzgebiet der Dänen und Friesen gesprochen, die nach einem Gott Fosite Fositesland genannt werde. Später hatte Adam von Bremen diese Insel mit Helgoland = Heiligland identifiziert. Gegenüber neueren Bestreitern dieser Auffassung Adams zeigt K. in seinem wertvollen Beitrag zur altfriesischen Religionsgeschichte, daß tatsächlich Helgoland das einstmalige Fosites- (oder richtiger: Forsites-)land ist. Auf dieser Insel muß also einstmalig ein Heiligtum des Sohnes Baldrs, des Forsetis, des Förderers des Erntesegens, des Verleihers günstigen Fahrwindes und reichlichen Fischfanges, gewesen sein. Auch die alte Etymologie von Helgoland als Heiligland (nicht: Halligland oder Hochland) besteht zu Recht. Spuren des alten Kultes lassen sich höchstens noch in manchem christlichem Brauchtum, wie in dem Windtrinken, nachweisen.

B a c h t .

* * *

van Meurs, H., *Het Monotheïsme van China's Oudheid*: StudCath 18 (1942) 337—353. — M. widmet seine sorgfältig gearbeitete Studie der Tatsache, daß die Chinesen von altersher an einen über alles erhabenen Gott glaubten. Als Leitfaden dienen die Namen »Schang Ti« und »Tien«. Den Namen »Tao« wird M. später eigens behandeln. Gegenüber De Groot und Duyvendak (siehe das Kap. »De godsdiensten van China« in »De Godsdiensten der Wereld« hrsgb. von G. v. d. Leeuw, Amsterdam 1940), die in Schang Ti ursprünglich nur einen vergöttlichten Vorfahren der ersten chinesischen Dynastie sehen und so die »Entwicklung zum Monotheismus« beweisen wollen, weist M. überzeugend nach, daß Schang Ti ursprünglich den »Oberherrn« d. i. Gott bedeutete, und statt einer Verschmelzung verschiedener Gottheiten zu einer einzigen im Gegenteil eine Auflösung des Begriffs der ersten und einigen Gottheit eintrat. Tien wird beinahe ausschließlich mit »Himmel« übersetzt: Schang Ti und Tien sind aber der Bedeutung nach identisch. Dies und ihre Bedeutung im monotheistischen Sinne wird durch eine Zitatensreihe aus dem Schi-king, I-king und Schu-king eindrucksvoll bewiesen. Das Zeichen der alten Chinesen für den materiellen Himmel war der erste Teil des Gottesnamens »Schang« = das Obere, der Himmel. Aussprüche, die nicht anders als monotheistisch verstanden werden können, finden sich im jüngeren Schrifttum bis zur heutigen Volkssprache, ja sogar bei dem als Agnostiker bekannten Konfuzius. — Die archaische Form des Schriftzeichens für Tien ist eine aufrechte Gestalt mit Haupt, abstehenden Armen und gespreizten Beinen. Tien hat also ursprünglich nichts mit dem Himmel im Sinn des Firmaments zu tun. Wenn dennoch »Himmel« übersetzt wird, so steht Himmel eindeutig für eine Persönlichkeit, für Gott. Wenigstens gilt das für die ältere Zeit. In der später stilisierten Schrift hat Tien die menschliche Form verloren, vielleicht im Gefolge der Bedeutungsänderung von Gott zum Himmel als Ort Gottes bis zum Himmelsgewölbe. Auch Tien ist also keineswegs eine spätere Verpersönlichung des stofflichen Himmels im Sinne der Entwicklungstheoretiker. Der Bedeutungswandel geht gerade den umgekehrten Weg. Brugger.

Ledrus, M., *Thème et tendances de la philosophie indienne*: Greg 23 (1942) 7—34. — Es gelingt L. in dieser Arbeit, die Vielfalt der indischen Systeme auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, oder besser: die ihnen gemeinsame Unterströmung sichtbar zu machen. Das Ziel, das sie alle auf verschiedenen Wegen verfolgen, besteht darin, zu einer Intuition hinzuführen, die es erlaubt, alles in Einem zu erkennen. Dieses Eine ist die reine Form des erkennenden Subjekts, oder des Geistes, losgelöst von jeder psychischen Funktion. Da das Ideal dieser Form nach dem Modell des menschlichen Geistes gebildet ist, der nur in der Subjekt-Objekt-Beziehung zum Bewußtsein kommt, ist die reine Form des Geistes reine Subjektivität und damit bewußtlos. Um zu ihr zu gelangen, muß sich der Geist von jedem Objekt lösen. Die Welt verliert für ihn jede Seinsbedeutung und jeden Wert. Die indische Philosophie kennt nur die Alternative zwischen Sein durch Identität und Nichtsein. Es fehlt der Gedanke, daß etwas Sein haben, besitzen könne, und zwar in verschiedenem Grade, ohne es selbst durch Identität zu sein. Das Streben des indischen Geistes geht deshalb nicht darauf aus, das Sein der Welt zu erfassen in seiner vielgestaltigen Ordnung und Zurückverweisung auf das absolute Sein, sondern sich vom falschen Schein der Welt zu lösen und zu sich, dem einzig wahren Sein zu kommen. Indem der Geist sich so von jedem Objekt in die reine Subjektivität zurückzieht, findet er zur reinen und unbewußten Form der Erkenntnis. Das letzte Ziel des Wissens

ist das Nichtwissen. Damit läßt aber die indische Philosophie einen inneren und grundlegenden Widerspruch erkennen. Sie steht vor dem Dilemma einer Erkenntnis, die um aufzuhören, falsch zu sein, überhaupt aufhören muß, und vor dem Dilemma einer Wahrheit, die um erkannt zu werden, unerkannt bleiben muß. Der Grund dieser uns so fremden Denkweise ist nicht intellektuelles Unvermögen, sondern die existenzielle Furcht vor dem Tode. Um ihr, die eine Furcht vor dem Verlust des Seins in dieser Welt ist, zu begegnen, verneint der indische Mensch Sein und Wert der Welt und flüchtet in die Unwandelbarkeit der reinen Form der Erkenntnis. So offenbart sich die indische Philosophie zuletzt als eine Philosophie der Verzweiflung. — Die Arbeit von L. ist in hohem Maße geeignet, einen Zugang zur indischen Geisteswelt zu eröffnen. Zur Frage der »unbewußten Erkenntnis« vgl. aber die folgende Besprechung.

Brugger.

Schomerus, H. W., Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung. gr. 8° (VIII u. 326 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 13.—. — Sch. stellt sich in seinem neuen Werke die Aufgabe, die christliche und indische Religion in einem wichtigen Stücke zu vergleichen und vergleichend zu bewerten. Die wechselvolle Religionsgeschichte Indiens und die Mannigfaltigkeit seiner religiösen Erscheinungen sind Sch. durchaus bekannt. Der Vergleich berücksichtigt aber nur die seit den Upanishaden gemeinsamen und alles tragenden Grundgedanken unter Absehung der außerhalb der indischen Religion stehenden Gebilde. Das Vergleichsstück ist die allgemeine und besondere Eschatologie. Das Christentum, der andere Vergleichspunkt, wird nach den Grundgedanken des Neuen Testaments dargestellt. Ohne Zweifel gibt Sch. einen gründlichen Einblick in das religiöse Denken Indiens. Dankenswert ist es vor allem, daß er die einschlägigen Lehren jeweils in ihrem organischen Zusammenhang aufzeigte. Sch. kommt zu dem wohlbegründeten Schluß, daß Hinduismus und Christentum zwei grundverschiedene Religionen sind, was in der Verkündigung des Christentums nicht verwischt werden darf. Dennoch ist die Grundeinstellung Sch.s die des gütigen Verstehenwollens. An einem Punkte allerdings scheint er mir den tieferen Absichten des indischen Denkens nicht gerecht zu werden: wo es sich um den Zustand der erlösten Seele handelt. Sch. sieht darin letztlich nur einen Tiefschlaf, in dem kaum noch von Bewußtsein gesprochen werden kann, einen Zustand ähnlich der beginnenden Narkose. Wie läßt sich aber damit vereinigen, was über das Brahman, dem sich der Atman vereinigt hat, ausgesagt werden muß? Das Brahman ist nicht totes Sein, sondern Cit und Ananda, Intellekt, Bewußtsein und Wonne. Freilich sind für den Zustand der erlösten Seele Nichttun, Nichtwissen, Nichtfühlen bezeichnend, d. h. aber der Ausschluß jenes Tuns, Wissens und Fühlens, das einem endlichen Gegenstand zugewandt ist. Das Ungenügende, Täuschende ist vertauscht mit der allein genügenden Wahrheit Brahman's. Liegt diese Auffassung nicht dem Wort des Psalmisten nahe: »In deinem Lichte werden wir das Licht schauen« (Ps 35,10)? — Bei der Vergleichung und Bewertung des indischen Denkens macht es sich hinderlich bemerkbar, daß Sch. keinen Unterschied kennt zwischen Naturgesetzen, die so oder anders sein könnten, und den absolut geltenden Seinsgesetzen. Er beruft sich deshalb öfter, um den auftretenden Schwierigkeiten zu begegnen, von den bloß für unseren Erfahrungsbereich geltenden Seins- und Denkkategorien auf die Eigengesetzlichkeit der geistigen Persönlichkeit Gottes. Ein weiteres Hindernis bereitet die mangelnde Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Eine Folge davon ist z. B. die Verwechslung der frei geschenkten Teilnahme am ewigen Leben Got-

tes mit der aus der Natur der Seele fließenden Unsterblichkeit. — Gerade wo Sch. die indischen Auffassungen auf ihre Haltbarkeit prüft und zu den christlichen Anschauungen in Vergleich setzt, wird man öfter anderer Meinung sein. Dennoch ist das Werk auch in diesen Teilen voll reicher Anregungen für den, der mit klaren philosophischen und theologischen Grundbegriffen an die Lesung herantritt.

Brugger.

Kirchner, A., Die Lehre Buddhas über das Nirvana: PhJb 55 (1942) 251—276. — Über das Nirvana ist schon viel hin und her geredet worden. K.s Studie schafft hier dankenswerte Klarheit, nicht so sehr durch eine neue These — seine Auffassung ist auch sonst schon vertreten worden — als durch ihren überzeugenden Nachweis aus den Texten und aus der Entwicklungsgeschichte des Buddha. Nirvana ist das Erlöschen der Begierde, was für den Erlösten zur Folge hat, daß er der Region des Werdens und Leidens entrückt wird. Positive Angaben lassen sich über diese Region nicht machen. Wenn das Nirvana als höchste Seligkeit bezeichnet wird, so ist das ausschließlich im Sinne der Verneinung des Leidens zu verstehen. Die Auffassung vom Selbst oder dem Atman als dem Absoluten übernahm der Buddha aus den Upanishaden. Da das Absolute in keinem Erfahrungsbereich erfaßbar ist, können darüber und somit über das Selbst keine Aussagen gemacht werden. Damit entfällt für den Buddha auch jede Möglichkeit, die Frage nach der Fortexistenz des Erlösten nach dem Tode bejahend oder verneinend zu beantworten. Brugger.

3. Theologie des Alten und Neuen Testaments.

Schuster, H., Luthers Bibel einst und jetzt. gr. 8^o (64 S.) Leipzig 1941, Klotz. M 1.60. — Das ewige Wort. Die Bibel in neuer Auswahl und Ordnung für jedermann. gr. 8^o (507 S., 2 Karten) Leipzig 1941, Hinrichs. M 3.—. — Sch. ist zwar nicht der einzige, der an der Vorbereitung und Herausgabe des Bibelwerkes »Das ewige Wort« beteiligt war. Aber seine Schrift »Luthers Bibel einst und jetzt« ist eine geistige Vorarbeit, bzw. eine Erklärung zu dieser neuen Gestalt einer Bibelausgabe. Insofern gehören diese beiden Schriften zusammen, etwa wie ein Arbeitsprogramm und seine Verwirklichung. — 1. Das Anliegen, das Schuster in seiner Arbeit beschäftigt, überlegt, wie die Bibel in heutiger Zeit wieder zum »Volksbuch« werden kann. Er geht aus von der geschichtlichen Tatsache, daß die Bibel seit Luthers Zeiten im evangelischen Deutschland feste Wurzel gefaßt hatte und auf die Gestaltung des geistigen und kulturellen Lebens des deutschen Volkes in der Vergangenheit einen unbeschreiblich starken Einfluß ausgeübt hat. Dann sucht er die Entfremdung zwischen Bibel und Volk zu erklären, die in den letzten Jahrzehnten eingetreten ist. Unter den Gründen, die er nennt, spielen eine hervorragende Rolle die »Menschlichkeiten« der Bibel, ihre Unvollkommenheiten, in deren Abgrenzung der Verf. im Sinne der modernen Bibelkritik außergewöhnlich weit geht. Er findet nicht wenige Mißverständnisse und Irrtümer, sogar bezüglich der Lehre Jesu, bis in die synoptischen Evangelien und die Paulusbriefe hinein. Die praktischen Schlußfolgerungen, die er aus diesen Voraussetzungen zieht, arbeiten auf eine neue Art der Bibelausgabe hin, in der das heilsgeschichtlich Wichtige in Auswahl, mit erklärenden Ausführungen, in einer dem jetzigen Sprachempfinden taktvoll angepaßten Neuformung der Lutherübersetzung geboten werden soll. Der Verf., der auf jahrzehntelange Erfahrung im Religionsunterricht zurückschauen kann, ist beiseit von dem unbedingten Willen, die kostbaren, überzeitlichen Werte

der Bibel dem deutschen Volk zu erhalten und in einer wahrhaft zeitgemäßen Form dem Verständnis der Menschen von heute nahe zu bringen. Bedauern möchten wir bei dieser grundehrlichen und mutigen Arbeit nicht nur, daß Sch. sich in seinen Planungen von einer übersteigerten Hochschätzung der »Ergebnisse« moderner Bibelkritik leiten läßt, sondern auch, daß er für katholische Bibelauffassung und katholische Frömmigkeit sehr wenig echtes Verstehen zeigt. Seine einseitige und irrige Darstellung dessen, was die katholische Kirche unter »christlichem Leben« versteht (63), wird den katholischen Leser tief verletzen. — 2. Eine Bibelausgabe, wie sie Sch. ersehnt, liegt in der »Bibel in neuer Auswahl und Ordnung« vor. Der Band umfaßt beide Testamente (das AT bis S. 263). Die in den bisherigen Bibelausgaben übliche Reihenfolge der Bücher ist verlassen, um ein anschaulicheres und überzeugenderes Gesamtbild der Offenbarungsgeschichte zu gewinnen. Sehr auffallend wirkt diese Umordnung beim NT, wo auf eine Harmonie der synoptischen Evangelien (in die Leidensgeschichte wurde auch Joh 18—19 aufgenommen) die Apostelgeschichte und die wichtigsten Briefe folgen, während nach der Geheimen Offenbarung das Johannesevangelium (1—17) den Abschluß bildet. Einführungen in die verschiedenen Teile und erklärende Zwischentexte zu den einzelnen Abschnitten versuchen eine verstehende Deutung der Schrift zu erleichtern. — Es ist nicht einfach, eine bewertende Stellungnahme zu dieser Gestalt der Bibel zu finden. Der Plan selbst ist ausgezeichnet, zumal er gar nicht die Absicht hat, die Vollbibel zu ersetzen, sondern nur »den Weg zu ihr zu bahnen« (3). Weniger glücklich erscheint uns die getroffene Auswahl. Daß unter die Psalmen Ps 2 nicht aufgenommen wurde, daß über das Hohelied auch nicht ein Wort gesagt wurde, daß die Bücher der Chronik vollkommen übergangen werden, weil sie, »wie Luther schon richtig erkannte, an geschichtlichem Wert hinter den Königsbüchern weit zurückstehen« (15), das sind keine zufälligen Mißgeschicke, wie sie bei jeder »Auswahl« vorkommen werden, sondern es sind bewußt vollzogene Kürzungen, die auf sehr angreifbare bibelwissenschaftliche Grundanschauungen zurückgehen. Wie will man die Josiasreform (145 ff.) richtig verstehen, wenn man auf die wertvollen ergänzenden Nachrichten der Chronik (2 Chron 34,1—35,19) von vornherein verzichtet? Wir fürchten, daß sich bei dieser Bibelausgabe Menschen Gedanken viel zu sehr zum Richter über Gottes Wort gemacht haben, als daß dies in seiner Absicht so edle und tiefe Buch den schönen Ehrentitel »Das ewige Wort« im vollen Umfang verdienen könnte.

C l o s e n .

K a l t, E., Werkbuch der Bibel, I. Das Alte Testament, gr. 8^o (XVI u. 583 S., 86 Werkbilder u. Bilderklärungen) Freiburg 1941, Herder. M 9.80; geb. M 11.80. — Das »Handbuch zur Biblischen Geschichte« von Schuster-Holzammer hat seit seinem ersten Erscheinen 1861 in den verschiedenen, stets neu und zeitgemäß gestalteten Auflagen unbeschreiblich viel Gutes für den biblischen Unterricht im Raum der deutschen Sprache getan. Seine letzte (8.) Auflage war 1925/26 erschienen. Auf dieser Arbeit aufbauend gibt K. jetzt sein »Werkbuch der Bibel« heraus, dessen erster Band über das AT nunmehr vorliegt. Der Ausdruck »Werkbuch« ist wohl gebraucht, um die besondere Ausrichtung des Buches auf Bibelstunden, gemeinsame Schriftlesung usw. auszusprechen. Nach einleitenden Kapiteln über die Hl. Schrift im allgemeinen (1—24) folgt die Bearbeitung des ganzen AT in einer dreifachen Abstufung der Darlegungen, die auch durch verschiedene Druckarten voneinander geschieden sind: kurze zusammenfassende Überblicke über die betreffenden Abschnitte der vorchrist-

lichen Heilsgeschichte, exegetische Erklärungen, schließlich der für bibelkatechetische Unterweisung in Frage kommende Stoff (die christliche Glaubenslehre, Vätertheologie, Behandlung von Schwierigkeiten usw.). — Wir haben hier keines jener Bücher vor uns, die die Bibel dem Verständnis des neuzeitlichen Menschen dadurch nahezubringen suchen, daß sie an dem »Ärgernis des Kreuzes« vorbeigehen. Es ist, so weit das in einer solchen Zusammenfassung geschehen kann, eine wirklich allseitige Darstellung der vorchristlichen Heilsgeschichte, ihres Werdens und Wachsens und ihrer inneren Ausrichtung auf die Offenbarung Jesu Christi. Die Ganzheit des AT steht dem aufmerksamen Benutzer und Leser dieses Buches anschaulich vor Augen. Bei aller sorgsamem Unterrichtung über Einzelfragen wird nie das Ganze der Literaturgeschichte des AT und seiner heilsgeschichtlichen Entwicklung übersehen. Die Psalmen sind nicht in einem gesonderten Abschnitt behandelt, sondern jeweils in die konkrete geschichtliche Situation eingereiht, der sie entstammen. So werden sie aus »anonymen Gebeten« zu lebendig gewordenen Liedern, die in der Geschichte des AT ihren besten Kommentar finden, ja selbst die Höhepunkte und schönsten Lichtblicke dieser Geschichte bilden. Nützlich wäre es wohl, wenn später noch ein ausführlicheres Verzeichnis der wichtigsten behandelten Schriftstellen hinzugefügt würde. Die Psalmen wurden schon in das Sachverzeichnis aufgenommen (583). Gerade bei der Eigenart des Buches könnte ein solches systematisches Verzeichnis die Brauchbarkeit des Werkes noch bedeutend steigern. Closen.

N ö t s c h e r, Fr., *Biblische Altertumskunde* (Bonner Bibel. Ergänzungsbd. 3) gr. 8° (XVIII u. 392 S., 48 Taf.) Bonn 1940, Hanstein. M 14.50; geb. M 17.— — Das Werk will »das kulturelle Gesamtbild des biblischen Zeitalters mehr Farbe und Gestalt gewinnen [lassen], als es nach dem biblischen Text allein der Fall ist« (1). Das soll geschehen »auf Grund der Denkmäler«, wobei »Denkmal« in weitestem Sinn zu verstehen ist: von den Stadtanlagen mit ihren Monumentalbauten bis herab zu den Tonscherben und Gebrauchsgegenständen des täglichen Lebens, die Schriftdenkmäler nicht ausgenommen (ebd.). Damit eröffnet sich als Aufgabengebiet für eine »Biblische Altertumskunde« ein Feld von geradezu unabsehbarer Weite. N. ordnet den gewaltigen Stoff in fünf großen Gruppen: Haus und Haushalt, Familie, Staat und Gesellschaft, Wirtschaft, Religiöse Bräuche und Einrichtungen, von denen jeder Abschnitt wieder eine große Zahl verschiedenartigster Einzelfragen einschließt. Der Zielsetzung des Werkes gemäß soll das Buch »Ergänzungsband zum Bonner AT« sein. Damit ist es gegeben, daß der wissenschaftliche Einzelapparat nicht so stark hervortritt, wie es in den neueren Arbeiten von Watzinger, Galling und Barrois geschieht. Der Text ist möglichst so gehalten, daß er auch ohne Anmerkungen lesbar ist. Gleichwohl ist für reichliche Dokumentation aller Aufstellungen ausgiebig gesorgt. Wir möchten besonders hervorheben, daß einer biblischen Altertumskunde entsprechend die Fragen des religiösen Lebens einschließlich der »persönlichen und privaten religiösen Betätigung« mit großer Eindringlichkeit behandelt sind. Die Deutung des altisraelitischen Brauchtums erzielt eine sehr ausgeglichene und wirklichkeitsnahe Offenheit und Ruhe des Urteils, die sich besonders in Abschnitten wie z. B. »Besneidung« (332 f.) und »Kultische Reinheit« (334—341) als auszeichnende Eigenschaft dieses Buches bemerkbar macht. Die Beurteilungen von Alter und Entwicklung priesterlicher Gesetzgebung und levitischer Einrichtungen zeigen die gleiche Maßhaltung und Weite. Das Werk erfüllt sicher in vorzüglicher Weise die Aufgabe, die es sich gestellt hat. Closen.

Noth, M., Die Welt des Alten Testaments, Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft (Theol. Hilfsbücher 3). gr. 8° (XVI u. 268 S. 4 Taf.) Berlin 1940, Töpelmann. M 8.—; geb. M 9.—. — Die Absicht des Werkes ist aus seinem Titel und der Eigenart der Sammlung, in der es erscheint, eindeutig klar. »Die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft sind so weitläufig, daß es schwierig ist, sich ohne spezielle Studien in ihnen zurechtzufinden. Das vorliegende Buch will helfen, diese Grenzgebiete zu überschauen, und es will bei der Lektüre alttestamentlicher wissenschaftlicher Literatur, die auf die genannten Zusammenhänge oft hinweisen muß, ohne sie im ganzen darstellen zu können, Dienste leisten« (Vorwort, VII). Der Stoff des Buches ist ungewöhnlich reichhaltig bemessen. Die Geographie Palästinas, die Archäologie des Landes, Elemente der altorientalischen Geschichte, einschließlich Kulturen, Sprachen und Religionen, der Text des AT, seine Überlieferung und die Methode der Textkritik, das sind einige Stichworte, die eine ungefähre Vorstellung von dem Umfang der Arbeit ermöglichen. Die Ausarbeitung der einzelnen Abschnitte konnte naturgemäß nur einen ganz knappen Überblick über die betreffenden Gebiete erzielen. Größter Wert ist auf genaue Angabe der wichtigsten Quellenwerke und guter Literatur gelegt. Hier sind gelegentliche Einseitigkeiten in der Anführung der Belege nicht immer genügend vermieden. Z. B. hätte bei dem Abschnitt über das Sumerische (161) der Name A. Deimel nicht fehlen dürfen. Der Verf. nennt seine Arbeit »einen ersten Versuch, die Dinge so zusammenzufassen« (VII). Wir können nur aufrichtig sagen, daß dieser Versuch prächtig gelungen ist. Wir haben hier ein außerordentlich nützliches Hilfswerk zum Studium der alttestamentlichen Geschichte und Religion vor uns. Closen.

Ratschow, C. H., Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes *haja*h als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments (Beihefte z. ZATWiss 70). gr. 8° (IV u. 87 S.) Berlin 1941, Töpelmann. M 6.—. — Es war ein kühnes aber, wie die vorliegende Arbeit beweist, sehr fruchtbares Unterfangen, ein scheinbar so bedeutungsleeres und »selbstverständliches« Allerweltswort wie »sein, werden« im AT zum Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung zu machen. Man hat sich um dieses Wörtlein in der Exegese bisher wenig gekümmert. Die einzige Stelle, wo es immer wieder zum ernstesten Problem werden mußte, Ex 3,14, suchte man darum in Ermangelung gründlicher Spezialarbeiten zu diesem Wort, oft genug durch Überlegungen zu deuten, die aus fremden Quellen schöpften. — R. legt nun keineswegs seiner Arbeit unmittelbar die Frage von Ex 3,14 zu Grunde. Er baut seine Untersuchung nach ganz allgemeinen Rücksichten auf. Die vier Kapitel behandeln: »Die Bedeutung, den Gehalt [vom wirkenden Träger der Handlung aus gesehen], den Gebrauch und die Geschichte des Wortes *haja*h«. Schon das erste Kap. (7—30) kommt zu äußerst lehrreichen Feststellungen über »Die Bedeutung des Wortes«. Es heißt sowohl »sein« wie »werden«, ein Ergebnis, das für unser neuzeitliches Denken recht seltsam erscheinen muß. Wir sind ja gewohnt, zwischen Werden und Sein einen grundsätzlichen und sehr tiefen Unterschied zu machen. Der verbindende Gedanke, der diese beiden scheinbar so getrennten Bedeutungen für den Hebräer zu einer Einheit zusammenschließt, ist die Idee des »Wirklichen«, des »Wirksamen« und des »Wirkens«. Dies Ergebnis bestätigt und entfaltet sich in den folgenden Teilen der Arbeit. Das zweite Kap. (31—53) betrachtet die verschiedenen Kräfte, Personen und Sachen, die Träger solcher »Wirksamkeiten« sein können, das

dritte (54—66) den »Gebrauch des Wortes *haja h*« in Segen und Fluch, im Wunderbericht und im Gesetz. »Die Geschichte des Wortes« (Kap. 4 [67—86]) zeitigt zunächst für die tiefere Erfassung des eschatologischen Gedankens bei den älteren Propheten sehr wertvolle Ergebnisse (75 ff.). Ihr »es wird sein« besagt die unfehlbare Sicherheit des stets gegenwärtigen göttlichen Wirkens, ohne daß an eine empirisch datierbare Zukunftsabmessung gedacht wäre. — Das Buch von R. findet seinen Höhepunkt in der Anwendung des Erarbeiteten auf Ex 3,14. »Die Absicht der Worte ist nach dem über *haja h* Festgestellten ganz eindeutig festzulegen: Der Gehalt *haja h* [*«sein und wirken»* und *«sein und werden»*, jeweils als Einheit gesehen (vgl. 81, Anm. 359)] wird von Jahve für sich allein in Anspruch genommen! Die Worte besagen: Es gibt gar keine Größe auf der Welt, der ein *haja h* zugeschrieben werden könnte: es sei denn Jahve. Hiermit ist die religiöse Ausschließlichkeit des Jahveglaubens an der entscheidenden Stelle mit besonderer Prägnanz und Eindeutigkeit festgelegt« (81 f.).

Closen.

Oudtestamentische Studien (Veröff. d. Oudtest. Werkgezelschap in Nederland I,1). gr. 8^o (104 S.) Leiden 1941, Brill. Fl 4.50. — Der vorliegende Band ist die erste Veröffentlichung der 1939 in Leiden unter Leitung von de Boer gegründeten »Alttestamentlichen Arbeitsgemeinschaft in Niederland«. Fünf Arbeiten, alle von Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft, wurden hier zusammengestellt: Sojourn in the tent of Jahu (B. D. Eerdmans), Caesurae in the history of Megiddo (J. Simons), The date of the book of Ruth (M. David), La tradition de Jacob dans Osee XII (Th. C. Vriezen), 1 Samuel XVII, Notes on the Text and the ancient versions (P. A. H. de Boer). — Über zwei dieser Studien möchten wir kurz des näheren berichten. David kommt in seinem Aufsatz über »Die Entstehungszeit des Buches Ruth« (55—63) zu der Auffassung, das Buch Ruth sei in später Zeit, wahrscheinlich während des Exils und zwar außerhalb Palästinas, verfaßt. Seine Beweisführung zielt vor allem darauf hin nachzuweisen, Ruth liege später als das Deuteronomium. Das wird freilich in jedem Falle richtig sein. Nur enthält diese Feststellung keinen unbedingten Entscheid über die Entstehungszeit des Buches Ruth. Bei einer näheren Prüfung der Frage müßte ja die Problematik der deuteronomistischen Zeit notwendig wiederkehren. — Vriezen untersucht »Die Jakobstradition in Os 12« (64—78). Vr. geht von der Auffassung aus, Os 12 sei ein Dialog. Einwürfe des Volkes und Antworten des Propheten ständen im heutigen Text unvermittelt nebeneinander. Die Durchführung dieses Gedankens zeitigt das interessante Ergebnis, daß wir bei aller freimütigen Kritik des Propheten am Verhalten des Patriarchen, zur Zeit des Osee im wesentlichen die gleichen Jakobsüberlieferungen hatten, wie sie in der Genesis niedergelegt sind. Sie hatte sogar in der Oseezeit schon so feste Form angenommen, daß man auch später — trotz der Darstellung des Propheten — es nicht gewagt hat, sie anders zu gestalten. — Wir möchten aufrichtig wünschen, daß die Leidener Arbeitsgemeinschaft noch viele solch anregender Studien veröffentlichen und zur Förderung ihrer Wissenschaft eine recht langdauernde und fruchtbare Tätigkeit entfalten möge.

Closen.

Grether, O., Das Deboralied. Eine metrische Rekonstruktion (Beitr. z. Förderung christl. Theol., Reihe 1, 43/2). gr. 8^o (67 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 2.50. — Die beiden letzten Jahrzehnte ergänzten die früheren Untersuchungen zum Deboralied durch neue nicht minder wertvolle Arbeiten von C. F. Burney, E. Sellin, W. F.

Albright, V. Zapletal, A. Schulz (9—19). Namentlich aber die Umstellung von v. 12 (34—36) macht ein textkritischen und metrischen abgerundeteres Ergebnis erreichbar. Deshalb gab sich der Verf. im Hauptteil seiner Arbeit die Mühe (19—50), den anerkannt schlecht erhaltenen Text mit großer textkritischer Vorsicht (19 f., 50) und tatsächlich unter Verminderung der Eingriffe neu zu untersuchen, um als Abschluß eine Rekonstruktion und deren Übersetzung zu bieten (58—67). Das Ergebnis erweist den überaus regelmäßigen Aufbau des Liedes (50): acht vollkommen gleichgebaute Strophen einheitlichen Versmaßes, Nach ihrem sprachlichen Inhalt betrachtet stellt jede dieser Strophen eine scharf herausgearbeitete Szene dar und hat in sich geschlossenen, klaren, erhabenen Sinn, wie es der gewaltigen dichterischen Kraft des Poeten entspricht, der in gleicher Vollendung Inhalt und Form meistert (14). — Wenn wir nun auch nicht alle textkritischen und metrischen Einzelheiten prüfen wollen, so empfiehlt sich doch G.s Rekonstruktion besonders dadurch, daß sie dieses dichterische Können in ebenmäßiger Gleichheit für alle Teile des Liedes und in ungetrübter Reinheit zu Geltung bringt. — Unter literarisch-inhaltlichem Gesichtspunkt spricht G. dem Deborahlied die vollkommene Einheit ab: seine unverbundenen Strophen (50) stellen ein rechtes »Mischlied« im Sinne der Psalmeneinleitung Gunkel-Begriffs dar: als sakraler Hymnus beginnendes profanes Siegeslied, dessen epischer Bericht über des Volkes Not und Rettung breit und ruhig dahinfließt, allerdings durch inhaltliche Verweisungen auf Jahwe und formale in das Gebiet des Stammes-, Fluch- und Segensspruches unterbrochen; die letzte Strophe sei profanes Spottlied. Am meisten Ähnlichkeit habe das Ganze mit einem Dankpsalm, in dem aber die zentrale Anrufung Gottes durch einen Aufruf irdischer Helfer ersetzt sei; was alles auf eine verdrängende Entwicklung hebräischer Liedformen hindeute (50—56). — Gegenüber dieser Auffassung G.s möchten wir auf die beachtliche theologische Idee hinweisen, die dem zutiefst religiösen Lied trotz der etwas spärlichen Verweisungen auf Jahwe eignet. Gott erweist sich durch wunderbare »richtende« Tat als der Retter des mit ihm verbundenen und begnadeten Menschen, sowohl der volksbezogenen Einzelpersönlichkeit — Deborahs als Mutter und Prophetin ihres Volkes — wie des heiligen Volkes selber. Ihm schenkt er heldenmütigen Aufbruch, verlangt aber auch Mitwirkung; ihm verliet er den vollen Sieg, den die Vernichtung des Gegners durch Jahel und das in der letzten Strophe dargestellte vergebliche Sinnen der Gottlosen glänzend hervortreten lassen. — Auch bezüglich der literarischen Form ist die Einheit doch größer, als es nach G. den Anschein hat: der leidenschaftliche Schwung, die Sprunghaftigkeit der Berichte auch innerhalb der Strophen, das Überwiegen der Handlungsstimmung, die Darstellung einer Szene durch Wechselgespräch geben dem Lied einige Züge der Ballade.

Nober.

Brunner, G., *Der Nabuchodonosor des Buches Judith*. gr. 8^o (V u. 240 S.) Berlin 1940, Pfau. 6.— Die Arbeit beschäftigt sich mit dem Problem der Geschichtlichkeit des Buches Judith. Br. sucht vor allem den Hauptanstoß zu beseitigen, der in der Behauptung des Judithbuches liegt, der durch Judith getötete Holofernes sei Feldherr eines »Nabuchodonosor, Königs von Assyrien« gewesen. Diesen Nabuchodonosor setzt Br. gleich mit dem Armenier Araka, der nach Ausweis der Inschrift von Behistun zur Zeit des Regierungsantritts Darius' I. diesem den Thron des Perserreiches streitig machte und sich fälschlich Nabuchodonosor nannte. — Bei aller Anerkennung der systematischen und gründlichen Art, mit der Br. seine Hauptthese all-

seitig zu stützen und zu verteidigen sucht, wird man sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß er seine Beweise überspitzt. So nimmt Br., um die chronologischen Schwierigkeiten zu überwinden, z. B. an, der falsche Nabuchodonosor habe als Kronprätendent »die Jahre seiner Regierung nicht erst vom Tage seiner Erhebung gezählt, sondern vom Tage des wirklichen oder angenommenen Todes seines angeblichen Vaters und Vorgängers an« (100), das hieß von Neujahr 538. Darauf wird der Fachorientalist natürlich sogleich erwidern, »daß Nebukadnezar IV. nach Ausweis der nach ihm datierten babylonischen Urkunden die Jahre 522/521 v. Chr. als sein »Thronbesteigungsjahr« bzw. sein »erstes Jahr« zählte« (M. Noth in ZDPalVer 64 [1941] I,114). Br. hätte, um seine These zu stützen, gar nicht anzunehmen brauchen, daß Araka selbst so datierte, wie wir es im Judithbuch finden. Es hätte vollkommen genügt vorauszusetzen, daß es eine volkstümliche Art, die Jahre dieses Nabuchodonosor zu zählen, gegeben habe, die auch in das Buch Judith Eingang fand. Wir berühren an solch einem Beispiel eine Einseitigkeit in der Arbeitsweise des Verf. Er hätte seiner Arbeit größere Glaubwürdigkeit gesichert, wenn er sich weniger bemüht hätte, seine Gründe im Sinne zwingender Beweise zu vertreten, und wenn er der vorsichtigen Unbestimmtheit, die Hypothesen in so schweren Fragen eignet, weiteren Raum gegeben hätte. Im ganzen scheint uns über die Grundthese des Buches folgendes zu sagen. So viel Widerspruch sie auch finden mag, wir können uns vorläufig nicht davon überzeugen, daß die Schwierigkeiten, die man gegen diese Aufstellung bringen kann, wesentlich größer sind, als sie bei anderen Hypothesen in ähnlich schweren biblisch-historischen Fragen zu sein pflegen. Wenn dem aber so ist, dann wird die Deutung des Judithbuches fortan stets allen Ernstes mit dieser Möglichkeit zu rechnen haben. Closen.

* * *

Delling, G., Das Zeitverständnis des Neuen Testaments. gr. 8^o (167 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. M 5.—; geb. M 6.50. — Die Arbeit geht von einer Untersuchung der Zeitauffassung im Griechentum aus und glaubt feststellen zu können, daß der Grieche sich der Zeit stark reflex bewußt wird und unter der Verhaftung an die Zeit leidet, aber, abgesehen von wenigen, es nicht wagt, sich eine Befreiung davon zu versprechen. Im Gegensatz dazu steht das Zeitempfinden des Judentums. Es ist naiver, unbefangener gegenüber der Zeit, was vor allem in der Apokalyptik zum Ausdruck kommt, die eigentlich nicht mit einem Ende der Zeitlichkeit, sondern nur mit einer Änderung des Zeitinhaltes rechnet. Damit hängt zusammen, daß im Judentum nicht die Zeit als solche in ihrem linearen Verlauf, sondern konkret die Zeitinhalte beachtet werden, so daß der Sinn für geschichtlichen Verlauf, Abstand und Entwicklung wenig entfaltet ist. Die Prophetie freilich entwickelt einen derartigen Wirklichkeitssinn für Geschichte, daß sie im Gegensatz zum Griechentum eine Teleologie der Geschichte zu sehen vermochte. Wenn auch im NT infolge des doppelten Sprachkreises sowohl griechisches wie vor allem jüdisches Zeitempfinden nachwirken, so liegt doch im Grunde ein — durch die Propheten vorbereitetes — wesentlich neues Zeitgefühl vor. Das ist begründet durch das Neue, das mit Christus in die Welt eingegangen ist. Der Verf. zeigt das vor allem an Hand der Begriffe Kairos, Pleroma, Telos. Der neue Kairos ist der durch Gottes Handeln erfüllte. Demgegenüber ist Kairos im alten Sinn »zusammengedrängt« (1 Kor 7, 29) durch den Einbruch der Ewigkeit. Das Eschaton ist da, insofern die Erfüllung des Verheißenen mit Christi Tod und Auferstehung entscheidend eingesetzt hat. Das Pleroma der Zeit ist mit Christus ge-

geben (Eph 1,10; Gal 4,4), d. h. Geschichte ist mit dem Eintritt Christi zu ihrem Sinn erfüllt worden und wird fortschreitend durch das Heilshandeln Gottes von der Verhaftung an die Zeit befreit. Das zeigt sich auch im Telos-Begriff. Es handelt sich nicht um eine innerzeitliche Sinnerfüllung, sondern um eine Zielsetzung der Zeitlichkeit, die zugleich deren Ende ist (1 Kor 15,24). Dabei ist das mit Christus einsetzende Pleroma schon mehr als nur ein Unterpand für die Erreichung des Telos, es ist schon irgendwie Telos selber, insofern die neu hereinbrechende religiöse Wirklichkeit und Lebendigkeit aus sich zur vollen Realisierung und zur vollen Befreiung auch von der Zeitlichkeit strebt: Der Wachstumsgedanke des Reiches Gottes! Bei dieser Sachlage wird die Frage nach dem Zeitpunkt des Eintritts des apokalyptischen Endes von untergeordneter Bedeutung und hat die Christenheit nie erschüttern können, wenn gleich sie klar ihr Hoffen darauf stellt und nicht schon alles erfüllt glaubt. — Im Lichte dieser Gedanken, die wir als die wesentlichsten wiederzugeben uns bemühten, wird man des Verf.s Urteil verstehen: »Das Griechentum erkennt die Zeit in ihrer Mächtigkeit über Leben und Geschichte, zerbricht aber daran. Das Judentum gelangt zu einem exakten, die erfahrbare Wirklichkeit durchdringenden Zeiterleben überhaupt nicht. Das NT erfährt jene Erkenntnis intuitiv, überwindet aber die Zeitvernechtung darin, daß die Ewigkeit in die Zeit einbricht« (154). Ohne zu allen einzelnen Aussagen Stellung zu nehmen, was über den Rahmen dieser Besprechung weit hinausgehen würde, können wir mit Freude und Genugtuung vor allem das Verständnis des Verf.s hinsichtlich der ntl. Eschatologie anerkennen. Reich Gottes ist weder ganz in der Zukunft, noch auch schon ganz in der Gegenwart. Das dürfte wirklich die getreue Wiedergabe des ntl. Gedankens sein.

Wennemer.

Vosté, J. M., O. P., *Studia Paulina*. gr. 8^o (249 S.) Rom 1941, Coll. Angelico. L 20.— Die 2. Auflage der 1928 zuerst herausgekommenen *Studia Paulina* ist gegenüber der 1. Auflage nicht wesentlich geändert. Sie ergänzt vor allem die neue Literatur. Das Buch ist seinem ausgesprochenen Zweck und seiner ganzen Anlage nach für Studierende der Theologie geschrieben. Doch ist es in einzelnen Fragen paulinischer Theologie so ausführlich, daß auch Theologen und Exegeten es mit Nutzen zu Rate ziehen. Das 1. Kap. befaßt sich mit einer Einführung in das Studium der Paulusbriefe, nachdem zu Beginn dem Studenten vier goldene Regeln für die Lesung derselben an die Hand gegeben worden sind. Es folgt eine Abhandlung über die historische Frage, ob Paulus Jesus gesehen habe. Er sah nicht den irdischen, wohl aber den verkörperten Herrn. Es ist die Bedeutung dieser Erscheinung für Pauli Entwicklungsgang und Lehre angeschlossen. Den Kern des Buches bilden die Abschnitte über die Auferstehung Jesu (vor allem in ihrer Bedeutung für unsere Auferstehung), über die Erbsünde (Röm 5,12—21), über die Rechtfertigung, zwei Abhandlungen über Christus als Priester und Opferlamm nach dem Hebräerbrief, eine über das Glaubenskapitel Hebr 11, endlich eine über das Hohelied der Liebe 1 Cor 13. Ein Kap. über die persönliche Hingabe Pauli an Christus und sein Werk beschließt das Buch. Häufige Hinweise auf die Exegese und Lehre des hl. Thomas, systematische Überblicke über die Stellungnahme der Exegeten erhöhen seinen Nutzen. Dem Kap. über die paulinische Rechtfertigungslehre wird ein ausführlicher Überblick über die Lehre der Kirche vorangeschickt und ein solcher über die Lehre Luthers. Durch die klare, bündige Form empfiehlt sich vor allem die Exegese von Röm 5,12 ff. und das Argument für die Erbsünde. In der Frage der Allgemeinheit des Todes

vertritt jetzt V. im Gegensatz zu seiner Stellungnahme im Kommentar zu den Thessalonicherbriefen die Ansicht, daß die Endgeneration ohne Tod verwandelt wird. Wennemer.

Biedermann, H. M., O. E. S. A., Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Stellung der paulinischen Erlösungslehre (Cassiciacum 8). gr. 8^o (104 S.) Würzburg 1940, Rita-Verlag. M 4.80. — Der Verf. untersucht zuerst (15—65) die Anschauungen über die Schöpfung (ktisis=das Geschaffene) und ihre Erlösung in der weiteren und näheren Umwelt Pauli. Zarathustra kennt zwar neben dem guten Urprinzip seinen Zwilling Bruder, das Böse, Finstere, aber dieses entstellt die sichtbare Welt nur äußerlich, nicht sittlich; ähnlich naturhaft ist die jüngere iranische Ansicht vom Weltbrand durch den fallenden Stern; und so ist auch die Erlösung durch den 3. Saosyant nur eine äußere Erneuerung. Für die griechischen Philosophen ist die ewige Welt göttlich und vollkommen, der Weltbrand der Stoa nur Abschluß eines Weltenjahres, dem ein anderes folgt. Brahmanismus, Buddhismus und Gnosis wollen den Einzelmenschen erlösen. Anders das AT: Is 24 lehrt die Entweihung der Erde durch ihre Bewohner und spricht von der Erschütterung der Welt, wie auch Joel, Amos u. a., Is 11 verheißt den Tierfrieden, 65 u. 66 eine neue Erde. Von den Apokalyptikern ist Henoch 71 80 91 national interessiert; universaler und ethischer ist 4 Esra 7 (nach d. J. 70 n. Chr.): Adam ist schuld, es wird eine neue Welt; im syr. Baruch erscheint nur das praexistierende Paradies. Bei den Rabbinen ist der auf die Erde herabkommende Gan Eden nur für Israel; für Philo ist die Welt ewig, verbrennt nicht. Die Synoptiker, Mt 24,29 par., schildern eine Welterschütterung, aber keine Vernichtung oder Verklärung; in 24,35 ist »vergehen« vielleicht = erneuert werden, oder nur Vergleich wie Lk 16,17; die »Wiedergeburt« Mt 19,28 ist schon gleichzeitig mit dem Gericht, also vielleicht = Totenaufstehung. Deutlicher spricht der hl. Petrus Apg 3,21 von einer Wiederherstellung aller Dinge nach den Propheten (vgl. Is) und 2 Pt 3,10—13 von einem (Um-)Schmelzen der Grundstoffe zu einer neuen Erde, darauf Gerechtigkeit wohnt. Dagegen ist das Gerichtsfeuer 1 Kor 3,13 so wenig rein stofflich wie das Holz und Heu, die Bild der Lehrarbeit sind. Offb 6 kündigt gewaltige kosmische Erschütterungen an, 2f einen neuen Himmel und eine neue Erde wie Is. — Paulus (66—104): Hb 12,26 f.: Die »Umwandlung« (nicht Vernichtung) des Geschaffenen in ein unerschütterliches Reich entspricht ganz der Lehre der übrigen paulinischen Briefe. Vor allem Röm 8, 19—22: Die (außermenschliche, sichtbare) Schöpfung (nicht Engelwelt oder Menschheit) ist der Vergänglichkeit unterworfen (physisch, nicht rein moralisch durch Mißbrauch, so wie die Natur des Menschen geschwächt, aber nicht zerstört ist), nicht durch eigenen Willen (wie der schuldige Mensch), sondern weil Gott es wollte, der ihr auch Hoffnung gab und Erwartung und leidvolles Ringen in sie hineinlegte; ähnlich wie unser Leib erlöst wird durch die Auferstehung und Verklärung, wird auch die Natur, für ihn geschaffen, ihm eng verbunden, um seinen Willen verflucht, an seiner Befreiung teilzunehmen. 1 Kor 7,31 b: »Diese Welt«, deren Gestalt vergeht, bedeutet wohl mehr die Genußgüter als die Schöpfung. Nach Eph 1,9 f. und Kol 1,18—20 soll die Gesamtschöpfung unter Christus als Haupt zusammengefaßt, durch sein Erlösungswerk die Ständenstörung beseitigt und alles »umgewandelt« (καταλλάσσω), wieder auf Gott gerichtet werden. — Voraussetzung für diese Lehre des Apostels ist die Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung durch Ursünde und Fluch. Gen 3,17, Sir 25,24, Weish 2,24, vgl. Jubil 3,28; doch ist sie nicht dem Satan

untertan, vielmehr Gottes Eigentum und Offenbarung, 1 Kor 10,26, Röm 1,28, darum auch erlösungsfähig, anders als in der dualistischen Gnosis. An Gen 3 hat Paulus wohl angeknüpft, für die Welterneuerung an Is. — Zusammenfassung: Christus sollte das All wieder auf Gott ausrichten. Die Natur, jetzt infolge der Erbsünde verflucht zu Krankheit, Schmerz, Mißverhältnis, Vergewaltigung, soll nicht in den paradiesischen Frieden zurückversetzt, sondern zu ihrer eigentlichen Seins- und Wirkweise befreit und ähnlich wie unser Leib in etwa vergeistigt, ganz in den Dienst des Geistes gestellt werden. Einstweilen harrt auch sie, so wie namentlich die Urkirche sehnsüchtig wartete. Soweit der Inhalt. — Wertvoll ist vor allem die Herausstellung der theologischen Zusammenhänge: Hinordnung der gesamten Schöpfung auf Gott bzw. Christus, Zerreißen und Schwächung durch die Ursünde. — Zu Einzelnem: Ob Röm 8,20 (zu 73) außer der Vergänglichkeit nicht doch auch an den Mißbrauch gedacht ist (in dem sich die Ursünde fortsetzt)? Gutjahr verbindet beides. B. selbst legt es nahe durch seine Hinweise auf Röm 1,25 (91; 98), ebenso das Wort »Nichtigkeiten« = Götzen (häbäl) im AT. Der »pneumatische« Leib 1 Kor 15,44 (zu 103) ist wohl zunächst nicht = »vergeistigt« — spiritualisiert, sondern, im Gegensatz zur Psyche, vom Göttlichen Pneuma (als Wirkursache, nicht Form) belebt und so teilnehmend an Gottes Leben: Gottes Unsterblichkeit, Doxa, Dynamis 15,42 f.; infolgedessen steht der Leib auch ganz im Dienst unseres Geistes, wie der Leib des auferstandenen Christus zeigt. — Greifbare sichere Einzelheiten über die Weise der Naturerlösung und -verklärung, die wir so gerne wüßten, lassen sich aus den wenigen Andeutungen der Schrift nicht gewinnen, zumal bei der Bildhaftigkeit der meisten Aussagen über die Endzeit. Mit der Ablehnung fremder Einflüsse hat B. zweifellos recht, aber die Vergleiche zeigen gut die religiöse Tiefe und die Weite der Offenbarung des NT. Merkwürdig ist, daß der Großstädter Paulus, der, anders als Jesus, nur selten ein Bild aus der Natur bringt, Röm 8 so lebendig mit ihr fühlt. Auch das spricht für den durchaus religiösen Gehalt der Sätze. Freilich hat er stärker als andere die Erlösungsbedürftigkeit an Seele und Leib selbst gespürt, Röm 7; 2 Kor 4; 12,7 und den tiefen Zusammenhang erkannt zwischen Tod, Leid, Ursünde und Fluch, Röm 5—7, aber auch Christi vollen Sieg über alle Macht der Vernichtung, 1 Kor 15,25 f., 54 f., Kol 1,20.

Koester.

Walter, E., Das Kommen des Herrn. 1. Teil: Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der hl. Apostel Paulus und Petrus (Leben aus dem Wort 4). 8^o (190 S.) Freiburg 1941, Herder. M 2.—; geb. M 2.80. — Der Verf. umreißt selbst in aller Schärfe die geistige Situation, in die er sein aufrüttelndes Büchlein hineinsendet. »Die eschatologische, d. h. endzeitgespannte Haltung geht uns fast immer noch in einem ähnlichen Grade ab, als sie für das Neue Testament bezeichnet ist« (Vorwort). »Daß Jesus komme, war ... das Sehnen der Urkirche. Finden wir bei uns dieselbe Erwartung? Besteht sie bei uns nicht vielmehr umgekehrt darin, daß wir zu Jesus (oder in den Himmel) zu kommen hoffen?« (7). Im Bewußtsein dieser geistigen Situation unter uns heutigen Christen ist dieser 4. Bd. der Reihe »Leben aus dem Wort« gewißermaßen reformatorisch geschrieben, immer geistvoll und unmittelbar gegenwartsnah. Nach des Verf.s Wort »versucht die hier vorliegende Schrift an Hand der Apostelbriefe in schlichter Weise in das neutestamentliche Denken einzuführen und führt damit zugleich das biblische Thema der Hoffnung weiter, wie es bereits in ‚Glaube, Hoffnung und Liebe‘ in aller Kürze behandelt wurde.« Das Bändchen, welches das gleiche Thema in den

Evangelien darzustellen hat, soll in absehbarer Zeit folgen. — Zur Anordnung des ganz ausgezeichneten Büchleins wäre vielleicht nur anzumerken, daß hier u. E. besser historisch-psychologisch vorangegangen worden wäre. Handelt es sich doch hier um die Darstellung einer Lebenshaltung des Apostels Paulus, die in ihrer Formung, aber auch in ihrer relativen Bedingtheit nicht zuletzt gerade auch von seinem historisch-psychologischen Werdegang abhängig ist. Aber dieser Zustand ist doch nicht ernst genug, um dem zweifellosen inhaltlichen Wert des Büchleins einen Abbruch zu tun.

Stracke.

4, Fundamentaltheologie. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Dibelius, M., Wozu Theologie? Von Arbeit und Aufgabe theologischer Wissenschaft. gr. 8° (79 S.) Leipzig 1941, Hinrichs. M 2.— Das Buch will eine dreifache Aufgabe erfüllen: einmal will es das Daseinsrecht der (christlichen) Theologie dartun. Sodann will es einen Einblick in Sinn und Aufbau theologischen Schaffens und Dienstes vermitteln. Dabei ist aber der Blick nicht einfach nach rückwärts gewandt, sondern aus der Konfrontierung der Theologie mit den Anliegen des modernen Menschen erwachsen neue Arbeitsziele, die dem geforderten Neubau der theologischen Wissenschaft dienen sollen. In diesem Rahmen kommt vieles zur Sprache, was erstlich bedacht sein will. Aber wenn gleichwohl der katholische Theologe das Buch nicht ganz befriedigt aus der Hand legen wird, so ist das nicht zufällig. D. betont selbst ausdrücklich, daß er die ganze Frage nur von der Sicht der evangelischen Theologie aus anfassen könne und wolle (20 f.), und daß sich für die katholische Theologie alles natürlich ganz anders darstelle. Vor allem ist es die ungelöste Entgegensetzung von Glauben und Wissen, die dieser so ernsten Apologie für das Daseinsrecht der theologischen Wissenschaft Eintrag tut. Wer Glauben und Wissen in dieser Weise einander gegenüberstellt und auseinanderreißt, für den ist und bleibt Theologie als *scientia fidei* eine Schwierigkeit, ja »ein Widerspruch«, wie D. selbst wiederholt betont. Alles, was er anführt, um der Theologie dennoch Wissenschaftscharakter zu sichern, genügt zwar, um auch eine so gefaßte Theologie als Wissenschaft zu erweisen. Es berührt aber letztlich noch nicht das innerste Wesen. Hier hätte vielleicht eine unmittelbare Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur der letzten Jahre vertieft und klären können. Aber das hätte vor allem eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem anzuwendenden Wissenschaftsbegriff als solchem gefordert; damit wäre der von D. für die praktischen Zwecke dieses Büchleins gewählte Rahmen gesprengt worden. — Das 1. Kapitel ist ein geschickt aufgebauter Dialog »unter Nichttheologen«, aus dem die Einwände des heutigen Menschen gegen das Lebensrecht der (christlichen) Theologie wirkungsvoll herauspringen: Artungemäßheit der Theologie und ihr zu Unrecht angemessener Wissenschaftscharakter. Immerhin lassen sich die Gesprächsteilnehmer doch dazu herbei, sich die Theologie einmal »von innen« her zeigen zu lassen. Diese Innenschau wird in drei weiteren Kapiteln geboten, von denen das erste, »Theologie als Problem«, das bedeutendste im ganzen Buche ist. Aus dem unaufhebbaren problematischen Charakter der Theologie als Wissenschaft ergeben sich sowohl die entsprechenden Folgerungen und Forderungen für »die Arbeit der Theologie« (2. Kap.) wie auch die immerdar bleibenden »Beziehungen und Spannungen«, die zwischen der Theologie einerseits und Kirche, Wissenschaft und Volk andererseits obwalten (3. Kap.).

Bacht.

Melzer, F., Die Sprache vor Gott. Eine evangelische Besinnung 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 Sprachverwirrung 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 Vereinseitigungen, 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.

Wendland, H. D., Probleme des christlichen Realismus: ThLitbl 63 (1942) 169—174. — Trotz des geringen Umfanges verdient dieser Artikel eine ausführliche Besprechung. Er macht uns mit einer Entwicklung innerhalb der protestantischen Spiritualität bekannt, die vielleicht von sehr weittragenden Folgen sein kann. Unter dem Begriff des »christlichen Realismus« werden die mannigfachen Bestrebungen und Erscheinungen zusammengefaßt, die seit einigen Jahren von sehr verschiedenen Stellen aus eine ganz neue Situation innerhalb der protestantischen Welt geschaffen haben. Ihren Niederschlag haben diese Strömungen nicht nur in dem vielumstrittenen »Bern-euchener Buch« (1926) und in W. Stählins »Göttlichem Geheimnis« (1936) gefunden, sondern sie offenbaren sich auch — um nur einige Namen zu nennen — bei P. Schütz, Das Evangelium den Menschen unserer Zeit dargestellt (1940) und bei H. Echternach, Segnende Kirche (1941). Inhaltlich läßt sich dieser »christliche« oder »gläubige Realismus« am leichtesten von den Antithesen her begreifen, gegen die er sich richtet. Er wendet sich »gegen den säkularisierten Protestantismus in allen seinen Formen, gegen die scholastisch-rationale Entartung der Theologie (in diesem Zusammenhang wird auch die Mysterientheologie O. Casels als Ausdruck verwandter Bestrebungen innerhalb der katholischen Theologie herangezogen), gegen

die Auflösung des Sakraments im Symbolismus, gegen eine zweideutige ‚Wort‘-Theologie, die gerade das Wort, den Logos Gottes entleert, weil sie es ständig gegen das Sakrament ausspielt, seine eigene Leibhaftigkeit nicht erkennt und daher auflöst . . . , gegen den Individualismus . . . , der die *communio sanctorum* zerstört . . . , gegen einen absoluten Dualismus . . . , der Jenseits und Diesseits, Zukunft und Gegenwart, Reich Gottes und Welt in einer Weise trennt, die weit eher auf spätantike Gnosis zurückzuführen ist als auf das Neue Testament mit seiner Erfüllungsgegenwart . . . Der Kampf gilt endlich einer isolierten Rechtfertigungs- und Glaubenstheologie, die meint, allein mit den Begriffen Wort, Verkündigung, Gehorsam, Glaube, Entscheidung usw. die Wirklichkeiten des Reiches Gottes . . . aussprechen zu können, aber ganze große Komplexe neutestamentlicher Aussagen unbelichtet . . . stehen läßt, so vor allem das, was von Heiligung, Geburt von oben her, Verwundung und Verklärung, gegenwärtiger Realität des neuen Lebens in Christus, Charismen und Pneuma, vom Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus im Neuen Testament uns mitgeteilt ist.« — W. weist dann weiter darauf hin, daß von hier aus die »theologische Begegnung mit der Alten Kirche« ganz neue Möglichkeiten empfängt. Freilich weiß er auch, mit welchen Schlagworten man innerhalb des Protestantismus diesem christlichen Realismus entgegenzutreten wird: »Magie«, »Mystik«, »katholisierende Tendenzen«, »Abfall vom sola fide« usw. Aber demgegenüber betont er, daß »das neue Gespräch mit etwas mehr theologischer Einsicht und pneumatischer Erkenntnis geführt werden muß, wenn es für unsere Kirche und Theologie fruchtbar werden soll.« Gefordert ist vor allem die Erarbeitung einer theologischen Kategorientafel, in der die neugesichteten Phänomene ihren zukommenden Platz finden können. »Grundlegend ist für den christlichen Realismus die These, daß in allem Handeln und Reden der Kirche und ihrer Amtsträger göttliche Wirklichkeiten sich in Bewegung setzen, daß es zur Menschwerdung Gottes, zur Offenbarung im Fleische schlechterdings dazugehört, daß er durch Menschen handelt, in Elemente erschaffener Natur sich hineingibt, um hier mit der Wirklichkeit des neuen Lebens, in Heil und Heiligung . . . für uns dazusein.« — Man sieht, die zentralen Fragen der Offenbarungslehre sind durch den »gläubigen Realismus« zum Thema gestellt: Kirchenbegriff, Gnadenlehre und Sakramentsbegriff. Der protestantischen Theologie stellt er eine Fülle weitschichtiger Aufgaben, für uns aber enthält er die Aussicht auf eine neue Basis der Verständigung zwischen den beiden Konfessionen.

Bacht.

Weber, H. E. und Wolf, E., *Begegnung. Theologische Aufsätze zur Frage nach der Una Sancta*. 8^o (174 S.) München 1941, Lempp. M 4.40. — Den fünf gesammelten und zum Teil erweiterten Vorträgen kommt im Gespräch zwischen den Konfessionen eine besondere Bedeutung zu. In ihnen ringen in aller Aufrichtigkeit zwei christusgläubige evangelische Theologen um die zentralen religiösen Fragen, die zwischen Katholizismus und Protestantismus stehen. Die beiden Verf., die in der Grundrichtung ihres Urteils bemerkenswert übereinstimmen und von der Verantwortung für die neue konfessionelle Stunde erfüllt sind, begnügen sich keineswegs mit landläufigen Ansichten und »schnellfertigen Lösungen konfessioneller Selbstbespiegelung« (60); sie bemühen sich vielmehr redlich, in den Sachverhalt einzudringen, und sehen in der gemeinsamen Problematik einen Weg zu gemeinsamer Wahrheit. Das »*Catholica non leguntur*« kann man ihnen gewiß nicht vorwerfen; im Gegenteil überraschen sie durch erstaunliche Kenntnis der neueren katholischen Literatur. Man findet

bei diesen ernstesten, gewissenhaften Theologen, die über den Protest hinaussehen und hinausgehen wollen, nichts von den groben Entstellungen, die noch immer in weiten protestantischen Kreisen das Bild der katholischen Kirche bestimmen. Insofern schon ist das Buch ein sehr großer Fortschritt in Ton, Verstandnis und Grundhaltung. — Es ist aber gleichwohl ein echt protestantisches oder besser — im Sinne der Verff. — reformatorisches Buch. Seine Hauptabsicht ist, den »reformatorischen Ansatz« herauszustellen und zu bewahren; denn nur so könne es gelingen, einerseits der »katholischen Gefahr« (bei aller Anerkennung des auch in der katholischen Kirche vorhandenen Wahrheitsgutes), anderseits der protestantisch-säkulären Verfälschung des reformatorischen Erbes zu wehren. Dieser theologische Standort, der den Verff. dauernd einen Zweifrontenkampf auferlegt, erlaubt es ihnen, immer wieder die »protestantische Tragik« und das »katholische Wahrheitsanliegen« zu sehen und zu betonen. Der »reformatorische Ansatz« aber liegt in dem bekannten Dreiklang, der deutlich spürbar die ganze Schrift durchzieht: *Sola scriptura, solus Christus, sola gratia (fides)*. Die Themen, die von Weber behandelt werden, lauten: Katholischer und evangelischer Gottesglaube; Katholisches und evangelisches Christusverständnis; Der Mensch in katholischer und evangelischer Auffassung. Die Themen Wolfs sind: Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken; Zum Fragen nach der *Una Sancta*. Die Aufsätze, die sich in mannigfacher Weise berühren und durchdringen, ließen sich wohl am besten auf den Gesamtnerenner bringen: »*Gratia supponit naturam* — Ja oder Nein?« Zur Sprache kommen vor allem die Fragen aus dem Gedankenkreis der Dialektischen Theologie: Vernunft und Glaube (*duplex ordo cognitionis, analogia entis*), Natur (Erbsünde) und Gnade, Christus und die Kirche, Anthropozentrismus oder Theozbzw. Christozentrismus, ontologischer oder personalistischer Gottesbegriff, mittelbare oder unmittelbare Christusverbundenheit usw., aber das alles nicht in lehrbuchartiger Darlegung, sondern in lebendiger Aussprache und — belegt durch viele Anmerkungen — gleichsam nach dem neuesten Stand der Forschung. Der »reformatorische Ansatz« wird dabei durchgängig einfach vorausgesetzt, nicht begründet. So bleibt es z. B. völlig ungeklärt, wo und wie es denn bezeugt sei, daß Gott nur durch die Hl. Schrift den Menschen »anreden« könne oder wolle. Und anderseits: Was S. 71 f. als »reformatorische Grundintuition« ausgegeben wird, das könnte auch der Katholik sich zu eigen machen; denn nach katholischer Lehre hat Christus keineswegs zugunsten der Kirche abgedankt (vgl. auch 82 Anm. 91). — Ein näheres Eingehen auf die behandelten Fragen würde die Notwendigkeit ergeben, eine ganze Theologie zu schreiben. Statt dessen mögen zwei Hinweise nach der methodischen Seite genügen. Zunächst: Für das Gespräch zwischen den Konfessionen wird es ersprißlicher sein, ein bestimmtes, scharf und eng umgrenztes Thema zu wählen und gründlichst zu durchdenken. Je weiter der Rahmen gespannt wird, desto mehr droht die Gefahr, daß die Aussprache ins Uferlose sich verliert und an Klarheit und Tiefe einbüßt. Sodann muß dringend empfohlen werden, bei Darlegung und Kritik der katholischen Lehre sich mehr an die offiziellen Erklärungen der Kirche und nicht so sehr an die abgeleiteten und erläuternden Darstellungen der Theologen zu halten. Denn sonst wird leicht einzelnen Ausprüchen oder Meinungen katholischer Theologen eine Bedeutung beigemessen, die sie in Wirklichkeit nicht haben. Die Verff. sind dank ihrer Belesenheit in der Lage, eine ganze Reihe befremdlicher oder überspitzter Ausdrücke aus dem katholischen Schrifttum anzuführen. In dieser Hinsicht könnte die Schrift den katholischen Theologen eine

Mahnung zu strengerer Zucht des Denkens und der Sprache werden. Namentlich sollte bei Verwendung des inhaltschweren Wörtleins »göttlich« größere Behutsamkeit herrschen, um nicht dem tiefverwurzelten Mißtrauen der Protestanten Vorschub zu leisten, als ob die katholische Kirche den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verwische oder nicht ganz ernst nehme. — Die Schrift ist von verschiedenen Seiten sehr gelobt und begrüßt worden. Aber sie ist sprachlich und gedanklich so verdichtet, daß viele Leser bei der Unge-
 wohntonheit angestregten Denkens sie nach einigen Proben mit einer scheuen Verneigung beiseite legen werden. Und doch verdienen die berührten Fragen ernstlich durchdacht zu werden, weil sie wirklich zum Kern und Wesen der theologischen Unterscheidungslehren vorstoßen.

Pribilla.

Michel, O., Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde (Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments, N. F. 39). gr. 8° (98 S.) Göttingen 1941, Vandenhoeck u. Ruprecht. M 4.80. — Inhalt: Wie der atl. qahal, so ist die ntl. ekklesia Bundesträgerin (Jer 31), sie ist von Israel getrennt nach Mt 16 u. 18 (Mt 16,18—20 begründet ein grundsätzliches Vorrecht des Apostolats und eine historische Sonderstellung des Petrus, S. 23 A.); sie ist vom Hirten (Messias) gesammelt, nicht nur eine menschliche Vereinigung, sondern der neue Tempel Gottes, dessen Hoherpriester Jesus ist, nicht gleichzusetzen mit Gottesherrschaft (die aber schon charismatisch gegenwärtig ist); sie ist schon vor Paulus vorhanden und durch ihn vom erhöhten Herrn her durchdacht: der Christus praesens ist das konstitutive Moment jeder urchristlichen Gemeinschaft, er schenkt Wort, Gnadengaben, Ämter, Sakramente, Sündenvergebungsgewalt (Jo 20,22). Erst die Erscheinungen des Auferstandenen machen aus Überlieferung und Jüngerschaft eine »Kirche«. Im Evangelium und Zeugnis liegt etwas Pneumatisches und Traditionsgemäßes. Die Urgemeinde: sie hat Gemeinbesitz nach Mt 19,21, für den Verfasser der Apg zugleich ein philosophisches Ideal. Die Gläubigen haben $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu\alpha$ = Anteil an Christus und Bruderschaft untereinander. Schon vor Paulus entsteht eine gottesdienstliche und sakramentale Sprache. — Paulus: $\sigma\omega\mu\alpha$ ist nicht nur Organismus nach antikem Gleichnis oder gnostischem Urmensch-Mythos, sondern das Geheimnis des himmlischen Leibes Christi (vgl. auch Jo 2,20) teilt sich der Jüngerschaft Jesu mit; $\sigma\omega\mu\alpha$ ist auch sakramental (45—56). So auch nach Eph: der gegenwärtige Christus verbleibt sich durch das Wort, Sakrament, Gnadengaben, Ämter der Kirche, 1 Kor 12,28; Apg 20,28; Eph 4,11; Röm 12 (65 Anm.); $\sigma\omega\mu\alpha$ - $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\epsilon}$ sind verbunden, Eph. 5.30. Die Kirchlichkeit des Urchristentums ist eine bestimmte Form des Bekenntnisses zu Jesus Christus, vgl. Eph 4,5. Durch Christi Geist unterscheidet die Kirche sich von gesetzlichem Judentum und spekulierender Gnosis. In der Kirchenzucht (vgl. Past) bestätigen Amt und Gemeinde Jesu Bußruf und treten der Sünde innerhalb der Gemeinde entgegen. Die Gemeinde trägt die Jesusüberlieferung und wählt sie aus, ist Säule der Wahrheit. — Auch für Johannes ist $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu\alpha$ Gemeinschaft, Sein in Gott, in Christus. Johanneische Sprache und Gedankenwelt, auch die sakramentalen Formeln Jo 3,5; 6,54 sind nicht von einem frommen Einzelgänger geprägt, sondern lebendig geblieben nur in einem »Kreis«. In der Offb ist die Gemeinde Mutter und Braut, Gegenbild der Dirne, in 1 Pt 2,9 eine königliche Priesterschaft. »Das höchste Amt und die schönste Würde der Kirche besteht darin, daß sie das Reich Gottes in sich trägt und schützen darf« (81 nach Sommerlath, ZSystTh 1939, 562—585). Für den 1. Klemensbrief ist die Kirche wie ein Heer,

Amt und Tradition sind dem Geist übergeordnet, für Hermas ist sie uralte, ein gewaltiger Turm, für Ignatius der Leib Christi, der mit ihm leiden muß, dessen Einheit und Reinheit durch den Bischof verbürgt wird, für die Didache ist sie das zerstreute Gottesvolk. — So sind denn in der Kirche die Völker und Familien geeint (Taufe ganzer »Häuser«, auch der Kinder); ihr Wachstum, auch in Zeitwenden, geht von Christus aus. Kirchliche Dinge müssen wir sehen vom lebendigen Herrn der Kirche her, der unsichtbar im Wort und Sakrament gegenwärtig ist. Man soll die Kirche weder unbedingt setzen noch preisgeben, sondern zunächst ihr Wesen und ihre Aufgabe verstehen (98). — Soweit der Inhalt. Die Fülle selbstgemachter und gesammelter Beobachtungen und Gedanken, die das Buch enthält, droht manchmal fast die Hauptlinien zu verdecken. Mit Recht betont der Verf. Christi Gnadengegenwart, Sakrament, Amt und Tradition, die seit Deißmann und infolge des stärkeren Gefühls für Kirchlichkeit seit dem Weltkrieg von der Forschung mehr herausgearbeitet wurden. So kommt der Kirchenbegriff dem der katholischen Theologie näher, von deren zahlreichen, allerdings z. T. mehr dogmatischen Untersuchungen der Verf. nur Wikenhauser nennt (vgl. die Bibliographie bei L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens 1930, Schol 16 [1941] 54—78, 193—213; die Übersicht in ZAM 15 [1940] 212; StmZeit 138 [1940/41] 129—133). Die Besonnenheit des Urteils bewährt sich auch in der Vorsicht gegenüber »gnostischen Einflüssen« im NT.

Koester.

• • •

Grabmann, M., Petri de Palude O. P. (†1342) Quaestio »Utrum Deus immediate agit in omni actione?«: Acta Pont. Acad. Romanae S. Thom. Aq. (1940) 41—60. — Dankenswerterweise veröffentlicht hier Gr. die dogmengeschichtlich wichtige Frage über den unmittelbaren Konkurs Gottes des Petrus von Palude nach Cod. Vat. lat. 1073, fol. 5^v—7. Die kurze Einleitung gibt in einem Überblick über die Streitigkeiten um des Thomas Lehre nach seinem Tod die Stellung von Petrus an. Im Kampf gegen Durandus schreibt er seinen Kommentar für Thomas' Lehre. Gr. sieht die Bedeutung der Quästio vor allem in der genauen Analyse und Widerlegung der Leugnung des unmittelbaren Konkurses durch Durandus. Vielleicht geht der Wert noch darüber hinaus. Zunächst gibt sie nämlich ausdrücklich an, daß Durandus auch die Ansicht des hl. Thomas über den Konkurs bekämpfte. Damit ist wenigstens für die erste uns nur durch die Widerlegung des Petrus überlieferte schärfste Kampfform des Durandus die Ansicht F. Diekampfs gegen Stufler bestätigt. Letzterer meinte, Durandus gehe nur gegen das Prinzip des hl. Thomas an: *Esse est intimius rei quam ea quae ipsum determinant*. Dieser Satz ist jedoch nach Petrus nur ein Beweisstück der Ansicht des hl. Thomas für den unmittelbaren Konkurs; also ist auch dieser nach Ansicht des Durandus von Thomas verteidigt. Es ist natürlich eine andere Frage, ob Thomas den Konkurs nicht zu sehr mit der »Erhaltung« verband. Petrus sagt zu dieser Lösung auch nur vorsichtig: *est vera, si bene intelligatur* (opinio 3). Bei Petrus selbst geht jedenfalls die Beweisführung noch stark von der *Conservatio* aus: *Plus sufficit aliquid sibi ad essendum quam ad aliud producendum. Sed nulla creatura sufficit sibi ad esse nisi Deo conservante immediate. Ergo nec ad agere nisi Deo coagente*. Ja, diese Erhaltung ist letztlich nichts anderes als eine »productionis conservatio«, so daß Gott, wie er jedes Hervorgebrachte unmittelbar erhält, es auch unmittelbar hervorbrachte (opinio 4, concl. 2). Dies dürfte also das sichere Ergebnis der ganzen Kontroverse sein: die Erhaltung war unbestritten und sicherer Ausgangspunkt; der Konkurs und seine Art wird von dort aus gesehen

und begründet. Daß es dabei zu Deutungen kam, die den Konkurs nur oder zu sehr in der aktiven Erhaltung des Seins der Ursache sahen, ist psychologisch erklärlich. Wie diese Quästio aber zeigt, wird man sich der Änderung der Terminologie sehr bewußt bleiben müssen, wie sie mit der wachsenden Klärung gegeben war. So konnte vorher in der aktiven Erhaltung des Seins der Grundgedanke des unmittelbaren Konkurses gegeben sein, besonders wenn man ihn, wie es hier Petrus dem hl. Thomas zuschreibt, nur auf das Wesenhafte der Erhaltung, das esse selbst bezieht, das alles aufs tiefste und Unmittelbarste trägt und durchdringt, und das esse determinatum, die äußere Form, durch das Geschöpf geben läßt. Weisweiler.

Romeyer, B., S. J., *Libre arbitre et concours selon Molina*: Greg 23 (1942) 169—201. — Das Buch von F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, I Neue Molinaschriften (Münster 1935; vgl. Schol 12 [1937] 577) war für R. der Anstoß, die Concordia Molinas nach der philosophischen Seite hin neu durchzudenken. Im vorliegenden Artikel behandelt er den freien Willen und das göttliche Mitwirken mit den natürlichen Handlungen der Geschöpfe nach der Lehre Molinas. Arbeiten über weitere Punkte des Gesamt-Molinismus, zunächst über das göttliche Vorauswissen, werden in Aussicht gestellt. Hervorzuheben sind wohl folgende Beobachtungen: 1. Im Bestreben, die physische Vorausbewegung oder Vorausbestimmung (praemotio, praedeterminatio physica) auszuschließen, hat Molina vielleicht etwas zu wenig die positive Seite seiner Lehre, die Mitwirkung Gottes gleichzeitig mit dem handelnden Geschöpf, klargelegt. — 2. Insbesondere hat er den vom hl. Thomas gebrauchten Vergleich des handelnden Geschöpfes mit einem Werkzeug nicht genügend verarbeitet. Natürlich besteht keine Gleichheit, aber doch eine Analogie. Wie das Werkzeug des Künstlers unter der Führung seiner Hand eine Leistung vollzieht, z. B. ein Gemälde malt, zu der es aus sich ungenügend ist, so vollzieht das Geschöpf unter der göttlichen Beihilfe eine Handlung, die es allein nicht vollziehen kann. Der Unterschied liegt darin, daß das Werkzeug des Künstlers keine natürliche Veranlagung zur Hervorbringung der Endleistung, z. B. des Gemäldes hat, während das Geschöpf von Gott die natürliche Veranlagung zu seinem Handeln empfing. — Zu Anm. 15, S. 173, ist zu bemerken, daß der Traktat *De gratia*, wie Stegmüller im Vorwort, S. VIII (siehe Schol 12 [1937] 577) erklärt, nicht von Molina berührt. Deneffe.

Faber, H., *De leer van den heiligen Geest*. 8^o (225 S.) Arnhem 1941, Van Loghum Slaterus. Fl. 3,90; geb. Fl. 4,90. — Die vorliegende Studie hat einen holländischen Theologen der »freisinnigen« Richtung zum Verfasser, der schon durch sein Werk »De geschiedenis als theologisch Problem« bekannt ist. In der Lehre vom Hl. Geist zeigt er, wie er ohne seinen Standpunkt zu verlassen, ein Problem angreift, das er sich selber in seinem ernstesten religiösen Streben und in seiner wissenschaftlichen Forschungslust stellt. Der Inhalt gliedert sich in einen dogmenhistorischen und in einen systematischen Teil. Der erste bildet die biblischen Gegebenheiten, allerdings mit starker Auseinanderreißung der einzelnen Schriften; im zweiten Teil gibt der Verf. seine eigene persönliche Ansicht, indem er die neue Größe, den Heiligen Geist, von der menschlichen Seite — das neue Leben, die pneumatische Sittlichkeit, Freiheit, das wahre Leben, die pneumatische Gotteserkenntnis, ein eschatologisches Heilsgut — und von der göttlichen Seite — Wesensoffenbarung Gottes, immanent und transzendent, Breite und Tiefe, das pluralistische Gottesbild — zu bestimmen sucht. Oft wird hier Treffendes über andere protestantische

Strömungen und philosophische Richtungen gesagt. Es ist schade, daß F. die Persönlichkeit des Heiligen Geistes nicht anerkennt und auch nicht zur Untersuchung stellt. Deshalb spricht er auch nicht von einer ontischen Vereinigung des Menschen mit dem Heiligen Geiste sondern läßt alles im Dynamischen abgeschlossen sein. Es ist aber wertvoll, wenn so einmal der Blick ganz auf das Charismatische des neuen Geisteslebens gelenkt wird, wenn wir auch meinen, daß er durch die Person- und Seinsbetrachtung an echter Tiefe nur gewonnen hätte.

Beumer.

Haberl, F., Die Inkarnationslehre des hl. Albertus Magnus. gr. 8° (XXVIII u. 220 S.) Freiburg 1939, Herder. M 5.20. — Erni, R., Die Herz-Jesu-Lehre Alberts des Großen. gr. 8° (150 S.) Luzern 1941, Räder. M 4—; Fr 5.60. — Zwei Arbeiten über Albert d. Gr., die sich inhaltlich stellenweise berühren, methodisch aber grundverschiedene Wege gehen. Die erste, aus der Schule Grabmanns, lehnt als Weise der Untersuchung ab: einen heutigen theologischen Traktat durch zahlreiche Zitate aus Alberts Werken zu illustrieren. Sie will die Fragestellungen so sehen, wie sie Albert gesehen und behandelt hat; will scheiden, was allgemeine Schulmeinung und originales Gedankengut ist, um so zu einem gerechten Urteil über die Persönlichkeit und zu einer historisch begründeten Würdigung des Werkes zu kommen. Sämtliche theologischen Werke des Kirchenlehrers berücksichtigend, folgt sie dem Aufbau des tractatus de Incarnatione et Resurrectione (er ist im großen und ganzen der unserer heutigen theologischen Handbücher), in den sie wichtigere, dort nicht erörterte Fragen nach der etwas loseren Systematik des Sentenzenkommentars einbaut. Knapp und klar ist das Wesentliche ganzer Quästionen in in gut lesbarem Deutsch zusammengefaßt; entscheidende lateinische Quellenzitate sind in die Anmerkungen verwiesen. — Die zweite Arbeit gibt aus allen Schriften Alberts, von denen beziehungsweise die volkstümlichen Traktate am ergiebigsten sind, eine fleißige, ausführliche Bestandaufnahme, die »einfach aus den zerstreuten Texten die Auffassung herauszulesen sucht, mit der Albert dem Herzen-Jesu gegenübersteht«; gut unterrichtet über den Inhalt der Arbeit eine eingehende Übersicht (147—150), die allerdings manchmal etwas mehr verspricht, als sie hält, und einzelne Abschweifungen vom Thema stillschweigend verdeckt: I. Fundstellen (kurze Charakteristik der in Betracht kommenden Quellen). II. Wesen des Herzens Jesu (Sinnbild der Liebe, der Weisheit). III. Tätigkeit des Herzens Jesu (Kostbares Blut, Kirche, Sakramente, Mystischer Leib). Ob nicht, besonders im III. Teil, aus heutiger Herz-Jesu-Theologie zuviel in Alberts Lehre hineingedeutet ist, z. B. der Sühneganke? — Infolge der sachgemäßen Methode sind die Ergebnisse der ersten Arbeit sicherer und umfassender. Sie kann nicht nur den Text der Druckausgabe des Sentenzenkommentars an vielen Stellen aus den Hss verbessern (z. B. zur Rechtfertigungslehre 159, Anm. 80), scharf hebt sich auch Thomas v. Aquin gegenüber Albert ab: Seine »vornehmere und zurückhaltendere« Art der Polemik, seine »klarere, entschiedener, sichere« Lösung mancher Fragestellungen; deutlich tritt ferner Alberts Persönlichkeit in Erscheinung: sein warmes religiöses Gemüt verbunden mit kraftvollen männlichen Zügen; sein kritischer Sinn, der Hss vergleicht (103), aus dem Zusammenhang seiner Quellen interpretiert (208), die Quellen selber einsieht und nachprüft (133, 175); auch ist sein Verhältnis zur Philosophie gut beleuchtet: die Prinzipien der Philosophie reichen für die Erkenntnis des Übernatürlichen nicht aus (76 f.); aus naturwissenschaftlichen Gründen deutet er ein Damas-

cenuszeit um (209); vgl. auch 191, 201, 212. Endlich wird nicht weniger seine wissenschaftliche Entwicklung deutlich: Je später um so mehr stellt er die einzelnen theologischen Fragen in immer größere Zusammenhänge; es wächst sein historischer Sinn; Probleme, die er früher mehr philosophisch-spekulativ behandelt hatte, erörtert er später unter stärkerer Betonung der Tradition; ehrlich verbessert er eigene Ansichten (einmal nennt er gar eine philosophische Lehre, die er früher selbst vertreten habe, jetzt eine »fatuitas maxima« 191 f). Sein universeller Geist arbeitete rastlos weiter und kam so zu einer immer größeren Synthese aller Wissenschaften in der hl. Theologie. Im Mittelpunkt seines ganzen theologischen Denkens steht der Gottmensch Jesus Christus; der Logos wäre Mensch geworden, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte (wenigstens neigt er mehr dieser Ansicht zu; 7—10). Die Erlösung beruht auf dem Verdienste Christi, das wiederum aus seiner Gnade stammt. Die glorificatio des Hauptes ist Ursache und Vorbild der glorificatio des mystischen Leibes. Manche Fragen der Inkarnationslehre setzt er in Beziehung zur Lehre von der Gotteserkenntnis, der Trinität, der Gnade, den Sakramenten, der Kirche, der Eschatologie. So hat er die Inkarnationslehre innerlich in das System der gesamten Theologie eingebaut; sein tractatus de Incarnatione et Resurrectione bildet geradezu eine christologische »Summa«. Darin liegt nicht zuletzt die Gegenwartsbedeutung »unseres größten deutschen heiligen Kirchenlehrers«. Sch o e m a n n.

Schweig l, J., S. J., De cultu liturgico »Dulcissimi Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, Amatoris hominum« in ritu byzantino: Greg 23 (1942) 255—265. — Im Hinblick auf die päpstlichen Erlasse, die so eindringlich zur Sühneleistung gegenüber dem hl. Herzen Jesu auffordern, behandelt der Aufsatz die Frage, wie es heute in der kath. Ostkirche, besonders im byzantinischen Ritus, mit der Herz-Jesu-Verehrung steht. Innerhalb des byzantinischen Ritus werden zwei Kreise unterschieden: 1. Die Ruthenen oder Ukrainer, die seit langem wieder mit Rom vereinigt sind; 2. die Neubekehrten und Neuzubekehrten. Bei der Herz-Jesu-Verehrung wird die liturgische (mit Messe und Brevier) und die aszetische (mehr private) unterschieden. Die Ruthenen haben seit längerer Zeit das Herz-Jesu-Fest. In ihrem liturgischen Kalender führt es den Titel: »[Fest] unseres süßesten Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus, des Liebhabers der Menschen«. Der Titel enthält also nicht das Wort »Herz« und ist dem slavischen Empfinden angepaßt. Die liturgischen Bücher für die Neubekehrten (die »Vulgata«) enthalten das Fest noch nicht, jedoch besteht auch in diesem Kreis des byzantinischen Ritus die aszetische Verehrung des Herzens Jesu. Es werden eine Reihe von Bemühungen Pius' XI. für die Einführung der liturgischen Herz-Jesu-Verehrung in den slavischen Ritus aufgezählt. Eine günstige Vorbedingung für die Herz-Jesu-Verehrung und für ihre liturgische Form liegt bei der Ostkirche in der alten, innigen Verehrung der heiligsten Menschheit Christi.

D e n e f f e.

Arnold, A., Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung. 2. Aufl. (Freiburger Theol. Stud. 45). gr. 8° (XVI u. 196 S.) Freiburg 1940, Herder. M 6.50. — Die 1. Aufl. dieser guten Arbeit wurde von uns eingehend in Schol 13 (1938) 619 gewürdigt. Die vorliegende 2. Aufl. ist ein »photomechanischer Nachdruck mit einigen Nachträgen« (VI). Sie finden sich im wesentlichen in drei kurzen Zusätzen auf der letzten freien Halbseite 194 des Werkes. Wir bedauerten seinerzeit, daß der Verf., der sich in seiner eigenen Stellungnahme der Theorie O. Casels anschließt, nicht mehr die dazu kritisch Stellung nehmenden Arbeiten von Soehngen

zum Mysterienbegriff benutzen und von der Sicht seines Werkes aus würdigen konnte. Auch jetzt war es ihm infolge des mechanischen Neudrucks leider nur möglich in einer kleinen Anmerkung darauf zurückzukommen: »Meines Erachtens wird Casel der Denkweise der Väter mehr gerecht als Soehngen, mindestens soweit sich die Mysterienlehre auf die Eucharistie bezieht, und zwar hauptsächlich wegen der realen Gegenwart; eine andere Frage ist es mit den übrigen Sakramenten!« (ebd.). Vielleicht schenkt uns A. vom liturgiegeschichtlichen Standpunkt seines Buches aus doch noch eine nähere Stellungnahme dazu, die eine anregende Diskussion sicher ermöglichen würde.

Weisweiler.

Heynck, V., O. F. M., Untersuchungen über die Reuelehre der Tridentinischen Zeit. 1. Der Konzilstheologe Andreas Vega O. F. M. über das Motiv der vollkommenen Reue: FranzStud 29 (1942) 25—44. — H. hatte früher die Stellung Vegas zur Furchtreue untersucht (FranzStud 25 [1938] 301—320; vgl. Schol 15 [1940] 306). Das Ergebnis war in kurzen Worten, daß Vega unter attritio eine Reue ohne Beziehung der Sünde als Beleidigung Gottes versteht; sie ist daher selbst für den Empfang des Sakramentes ungenügend, es sei denn im Fall irr tümlichen Glaubens, man habe eine höhere Reuestufe. Wir hatten damals eine Erweiterung der Untersuchung auf das Tridentinische »diligere incipiunt« angeregt: Wie urteilt Vega darüber? Was fordert er? H. folgt hier dieser Bitte. Zwei sehr interessante Feststellungen werden dabei von ihm gemacht: 1. Nach Vega ist der Weg zur Liebe Gottes als »der Quelle der Gerechtigkeit« nur einer der möglichen Wege zur Reue. Das Konzil hebe ihn nur deshalb eigens hervor, weil er der natürliche Weg sei: quia ut plurimum ita contingit, ut qui se per dilectionem Dei ad iustitiam disponunt, eum ut fontem omnis iustitiae diligant. Es seien aber auch andere Motive möglich: Sed potest ad iustitiam disponere dilectio Dei sub aliis etiam rationibus, nempe sub ratione iusti vel misericordis vel remuneratoris (Vega, De iustif. 6; H. 29⁹⁵). — 2. Das Konzil hat nicht von einer Liebe »super omnia« gesprochen: Temperatum prorsus est a verbo »super omnia« (ebd.). Daher folgert Vega: Potest quippe dici et minorem illa sufficere (ebd.). Es muß nur eine Liebe sein »Gottes wegen«. Sie wird näher mit den Worten bezeichnet: quae satis est, ut de lethalibus offensis doleamus et mandata ipsius servare proponamus (ebd.; H. 32⁴²; ähnlich H. 32⁴³). H. glaubt nun, hier mehr als einen amor concupiscentiae sehen zu müssen, da nur die »wohlwollende Liebe« die Sünde »Gottes wegen« hasse. Es ist zunächst zuzugeben, daß Vega Stufen der Liebe zwischen der eigentlichen Caritas super omnia und dem amor concupiscentiae kennt; somit sind die Behauptungen einzelner Attritionisten, sie seien unbekannt gewesen (vgl. etwa L. Arndt in Weidenauer Studien 4, Wien 1911) nicht richtig. Jedoch scheint der Schluß aus der Reue »Gottes wegen« auf eine dieser Zwischenstufen, d. h. die »wohlwollende« Liebe, nicht ohne weiteres notwendig und wir möchten diesmal an diesem Punkte H. bitten, seine so kenntnisreichen Forschungen weiterzuführen. Denn gerade die von H. angeführten anderen Theologen der Zeit zeigen, daß der Ausdruck Reue um »Gottes wegen« im wesentlichen wohl gleichzusetzen ist mit einer Reue der Sünde als Beleidigung Gottes. Ganz eindeutig sagt dies z. B. Soto, De natura et gratia, lib. 2 c. 14 (H. 38⁸³): Sane quod contritio sit dolor peccatorum propter Deum vel (quod tantumdem et quidem significantius pollet) quatenus sunt offensa Dei. Der Grund der sicherlich nicht glücklichen Gleichsetzung der Begriffe liegt wohl in dem noch nicht so geklärten Verhältnis des timor serviliter und simpliciter servilis, von denen der letztere ja auch die

Schuld mit einschließt als Beleidigung Gottes. Die spätere Theologie hat hier also ganz folgerichtig den *timor simpliciter servilis* der Reue »Gottes wegen« im Sinn dieser Konzilstheologen bezehlt. So lange diese begriffliche Klärung des Furchtbegriffes noch nicht durchgeführt war, ist es verständlich, daß man den Ausdruck »Gottes wegen« in weiterem Sinn gebrauchen konnte, während er nachher nicht mehr so anwendbar war, sondern sich nur auf die höheren Reuestufen beziehen konnte, in denen Gottes Liebe Motiv ist. Es ist interessant, wie bei Soto diese Klärung bereits in seinem »*significantius... quatenus sunt offensa Dei*« einsetzt. Daß auch Vega so denkt, zeigt übrigens die oben angeführte Stelle, in der er nur eine Liebe fordert, welche die Sünde als Beleidigung Gottes bereut. Damit ist die vorliegende Untersuchung zu einer wertvollen Wegweisung in der Klärung des »*diligere incipiunt*« geworden. Es sei dafür hier nur auf die *observatio Seripandos* zur Einfügung dieser Worte hingewiesen, die denselben Gedanken — nach der vorliegenden Untersuchung erst ganz in ihrem Vollsinn deutlich — bringt: *Visum est cum fide et spe iungere aliquem dilectionis actum, quia si poenitentia tota esset ex timore sine amore iustitiae et dolor esset propter poenam tantum et non propter Dei offensam, infructuosa esset* (Conc. Trid. V 520). Es wird so erkennbar, wie der nachtridentinische Attritionismus, aus der klaren Scheidung des *timor serviliter* und *simpliciter servilis* entstanden, ganz im Sinn der tridentinischen Theologen liegt, da in ihm deren Grundanliegen, daß die Sünde als Beleidigung Gottes erfaßt werden muß, erfüllt wurde. Zugleich ist dem Grundgedanken der engen Verbindung (sogar Wortverbindung) der Beleidigung Gottes und der Reue »Gottes wegen« Rechnung getragen, da jede Reue über eine Sünde als Beleidigung Gottes logisch und psychologisch auch in das Motiv überfließt und so, wenigstens in anfänglicher Liebe, »Gottes wegen« geschieht, ohne daß das Motiv dadurch formal zu einer »wohlwollenden Liebe« werden müßte. Die Liebe ist also wesentlich mit dem Objekt gegeben und kann gar nicht fehlen. Dies zu fordern war ja schließlich gegenüber recht einseitigen Darlegungen gewisser Attritionisten (im Kampf gegen den extremen Kontritionismus) das Bestreben der Anhänger des Systems der »wohlwollenden Liebe«. Auch ihrem berechtigten Anliegen geschieht daher Genüge, wenn man sich im Attritionismus der engen Verbindung der tridentinischen Zeit zwischen Reue über die Sünde als »Beleidigung Gottes« und Reue »Gottes wegen« auch nach der weiteren Klärung der Begriffe bewußt bleibt

Weisweiler.

Capelli, F., *Confessio generica et iudicium sacramentale*. gr. 8^o (139 S.) Venedig 1940, Scuola tipogr. Emiliana Artigianelli. Dissertation. — Die gute Arbeit aus der Pont. Univ. Gregoriana in Rom bringt im 1. Teil einen historischen Überblick über die verschiedenen Lösungen der behandelten Frage. Zunächst werden die bekannten altchristlichen Dokumente (Papst Eusebius, Conc. Carth. III und IV, Augustin, *De coniugiis adult.* I 28, Conc. Araus. I, Leo I) vorgelegt, die eine Absolutionsmöglichkeit ohne Einzelanklage im Notfall geben. In der Beurteilung ihres Sinnes, ob eine echte Absolution von der Sündenschuld oder nur von einer Zensur bzw. der Exkommunikation hier vorliege, dürfte der Verf. nach dem heutigen Stand der Bußforschung ruhig einen wahren Sündennachlaß annehmen. Darüber besteht heute Einigkeit unter den Forschern. Man sieht übrigens aus der späteren Kontroverse noch recht gut, weshalb man zur Ansicht kam, es liege nur Absolution von der Exkommunikation vor. Diese sonderbare Interpretation hing lediglich mit der spekulativen Stellung zum Problem der Möglichkeit eines wahren Nachlasses der Sünde

nach nur allgemeiner Anklage im Notfall zusammen. Das interessanteste Stück dieses Teiles — und damit auch der ganzen Arbeit — ist die eingehende Darlegung des Streites in der nachtridentinischen Zeit. Es hat sich wirklich gelohnt, darüber einmal eine Monographie zu schreiben. Da das Buch doch nur Wenigen zugänglich sein wird, seien daher hier die wichtigsten Ergebnisse etwas ausführlicher angegeben. Vor dem Trienter Konzil war die Frage spekulativ kaum weitergeführt. Jedenfalls empfanden Theologen wie Soto sie kurz nachher als »neue«. Trotzdem wäre ein stärkeres Heranziehen der das Thema berührenden Probleme der früheren Zeit nicht bloß historisch oder rein dogmengeschichtlich, sondern auch dogmatisch von großem Interesse gewesen, wie sie etwa in der vortrefflichen Arbeit von A. Teetaert, *La confession aux Laiques*, Brügge 1926 (vgl. Schol 3 [1938] 574 ff.) vorliegt mit der kennzeichnenden Entwicklung von der Betonung der Beichtnotwendigkeit in der Forderung sogar der Laienbeichte bis zur (durch Skotus erfolgten) starken Hervorhebung der priesterlichen Absolution und dem dadurch bedingten und ermöglichten Zurücktreten dieses Verlangens. Dadurch werden die tragenden Linien der durch die Jahrhunderte lebendigen kirchlichen Tradition erst ganz sichtbar und können dann auch zur spekulativen Lösung, die ja immer als katholische eine aus der lebendigen Tradition schöpfende sein muß, beitragen. — Die frühesten spekulativen Hauptgegner einer Möglichkeit der allgemeinen Anklage im Notfall (etwa der Krankheit) sind Cano und Soto. Cano kommt noch nicht zu einer klaren Ablehnung, die dann kurz nachher Soto vollzieht. Es bleibt Cano jedoch sehr zweifelhaft, ob in unserem Fall ein Gerichtakt zustande kommt, da eine wirkliche Kenntnis des Objektes fehle. Nach Soto ist vor allem das »prudens iudicium« nicht möglich, weil die allgemeine Anklage »Ich bin Sünder« nichts dem betreffenden Sterbenden Eigentümliches angibt. Außerdem sei eine bloße Bitte noch keine Anklage. Drei Jahre nach dem Konzil schrieb Antonius von Cordova für die Möglichkeit. Seine Gründe blieben z. T. für die kommende Zeit maßgebend: die Beichte der einzelnen Sünden ist zwar göttliches Gebot, aber: »necessitas caret lege«; es gibt ferner auch sonst Fälle, in denen eine allgemeine Anklage genügt, z. B. bei den läßlichen Sünden oder auch bei schweren, von deren Beichte man aus irgendeinem Grunde jetzt entschuldigt ist. Wesentlich ist vor allem die Bemerkung, daß trotz der allgemeinen Anklage der Gerichtscharakter bestehen kann, da es sich hier um einen bloßen Nachlassungsakt handle. Die bejahende Ansicht fand ihre spekulative Weiterbegründung dann vor allem durch Suarez und de Lugo. Suarez zeigt gegen Soto, daß eine wahre Anklage vorhanden ist, da in dem Wort oder Zeichen des Pönitenten liegt, daß er die Sünden anerkenne und sie der Schlüsselgewalt unterwerfen wolle. Daher kann der Priester nun richtig urteilen, ob er in diesem Notfall von seiner Gnadengewalt Gebrauch machen kann. Eine häufig vorgelegte Schwierigkeit, das Trienter Konzil habe doch ausdrücklich die Beichte der einzelnen Sünden gefordert, löst Suarez durch den Hinweis, daß das Konzil vom normalen Fall nur gesprochen habe. Außerdem lehre es ausdrücklich eine Nachlassung auch ohne Beichte im Fall, daß die Sünde vergessen sei; es kenne also eine solche Absolutionsmöglichkeit. Eine weitere Schwierigkeit nach dem Objekt des Gerichtsaktes (Was wird direkt nachgelassen, da keine einzelne Sünde unterworfen wird?) findet ihre Antwort in dem Hinweis, daß die Lossprechung auf die Sünde als solche gehe, als *offensio ut sic*. Daher bleibt auch die Verpflichtung zur späteren Beichte der Einzelsünde bestehen. De Lugo, der als erster sich auf das neue römische Rituale von 1614 beruft (es verlangt ausdrücklich die Lossprechung eines

Kranken, der nur ein Zeichen geben kann), führt des Suarez Gründe weiter, vor allem durch die Feststellung, daß beim Gerichtsakt eine »neue« Kenntnis gar nicht erforderlich sei, wie es Cano und Soto gefordert hatten. Objekt der Lossprechung ist ihm in unserem Fall die Sünde im allgemeinen (indeterminate), indirekt dann die Sünde in concreto. Daher besteht die Beichtvorschrift weiter. Das genannte römische Rituale hat das Problem nach der praktischen Seite entschieden. Nach ihm kennt C. nur mehr drei Verteidiger der negativen Lösung, obschon vorher der Kampf zwischen Dominikanern (negativ) und Jesuiten (positiv) recht stark gewesen war. Einen wesentlich neuen Fortschritt betr. des Objektes brachte Joh. Dicastillo S. J. (1652), wenn er den Nachlaß nun unmittelbar auf alle konkreten Sünden gehen läßt, die in confuso angeklagt waren (also direkt nicht nur mehr auf das peccatum in genere). Die Schwierigkeit, daß eine spätere Anklage noch nötig ist, löst er nicht wie Suarez und de Lugo aus der Natur des Objektes, sondern allein aus dem Gebot Christi. Der Theatiner Pasqualigo (1664) bietet in seinen eingehenden Darlegungen einen doppelten Fortschritt. Die Erkenntnis des Sachverhaltes gehört nicht formal zum Richterspruch, sondern ist eine vorausgehende Bedingung dazu. Dadurch wird spekulativ zweifellos die Anklage vom Richterspruch mehr losgelöst, wenn sie auch notwendige Bedingung bleibt. Aber es ist doch so eine größere Anpassungsfähigkeit möglich. Das Objekt ist nach ihm (in einer Mittellösung) die konkrete Sünde in confuso, insofern sie Beleidigung Gottes ist. Damit ist im wesentlichen die Entwicklung abgeschlossen. — Der 2. Teil der Arbeit untersucht dann näher die beiden Hauptschwierigkeiten: den Sinn des Konzils von Trient und die Natur des Gerichtsaktes, womit von selbst die Frage nach dem Objekt verbunden ist. Das Konzil fordert gegen den Protestantismus die spezielle Anklage. Es gibt aber ausdrücklich die Möglichkeit einer allgemeinen Beichte für die dem Gedächtnis entfallenen Sünden zu, jedenfalls für den Fall, daß andere Einzelsünden gebeichtet werden. Damit ist die Möglichkeit einer solchen Nachlassung prinzipiell gegeben. Sie wird nun vom Verf. aus der Natur des Gerichtsaktes näher belegt. Mit Recht weist er darauf hin, daß ein Wesensunterschied zwischen einem Kriminalgericht und dem sakramentalen bestehe, da letzteres wesentlich ein Gnadenakt sei. Das muß natürlich auch auf die Verschiedenheit der Kenntnis des Objektes wenigstens im Notfall seinen Einfluß haben. Objekt ist nach C. — ebenfalls mit Recht — die konkrete Sünde, die in confuso angeklagt war. Gut ist das mit den Worten gesagt: Non peccatum in genere directe dimittitur, sed potius peccata in genere cognita (124). Wenn C. freilich die bestehenbleibende Forderung nach der späteren Einzelbeichte auf die Auferlegung der rechten Genugtuung zu beschränken scheint (nach Christi Gebot), so dürfte das doch dogmatisch etwas dürftig sein. Besser scheint hier die Berufung auf den letzten Urgrund des Gebotes Christi überhaupt, alle Sünden einzeln anzuklagen. Dieser liegt im heilenden, aber auch im sühnenden Charakter des Bußsakramentes. Weisweiler.

Pelster, Fr., Die römische Synode von 1060 und die von Simonisten gespendeten Weihen: Greg 23 (1942) 66—90. — A. Michel setzte sich in seinem Artikel: Die antisimonistischen Reordinationen und eine neue Humbert-Schrift (RömQschr 46 [1938] 15—56; vgl. Schol 16 [1941] 122 f.) gegen A. Schebler, Die Reordinationen in der ‚alkatholischen‘ Kirche, Bonn 1936, dafür ein, daß die geforderte neue »manus impositio« der römischen Synode 1060 eine echte Wiederweihe sei. Wir hatten in der genannten Besprechung des Artikels bereits auf die bedeutenden historischen Schwierigkeiten dieser Deu-

tung hingewiesen und eine genaue Untersuchung des Wortes »*manus impositio*« in der zeitgenössischen Literatur angeregt. P. geht in seiner Arbeit nun ein Stück dieses Weges, wenn er zunächst noch einmal die allgemeine Lage der Synode von 1060 bespricht (1063 wurde das Dekret nur erneuert). Petrus Damiani, der Gegenspieler Humberts in der Verteidigung der Gültigkeit der Weihen, berichtet im *Liber gratissimus* über die Synode von 1049, daß nur eine Buße von 40 Tagen von jenen gefordert sei, die sich unentgeltlich von einem Simonisten weihen ließen. Er selbst geht 1059 als päpstlicher Legat nach Mailand noch weiter und nimmt auch die »*simoniace*« Geweihten nach Gelöbnis und Buße auf. Als Leo IX. einzelne Neuweihen von simonistisch geweihten Bischöfen vorgenommen hatte, wurde ihm dies auf der Synode von Vercelli vorgehalten. Er bat um Verzeihung. In § 3 der Synode von 1060 wurde bestimmt, daß jene abgesetzt werden sollten, die von einem Bischof, an dessen simonistischen Charakter sie bei ihrer Weihe nicht zweifelten, geweiht wurden. Also, so schließt P. mit Recht, kann es sich nicht um eine ungültige Weihe hier handeln, da diese nicht vom Wissen des zu Weihenden abhängig sein kann. Damiani erklärt ferner im *Liber gratissimus* in einem Nachwort (nach 1060) ausdrücklich, daß die früheren Weihen rechtswirksam (*ratum*) und nur in Zukunft streng verboten seien (*omnino prohibitum*). Dasselbe wiederholt er 1063 den Florentinern, die ihren Bischof der Simonie beschuldigten und seine Weihe angreifen wollten. Die gleiche Erklärung gibt auch Bernold von Konstanz in seinem *Libellus excommunicatorum*. Damit hat P. ein solides Fundament für den 2. Teil der Arbeit gelegt: die genauere Deutung des Ausdrucks »*manus impositio*« in dieser Zeit. Er zeigt, daß Damiani bei Priestern eine Handauflegung kennt, die weder *ordinatio* noch *publica poenitentia* ist (*Liber grat. c. 22*). Ebenso ist der Ausdruck im Briefe Gregors VII. an Bischof Reinold von Como gebraucht und im gleichen Sinn verwendet ihn Bruno von Asti im Traktat *De simoniaciis* wie Urban II. im Brief an den Propst von Pavia. Das sind bereits wesentliche Hinweise auf die Bedeutung des Begriffes in der Umwelt der Synode, die mit den anderen Beweisen des 1. Teiles schon eine sichere Lösung im Sinn der bloßen Rekonziliation in der Handauflegung bringen. Immerhin wäre eine systematische terminologische Untersuchung auf noch breiterer Grundlage eine wertvolle Ergänzung.

Weisweiler.

Landgraf, A., Die Bestrafung läßlicher Sünden in der Hölle nach dem Urteil der Scholastik: Greg 22 (1941) 80—119; 380—402. — Das Thema könnte zunächst reichlich abstrakt und heutiger theologischer Fragestellung fremd erscheinen; es ist jedoch nicht so. Denn in den Fragen eines solchen Grenzgebietes werden eine ganze Reihe theologischer Grundprobleme offen, wie das über das Wesen der Sünde, der Strafe, der Ewigkeit, der Hölle selbst. Sie lassen erst zu den verschiedenen Lösungen kommen. Man würde freilich auch in der Ausarbeit einer solchen Untersuchung wünschen, wenn noch ausdrücklicher und eingehender, als es schon geschieht, auf diesen weiteren Kreis hingewiesen und aus ihm die Einzellösungen verständlicher gemacht würden. Platz dafür ließe sich auch im Rahmen eines Artikels dafür schaffen, wenn mehr die führenden Theologen der Zeit zur Geltung kommen würden und dafür die meisten der anonymen und für den inneren Lauf der Entwicklung unbedeutenden Quästionen wegfiele bzw. in den Anmerkungen kurz Erwähnung fänden. — L. stellt in dieser verdienstlichen Untersuchung vor allem 5 Lösungsversuche fest, die aber fast alle eng miteinander verknüpft sind und rein kaum vorgelegt wurden. Unumstritten war die *T a t s a c h e* der Bestrafung

verbliebener läßlicher Sünden in der Ewigkeit. Dafür waren wesentlicher Beweis vor allem zwei Schriftstellen: von letzten Quadrans und vom unnützen Wort (z. B. bei Praepositin). Die erste Lösung über die Art der Bestrafung in der Hölle (Robert von Melun, bei dem L. als erstem kurz vor 1150 die Frage feststellen konnte) meint, daß die läßliche Sünde nicht »durch« die ewige Strafe, sondern »in« ihr getilgt werde. Ausgebaut wurde dies später durch den Zusatz »in der ewigen Strafe mit zeitlicher Strafe«. Damit war die Frage aufgestellt, ob in der Hölle eine Verschuldung überhaupt getilgt werden könne, da man doch nicht verdienstfähig und ohne Liebe sei. So lehnten die meisten Theologen diesen Versuch ab; nur wenige meinten, die Strafverpflichtung könne getilgt werden; andere glaubten, die Sünde könne im Jenseits auch ohne Liebe vergeben werden (wie überhaupt in der Abhandlung die bloße Analogie des Lebens im Diesseits und Jenseits in den Lösungen öfter sichtbar wird). Die 2. Deutung nimmt an, daß die ewige Strafe zugleich für die zeitliche der läßlichen Sünde gegeben wird, wie jemand für großen und kleinen Dienst zugleich belohnt werden kann (z. T. vertreten durch Petrus Cantor). Den Gegnern erscheint jedoch hier der Ahndungsbegriff zu sehr verallgemeinert, da eine bestimmte Schuld auch eine bestimmte Strafe verdiene. (Man sieht hier erneut die theologische Weite des Problems.) So kam es zur 3. Lösung: Für die läßliche Sünde gibt es eine »Vermehrung« der ewigen Strafe, wobei »Vermehrung« aber nicht als Strafe oder Teil der Strafe angesehen wird, da das bei der ewigen Strafe so wenig möglich ist wie eine »Vermehrung« des Tages. Der Ausdruck hat mehr den Sinn, daß der Verdammte sonst eine geringere Strafe erdulden würde. Die wesentliche Schwierigkeit lag aber auch so noch in der Ewigkeit der Strafe, da ja schließlich nun für eine läßliche Sünde eine ewige Sühne verlangt wurde. Stephan Langton sucht sie durch den Hinweis auf die Rechtfertigung zu lösen: wie die Caritas die ewige Strafe in eine zeitliche verwandle, so hier die Unbußfertigkeit die zeitliche in eine ewige. Damit war der Weg für die 4. Lösung gebahnt: Man wird für die läßliche Sünde zwar ewig gestraft, aber nur indirekt, so daß die eigentliche Strafe eine zeitliche wäre, die aber wegen des Ortes, wo sie zu verbüßen ist, ewig wird; ähnlich wie jemand direkt die Art der Strafe verdient, wie sie an dem Ort, wo die Tat begangen wurde, üblich ist, indirekt aber eine andere etwa für den Diebstahl erhält, wie sie die Gesetze des Ortes der Verurteilung verlangen. So Präpositin, Wilhelm von Auxerre, Johann Treviso, Hugo von St. Cher. L. schreibt dieser Lösung die weiteste Verbreitung zu. Es gab noch einen 5. Weg: Im Augenblick des Todes werden alle läßlichen Sünden getilgt. Er fand wenig Zustimmung, da er gegen die Tatsachen zu sprechen schien wie auch gegen die Schrift. Denn wenn das vom Bösen gelte, so noch mehr vom Guten, so daß niemand mit einer läßlichen Sünde in die Ewigkeit komme. (Eine Sonderansicht lehrte, daß alle, auch die Verdammten, zunächst im Fegfeuer die zeitliche Strafe abzubüßen hätten. Auch hier gab es wenig Zustimmung. Bedeutsamer ist die Anregung des Petrus von Capua, ob nicht die zeitliche Strafe entsprechend ihrer längeren Dauer gemildert werden könne. Es blieb jedoch die Schwierigkeit der ewigen Bestrafung.) Sehr wertvoll ist eine bei Präpositin und Petrus Cantor und auch sonst auftretende psychologische Betrachtung: Die Gewissensbisse über die begangenen Sünden quälen in der Hölle. — Wir möchten als bleibenden Ertrag dieser Kontroverse ansehen den Ernst, mit dem auch die läßliche Sünde bewertet wurde, wie die tiefe Auffassung von der Furchtbarkeit der ewigen Strafe, die vor ihrer Ausdehnung auf die läßliche Sünde zurückschrecken ließ. Gerade

weil beide Wahrheiten so ernst genommen wurden, kam es wohl zu keiner vollen Lösung und konnte es wohl auch nicht, da dann das Geheimnis des ewigen, anderen Lebens die letzte Klarheit verdeckt.

Weisweiler.

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

Arnold, Fr., Das Prinzip des Gottmenschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge: ThQschr 123 (1942) 145—176. — Der Verf. möchte auf die Gefahren für die Seelsorge hinweisen, die aus der modernen Vorstellung vom corpus Christi mysticum entstehen können, wenn sie zu sehr »einer biologisch-organischen Einheit oder der Einheit der Trinität entnommen« ist (117), und an ihre Stelle das Prinzip des »Gottmenschlichen« stellen. Wir können hier die wohl mindestens z. T. berechtigte Frage unbeantwortet lassen, inwiefern dies bei den von A. angeführten Theologen wirklich der Fall ist. Darüber werden diese sich ja wohl selber äußern. Hier kommt es mehr auf das Prinzipielle an. »Das massive, ganz aus dem biologischen Bereich entnommene Bild vom »übernatürlichen Blutkreislauf« (Käppeli), der im Leib Christi das Haupt und die Glieder zu einer physischen Einheit verbindet, ist in hohem Maße geeignet, die Eigenart des kirchlichen Heilwirkens in einer Weise zu verfälschen, die dem Wesen und der Erhabenheit Gottes wie der Würde und der Geistnatur des Menschen ans Leben geht. ... Diese Verfälschung aber läuft letztlich auf das Mißverständnis hinaus, als hätten die Lebensfunktionen des Leibes Christi, d. h. das kerygmatische und das liturgisch-mittlerische Wirken der Kirche, nicht eigentlich eine werkzeuglich-mittlerische, sondern eine unmittelbar schöpferische Bedeutung im Heilsgeschehen« (150 f.). Daher zeigt der Verf., wie sowohl im Glauben wie in den Sakramenten seitens der Kirche nur eine Mittlertätigkeit vorliegt, während die unmittelbare Heiligung in beiden von Gott selbst vollzogen wird. »Es sind in Wirklichkeit zwei Ordnungen, die hier ineinandergreifen: die Liebesbewegung und -einigung zwischen Gott und der Seele einerseits und das mittlerische Dazwischentreten der Kirche durch Wort und Sakrament andererseits« (172), wobei der Anteil des Glaubens beim Sakrament nach der Lehre des hl. Thomas wohl übertont wird, da dieser ausdrücklich den Doppelweg der Heiligung kennt: *Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta. ... Fides de passione ... quae postest iustificare etiam secundum realem usum sacramentalium rerum: S. th. 3 q. 63 a. 6; ebenso ist die participatio naturae divinae bei ihm nicht auf den »Glauben fixiert« (169), sondern von der Gnade heißt es ausdrücklich: nihil aliud est quam quaedam participatio naturae divinae: 1,2 q. 112 a. 1, und in dieser Gnade, nicht im Glauben liegt nach ihm das »potissimum in lege nova«: 1,2 q. 108 a. 1: potissimum ... est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem, wobei in Zusammenhang nicht fides zu sperren wäre, sondern gratia. — Wir wollen nicht bezweifeln, daß eine übertriebene Idee des corpus Christi mysticum Kirche und Heiligungsprozeß so in eine kontinuierliche Linie zwischen Gott und Geschöpf setzen kann, daß damit die tatsächlich bestehende bloße Mittlertätigkeit aus einer causa instrumentalis zu einer causa principalis würde. Es scheint aber auf der anderen Seite doch auch wichtig, hervorzuheben, daß eine echte Theologie vom mystischen Leib Christi diese Gefahren umgehen, ja erst recht beseitigen kann.*

Denn zunächst hebt sie im Anschluß an Paulinische Gedanken die Unmittelbarkeit des Gnadenverhältnisses zwischen Gott und Seele in ihrer Idee der (analogen) Partizipation göttlichen Seins im mystischen Leib vorzüglich hervor. Die Gnade kann so unmöglich als bloßes »Sachklötzchen« aufgefaßt werden, wie es doch manchmal geschah, sondern nur als Leben, weil eben analoge Partizipation mit göttlichem Leben (vgl. oben den Text des hl. Thomas). Daß dadurch das Ethos der Seelsorge, auf das A. mit Recht so viel Gewicht legt, keinen Schaden sondern nur Nutzen hat, dürfte verständlich sein. Denn dem Leben kann nur wieder Leben entsprechen. Damit ist aber auch der Gefahr gewahrt, auf die der Verf. hinweist, den Heiligungsprozeß allzu »biologisch« zu nehmen, statt dem personalen Verhältnis und der Geistnatur der Menschen Rechnung zu tragen. Gewiß wird in einer Theologie des mystischen Leibes Christi die Kirche und damit die Verkündigung und das Sakrament in den inneren Heilsorganismus hineingenommen. Aber gehört es denn nicht auch wesentlich dorthin? Thomas spricht so tief davon: *Oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur* (3 q. 62 a. 5). Und doch ist es sicher nicht Zufall, daß er gerade der Theologie ist, der am meisten dabei die instrumentale Ursächlichkeit der Sakramente erforscht und begründet hat. Es war das von einem echten Gottesbegriff aus gesehen gar nicht anders möglich. Denn je inniger das Heilmittel in den Gesamtheilsorganismus eingebaut ist, desto drängender wird nun von Gottes Majestät aus gesehen das Anliegen, daß Irdisches nur Instrument sein kann zur Mitteilung göttlichen Lebens. Wenn also das übersehen wird, so liegt es nicht an der Idee des mystischen Leibes als solcher, sondern am Fehlen eines echten, überragenden Gottesbegriffes, ebenso wie die Ausdehnung der Menschheit Jesu auf jede Gnadeneinwohnung ein Verkennen des keinem Menschlichen (auch nicht der menschlichen Natur Christi, da auch sie nur Mittlerin bleibt) zugänglichen innigsten Personverhältnisses zwischen Gott und der Seele ist. Das vom Verf. am Schluß aufgestellte »Prinzip des Gottmenschlichen«, das weder anthropozentrisch noch zu theozentrisch eingestellt ist, sondern beides wie im Gottmenschlichen verbindet, scheint uns daher in einer echten Corpus Christi mysticum-Theologie nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern gefordert zu sein. In ihr wird ja auch menschliches Tun und menschliches Sein aufs Höchste gedelt und, emporgehoben zur Instrumentalursache, in den göttlichen Wirk- und so auch (natürlich analog) Lebenskreis aufgenommen. Das Zwischen bleibt also bestehen, ja es wird erst recht mit Thomas als nur solches erkannt, während auf der anderen Seite das Göttliche als *causa principalis* nicht bloß irgendwie losgelöst, sondern als echt Handelndes und aus seiner Seinsfülle spendendes Prinzip die ganze personale Liebeseinigung (das tiefste jeder Seelsorge und ihr ganzes Bemühen) im mystischen Leib bewirkt. Gewiß betont die Idee des »Gottmenschlichen« stärker das von »oben«, das ja im Gottmenschlichen das Entscheidende war, während die Auffassung vom »mystischen Leib« größeren Nachdruck auf die Einheit legt. (Möhler hat das gut in seinen verschiedenen Begriffsbestimmungen von der Kirche herausgearbeitet; vgl. oben S. 578 f.) Aber wie im Gottmenschlichen der eine Christus lebt, so umgekehrt auch im mystischen Leib der Unterschied der handelnden (bzw. empfangenden) Prinzipien. Auch so gesehen, schließen sich also die beiden Ideen nicht aus, sondern ein. Ein Bild kann eben nie die ganze Fülle göttlicher Gnade ausdrücken. — A. hat in seinem Artikel sich also mit Recht gegen Übertreibungen gewandt, die wir freilich z. T. mehr aus anderen fehlerhaften theologischen Ideen zu erklären suchten. Wenn hier daher auf die an-

dere Seite der Frage hingewiesen wurde, so geschah es vor allem auch deshalb, weil, wie wir wissen, der Artikel zu falschen einseitigen Deutungen Anlaß bot, die wohl gewiß nicht im Sinne des Verf. lagen.

Weisweiler.

Brachthäuser, W., O. P., Gemeingut oder Gesetzesgerechtigkeit. Eine geschichtlich-systematische Untersuchung zur Gerechtigkeitslehre des heiligen Thomas von Aquin. gr. 8° (78 S.) Köln-Brück 1940, Albertus-Magnus-Verlag. M 3.—. — Schon oft hat die Kirche lebensstarke Zeitströmungen aufgegriffen, um sie zu reinigen, und so erst ihrem inneren Wahrheitsgehalt die ganze Stoßkraft zu geben zum Wohle der Menschheit. So geschah es unter den letzten Päpsten mit der Bewegung der »sozialen Gerechtigkeit«. In ganz anderen Lagern entstanden, wurde der Ausdruck erst durch die Kirche zu einem Ideal für die ganze Menschheit erhoben. Nicht nur die soziale Praxis empfing dadurch stärkste Anregungen. Auch die Theorie mußte sich die Frage stellen, ob der neue Ausdruck eine neue Lehre enthalte oder sein Inhalt in den scholastischen Gerechtigkeitstugenden sich schon vorfinde. Diese Frage war Anlaß der gründlichen Arbeit B.s, einer Inauguraldissertation zu Freiburg i. d. Schweiz. B. bietet wertvolle geschichtliche Angaben über die Entwicklung der Gerechtigkeitslehre und sucht besonders die Lehre des hl. Thomas über die *iustitia legalis* klarzustellen. Diesen Bemühungen gebührt unser Dank. Das Ergebnis ist: Auch für das Wirtschaftsleben bedarf es keiner neuen Gerechtigkeitsart. Wird die *iustitia socialis* als strenge Gerechtigkeit gefaßt, fällt sie mit der *iustitia legalis* zusammen. Man kann freilich metaphorisch die soziale Gerechtigkeit auch als soziale Gesinnung betrachten. Dann unterliegen ihr alle Gerechtigkeitstugenden. — Wie faßt B. die *iustitia legalis* selbst? Sie muß durch ihren Gegenstand bestimmt werden. Dieser nun unterscheidet sich materiell nicht vom Gegenstand der *iustitia particularis* und besteht nur in der Beziehung dieses Gegenstandes auf das Gemeinwohl, wenn das Gesetz dies vorschreibt. Man wird sofort an die Ausführungen von H. Hering O. P. erinnert, die ihrerseits von einigen seiner französischen Ordensbrüder abhängig sein dürften (vgl. Schol 13 [1938] 309 f.). Anzuerkennen ist, daß H. und B. betonen, daß die *iustitia legalis* nach dem hl. Thomas nicht die Kardinaltugend der Gerechtigkeit ist. Doch dürfte ihre Lehre über den Gegenstand der *iustitia legalis* nicht der des hl. Thomas entsprechen. Der hl. Thomas vergleicht 2,2 q. 58 a. 6 die *iustitia legalis* mit der *caritas*. Wie letztere nun als besondere Tugend ihr ausschließliches Objekt in Gott hat, außerdem aber als *virtus generalis* alle anderen Tugenden verursachen kann, so hat auch die *iustitia legalis* als besondere Tugend ihr ausschließliches Objekt unmittelbar im Gemeinwohl, sie kann aber auch alle übrigen Tugenden als *iustitia generalis* oder *causalis* auf das Gemeinwohl hinlenken. Nur im letzteren Falle ist ihr Gegenstand materiell der gleiche wie der anderer Tugenden und bleibt nur ratione, durch die Hinlenkung auf das Gemeinwohl, von ihm verschieden. So sind nach dem hl. Thomas die *iustitia legalis essentialis* und die *iustitia legalis generalis* scharf zu trennen. — Für B.s Gleichsetzung des materiellen Gegenstandes der Legalgerechtigkeit und der übrigen Gerechtigkeits-tugenden war offenbar von Einfluß seine Auffassung der Lehre des hl. Thomas über das dem *debitum morale* gegenüberstehenden *debitum legale*. Es besteht kein Zweifel darüber, daß letzteres nach dem hl. Thomas Gegenstand der *iustitia commutativa* ist. Z. B. wird 2,2 q. 80 a. un. das *debitum legale* Gegenstand der Kardinaltugend der Gerechtigkeit genannt, also der *iustitia particularis* und vor allem der *iustitia commutativa*. In diesem Sinne wird das de-

bitum legale auch von Suarez, XI S. 571, und von Joannes a. S. Thoma, In 2,2 q. 81, Introductio, gedeutet. Weil B. das debitum legale, offenbar des Wortes legale wegen, freilich mit vielen anderen, gleichzeitig als Gegenstand der iustitia legalis betrachtet, mußte er dazu kommen, den materiellen Gegenstand der iustitia particularis und legalis gleichzusetzen. — Der an sich verführerische Gedanke, alle sozialen Tugenden unter dem Ausdruck »soziale Gerechtigkeit« zusammenzufassen, dürfte sich trotzdem nicht empfehlen. Die päpstlichen Aktenstücke legen die Gleichsetzung von Legal- und Sozialgerechtigkeit nahe. Es ist auch nicht ohne Belang, ob z. B. die Zuweisung der Lohnverpflichtung an die iustitia socialis in einer Enzyklika einen eindeutigen Sinn ausdrückt oder nicht. — Diese Bemerkungen wollten nur für weitere Forschungen des Verf.s dienlich sein, dessen Schrift durch viele selbständige Fragestellungen reiche Anregungen bietet.

G e m m e l.

J a h n, E., Zur seelischen Reifung des Kindes. 8° (61 S.) Essen 1942, Lichtweg-Verlag. M 2.—. — Das kleine Buch, dessen Verf. evangelischer Theologe ist, untersucht die Entwicklung des religiösen Verhaltens evangelischer Kinder und Jugendlicher. Dabei stützt er sich mehr auf eigene Beobachtungen und Erfahrungen als auf die umfangreiche Literatur über dieses vor allem für den Religionspädagogen bedeutsame Gebiet seelischer Entwicklung. Ganz im Zuge der sich immer stärker als aufschlußreich und notwendig erweisenden Methode der Ganzheitsbetrachtung, sucht der Verf. sowohl das Eingebettetsein der religiösen Entfaltung in die kindliche bzw. jugendliche Gesamtpersönlichkeit, wie in die Vorwelt des Ahnenerbes, der vorgeburtlichen Beeinflussung, wie der Gemeinschaftsformen aufzuweisen. Auf solche Art werden manche aufschlußreiche Tatsachen zutage gefördert. Beachtlich erscheint die Feststellung, daß »die Jugend den Weg zur katholischen Frömmigkeit leichter als den Weg zur reformatorischen Glaubenserfahrung findet« (59). Der Grund dafür wird darin gesehen, daß die reformatorische Form der Frömmigkeit tiefere Erfahrungen und vor allem die Einschmelzung dieser Erfahrungen in das Glaubensleben voraussetzt.

S c h r ö t e l e r.

S e e l m a n n, K., Kind, Sexualität und Erziehung. Zum Verständnis der sexuellen Entwicklung und des sexuellen Verhaltens von Kind und Jugendlichen. 8° (165 S.) München 1942, Reinhardt. M 2.60. — Das aus der praktischen Arbeit der Münchener Arbeitsgruppe für Gemeinschaftspsychologie (Leiter Dr. L. Seif) hervorgegangene Buch bietet großenteils an Hand von dort behandelten Fällen einen guten Einblick in das Wollen und die Methode der geschlechtlichen Erziehung, wie sie von Dr. Seif entwickelt wurde. Von dem richtigen Grundsatz ausgehend, daß Sexualerziehung erfolgreich nur im Rahmen einer gesunden Gesamterziehung durchgeführt werden kann — ein Grundsatz, der schon lange von uns vertreten wurde —, begann die Beratung mit der Gewinnung eines möglichst umfassenden Gesamtbildes der jugendlichen Persönlichkeit. Dabei stieß man in den beschriebenen Fällen durchweg auf Schwierigkeiten im Gebiet der rechten Einordnung in die verschiedenen Gemeinschaftsformen. Die sexuellen Abwegigkeiten stellen sich regelmäßig als Falschkompensationen von Minderwertigkeitskomplexen dar. Man spürt, wie hier Gedankengänge A. Adlers pädagogisch fruchtbar gemacht werden. Eine solche auf den Aufweis einer Ursachenreihe vereinfachte Diagnose und die sich darauf aufbauende erzieherische Arbeit läuft verständlicher Weise Gefahr,

bedeutsame Symptome und Verwurzelungen zu übersehen und durch den Erfolg der Arbeit in Frage zu stellen. Es wäre sehr dankenswert, wenn der Verf. darüber Auskunft geben könnte, wie groß etwa prozentual die Zahl der Fälle ist, die sich mit der beschriebenen Methode nicht wesentlich beeinflussen ließen, oder anders ausgedrückt: in wieviel Fällen das »Krankheitsbild« eine überragende Mächtigkeit der sexuellen gegenüber der sich selbst behaupten wollenden Komponente aufwies. — Was über die Notwendigkeit und Art der sexuellen Aufklärung gesagt wird, dürfte kaum den vollen Beifall der Sachverständigen finden. Vor allem scheint uns die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Lebens bei vollem Verständnis für die Bedeutung des Strebens nach restloser Klarheit eine mehr zurückhaltende Sprache zu erfordern. Das religiöse Moment hat in der Behandlung keine Stelle. Einzelne etwas bissige Bemerkungen über Unzulänglichkeiten katholischer Erzieher wirken fehl am Platze. Schröteler.

* * *

Mathis, B., O. F. M. Cap., Das katholische Kirchenrecht für den Laien. 8^o (661 S.) Paderborn 1940, Schöningh. M 6.—; geb. M 7.80. — Wie der Titel schon sagt, will das Werk »allen aufgeschlossenen Gläubigen, vorab den Laienaposteln« eine Einführung in das Katholische Kirchenrecht vermitteln. Die ganze Anlage des Buches ist recht geeignet, dieses Ziel zu erreichen. Es zeichnet sich aus durch straffe Zusammenfassung, sowie klare und übersichtliche Darstellung des gesamten Kirchenrechtes, soweit dieses im Codex iuris canonici enthalten ist. Große Anerkennung verdient die Tendenz des Verf., die einzelnen Rechtsinstitute auch theologisch zu erklären, m. a. W. sie aufzubauen auf ihrer religiös-kirchlichen Grundlage. So erscheinen hier weite Rechtsgebiete wirklich als Lebensäußerung der Kirche, nicht als etwas dem kirchlichen Leben Fremdes, das nur von außen herangetragen ist. Auch viele praktische Hinweise, die man in den großen Kommentaren oft vergebens sucht, sind wertvoll, so z. B. das Verzeichnis der Abkürzungen für die einzelnen Orden und religiösen Kongregationen der Kirche. — Der Zweck des Buches zwingt naturgemäß zu größtmöglicher Kürze. Eine Darstellung strittiger Fragen liegt außerhalb des Rahmens dieses Werkes; ausdrücklich erklärt der Verf., daß in schwierigen Fällen die Fachliteratur zu konsultieren ist. Immerhin wäre doch dem vorliegenden Werke zu wünschen, daß es in strittigen Fragen nicht eine Meinung als die Lehre vorträgt. Auch sonst leidet hier und da unter der Kürze die Genauigkeit. Z. B. kann man bei der Darstellung der juristischen Person den Eindruck gewinnen, als ob zum naturrechtlichen Wesensbegriff der juristischen Person der anstaltliche Charakter gehöre. Die peregrini unterstehen am Aufenthaltsort nicht allen partikulären Kirchenstrafen, sondern nur denen, die Sanktionen eines sie verpflichtenden partikulären Gesetzes sind. (Can. 14 § 1,2 mit can. 2226 § 1). Auch wenn der Buchhändler die apostolische Erlaubnis zum Verkauf verbotener Bücher hat, darf er diese an sich nur jenen verkaufen bei denen er die Lesererlaubnis rechtmäßig voraussetzen kann (Can. 1404).

Bertrams.

Vercauteren, A., O. F. M. Existitne obligatio dimittendi apostatas e Religione?: Ant 17 (1942) 223—230. — 1. Wenn man über die Frage handeln will, ob abtrünnige Ordensleute (d. h. solche, die eigenmächtig aus dem Orden scheiden, can. 644) pflichtmäßig entlassen werden müssen, ist zunächst einmal festzustellen, ob sie überhaupt entlassen werden können, wenn sie z. B. abwesend oder nicht erreichbar sind. Es wird nämlich von einigen Kanonisten behauptet, daß man solche nicht im gewöhnlichen Verfahren entlassen könne, sondern höchstens mit besonderer Dispens des Hl. Stuhles. Man stützt sich dabei auf

eine private Entscheidung, die von der darüber befragten päpstlichen Auslegungskommission gegeben wurde, von Vermeersch-Creusen Epitome I. C. I 1921 n. 659 3b angeführt wird und besagt, es sei genügend vorgesorgt durch die Strafbestimmungen des CIC gegen flüchtige und abtrünnige Ordensleute (vgl. can. 2385). Dagegen halten die meisten Kanonisten an der Auffassung fest, daß auch solche im gewöhnlichen Verfahren entlassen werden können. Denn weder sei dies Verfahren unmöglich, noch die angeführte Entscheidung nur in der angegebenen Weise zu verstehen. Dieser Ansicht schließt sich der Verf. an. — 2. Er stellt dann die weitere Frage, ob auch die Pflicht bestehe, abtrünnige Ordensleute zu entlassen, wenn sie widerspenstig bleiben. Das scheinen einige (Schäfer, Sipos) zu behaupten. Der Verf. dagegen glaubt diese Verpflichtung verneinen zu müssen, wobei er allerdings diese Behauptung beschränkt auf den Fall, in dem es sich nur handelt um die Straftat des Abfalls vom Ordensleben und um eine Ordensgemeinschaft, in der Abgefallene nicht ohne weiteres kraft der Ordenssatzungen auch entlassen sind. Er stützt sich bei dieser Entscheidung auf folgende Erwägungen: 1. Wenn eine solche Pflicht bestünde, hätte der CIC sie in can. 645 (der von den Pflichten der Abtrünnigen und ihrer Oberen handelt) ausdrücken können und müssen. 2. Eine Pflicht zur Entlassung ist schwer zu vereinbaren mit can. 645 § 2, wonach für die Oberen eine anerkannt schwere Pflicht besteht, die Abtrünnigen zu suchen und wieder aufzunehmen. 3. Indes ist diese letzte Pflicht begrenzt und erlischt, wenn die Abtrünnigen nicht aufzufinden sind oder voraussichtlich der Aufforderung zur Rückkehr nicht gehorchen, wenn stichhaltige Beweise einer Besserung fehlen oder wenn ernste Gründe auf Seiten der Ordensgemeinschaft (Schutz ihres Gemeinwohles) gegen die Wiederaufnahme sprechen. 4. In diesem letzten Fall würde der Ordensobere nicht nur keine Pflicht zur Wiederaufnahme haben, sondern es wäre ihm sogar verboten, einen Abtrünnigen zum Schaden der Ordensgemeinschaft wieder aufnehmen. — Aber käme das nicht der Pflicht zur Entlassung gleich? Vielleicht dann, wenn tatsächliche Fernhaltung aus der Ordensgemeinde und Entlassung das gleiche wären. Das ist aber nicht der Fall. Die formelle rechtliche Entlassung bringt außer der Entfernung aus der Ordensgemeinschaft noch weitere Rechtsfolgen, mehr zugunsten des Entlassenen. Vgl. can. 669 § 1, 672 § 1; 671. Man könnte dagegen einwenden, daß die Bestimmungen des CIC über die Entlassenen diese gerade zur Rückkehr in die Ordensgemeinde veranlassen wollen und können. Doch ist das kein entscheidender Grund für die Pflicht zu entlassen. Denn auch die Strafbestimmungen des CIC gegen die Abtrünnigen (can. 2385) können nicht weniger wirksam zur Lebensbesserung der Betroffenen beitragen. In diesem Sinne würde die anfangs erwähnte Entscheidung der päpstlichen Auslegungskommission ihre Geltung haben. Also wäre eine allgemeine Pflicht zur Entlassung abtrünniger Ordensleute zu verneinen. Eher müßte man eine solche Verpflichtung annehmen für Ordensgemeinschaften, in denen die Entlassung zugleich auch die Lösung von den Gelübden bringt (vgl. can. 669 § 1), und in dem Fall, in dem außer Abfall noch andere wichtige Gründe auf Seiten der Ordensgemeinschaft für die Entlassung sprechen. Die Fälle von Flucht oder Abfall vom Ordensleben sind leider heute noch weniger als sonst eine Theorie. Den formalrechtlichen Erwägungen des Verf. kann man gern beipflichten. Praktisch werden aber heute die Voraussetzungen für die Pflicht zur Entlassung (Schutz des Gemeinwohls der Ordensgemeinschaft) oft oder meist gegeben sein. Vielleicht wäre eine gesetzgeberische Entscheidung in der Richtung zu begrüßen.

Keller.

Wenger, L., Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri. Eine Wortstudie (Wiener Sitzungsber. 220/2). gr. 8° (194 S.)

Wien 1942, Hölder-Pichler-Tempsky. M 12.— Nach W. handelt es sich hier um einen Teil einer weiter ausgreifenden Untersuchung über Wort und Begriff Canon. Dieser Teil berücksichtigt hauptsächlich die nichtkirchlichen Rechtsquellen bis zum Corpus Iuris civilis einschl. Da es sich vorab um iustinianische Stellen handelt, braucht man auf die Tragweite für das Verständnis der späteren Rechtsentwicklung nicht hinzuweisen. Die Arbeit ist ein Musterbeispiel für die Fruchtbarkeit der Zusammenarbeit von Romanisten und Kanonisten. Wenn W. einmal die mangelnde Berücksichtigung der kanonistischen Literatur durch Romanisten beanstandet, so bleibt auch umgekehrt die romanistische Literatur für die Kanonistik unentbehrlich. — Schon im 3. Jahrh. v. Chr. gebraucht der Stoiker Chrysippus das Wort Canon in einem so weiten Sinne wie die *lex aeterna* und *naturalis*. Doch bedeutete das Wort auch die feststehende wirtschaftliche Abgabe und die positive Rechtsquelle und zwar später fast nur mehr die kirchliche. — W.s Arbeit zeichnet sich durch eine vorsichtige saubere Methodik aus. Ein Hauptmittel ist die Anführung und eingehende Deutung der Quellen selbst, wobei sogar einschlägige Schrifttexte einer strengen exegetischen Prüfung unterzogen werden. Natürlich fehlt nicht ein genaues Verzeichnis der Rechtsstellen und ein vorbildliches Wort- und Sachverzeichnis. — Die unparteiische Art W.s bewährt sich vor allem bei seinen Ausführungen über Iustinian. Selbstverständlich mußte die Ergründung der Stellungnahme Iustinians zum Begriff des kirchlichen Canon und des staatlichen Nomos die ganze Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche im Zeichen des Corpus Iuris civilis heraufbeschwören, dieser Brücke zwischen altrömischem und mittelalterlichem Rechtsdenken. Am wenigsten sagt dabei W. das Schlagwort Cäsaropapismus zu, schon deshalb, weil kaum zwei Historiker unter diesem Worte dasselbe verstehen. Man rede oft nutzlos aneinander vorbei. W. selbst hält die Mitte zwischen denen, die in Iustinian nur den Vergewaltiger der Kirche sehen und denen, die ihm mit Biondi (vgl. Schol 11 [1936] 624) ein echtes *sentire cum Ecclesia* zuerkennen. Übrigens könnte auch die gesetzliche Ratifizierung der Canones der vier allgemeinen Konzilien durch Iustinian günstiger beurteilt werden, als dies durch W. geschieht. Der Kaiser wollte festlegen, daß nach kirchlicher Auffassung eben nur diese Konzilien allgemeine, im ganzen Reiche verbindliche seien. Was die Gesetzgebung über das Alter der Diakonissinnen angeht, so erscheint die einfache Gleichsetzung der Witwen und Diakonissen, wie sie W. nahelegt, undurchführbar. In Nov. 6,6 heißt es ausdrücklich: ... ἀγομένας διακόνας, είτε ἐκ χηρείας, είτε ἐκ παρθενίας... Es sei auf die Bemerkungen Schol 14 (1939) 630 f. zu J. Meyer's Monumenta de viduis, diaconosis virginibusque tractantia verwiesen. — Wertvoll sind W.s Ausführungen über das Gesetz des Kaisers Marcian über den Priestereid, das z. B. auch c. 1, X 2,7 erwähnt wird. Zu 55: definitio dürfte bei den römischen Juristen die *deciso*, das »Fall-Recht« darstellen, nicht die theoretische *regula* oder gar die spätere scholastische Definition. Javolen's Regel sagt: Das Fallrecht kann durch einen anderen Fall umgestoßen werden. Dieser Sprachgebrauch tritt noch deutlich zutage in dem berühmten Dict. Grat. 2. pars vor c. 1, D 20: In negotiis definiendis non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas. — In der Frage des christlichen Einflusses auf die Entwicklung des römischen Rechtes hält W. wieder die sachliche Mitte zwischen den durch Albertario und Riccobono bezeichneten Extremen. Es ist begrüßen, daß das neue »Reallexikon für Antike und Christentum«, vor allem dank W.s Mitarbeit, auch diese nicht nur geschichtlich bedeutsamen Rechtsfragen mit einbezieht. — W.s methodisch und sachlich wertvolle Arbeit verdient den Dank aller Rechtsgeschlechter.

Jedin, H., Juan de Torquemada und das Imperium Romanum: ArchFrPraed 12 (1942) 247—278. — Das bisher unveröffentlichte Werk Torquemadas wird von J. zunächst durch äußere und innere Kriterien sicher dem Dominikanerkardinal zugeteilt. Es ist eine Antwort auf die Schrift des Sanchez de Arevalo und wie diese 1467—1468 in Rom entstanden. Wertvoll ist vor allem die Stellung des Werkes in der zeitgenössischen Literatur im Streit um die Gewalt des Kaisers und des Papstes, wie sie J. hier entwickelt. Arevalo hat in seiner Monarchia dem Kaiser die Universalherrschaft abgesprochen, weil sie auf der Usurpation der ehemaligen römischen Kaiser in den Provinzen ihres Reiches beruhe. Der Kaiser herrsche nur über jene Teile der Welt rechtmäßig, die ihn frei anerkannt hätten; daher sind vor allem Frankreich und Spanien ihm nicht unterworfen. Der Papst ist der alleinige Universalherrscher. Demgegenüber vertritt Torquemada die Rechtmäßigkeit des Imperium über alle Völker. Die Herrschaft ist innerlich im Naturrecht begründet und von Gott gewollt, also unantastbar. Wenn auch die konkrete Verwirklichung des einstigen Imperium Romanum nur durch Gewalt zustande kam, so wurde die Herrschaft doch durch die nachträgliche Zustimmung der Völker rechtmäßig. Da der Kaiser Rechtsnachfolger des römischen Kaisertums ist, trägt auch er mit Recht den Titel: Herr der Welt. Die tatsächliche Unabhängigkeit Frankreichs und Spaniens sucht der Kardinal zu erklären, wenn er meint, daß der Kaiser durch die Nichtunterstützung dieser Länder beim Kampf gegen die Ungläubigen vielleicht seinen Rechten de facto, wenn auch nicht de iure entsagt habe. J. weist gut auf die grundsätzliche Bedeutung des Festhaltens Torquemadas am Universalkaisertum hin. Man konnte nicht die universale Geltung des Papsttums in spiritualibus et temporalibus aufrecht erhalten, wie es Arevalo wollte, und zugleich die des Kaisertums auflösen. Der Kardinal erkannte recht die gefährliche Utopie, die in dem Versuch Arevolos lag, die modernen politischen Ideen zu bejahen, aber die hohen Ansprüche des Papstes dabei beizubehalten. Beides war ideengeschichtlich zu eng miteinander verbunden, wie es ja auch die kommende Entwicklung zeigte. In der Gegenschrift, die Arevalo nun folgen ließ, wird auf den Humanismus hingewiesen, der in Torquemadas Lösung des Kaisertums als Fortsetzung des legitimen römischen Universalreiches lag. So verbinden sich in dem Werk des Kardinals die verschiedenen Gesichtspunkte der damaligen Behandlung des großen Problems Kaiser und Papst, so daß die am Schluß gegebene Veröffentlichung der Schrift in ausgezeichneter Ausgabe sehr zu begrüßen sei.

Weisweiler.

Heinrich, H., John Miltons Kirchenpolitik. Puritanische Ideen zum Problem Staat und Kirche (Neue Deutsche Forsch., Abt. Religions- und Kirchengesch. 9). gr. 8° (132 S.) Berlin 1942, Junker u. Dünhaupt. M 5.80. — Der Spott Miltons über die Staatsträumereien Platons verhindert nicht, den peinlichen Eindruck, daß der englische Dichtersoziologe dem griechischen an Weltfremdheit kaum nachsteht. Ein gleiches gilt für die Schwierigkeit der Deutung bei beiden. H. sucht uns die kirchenpolitische Haltung Miltons näherzubringen durch Schilderung der verschiedenen Richtungen des Puritanismus und des gesamten philosophisch-theologischen Systems des Dichters. Er geht in seiner Dissertation an der protestantisch-theologischen Fakultät Kiel dessen innerer Entwicklung und den ihn beeinflussenden Quellen nach. Wenn er wegen der Lichtmetaphysik und des Schöpfungsvoluntarismus von einem Neuplatonismus Miltons sprechen zu müssen glaubt, dürfte das nicht überzeugen. Die Lichtmetaphysik ist nicht nur neuplatonisch. Vor allem aber entspricht die auch von H. her-

vorgehobene Lieblingslehre Miltons von dem ewigen Vernunftsgesetz in Gott und seine Auffassung vom freien Schöpferwillen fast ganz der katholischen Lehre, wie denn der Anglikanismus überhaupt viel mehr als der deutsche Protestantismus dem Mittelalter verbunden blieb. Auf dem kirchenpolitischen Gebiet zeigt sich die Entwicklungslinie vielleicht am klarsten durch Aufweisung der inneren Logik des protestantischen Prinzips selbst, der Miltons eigenwilliges Denken bis zum äußersten folgte. Er bekämpfte zunächst die Hochkirchler, die den Staat mit der Entscheidung in Glaubenssachen betrauten. Denn er hielt dies für einen Verrat an der evangelischen Freiheit. Aus demselben Grunde trat er später den Presbyterianern entgegen, die jene Befugnis dem Parlament zuwiesen. Schließlich mußte er sogar an seinem puritanischen Freunde und Gönner Cromwell Kritik üben, als auch dieser trotz der schönsten Worte die Gewissensfreiheit vergewaltigte. Kam Milton hierdurch dem katholischen Standpunkt der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate näher, so ließ ihn doch sein leidenschaftlicher Haß gegen das Papsttum auf der katholischen Linie nicht weitergehen. Folgerichtig blieb ihm allein der äußerste Spiritualismus einer nur persönlichen Leitung durch den Hl. Geist übrig. Damit aber wurde er in Wirklichkeit, wie auch H. mit Recht betont, ein Wegbereiter des späteren englischen Rationalismus und Naturalismus. Lag nicht schon der jahrelange Kampf des in der Ehe Unglücklichen um Einführung der Ehescheidung auf dieser Linie? Keller-Fehr stehen nicht an, von dem Heidentum Miltons zu sprechen. Das dürfte indes zu weit gehen. Jedenfalls dankt die Menschheit dem greisen blinden Dichterphilosophen Schöpfungen, die wenigstens von einem tiefen ästhetischen Glauben an die Schönheit und Größe des Christentums zeugen. — Die Anm. 80 (S. 63) ist im Text nicht richtig wiedergegeben. Der Sinn ist: Der höchste Richter soll die Hl. Schrift sein. Diese aber, d. i. Hl. Schrift, soll nur durch die Hl. Schrift selbst erklärt werden. So ergibt sich notwendig die Gewissensfreiheit. — H. hat uns eine gründliche Arbeit über einen Mann geschenkt, dessen Einfluß auf das geistige Europa nicht zu unterschätzen ist.

G e m m e l.

* * *

Leturia, P., S. J., Sentido verdadero en la Iglesia militante: Greg 23 (1942) 137—168. — Der Titel der Kirchlichkeitsregeln des Exerzitienbuches, das »Sentire cum Ecclesia« ist heute weithin bekannt und muß, nicht zu seiner Ehre, gelegentlich selbst ein falsches Zelotentum decken. Weniger bekannt ist, daß vor M. Meschler nur ganz wenige der zahlreichen Exerzitienerklärer sie kommentiert haben und daß sie erst 1534 entstanden sind, also 12 Jahre nach der Vollendung des Büchleins. Bei dieser Lage ist der Aufsatz von L. besonders wertvoll, weil er den Zusammenhang der Regeln mit dem Haupttext klarlegt. Es ist nicht der Kampf gegen den Protestantismus, der Ignatius die Feder geführt hat, sondern es sind Gefahren im Innern der Kirche gewesen, ein Zuviel und ein Zuwenig, das zu jeder Zeit die Gläubigen und ihre religiöse Haltung bedroht: das Zuviel der Hypermystik, die Ignatius in den Alumbrados vor sich sah, das Zuwenig des falschen Humanismus, der ihm in Erasmus entgegentrat. Ihnen, die noch kirchlich sein wollten, aber nur halb, stellte er die ganze Gesinnung kindlicher Liebe gegen die heilige Mutter, die Kirche, gegenüber. Sie tut von innen heraus, was ein reiner Legalismus und Minimalismus nicht aufzubringen den Mut hat. Der echte, vor allem der nach Vollkommenheit strebende Katholik macht das kirchliche und liturgische Leben mit, nicht, wie er selbst es sich ausgeklügelt hat, sondern so, wie Rom ihn anweist (Regel 1—9). Er beugt sich vor den kirchlichen

Autoritäten, mag auch ein weltlich gesinnter Paul III. oder ein überstrenger Paul IV. Papst sein; hängt nicht einseitig einer Schulrichtung, sei es der Vätertheologie, sei es der Scholastik, an; er verehrt keinen als Heiligen, der, vielleicht unter dem Schimmer einer zweifelhaften Mystik, noch unter den Lebenden weilt, wie Ignatius in seiner Zeit Beispiele vor Augen hatte (Regel 9—12). In den Glaubensfragen hält er, wie die Kirche selbst, die rechte Mitte, zwischen den immer neu auftretenden verführerischen Extremen: Überschätzung der Wirksamkeit Gottes gegenüber der des Menschen, der Gnade gegenüber der Freiheit, des Glaubens gegenüber den Werken, der Liebe gegenüber der Furcht, und jeweils umgekehrt (Regel 13—18). — So hat L. allerdings die Überzeitlichkeit der Regeln klar herausgearbeitet und gründlich gerechtfertigt. Raitz v. Frentz.

de Lamadrid, R. S., S. J., Un Manuscrito inedito del Beate Juan de Avila: ArchTGran 4 (1941) 137—241. — Der durch seine Schriften, mehr aber durch seine Predigten berühmte Apostel Andalusiens, der sel. Johannes von Avila (1500—1569) hat gegen Ende seines Lebens ein Gutachten an das Provinzialkonzil von Toledo eingereicht, das 1565/6 zusammengetreten war, um die Reformbestimmungen des Trienter Konzils in dieser Kirchenprovinz durchzuführen. Von dem bisher ungedruckten Ms ist erst jetzt eine Abschrift in der »Biblioteca del Sacro Monte de Granada« entdeckt worden; eine zweite, der das erste Blatt fehlt, weswegen man an der Autorschaft Avilas zweifeln konnte, ist in der Madrider Nationalbibliothek. Der erste Teil behandelt klar geordnet die Pflicht der Bischöfe, das weltliche Leben aufzugeben und mit ihren Einkünften vor allem die Werke der Liebe zu üben; die Mittel, die Unwissenheit des Klerus zu entfernen; die Erziehung der Seminaristen zu heiligen Seelsorgern; den Religionsunterricht der Laien, besonders der Kinder. Der zweite Teil folgt den Trienter Reformdekreten mit meist kurzen Anmerkungen. — Für die Kirchengeschichte der Restaurationszeit sind beide Teile von Interesse, wenn sie auch nicht viel Neues bringen. Darüber hinaus sind einige seiner Wünsche bemerkenswert. Man solle nicht ausgerechnet den zum Tode verurteilten die hl. Kommunion verweigern, die ihrer am meisten bedürften; Priester und Laien sollten nach Messe und Kommunion Christus durch eine Danksagung ehren und nicht sofort das Gotteshaus verlassen; an religiösen Festen sollten keine Stierkämpfe stattfinden; nur die wenigen besonders begabten Seminaristen sollten die Universitäten besuchen, um dann später Seminarprofessoren zu werden. Am meisten aber tritt der Freimut des Heiligen hervor, mit dem er die schweren Gebrechen des geistigen Standes tadelt an der richtigen Stelle. So macht er sich u. a. ein Wort des hl. Bonifazius zu eigen: Früher waren die Bischöfe von Gold und ihre Trinkgefäße von Holz; jetzt ist es umgekehrt. Raitz v. Frentz.

de Aldama, J. A., S. J., Antonio Cordeses S. J., Los Dones del Espíritu Santo: ArchTGran 4 (1941) 119—35. — Cordeses (1518—1601), der 1549 in den Orden eintrat, ist einer der ersten Jesuiten, der aszetisch-mystische Fragen behandelt hat. Seine als Mss im Britischen Museum liegenden Werke sind: Tratado de las tres vidas, Tratado de la oración mental, Tratado de la vida purgativa. Dazu kommt das Itenerario de la perfección cristiana, das nach des Verfassers Tod im Jahr 1607 auf italienisch, niemals aber spanisch gedruckt worden ist. Von ihm gibt Aldama den Text der sechs Kapitel über die Geistesgaben. Gut unterscheidet C., daß alle Getauften die Gaben erhalten, soweit sie zum Heil notwendig sind, aber nicht alle in größerer Stärke. Wenn die Gaben auch unter den göttlichen Tugenden stehen, vertiefen sie doch auch diese, nicht bloß die sittlichen. So sind sie vor allem auf

dem Weg der Vollkommenheit förderlich. Nicht ganz erklärlich ist, daß C. diese stärkste Zuteilung bloß eine *gratia gratis data* nennt. Daß C. dogmatisch nichts Neues bringt über die Gaben, ist begreiflich. Dafür schildert er um so lebendiger ihre asketisch-mystischen Auswirkungen durch Stärkung der göttlichen und sittlichen Tugenden, zumal der Klugheit. Hierbei benützt er die Unterscheidungsregeln des hl. Ignatius in den Geistlichen Übungen, führt aber einen neuen Gedanken weiter aus: der gute Geist wahrt Vernunft, Zeitmaß und Ordnung, der böse bringt in die vernünftigen Pläne und Zeiteinteilungen Unordnung, führt zu Unbeständigkeit und treibt von einem Extrem ins andere, entgegengesetzte.

Raitz v. Frenzt.

Solá, Fr. de P., S. J., *Secunda Asamblea nacional de Mariologia: RazFe 126 (1942) 425—428.* — In Madrid tagte vom 7. bis 12. Sept. 1942 der zweite spanische Nationalkongreß für Mariologie. Die Tagung war dem Andenken des hl. Johannes vom Kreuz (1542—1591) gewidmet, da in diesem Jahre vier Jahrhunderte seit der Geburt des Doctor mysticus vergangen sind. Angehörige verschiedener Orden, Unbeschuhte Karmeliter, Franziskaner, Kapuziner, Dominikaner, Jesuiten u. a. hatten sich zu friedlicher wissenschaftlicher Arbeit und Aussprache zusammengefunden. Der Hauptgegenstand der Tagung war das aktuellste Thema der heutigen Mariologie, nämlich die Mitwirkung Mariä mit Christus im Geheimnis unserer Erlösung. Die einzelnen Vorträge behandelten: Die Mariologie des hl. Johannes vom Kreuz, die Zeugnisse für die miterlösende Tätigkeit Marias in der Hl. Schrift, in der Überlieferung, in den Kundgebungen der letzten Päpste, das Mitverdienende, das Mitsühnen, das Mitopfern, das Miterlösen Marias, die Art der Ursächlichkeit und die Rangordnung der verschiedenen Arten dieser Mitwirkung. Der Bericht schließt mit dem Satze: »Möge die Allerseligste Jungfrau bewirken, daß Spanien, das soviel für die Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens gearbeitet hat, auch jetzt die Nation sei, die am meisten dazu beiträgt, die Definition der allgemeinen Mittlerschaft der Allerseligsten Jungfrau vorzubereiten« (428). — Auf die marianische Tagung folgte vom 14. bis 19. Sept. ebenfalls in Madrid eine biblische Woche mit den Hauptthemen: Die Lehre vom mystischen Leibe Christi in der Hl. Schrift, die formgeschichtliche Schule, die neuen Beiträge zur Vorbereitung einer Geschichte der *Vulgata* in Spanien (ebd. 428—431). — An dritter Stelle fand vom 21. bis 26. Sept. in Madrid die zweite spanische theologische Woche statt, deren Hauptthema die Lehre vom mystischen Leibe Christi war (ebd. 431—437).

Deneffe.

Janssen, E., S. J., *Moeder van God: Streven 10 (1942) 1—13.* — Der Aufsatz ist das 3. Kap. eines angekündigten Buches (*Maria de Moeder, Utrecht*). Es bringt nach Art einer Betrachtung schöne und tiefgreifende Gedanken über die göttliche Mutterschaft Marias. Reizvoll ist das Zusammenleben Marias mit Christus dargestellt. Maria starb nicht mit Jesus, weil sie unter dem Kreuze die Mutter aller Menschen wurde und weil sie zum Entstehen und ersten Wachstum der jungen Kirche mütterlich mitwirken sollte.

Deneffe.