

partner weniger gewürdigt werden. Wenn der Verf. sich mit dem katholischen Eherecht auseinandersetzt, dann muß er gelten lassen, daß nach katholischer Auffassung das Eheleben einen guten und vollen Sinn auch dann behält, wenn nur die sekundären Zwecke der Ehe, gegenseitige Ergänzung der Ehegatten und geordnete Erfüllung geschlechtlicher Triebe erreicht werden können; mag auch die Erzeugung von Nachkommenschaft nicht möglich sein.

Nach Allem und trotz Vielem muß man dem Verf. Dank dafür wissen, daß er die schwierige Streitfrage so knapp, klar, gründlich und auch anregend wieder entwickelt hat. Besondern Dank dafür, daß er in seinen Beweisführungen für die Impotenztheorie im Ergebnis zum mindesten auch der Sterilitätstheorie in der angegebenen Weise so gute Dienste erwiesen hat.

H. Keller.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums.

Euringer, S. Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alexandrien, des Severus von Synnada und des Theodotus von Ancyra in Dillmanns »Chrestomathia Aethiopica«: *Orientalia* 12 (1943) 113—134. — Übersetzungen wie die vorliegende bedeuten einen dankenswerten Dienst an der Patrologie und Dogmengeschichte; und wenn auch angesichts der Tatsache, daß es sich ja um Übersetzungen von Übersetzungen handelt (all diesen Stücken liegen verschollene griechische Originale zugrunde), der deutsche Text mangelhaft bleiben muß, so ist doch wenigstens erreicht, daß diese Quellen der breiten Forschung zugänglich werden. Von den vier Stücken sind die beiden Homilien des Cyrill von Alexandrien zweifelsohne die bedeutendsten. Sie haben ihren besonderen Wert für die Kenntnis der Sekte der Melchisedechianer, dann aber auch für das dogmengeschichtliche Verständnis der Lehre von der Trinität. Die beiden eindeutig zusammenhängenden Homilien bemühen sich um eine Exegese von Hebr 7,1—10: Wer ist dieser Melchisedech? Er kann nicht der Hl. Geist sein, weil dieser dem Vater und dem Sohn wesensgleich ist und darum nicht Priester sein kann. Zudem wird er in der Hl. Schrift nie Priester genannt. In diesem Zusammenhang schreibt Cyrill interessanterweise den Engeln und Erzengeln priesterlichen Dienst zu. Die Gegner, an die sich die Homilie richtet, weisen darauf hin, daß doch der Sohn in der Schrift Priester genannt werde; warum soll da nicht ein gleiches vom Geist aussagbar sein? Die Antwort ist leicht: Priester ist der Sohn nur seiner Menschheit nach. Aber wie kann denn ein bloßer Mensch »König der Gerechtigkeit und des Friedens« heißen? Lösung: Der Name ist nicht dasselbe wie das Wesen einer Sache; auch Josue hieß zwar »Erlöser des Volkes«, und war es doch nicht. Aber wie kann Paulus dann von Melchisedech sagen, er habe weder Vater noch Mutter, weder Anfang noch Ende? Antwort: Melchisedech ist ein Abbild und Gleichnis (=Typus) Jesu Christi; Paulus will nur sagen: Melchisedechs Ahnen und Nachfahren stehen nicht im levitischen Geschlechtsregister; wenn er gleichwohl ein erhabeneres Priestertum hat als Levi und seine Söhne, dann haben die Juden auch kein Recht, sich gegen das Hohepriestertum Christi, der ja auch nicht aus Levis Stamm ist, zu wehren. — Ob diese beiden Homilien wirklich von Cyrill stammen, läßt E. unentschieden. Die Ähnlichkeit mit den Melchisedech-Peri-

kopen im 2. Buch der Glaphyra in Genesis legt dies nahe. Gewißheit könnte erst eine Sonderuntersuchung bringen, die auch noch manche andere literarkritische Probleme lösen könnte — vielleicht ein willkommenes Thema für eine Dissertation. Ich möchte nur noch auf den interessanten Text am Schluß der 2. Homilie hinweisen, der sehr gut den Opfercharakter der Eucharistie betont: Wie Melchisedech Brot und Wein herausgebracht hat, so hat auch Jesus Christus »uns durch eben diese (Gaben) geehrt und durch dieses Geheimnis seines Segens uns erworben und vom Tode erhöht und von der Verwesung errettet.« — Die Homilie des Severus von Synnada ist weniger wegen ihres dogmatischen Inhaltes als wegen der Gelegenheit, bei der sie gehalten worden zu sein scheint, wichtig: Sie stammt aus den Tagen des Ephesinums und ist 13 Tage nach der Absetzung des Nestorius gehalten worden, u. zw. vor den Konzilsvätern selbst. Beachtenswert ist der Hinweis auf die Arkandisziplin kurz vor dem Schlußabschnitt. — Die Homilie des Theodotus von Ancyra ist am gleichen Tag und am gleichen Ort gehalten worden. Sie bietet einiges interessantes Material für die patristische Exegese von Mt 16,16: Der Fels ist der Glaube, den Petrus bezeugt hat.

B a c h t.

Lambot, C., Saint Augustin a-t-il rédigé la règle pour moines qui porte son nom?: RevBénédict 53 (1941) 41—58. — Im Verlauf der Auseinandersetzungen über die Augustinerregel, deren Bedeutung für das gesamte Mönchtum bekannt ist, waren zwei Punkte zum Allgemeinbesitz geworden: 1. Die Regel ist eine für Männer angepaßte Umarbeitung von Ep. 211 ad moniales. 2. Diese Umarbeitung stammt aber nicht von Augustinus. Neuerdings haben der Augustiner N. Merlin und der Dominikaner P. Mandonnet gegen diese beiden Thesen protestiert; sie halten dafür, daß die Regel wirklich von Augustinus stammt, und daß er sie bei der Abfassung von Ep. 211 zugrundegelegt hatte. L. rollt in dieser sorgsam und scharfsinnigen Untersuchung die ganze Frage noch einmal auf. Das Ergebnis: Nur die Anweisungen in Ep. 211 stammen von Augustinus selbst. Die Umarbeitung »zur Regula« ist nicht von ihm. Noch viel weniger darf man ihm die unter dem Titel *De ordine monasterii* der Regel vorausgeschickten Kapitel zuweisen. Die von Merlin-Mandonnet geltend gemachten Gegenstände überzeugen nicht.

B a c h t.

Vande Vyver, A., Les institutions de Cassiodore et sa fondation à Vivarium: RevBénédict 53 (1941) 59—88. — Im Jahre 1931 hatte V. einen längeren Artikel über Cassiodor und sein Werk veröffentlicht (*Speculum* 6 [1931] 244—292). Mittlerweile ist die kritische Edition des Hauptwerkes des Cassiodor, seiner *Institutiones*, von R. A. A. B. Mynors (Oxford) erschienen. Dies nimmt V. zum Anlaß, einige schon früher angeschnittenen Fragen näher zu untersuchen. Einmal handelt es sich um textkritische Probleme, die sich aus den abweichenden Redaktionen der *Institutiones* ergeben. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß Cassiodor selbst eine überarbeitete zweite Auflage veranstaltet hat, deren ungefähre Zeitpunkt noch angegeben werden kann. Demgemäß kommt der Verf. zu einem Überlieferungsschema (Stemma), das von dem des Herausgebers der kritischen Ausgabe beträchtlich abweicht. Zum andern sind es Fragen nach dem Zeitpunkt der Gründung des Klosters Vivarium und der Abfassung der *Institutiones*. Den Beschluß bildet der ausführliche und überzeugende Nachweis, daß Cassiodor in Vivarium nicht, wie man bisher meist annahm, als Mönch gelebt hat, sondern als »seigneur en retraite«, der sich der Organisation einer mit allem Komfort ausgestatteten Klosterabtei, der Förderung der Studien und dem Ausbau der Bibliothek widmete.

B a c h t.

de Vries, W., S. J., Timotheus II. (1318—1332) über »die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse«: *OrChristPer* 8 (1942) 40—94. — Die Zusammenfassung, die der nestorianische Patriarch kurz vor der Verfallzeit seiner Kirche in seinem »Buch über die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse« uns bietet und die weite Verbreitung bis nach Indien gefunden hat, erhält dadurch ihre Bedeutung. Sie ist freilich zum Großteil »Zusammenfassung« aus anderen, meist früheren Quellen, so daß es oft schwer ist, die Eigenansicht des Timotheus und seiner Zeit herauszuschälen. V. unterzieht sich dieser mühevollen Aufgabe unter Benützung auch der anderen zeitgenössischen Schriften und Liturgien. Gerade ein Vergleich der letzteren mit der Darstellung des Patriarchen macht es deutlich, daß er mehrmals einfach Früheres übernahm, obschon es mit dem Ritus seiner Zeit nicht mehr übereinstimmte (etwa bei Erklärung des Taufritus). Das sorgfältige Herausarbeiten des Eigengutes ergibt, daß Timotheus (und mit ihm wohl auch ein großer Teil des Nestorianismus seiner Zeit) nicht mehr so stark wie ihr Hauptlehrer Theodor von Mopsuestia unter den Folgen der falschen, zu sehr trennenden Christologie auf die gesamte Theologie leiden. Daher ist auch in der Sakramentenlehre die innere Verbindung von Symbol und Wirklichkeit wieder enger geworden. Das Symbol enthält die Wirklichkeit, wenigstens anfänglich, wenn auch ihre ganze Fülle erst dem anderen Leben vorbehalten ist. Der Hl. Geist ist wie im gesamten Denken des Orients das verbindende und die die Wirklichkeit dem Symbol gebende Kraft. Daher auch die starke Betonung des hl. Öles und der Salbung als Geistsymbole. Wir hätten wohl gewünscht, wenn diese Eigenart noch etwas mehr herausgearbeitet worden wäre. Der Gesamtüberblick hätte dann wohl noch eine einheitlichere psychologische Linie erkennen lassen, während jetzt das Bestreben, Ähnlichkeit und Verschiedenheit mit der katholischen Lehre herauszustellen, das Gesamtbild etwas hindert. Könnte man diesen Vergleich nicht in die Anmerkungen setzen oder am Schluß zusammenfassend behandeln? — Am meisten zeigt sich der Einfluß des christologisch-nestorianischen Denkens bei der Lehre von der Eucharistie. Eine echte Wesenswandlung scheint entsprechend der Schau aus der Christologie, Göttliches und Menschliches sehr zu trennen, durch die Worte des Patriarchen ausgeschlossen. Brot und Wein bleiben; aber sie werden durch den Hl. Geist — daher Hervorhebung der Epiklese — kraftgeladen und so, mit dem wahren Leib Christi vereint, nehmen sie an seiner Herrlichkeit teil wie die menschliche Natur an der Sohnschaft des göttlichen Wortes. Die »sieben Gründe« sind: Priesterweihe, Taufe, Eucharistie, Ehe, Kirchweihe, Begräbnisritus und Mönchsweihe.

Weisweiler.

Schreiber, G., Studien über Anselm von Havelberg. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters: *Analecta Praemonstratensia* 18 (1942) 5—90. — Ders., Anselm von Havelberg und die Ostkirche: *ZKG* 60 (1942) 334—411. — Der durch zahlreiche größere und kleinere Forschungen über das Mönchtum des Hochmittelalters rühmlich bekannte Verf. gibt in diesen beiden Aufsätzen aus der Fülle seiner Belesenheit und seiner eigenen Studien Gedanken vor allem über Praemonstratenser, Zisterzienser und (im 2. Aufsatz) über das Mönchtum der Ostkirche, die sich um die Person des Praemonstratensers Anselm von Havelberg († 1158) ranken. Es sind vielfach Ergänzungen zum bisherigen Bild der Forschung und Anregungen zu weiterem Forschen, in gelegentlich lockerer Verbindung, eine Fortsetzung der (häufig zitierten) bisherigen Studien Sch.s, zumal über die Praemonstratenserkultur (*Analecta Praemonstratensia* 16 [1940] und 17 [1941]), die mir leider nicht zugänglich waren, so daß ich nicht hervorheben kann, wie

weit sie über diese früheren Studien hinausgehen. Anselm v. Havelberg, der erste Vertreter der »ordensvergleichenden Forschung«, wird in seiner großen geschichtstheologischen Sicht gewertet, in der er das Mönchtum als den Aufbaufaktor, die geschichtsbildende Kraft der Kirche und der Welt sieht. Die ganze Problematik der gedanklichen und praktischen Auseinandersetzung zwischen benediktinischem Mönchtum, auch in seiner kluniazensischen und zisterziensischen Erneuerung, und der neuen »vita apostolica« der Praemonstratenser, die das Ideal der Bettelorden weitgehend vorausnehmen (ja selbst die tridentinische Entfaltung alles Religiosentums hat nach Sch. Anselm schon begründet und legitimiert), wird vor uns aufgerollt. Die Auseinandersetzung über den Begriff der Armut in Verbindung mit der Wanderpredigt und Seelsorge bei aller Gemeinschafts- d. h. Ordensbindung, über den Sinn des Begriffes Regularkleriker (Regularkanoniker), den von Norbert neu »gefüllten« Begriff der Kanonie und die damit gegebene diözesane Einordnung, die Bedeutung des Priestertums gegenüber dem Mönchsleientum und der Liturgie von dieser Sicht her: all das liegt, aus den Quellen geschöpft, in einem (Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem) im Auszug deutsch geboten wird, vor unsern Blicken. Anselm steht inmitten »dieses großen Spannungsfeldes«. Die Vielgliedrigkeit des Ordenslebens, die in seiner Zeit so bekämpft wird (30), ist Anselm Anlaß zu seiner berühmten Ordensschau im Buch der Dialoge, dem »Versuch der Harmonisierung des Vielerlei«. Gerade in diesem Vielerlei sieht Anselm das Wirken des Hl. Geistes, und das ist der interessante theologisch-mystische Einschlag seiner Ordensschau (36 f.), erste »Ansätze zu einer Erfahrungstheologie öffnen sich darin, der Gedanke des Fortschritts klingt an«. Interessant ist noch der Hinweis Sch.s, daß die Wirksamkeit des mittelalterlichen Adels bei den Praemonstratensern »eine völlig neue Beleuchtung erfährt«, weil er hier nicht rein Pfründengeießer oder Klosterversorger ist, sondern »in den unscheinbaren, geräuschlosen, fast anonymen Dienst der Niederkirche tritt«. Die starke Belastung durch den Adel, das muß hier ergänzend gesagt werden, hat freilich dem Orden doch in manchen Gegenden großen Schaden gebracht. — Man darf diese Forschungen sehr begrüßen, wird freilich nicht vergessen dürfen, daß es sich dabei um die erste Zeit des Ordens handelt, und daß mit Ausnahme gerade der deutschen Klöster die Entwicklung des Ordens stärker monastischen Einschlag hatte oder bekam. Wenn ich noch eine bescheidene Bitte aussprechen dürfte, so ist es die um genauere Angabe bei Verweisen in Anmerkungen. Z. B. Anm. 20 sagt: Siehe oben (das steht übrigens schon im Text!) ohne nähere Angabe. Wer den Artikel in Zusammenhang liest, mag sich vielleicht erinnern, wo das »oben« war; wer später eine einzelne Stelle verwertet, muß es erst wieder mühsam suchen. — Der Inhalt des 2. Artikels ist viel lockerer mit der Person Anselms verbunden. Nach einigen guten einleitenden Bemerkungen über Kolonisationstätigkeit des Ordens an der mittleren Elbe und damit zusammenhängende Patrozinienauswahl befaßt sich Sch. mit den Reisen Anselms nach Konstantinopel als »Unionsredner« an den byzantinischen Hof (Religionsgespräche 1136 in Konstantinopel und 1155 in Thessalonich über Ursprung des Hl. Geistes, Primat des Papstes und die Frage des ungesäuerten Brotes in der Liturgie). Ein 3. Teil handelt von Anselm als dem theologischen Symboliker, der Universalgeschichte als Geschichte des Reiches Gottes sieht in trinitarischem Geschichtsdenken, wobei die ihm gegenwärtige Epoche der Geschichte (und weiterhin die Zeit bis zum Ende der Welt) mehr christozentrisch gesehen ist (zum Unterschied von Joachim von Fiore), allerdings mit starker Betonung der Wirksamkeit des Hl. Geistes. Eine besondere Würdigung findet Anselms Ordensschau von

Augustinus als Begründer des Chorherrentums zu Norbert, aber auch über Benedikt und die benediktinischen Erneuerungen, besonders die Zisterzienser, den Ritterorden der Templer und zuletzt Anselms Eindrücke vom byzantinischen Mönchtum. Daran schließen sich in einem 4. und 5. Abschnitt Ausführungen über das byzantinische Mönchtum an. Als Beispiel ist das Pantokratorkloster in Konstantinopel genommen, das zur Zeit Anselms gegründet wurde, und für das uns in seinem Typikon eine wertvolle Quelle erhalten ist. Hier wird eine Fülle von Betrachtungen über Klostergründung, Rechtsstellung der Klöster usw. angeschlossen und ein vor allem an Hand dieses Typikon fein durchgeführter Vergleich zwischen morgenländischem und abendländischem Mönchtum im Hochmittelalter geboten. Ein 6. Abschnitt über die Volkskirche der Theotokos Eleousa schließt den besonders für das Verständnis des morgenländischen Mönchtums und seiner Geschichte auch wegen der reichen Literaturangaben wertvollen 2. Aufsatz. Ueding.

Horvath, A. M., Der thomistische Gottesbegriff. gr. 8° (180 S.) Freiburg (Schweiz) 1941, Verlag »Divus Thomas«, Fr. 4.— Das Buch behandelt die Bedeutung des Gottesbegriffes in der »Summa theologica« des Aquinaten. Der 1. Hauptteil legt dar, wie wir zum vollen, synthetischen Gottesbegriff gelangen. Ausgangspunkt ist der durch die fünf Gottesbeweise gewonnene und sichergestellte Begriff der leeren Transzendenz Gottes, der dann ähnlich dem ersterkannten Sein, unter Ansporn unseres Glückseligkeitsstrebens, durch die weiteren Merkmale, die uns die Wissenschaft und die Offenbarung vermitteln, bestimmt und ausgefüllt wird. Im 2., wichtigeren Hauptteil wird der analytische Wert des synthetischen Gottesbegriffes als Subjekt der Theologie aufgezeigt. Dieser Begriff, der die volle Transzendenz Gottes vertritt, verleiht vor allem den Dingen eine artmäßig neue Erkennbarkeit infolge der Beziehung zu Gott. Als »Erkenntnisgrund« dient die Allmacht Gottes für die Hervorgänge aus Gott, der zwecksächliche Einfluß Gottes für die Sittenlehre, und »Gott als Vollender« für die Begnadigung. Der Gottesbegriff ist aber auch »Weltanschauungsprinzip«, indem er, ohne den Dingen eine neue Erkennbarkeit zu verleihen, diese unter sich und dem Ganzen gegenüber ordnet. Die Theologie wird hier zur »sapientia«, die alle profanen Wissenschaften in ihren Dienst stellt. Voraussetzung aber gerade für diese Aufgabe ist die »Läuterung des Gemütes« durch den »pius credulitatis affectus«. — Das interessanteste Kap. ist wohl das über »die einzelnen Arten der Theologie in ihrem Verhältnis zum Gottesbegriff«. H. unterscheidet hier die »theologia perennis« (aufgeteilt in formale Mystik und vorwissenschaftliche Theologie) und die »theologia temporalis stricte scientifica« (mit ihrer Aufteilung in spekulative und positive Theologie einerseits und wissenschaftliche Mystik andererseits). — Als Anhänge finden sich eine Abhandlung über »die Seinsweisen der Relation und die relativen Namen Gottes«, eine zweite über »die Herrlichkeit und Verherrlichung Gottes« und endlich noch vier Tabellen als spekulative Übersicht über die theologische Summe, die allerdings mit ihren ungezählten Unterabteilungen den Eindruck der Spitzfindigkeit macht. — Das Buch stellt keine leichte Lektüre dar. Man wird auch nicht mit jeder einzelnen Auffassung des Verf. einig gehen müssen. Aber als Ganzes ist es eine Leistung von ungewöhnlicher spekulativer Kraft und eröffnet den Zugang zu einem fruchtbaren Studium der »Summa theologica«. Wer sich die Mühe nimmt, den Gedankengängen des Verf. in Geduld nachzugehen, wird reichlich entlohnt.

Rast.

Friederichs, J., Zum Vorwort des hl Bonaventura: FrSt 29 (1942) 78—89. — Im 2. Bd. der Bonaventuraausgabe wird ein zweites Vorwort veröffentlicht, das nur in Cod. 193 der Stadtbibl. Angers

sich findet. Außerdem haben die Herausgeber im 1. Bd. zu d. 27 nach mehreren Hss ein Additamentum in etwas verkürzter Form gegeben, das zu der Praelocutio in Beziehung steht. F. bietet zum ersten Stück, das auf einer mangelhaften Abschrift beruht, eine Reihe von wichtigeren Textkorrekturen und zum zweiten einen vollständigen Neudruck. Er hat offenbar, was sehr leicht geschehen kann, anfänglich übersehen, daß beides schon durch F. Delorme in einer Neuauflage als Anhang zu den Collationes in Hexaëmeron, Quaracchi 1934, geleistet war. Für das Additamentum haben wir in einer Krakauer Hs einen neuen Zeugen, der aber den von Delorme benutzten Hss an Wert nachsteht. Dann untersucht F. die Echtheit der beiden Stücke. Das Additamentum erkennt er als echt an. M. E. hatte dies schon Delorme im Vorwort zu seiner Ausgabe mit durchschlagenden Gründen bewiesen. Es ist allerdings ein durch Angriffe auf die dort entwickelte Lehre verursachter späterer Zusatz. Betreffs der Praelocutio erhebt F. allerhand Bedenken, um schließlich doch zum Ergebnis zu gelangen, das Vorwort sei eine möglicherweise auf mündliche Äußerungen Bonaventuras zurückgehende Notiz eines Bonaventuraschülers, die von einem Abschreiber »bona vel mala fide« dem ersten Buch des Sentenzenkommentars angefügt wurde. Darin möchte ich F. unbedingt beistimmen, daß die Praelocutio nicht von Bonaventura als Teil seines Sentenzenkommentars herausgegeben wurde. Sie ist nur in einer der zahlreichen Hss nachgewiesen. Man müßte ferner annehmen, daß er die acht Sätze, in denen Petrus Lombardus von der gewöhnlichen Ansicht der Theologen abweicht, im gleichen Buch zweimal aufzählte, was bei Bonaventura kaum möglich ist. Dagegen scheinen die gegen die Echtheit erhobenen Bedenken keine Bedeutung zu haben. Wenn Bonaventura es ablehnt, ein »novum scriptum«, d. h. einen originellen Kommentar zu geben und sich einen »pauper et tenuis compiler« nennt, so soll dies nicht der Wahrhaftigkeit eines Bonaventura entsprechen. Aber tatsächlich gebrauchten die Sententiarier, Thomas und Bonaventura nicht ausgeschlossen, in ausgiebigem Maße die Erklärungen ihrer Vorgänger, wie dies bei einem jungen Professor selbstverständlich ist. Ferner war ihnen gerade wegen ihrer Genialität der Abstand zwischen Ideal und Leistung klar bewußt. Wenn also Bonaventura im losen Anschluß an den Lombarden sich einen »pauper et tenuis compiler« nennt, so ist das ein zumal im MA ganz natürlicher Ausdruck der Bescheidenheit. Man lese nur die Schlußworte der Erklärung des zweiten Buches, wo er vom eigenen Ungenügen und zugleich nochmals von den »communia« d. h. den sententiae communes redet. Zweimal redet Bonaventura in der Praelocutio vom »pater et magister noster bonae memoriae frater Alexander«. Das komme im ganzen Kommentar nicht vor. Ganz richtig. Es war eben im 13. Jahrh. allgemeiner Gebrauch, von dem es nur wenige Ausnahmen gibt, im veröffentlichten Kommentar die Zeitgenossen nicht mit Namen anzuführen. So nennt Thomas meines Wissens in den Sentenzen niemals seinen Lehrer Albert, obgleich er dessen Kommentar bei Erklärung der Sentenzen beständig vor Augen hatte. In einem ersten Entwurf, der dem mündlichen Vortrag noch viel näher steht, konnte dies eher geschehen. Und die Praelocutio ist meines Erachtens ein solcher Entwurf. Bonaventura wendet sich in erster Linie an seine Ordens- und Studiengenossen, daher die ehrfurchtsvolle, fast zärtliche Erwähnung des »pater et magister noster«. So verliert auch dieser Einwand seine Berechtigung. Ich glaube daher, daß wir mit den Herausgebern und Delorme unbedingt an der Echtheit der Praelocutio, die ein wertvolles Zeugnis für die Gesinnung des Heiligen ist, festhalten dürfen, wenn sie von Bonaventura auch in seine Ausgabe nicht aufgenommen wurde. — Eine letzte Frage regt F. an. Dürfen

wir aus dem »pater et magister noster« schließen, daß Bonaventura noch unmittelbar Schüler von Alexander war? Es ist dies jedenfalls die natürliche und bei weitem wahrscheinlichere Erklärung, zumal Bonaventura auch sonst neben dem Singular den Plural gebraucht, wenn er von sich redet: credimus neben dixi, adhaesi. Für den Gebrauch des Plurals lag hier der besondere Grund vor, daß auch Zuhörer Alexander als ihren Lehrer bekannten. Absolut möglich bleibt die Deutung, daß Alexander Lehrer in weiterem Sinn genannt wird.

Pelster.

Stange, C., Girolamo Rorario und Julius II.: ZSystTh 18. (1941) 535—588. — In kritisch-sachlicher Auseinandersetzung mit dem italienischen Forscher Pio Paschini und früheren Forschungen erbringt der Verf. dieses Aufsatzes den Erweis, daß die uns bekannte Schmähschrift gegen Julius II. (ursprünglich 1513 unter dem Titel: Libellus de obitu Iulii, später gewöhnlich »Julius exclusus« genannt), von der sich Erasmus eine Abschrift gemacht hatte, die, von ihm sprachlich geglättet, 1517 ohne sein Wissen und seinen Willen herausgegeben wurde, nicht identisch sein kann mit der von Girolamo Rorario gegen Julius II. geschriebenen, aber vor einer Veröffentlichung von ihm selbst vernichteten Schmähschrift. St. begründet eingehend, daß Motiv, politische Einstellung und erkennbarer geschichtlicher Hintergrund des »Julius exclusus« zu Rorario nicht passen. Auch die Textgeschichte, Andeutungen Rorarios über sein eigenes Werk und zeitgenössische Mitteilungen über Rorarios Dialoge sprechen gegen die von Paschini behauptete Identität. St. hält Faustus Andrelinus Foroliviensis für den eigentlichen Verfasser, den er trotz entgegenstehender Bedenken in den Initialen F. A. F. der ältesten Ausgabe angedeutet sieht. Das Werk sei vermutlich unter Beihilfe des Bischofs Stephan Poncher von Paris entstanden.

Ueding.

Hadžega, J., Der heutige orthodoxe Standpunkt in der Filioque-Frage: ThGl 34 (1942) 324—330. — Das Filioque war anfänglich nur ein Vorwand für die Trennung der Ostkirche von Rom. Auch die offizielle Einfügung des Filioque in das römische Credo der hl. Messe wurde von Michael Caerularius im 11. Jahrh. benutzt, um die Trennung endgültig durchzuführen. Mit der Zeit wurde das Filioque ein ernster Trennunggrund, »der neben dem Primat die Hauptdifferenz zwischen der orientalischen und okzidentalischen Kirche bildet« (324). Zernikow im 16. Jahrh. und Prokopowitsch († 1736) beschuldigten die Lateiner und die romtreuen Griechen der Fälschung von Vätertexten. In der neueren Zeit wird aber die Frage des Filioque seitens der Orthodoxen mit mehr Ruhe und Sachlichkeit und ohne den Vorwurf der Fälschung behandelt. Der Verf. verweist dafür auf die orthodoxen Theologen Bolotow und Bulgakow. Jedoch sei, so urteilt der Verf., in der Filioque-Frage keine wesentliche Annäherung an den katholischen Standpunkt festzustellen (320). Er bemerkt aber dazu, daß die genannten zwei orthodoxen Theologen selbst das Filioque nicht für ein impedimentum dirimens in der Unionsfrage hielten. Das eigentliche Hindernis ist den Orthodoxen der römische Primat.

Deneffe.

* * *

Dürig, W., J. M. Sailers Verhältnis zur ‚Philosophia et Theologia cordis‘: WissWeish 9 (1942) 109—125. — Die bedeutsame Untersuchung bietet eine sehr wertvolle Ergänzung zu Eschweilers Aufsatz: J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus in Wiederbegegnung von Kirche und Kultur (München 1927) 292—324. Wie Eschweiler auch sonst im Aufzeigen ideengeschichtlicher Zusammenhänge zu Über-
spitzungen neigt, so hat er auch in der Beschreibung der Sailerschen

»Herzenstheologie« die Abhängigkeit von der Gefühlsphilosophie Jacobis einseitig betont. Demgegenüber zeigt nun Dürig, wie Sailer wesentlich in der augustinischen Linie der Theologie steht. Einen weitgehenden Einfluß hat vor allem Fénelon auf ihn gehabt. Sailer bekundet in seinem Schrifttum eine sehr große Hochschätzung vor dessen Persönlichkeit als auch vor dessen denkerischer Leistung. Aus seinem Freundeskreis heraus ist er selber ein zweiter Fénelon genannt worden. — Diesen Einfluß Fénelons weist Verf. in der Auffassung der Gotteserkenntnis durch die »eingestrahle« Idee Gottes nach. Ferner finden sich die drei Schichten der Seele, die Fénelon als die der »sensation«, die der »raison« und die des »fond de nous mêmes« umschreibt, in ähnlicher Form bei Sailer. Er nennt sie die Region der Sinnlichkeit, des Raisonierens und der Innigkeit. Der eigentliche Ort der Gottesbegegnung ist bei beiden jeweils die dritte Schicht der Seele. Ein weiterer Zug der Sailer mit Fénelon verbindet, ist der Primat der Liebe in der religiösen Erkenntnisphäre. Selbst im außerreligiösen Bereich herrscht nach beiden die Priorität der Liebe vor dem Erkennen. Liebe wird hierbei vom Verf. in Anlehnung an Scheler als »elementarer« Akt gekennzeichnet. Dieser universale Liebesprimat vor der Erkenntnis, dem Streben und Wollen, ist jedoch, wie ausdrücklich betont wird, kein Willensprimat. — Wenn auch Eschweillers Darstellung einseitig ist, so dürfte auf der anderen Seite der Einfluß Jacobis vom Verf. unterschätzt werden, wenn er glaubt, daß die Jacobische Philosophie für Sailer nur eine »Bundesgenossin« gewesen sei. Sailer nennt nach der gut begründeten Deutung Eschweillers Jacobi in der Parabel vom Haus der Weisheit »den Freund«. Darin liegt doch ein Hinweis auf eine gewisse gedankliche Gleichstimmung. Jedenfalls sind die Gründe, die Eschweiler für den Einfluß Jacobis anführt, von der Art, daß man schwerlich an eine rein äußere Bundesgenossenschaft im Kampfe für eine »tief innerliche, lebendig religiöse Überzeugung« denken könnte. — Über das Verhältnis Sailers zur Scholastik hatte Eschweiler behauptet, daß Scholastik und »Scholastizismus« ihm gleichbedeutend gewesen seien und daß er beiden gegenüber eine ablehnende Haltung eingenommen habe. Diese Darstellung wird vom Verf. als unbegründet abgelehnt mit dem Bemerkung, daß Sailer niemals über die »große Scholastik« plump abgeurteilt habe. Merkwürdig wirkt dabei allerdings die sicher überspitzte Formulierung des Verf., daß »im intellektualistischen System des Thomas von Aquin der Liebe nur eine untergeordnete Bedeutung« (120) zukomme. — Zum Schluß möchte man die Frage stellen, wie man eine »Theologia cordis« eigentlich umschreiben soll. Der Verf. zählt als Vertreter auf: Plato, Paulus, Ignatius von Antiochien, Augustinus, Bonaventura, Dante, Theresia, Franz von Sales, Pascal und Fénelon. Aber mit dem knappen Hinweis darauf, daß am Anfang der Seinserfahrung die Liebe stehe, wird man sich daraus nur schwer ein einigermaßen umrissenes Bild einer »Theologia cordis« machen können.

B u o c k .

Geiselm ann, J. R., Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik (Deutsche Klassiker der katholische Theologie der neueren Zeit 5). gr. 8° (XXIV u. 491 S.) Mainz 1940, Matthias Grünewald Verlag, M 12.50. — Dieser überaus dankenswerte Band läßt die Grundlinien der katholischen Tübinger Schule sich langsam entwickeln. Sie hat zu ihren philosophischen Grundlagen das »Gemüt« als Mitte der Ganzheit des inneren Menschen (vgl. 213, 438), das »Leben« gegenüber der Reflexion (vgl. 437) und die innere organische Einheit der Geschichte gegenüber einem bloßen System (vgl. 248). Hiermit entfaltet sich als theologische Grundanschauung die lebendige Totalität im Menschen, wie sie Römerbrief und augustinische Theologie im besonderen aufbauen: die Mensch-

heit als Ein Mensch im ersten und zweiten Adam. Das Christliche ist dann wesentlich geschichtlich, traditionsförmig und total. Geschichtlich: als »verkörpertes System« (246); traditionsförmig: da die Kirche als Korpus sich in sich selbst durch und durch sich selbst versteht (weder von einer Sola scriptura her noch von einem reinen Begriffe her); total: weil alle Häresie in Vereinseitigungen wurzelt, der wahre Glaube aber Einheit aller Gegensätze ist (343 ff.). So resultiert eine Theologie, die darum mit Vorzug biblisch ist, weil sie (gegenüber dem griechisch-spekulativen und dem lateinisch-juristischen Denken) wesentlich in Leben und Geschichte steht wie die Hl. Schrift. Sie ist gewiß noch teilweise Blut vom Blute des Idealismus und der Romantik. Aber das wesentlich Stärkere ist, daß sie positive Theologie sein will: Theologie nicht nur von den Aussagen der Hl. Schrift her, sondern vorzüglich von ihrer Denkform her. Ihr liegt nicht eine Seins-Metaphysik zugrunde, auf die sie alles zurückzuführen bemüht wäre, sondern die einfache Lebendigkeit der Data der Offenbarung selber. Aber dies doch nicht als Fideismus, sondern im Sinne der lebendig konkreten Geschichte. Es ist gewiß eine Theologie, die geneigt ist, die reine Autorität in die »Gemeinschaft der Heiligen« zu verankern (XIX). Aber stärker ist das Hindrängen zu einer lebendig geschichtlich denkenden Theologie. Und hierin überwindet sie ihre organologisch-vitalistischen Neigungen und reiht sich zuletzt in eine Linie mit der Theologie Franzelin-Scheebens und der Newmans. Alle drei sind dann wie Ein Streben zu einer Theologie der lebendigen Offenbarung und der lebendigen Kirche. Es geht um objektive Wahrheit im objektiven Wort, aber fleischgeworden, menschgeworden und eben darum kirchengeworden. Es will Theologie sein im lebendigen Vorgange, wie die Offenbarung im Leben der Kirche schließlich zum Dogma sich formt, und wie umgekehrt eben darum das Dogma aus seinem geschichtlichen Gewordensein her sich beleuchtet.

P r z y w a r a .

Religionsforscher des 20. Jahrhunderts. I. Teil: Christliche Humanisten: Eine heilige Kirche 21 (1940). — Das Heft macht mit drei bedeutenden Gestalten aus dem religiösen Geistesleben unseres Jahrhunderts bekannt, deren Gemeinsames durch den Untertitel »Christliche Humanisten« ausgesprochen ist. — Der erste Beitrag (von P. Schorlemmer) ist ein pietätvoller Nachruf auf den »Vater der hochkirchlichen Vereinigung« Pastor Heinrich Hansen (1861—1940): den Lehrersohn aus nordfriesischem Bauerngeschlecht, den gewandten Humanisten, der eine Reihe wertvoller lateinischer Hymnen und Prosawerke verfaßte, den geschulten Orientalisten, der uns eine freie Übersetzung der Oden Salomos aus dem Syrischen schenkte, vor allem aber auf den Kirchenmann, der mit ganzer Leidenschaft Christo in seinen Gliedern diente. Kennzeichnend für sein Wesen und Wirken ist ein Doppelpeltes: einmal die betonte Schätzung der Bindung an das Volkstum, für die u. a. seine plattdeutschen Werke und Übersetzungen zeugen, und dann der ökumenische Weitblick, der ihn die konfessionellen Gegensätze überwinden und die Weite der Una Sancta schauen ließ. Dabei war er kein wirklichkeitsfremder Schwärmer, sondern ein ernster wissenschaftlicher Arbeiter, der den Weg zu den Quellen nicht scheute. 1926 erschien von Hansen eine Arbeit über die »Lehre von der sichtbaren Kirche in lutherischer Beleuchtung«, in welcher er nachdrücklich der Verflüchtigung des Kirchenbegriffs innerhalb des Protestantismus entgegentrat. Der Artikel klingt in einen ergreifenden lateinischen Hymnus »In sanctam Ecclesiam« aus. Zum Reformationsjubiläum trat Hansen mit seinen »Stimuli et Clavi« hervor, in denen er in 95 Thesen zur kirchlichen Lage Stellung nahm. Wegen ihrer »katholisierenden« Tendenz fand die Schrift heftigen Widerspruch. In Wirklichkeit ist die darin vertretene Haltung evangelisch-katholisch: einerseits wird entschieden an der »reinen Lehre« festge-

halten. Andererseits wird ein positives Verhältnis zur lebendigen Tradition der Gesamtkirche gesucht. Auf Grund dieser 95 Thesen kam es 1918 zur Gründung der Hochkirchlichen Vereinigung, deren Vorsitz Hansen zunächst übernahm. Was ihm bei dieser Arbeit als Ziel vorschwebte, hat er einmal folgendermaßen ausgesprochen: »Das johanneische Zeitalter wird die Aufgabe haben, das Gute aller Kirchen zusammenzufassen und so die Einigung der Christenheit anzubahnen.« — Dem Nachruf sind drei Beilagen angefügt: Die erste gibt Proben aus lateinischen und niederdeutschen Dichtungen. Die andere bringt seine Eröffnungsrede bei der Gründung der Hochkirchlichen Vereinigung; sie klingt in die Worte aus: »Vierhundert Jahre sind seit der Reformationsbewegung verflossen. Wir können sagen: Es ist schlechter geworden. — Das Kirchenbewußtsein ist verschwunden. ... Gebe Gott, daß unser Volk die verlorene Kirche wiederfinde...« Des weiteren betont er darin gegen den auswuchernden Subjektivismus, daß zwar die Schrift als Gottes Wort zu gelten habe, »daneben aber auch als mildestes und von Evangelischen allgemein anerkanntes Symbol die Augustana«. Streng besteht er auf der Selbstverwaltung der Kirche. Vom Pfarrer verlangt er ein besonderes Amtsbewußtsein. — Als dritte Beilage folgt ein Artikel aus dem Nachlaß Hansens über »Die Reformation in ihrer Bedeutung für die gesamte (katholische) Kirche«. Für die Weite seiner Sicht zeugt ein Satz wie folgender: »Die erfolgreiche Restauration der alten Kirche, die sich im ersten Jahrhundert nach Luthers Auftreten vollzieht ist ... eine der glänzendsten Großtaten des menschlichen Geistes.« — Viel ausgeprägter als Hansen verwirklichte H. W. Rüssel den Typ eines »christlichen Humanisten«, d. h. eines Menschen, der um die Einheit von Humanum und Christianum ringt. Wer mit dem Lebenswerk des allzufrüh Hinweggerafften (Rüssel starb 1940 kaum 43-jährig) noch nicht bekannt war, findet an dem Artikel von F. Weckerle »H. W. Rüssels christlicher Humanismus« einen berufenen Führer. Wir lernen in Rüssel einen hervorragend begabten Mann kennen, von umfassender humanistischer Bildung und überragendem philosophischen Wissen, in Leid und schmerzlicher Lebenserfahrung gereift, selbst das an sich erfüllend, was er kündigt. Was Rüssel zur Frage nach einem christlichen Humanismus zu sagen hatte, ist in vier Werken niedergelegt, von denen drei (Gestalt eines christlichen Humanismus, Lob der rechten Einsamkeit und Von der Würde des Menschen) 1940 erschienen sind, während das vierte, Die antike Welt, erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Rüssel wendet sich an alle, denen »Christi Wort und Beispiel Leitstern ihres Daseins und Sinn und Ziel ihres tätigen Erdenlebens wie auch ihrer metaphysischen Bestimmung ist«. Dabei redet er »nie einem bestimmten ... Bekenntnis einseitig das Wort«, wiewohl er »aus einer natürlichen Neigung zum Katholizismus keinen Hehl macht«. In einer Zeit, da nicht nur um das Christliche, sondern auch um den Sinn des Elementar-Menschlichen, des Humanum, der Grundwerte der Einzelpersönlichkeit die Ansichten so verschieden sind, hat das Wort eines solchen Mannes besonderes Gewicht. Es ruft zur Besinnung und scheidet die Geister. — Den Beschluß des Hefes bilden zwei kleinere Beiträge, die als Festgabe zum 60. Geburtstag des Religionshistorikers Fr. R. Merkel gedacht sind. Chr. M. Schröder schreibt über Merksels Untersuchungen zur Geschichte der Religionswissenschaft. F. Heiler berichtet von der »Entwicklung und von der religionswissenschaftlichen Wirksamkeit« Merksels. B a c h t.

Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses. 2 Bde. Herausgegeben von W. Grundmann. gr. 8° (416 S.) M 8.40; geb. M 9.80. — Dazu als Beiheft: Euler, K. F. und Grundmann, W. Das re-

ligiöse Gesicht des Judentums. Entstehung und Art. gr. 8^o (176 S.). Wiegand, Leipzig 1942. M 4.20; geb. M 5.40. — Die beiden Bände enthalten die Sitzungsberichte der zweiten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, die vom 3.—5. März 1941 in Eisenach tagte. Der umfassende Titel, »Germanentum, Christentum und Judentum« soll deutlich machen, daß hier die Frage nach der jüdischen Überfremdung im deutschen religiösen Leben von einer Position her erfolgen soll, die »in der Besinnung auf das Wesen sowohl des Christentums als auch der germanisch-deutschen Art« besteht, wobei freilich das »Christliche« in einer Weise bestimmt wird bzw. sich äußert, wie sie weder der orthodox-protestantischen noch der katholischen Theologie entspricht oder für diese annehmbar ist. Das wirkt sich natürlich — mehr oder weniger stark — auf die Durchführung der einzelnen Themen aus. Wenn Christus und sein Werk nicht ernster genommen zu werden braucht und nicht mehr bedeutet, als es den meisten Verf. gut dünkt, ist es schwer einzusehen, warum man sich so sehr bemüht, Ihm in der Neugestaltung der geistigen Welt einen Platz zu sichern. Dann scheint es doch sachgemäßer, die ganze Frage nach dem Christentum dem Bereich der historischen Wissenschaft zuzuweisen. — Ein Überblick über die einzelnen Arbeiten zeigt die Breite und radikale Konsequenz, mit der das Grundthema in Angriff genommen ist. Es können hier nicht alle Arbeiten genannt werden, nur einige seien herausgegriffen, um die Richtung sichtbar zu machen. Den Eingang bildet der Vortrag von H. S. Eisenhuth »Germanische, jüdische und christliche Gottesidee«, der in dem Aufweis der Existenzbedeutung des christlichen Gottesbildes gipfelt: »Christus ist die Wahrheit, weil der Gottesglaube in seinem Leben und Sterben die letzte Entschlossenheit des Seins und die Antwort auf alle Fragen des Lebens darstellt« (39). Den Theologen wird dann vor allem »Der Kirchenbegriff des Neuen Testaments« von M. A. Wagenhäuser interessieren. Zur Darstellung kommt der Gemeindebegriff bei den Synoptikern, bei Johannes und Paulus und in den nachpaulinischen Schriften. W. faßt seine Aufgabe wesentlich historisch auf. Die Verfestigung der urchristlichen Gemeinde zur »Kirche« wird heute durch die »restlose Überwindung der Konfessionskirchen« zerschlagen. »Doch muß bei allem Zerschlagen alter Formen die Substanz gewahrt bleiben. Die Substanz ist Christus. . . Auch in unserem Volk will er Gestalt gewinnen und Gemeinde gründen«, deren Aufgabe es sein wird, »stellvertretend für das Volk vor Gottes Angesicht« zu treten und dem Bruder zu dienen (305 f.). In dem Vortrag von H. Pohlmann, »Das Jesusbild des Liberalismus« wird zwar gut deutlich, was unter dem Zusammenbruch des supranaturalen und liberalen Jesusbildes gemeint ist, weniger einsichtig erscheint mir, was der Verf. mit dem Bilde Jesu meint, »wie es in der Geschichte steht«. An dem Artikel von Hunger »Jüdische Psychoanalyse und deutsche Seelsorge« fällt einem katholischen Leser auf, wie wenig H. von der Stellung der katholischen Pastoraltheologie zu der geforderten Zusammenarbeit von Seelsorge und Medizin Notiz nimmt. Aus dem Bereich des AT ist der Vortrag von K. F. Euler »Die Rassengeschichte des vorderen Orients und die Wissenschaft vom AT« genommen, der durch die Darlegungen des gleichen Verfassers über »Hebräer, Israeliten, Juden« ergänzt wird. Sein Ergebnis lautet: »In dem seiner deutschen Art bewußten Christenglauben ist für das Alte Testament kein Raum« (272). — Leider können wir auf die anderen sechs Arbeiten nicht mehr eingehen. Zur Würdigung des Gesamtwerkes sei aber noch auf das Vorwort des Herausgebers verwiesen, wo es u. a. heißt: »Die Forschungs- und Gestaltungsarbeit des Instituts gehört keiner Konfession oder religiösen Gruppe, sondern allein dem frommen deutschen Leben. Im großdeutschen Schicksalskampf, der ein Kampf gegen

das Weltjudentum und gegen alle zersetzenden und nihilistischen Kräfte ist, gibt die Arbeit des Instituts an ihrem Platze das Rüstzeug zur Überwindung aller religiösen Überfremdung im Innern des Reiches an die Hand und dient dem Glauben des Reiches. So stellt sie ein Stück des Kriegseinsatzes der deutschen Religionswissenschaft dar.«

B a c h t .

2. Fundamentaltheologie. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Elert, W., Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. gr. 8° (679 S.) Berlin 1940, Furche-Verlag. M 16.— Diese Dogmatik ist stärker als jede andere ein Dokument der Lage im deutschen Protestantismus. Sie geht tatsächlich in ihrer Grundrichtung mit dem K. Barth eines reinen Aktualismus (287) des Getroffensein« im lebendigen Wort (39, 146 ff., 244), der »Geschichte als des Vollzugs des Willenswiderstreites zwischen Gott und den Menschen« (340, 421) bis zu einem »Widerstreit in Gott selbst« (426), wodurch Gott im stärksten Grad zum Deus absconditus wird (191, 426), wenn gleich personal offen in Christo als dem »Wort der Versöhnung« (144, 165, 421 ff.). Aber dann geht mitten hindurch die Richtung auf das Luthertum eines reduzierten Katholizismus (wie E. selber früher in seiner Morphologie des Luthertums formulierte). Es gibt Wort und Sakrament (435), göttliches und menschliches Recht der Kirche (510 ff.), ja sogar Priestertum des Christen und Amtspriestertum (514 ff.). E. verfolgt hier die Linie, die in der Bekenntniskirche nicht selten ist, aber die wiederum auch K. Barth selbst als erster beschrieben hatte: von allen systematischen Theorien weg zu einer Dogmatik der einfachen Fakta. Der Protestantismus sowohl des 19. Jahrh. wie der der dialektischen Theologie (Kierkegaards wie K. Baarths [329 ff.]) wird abgelöst in eine seltsame Theologie des Offenstehens und Abwartens: zwischen Reformation und Katholizismus, in einem Nirgendwo. Es ist Sola scriptura, aber nicht in einer innerlich zusammenhängenden Theologie der Schrift. — So ist das Werk wirklich Symptom der Lage: da in K. Barth die Reformation ihren schärfsten Ausdruck empfangt, beginnt das Kierkegaard-Wort Wirklichkeit zu werden: »Zurück zum Kloster, aus dem Luther aussprang«. So ist es die Lage eines gesteigerten Zwischen unter dichten Nebeln, — und nicht selten so, daß fast eine Feindschaft gegen eindeutige Klarheit aufstehen möchte, zum mindesten aber ein züfests Verharren in fragmentarischen Vorläufigkeiten.

P r z y w a r a .

H a u c k , W., Christusglaube und Gottesoffenbarung nach Calvin. Eine reformatorische Antwort auf die Frage: Gottesglaube mit oder ohne Christus? gr. 8° (145 S.) Gütersloh 1939, Bertelsmann. M 4.50. — Die Tendenz der Arbeit geht dahin, die totale Andersartigkeit des Glaubens gegenüber jeder geistigen Tätigkeit des Menschen zu zeigen. Glaube ist nicht Verstandeserkenntnis (74—75), ist auch nicht Gefühl oder Wille als möglicher Weg zu Gott (75—76). Alleiniger Grund und Inhalt des Glaubens ist die Offenbarung (76), diese aber ist ausschließlich die Offenbarung in Christus (85—93). Aus den Darlegungen wird nicht deutlich, ob das alles vom Glaubensgegenstand oder vom Glaubensakt oder vom verursachenden Prinzip des Glaubensaktes oder sogar von allen dreien gesagt sein soll. Ist das Objekt so beschaffen, daß es von keiner der genannten Betätigungen des menschlichen Geistes erreicht und wiedergegeben werden kann? Glaube ist ein »leeres gedankliches Etwas« (66). Vielleicht ist gemeint, daß der Glaube als subjektiver Akt kein Erkennen, Fühlen oder Wollen sei? Oder soll die Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte und die Notwendigkeit der Gnade betont werden, ohne die kein Glaubensakt zustandekommen

kann? — Die Untersuchung läßt durchblicken, wie Calvin, darin weniger radikal als sein Bearbeiter, mit der Möglichkeit gerechnet hat, übernatürliche Sachverhalte in natürliche Begriffsformen zu kleiden, die nicht nur negativ abgrenzen, sondern auch positiv ausdrücken (73). Daß die *contradictio* die *vera de Deo dictio* sei, sagt nicht Calvin, wohl aber H. (73). — Der katholische Theologe wird es bedauern, daß er auch bei dieser Untersuchung auf die üblichen Mißverständnisse stößt, die in Bezug auf die katholische Lehre vom Glauben bestehen und die wohl durch persönliche Einsichtnahme in die kirchlichen Quellen hätten vermieden werden können. Daher finden sich ohne Angabe von katholischen Beweisstellen Unterstellungen wie z. B. die: die römische Kirche verlangt von ihren Anhängern Ausschaltung der eigenen Entscheidung (56). Es wird vorausgesetzt, die katholische Lehre mache *fides* und *cognitio Dei immediata* gleich (67). Die »*fides implicita*« der katholischen Dogmatik wird abgewertet, aber, was sie ist und worin infolgedessen der Gegensatz Calvins zu ihr liegt, wird leider nicht gesagt (126).

Loosen.

Söhnge n, G., *Analogia entis* oder *analogia fidei*: WissWeish 9 (1942) 91—100. — *Analogia entis* sagt nach Thomas und dem 4. Laterankonzil (Denz. 432) das letzte, auch und gerade für die Offenbarungsordnung geltende Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. *Analogia fidei* im Sinn der alten katholischen Tradition sagt das innere Verhältnis zwischen den Offenbarungswahrheiten. *Analogia* im allgemeinen bezeichnet nach dem Vaticanum (Denz. 1796) die Form des letzten Gefüges zwischen der *analogia fidei* im obigen Sinn (*mysteriorum . . . connexio inter se*) und dem *ordo rationis* (Denz. 1795). In der Kontroverse zwischen K. Barth und mir bezeichnete *analogia entis* die Analogie im allgemein ontologischen Sinn (d. h. als Form einer letzten objektiven Ordnung im Vollsinn von Denz. 1796), *analogia fidei* aber Analogie im reformatorischen Sinn von *fides* d. h. als existenzielles Gesetzsein im Geheimnis des *Deus iustificatio*. In der Synthese von S. wird der Versuch gemacht, die katholische Unterscheidung der beiden Analogien auf die Ebene der Auseinandersetzung mit K. Barth zu bringen. *Analogia* ist eine Sichtweise des Ganzen (von unten nach oben) von Natur und Übernatur, aber unter ontologischem Bezug. *Analogia fidei* ist ebenso Sichtweise des Ganzen (von oben nach unten), aber unter biblisch-theologischem Bezug. So verknüpfen sich in dem Versuch von S. zwei Fragen. Einerseits übernimmt er die heutige reformatorische Scheidung zwischen wesensmäßig ontologischer und existenziell heilsmäßiger Betrachtungsweise. Andererseits aber lehnt er es ab, die erste als einfach katholische anzusehen und die zweite rein existenziell aktual zu nehmen (im Vollzug der *iustificatio*). Vielmehr setzt er praktisch (nicht ausgesprochen) an die Stelle der heutigen reformatorischen Scheidung die innerkatholische zwischen spekulativer Betrachtungsweise (unter einer gewissen Vormacht der Philosophie) und biblisch-theologischer, wobei in der letzteren Petersons Programm einer biblisch-theologischen Phänomenologie gewiß Pate steht (91), aber doch so, daß immerhin noch die Scheidung zwischen essentialer (= *analogia entis*) und existenziell-aktualer (= *analogia fidei*) Sichtweise einspielt (92). So steht S.s Versuch wirklich zwischen allen heutigen Fragen. Zur sachlichen Auseinandersetzung mit diesem wichtigen Versuch verweisen wir am besten auf unsere Abhandlungen in dieser Zeitschrift über Essentialismus und Existenzialismus (Schol 14 [1939] 515—544) und über die Reichweite der Analogie (ebd. 15 [1940] 339—362, 508—532).

Przywara.

* * *

Bonnefoy, I. F., O.F.M., *De synthesi operum Dei ad extra ad mentem sancti Bonaventurae*: Ant 18 (1943) 17—28. — Der Hauptsatz

dieser Arbeit, die als Eröffnungsrede zum neuen Studienjahr 1942/43 im päpstlichen Athenäum Antonianum diente, ist wohl folgender: »Si igitur Christus, iuxta explicitam doctrinam S. Pauli, est principium, exemplar et finis omnis creaturae, pleno iure primus apparebit in synthesis operum Dei ad extra, omnia per ipsum explicabuntur et sine ipso nihil intellegi poterit« (26). Der Verf. beruft sich auf das Wort des hl. Paulus: Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus (1 Cor 3, 11). Die rechte Gesamtschau der Schöpfungswerke Gottes und der rechte gedankliche Aufbau dieser Werke wird also Christus an den Anfang setzen. Der hl. Bonaventura ist in der Aufstellung dieser Gesamtschau ein Vorläufer der skotistischen Ansicht über den Zweck der Menschwerdung Christi. — In einigen der methodischen und sachlichen Grundsätze des Verf. lassen sich wohl verschiedene Fälle unterscheiden, z. B.: Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis (27); das ist richtig, wenn das beste Werk schon von vornherein beabsichtigt war; nicht aber, wenn das beste Werk erst infolge besonderer Umstände nachträglich, »in signo rationis posteriori«, beabsichtigt wurde. Dann wird allerdings auch nachträglich mit Recht alles auf dieses beste Werk hingebordnet. In dem am 21. Febr. 1923 durch Plus XI. gutgeheißenen Ablaßgebet zu Christus dem König heißt es: Omnia, quae facta sunt, pro te sunt creata. Das gilt also in jeder der umstrittenen Ansichten, die sich ja nur über die Ordnung der signa rationis streiten.

D e n e f f e .

C l o s e n , G. E., S. J., Das Herz des Erlösers in den heiligen Schriften des Alten Bundes: ZAM 18 (1943) 17—31. — Drei Stellen aus dem Alten Testament macht der Verf. namhaft, an denen vom Herzen des Erlösers die Rede ist. Es sind: Ier 30, 21: »Quis enim iste est, qui applicet cor suum et appropinquet mihi?«, »Wer anders als eben dieser gibt sein Herz zum Pfande, sich mir zu nahen?« Der Sinn ist: der Messias, der sich als Opferpriester dem Altare Gottes naht (vgl. Lev 21, 18, 21 und Num 16, 5), gibt sein Herz, seine Lebenskraft, sein Leben zum Pfand; er gibt es hin um die Erlösungsfrüchte für die Menschen sicherzustellen. Der Stelle entspricht die Anrufung: »Cor Jesu, propitiatio pro peccatis nostris!« — Ps 22 (Vulg 21), 15: »Factum est cor meum tamquam cera liquescens in medio ventris mei«, »Mein Herz ist zu Wachs geworden, in meinem Innern zerschmolzen.« Das Wort ist ein Stück der Leidensklage des Messias. Sein Opfer ist angenommen zu unserm Heil. Seine Lebenskraft schwindet unseretwegen dahin: »Cor Iesu, attritum propter scelera nostra!« — Ps 16 (Vulg 15), 9: »Propter hoc laetatum est cor meum et exsultavit lingua mea«, »Deswegen freut sich mein Herz und jubelt meine Seele.« Es ist der Jubel des siegesgewissen Messiasherzens über seine bevorstehende Auferstehung. An allen drei Stellen ist im Urtext das Herz ausdrücklich genannt.

D e n e f f e .

T i i l i l ä , O., Das Strafleiden Christi. Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive (Annales Academiae scientiarum Fennicae B 48,1). gr. 8^o (271 S.) Helsinki 1941, S. Kirjallisuuden Seuran Kirjapainon (Leipzig: Harrassowitz in Komm.) Fmk 8.10 — Ein finnischer Theologe, der sich angeregt weiß von der Erlanger Theologie, mehr aber noch von der finnischen Volksfrömmigkeit, übt in diesem Buch in bescheidener, vornehmer Weise Kritik an der Versöhnungslehre eines schwedischen Theologen aus der rein wissenschaftlich gerichteten Schule. Dieser, G. Aulén, hatte in seinem Werk »Der christliche Versöhnungsgedanke« (1930) die Versöhnungsmotive in 3 Typen eingeteilt: Der »klassische« Typus (griechische Väter, bes. Irenäus), der »lateinische« (Anselm), der »subjektive« (Abaelard, die mittelalterliche Leidensmystik, die führende protestantische Theologie

des 19. Jahrh., an ihrer Spitze A. Ritschl). Aulén selbst verfißt die »klassische« Auffassung: Das von Gott vollführte Versöhnungswerk ist in erster Linie »Sieg über die Mächte«: Sünde, Tod, Teufel, Gesetz, Zorn Gottes, keine die Beziehung zwischen Gott und der Menschheit wiederherstellende Genugtuung. T. stellt an diese einseitige Versöhnungslehre die Frage: Tritt darin die Natur des Christentums als Gewissensreligion nicht in den Schatten? »Der finnische Pietismus umfaßt ausdrücklich gerade das demütige Schuldgefühl vor Gott«. Aulén mißt Christi Strafleiden für uns nicht die ihm zukommende Bedeutung bei. Zudem ist die christliche Versöhnungsbotschaft so reich, daß man sie nicht, ohne ihr Gewalt anzutun, in bestimmte Formeln fassen kann. Um dieser seiner eigenen Auffassung größeres Gewicht zu geben, verfolgt er in einer »dogmengeschichtlichen Monographie« den Strafleidensgedanken durch die Bibel und die christliche Lehrentwicklung. Vorausgeschickt werden kurze Hinweise auf neueste protestantische Versöhnungslehren (28—70), in denen eine Abkehr von dem »verflachten Denken« des Schleiermacher-Ritschlschen Anthropozentrismus und eine Rückkehr zu den Gedanken der Einmaligkeit und Objektivität des göttlichen Erlösungswerkes aufgezeigt werden, so bei Althaus, besonders aber bei E. Brunner und K. Heim, die beide von der Schuldfrage ausgehen, wenn auch Heim im Gegensatz zu Brunner das Machtmotiv stark unterstreicht und sich bis zu der Paradoxie versteigt: Der Satan: Gottes Teufel und doch absolut gegen Gott. Dann vertieft sich T. in die Strafleidensgedanken der Bibel, wobei er u. a. betont, der innere Zusammenhang der Bibel (AT und NT, Paulus, Johannes, Synoptiker) sei gewiß tiefer als die theologische Forschung zuweilen angenommen hat (93). Den Hauptteil aber bildet ein Überblick über die Versöhnungslehre der frühchristlichen Zeit, der griechischen und lateinischen Väter. Kurz behandelt wird Anselms Cur Deus homo und die Scholastik, alles ohne »ausführliche Detailstudien«, in engem Anschluß an die Dogmengeschichten von Seeberg und Loofs, darum auch mit den üblichen Verzeichnissen der katholischen Genugtuungs- und Verdienstlehre (187, 193 f.). Selbständiger ist der Abschnitt über Luther (196—260), dessen Versöhnungslehre für T. den dogmengeschichtlichen Höhepunkt darstellt. Er macht sich zu eigen, was Althaus schreibt: »In der Lehre von Christi Werk steht Luther gewiß in der Tradition, die durch Anselm bestimmt ist. Er wahrte das Große an Anselms Theorie, aber er überbietet ihn weit dadurch, daß er aus der Enge einer Satisfaktionstheorie zurücklenkt zu der biblischen Fülle Gottes.« Gott hätte den Menschen auf keinem anderen Wege als durch das Kreuz Christi in den Gnadenstand zurückführen können. Gott kann um seiner Gerechtigkeit willen die Sünde nicht ungestraft lassen. Vom Menschen wird Gott nichts dargebracht. Christus erleidet den Schmerz der Hölle, damit wir ihm entgehen. Seine Liebe führt ihn bis in die Tiefe des Hinwardens mit unserm Schuldbewußtsein. T. weiß um die »größte Schwierigkeit der ganzen Strafleidenslehre«: Die Strafe soll den Schuldigen treffen; nun sind jedoch die Menschen schuldig, Christus dagegen ist unschuldig. Die Schuld aber ist unübertragbar«. Er macht aber keinen Versuch, sie zu lösen. Die katholische Theologie hält daher die Lehre, Christus sei im eigentlichen Sinne gestraft worden, habe den Schmerz der Hölle erlitten usw. für eine Übertreibung des Gedankens von der stellvertretenden Genugtuung, der letztlich in einer Überspannung der Transzendenz Gottes wurzelt. Das Sühneleiden Christi ist eine von Gott frei gewählte und eine von andern möglichen, wenn auch die zweckentsprechendste Weise der Erlösung (Vgl. z. B.: Chr. Pesch, Das Sühneleiden, Freiburg 1916).

— Durch die Bombardierung von Helsinki (1939) wurden die vorbereitenden Arbeiten für das vorliegende Werk unterbrochen, auch nach

dem Frieden war es schwer, die gewünschte Literatur zu erlangen (7). So kann man dem Verf. keinen Vorwurf daraus machen, daß er manche neuere Literatur, besonders katholische, nicht berücksichtigt hat. (Zu Anselms Satisfaktionslehre vgl. z. B.: B. Geyer, Zur Deutung von Anselms *Cur Deus homo*, ThGl 34 [1942], 203—210, [vgl. Schol 17, 1942, 456], wo weitere Literaturangaben). Schoemann.

Kreider, Th., O. S. B., Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen, gr. 8° (XII u. 179 S.) Freiburg (Schw.) 1941, Universitätsbuchhdlg. Dissertation. — K. sucht die Lösung der vielbesprochenen Frage zunächst rein positiv in den Glaubenszeugnissen der Schrift und der Väter. Das auf diesem Wege zu Tage Geförderte wird dann spekulativ unter Zuhilfenahme scholastischer Begriffe weiter geklärt. Das Resultat, zu dem K. gelangt, ist folgendes: Die Einigung wird gebildet zwischen dem Gottmenschen und den Christen als verschiedenen Personen. Aktive Wirkursache ist die ganze Trinität, der Hl. Geist per appropriationem, die Menschheit Christi physisch-instrumental. Nachdem das ganze Menschengeschlecht und die Kirche schon fundamental in Christus enthalten sind, kommt durch den sakramentalen Charakter (analoges Gegenstück zur *gratia unionis* in Christo) und die heiligmachende Gnade noch eine formale, akzidentelle Einigung zustande. Das Ergebnis dieser *unio in fieri* ist eine *unio in facto esse* oder »eine mystische Person«, deren Einheit allerdings nur akzidentell, wenn auch physisch real bleibt. Sie hat zwei physische Subsistenzen, jedoch eine mystische und zwei Existenzen (166—168). — Die Exegese des 1. Teiles bevorzugt die »realistische« Auslegung. Es scheint jedoch nicht ratsam so vom »mystischen« Christus zu sprechen, als ob Paulus davon rede, wo doch Paulus das Wort »mystisch« in Verbindung mit Christus überhaupt nicht gebraucht (23,24 u. a.). Außerdem wird angenommen, Paulus denke das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche ähnlich wie die Beziehung eines Hauptes zu seinem Rumpf, die beide demselben Leib angehören (16—19). In Wirklichkeit aber ist nach dem hl. Paulus die Kirche so der Leib Christi wie in der Ehe der Leib der Frau der Leib ihres Mannes, der ihr Haupt ist. Das bedeutet also zunächst nur ein Verhältnis der rechtlichen Zugehörigkeit und der Unterordnung, aber keine »mystische Personeneinheit«. Die Väter sind in Auswahl vertreten. Die Texte werden innerhalb der griechischen und lateinischen Gruppe mehr in zeitlicher als in ideengeschichtlicher Ordnung geboten. Bei einzelnen für das gestellte Problem grundlegenden Zeugnissen, z. B. bei den (von K.) sogenannten »mystischen Formeln« (*ἐν Χριστῷ, κατὰ Χριστόν* u. a.), wäre eine eingehendere Prüfung der darin enthaltenen Vorstellungen willkommen gewesen (25—26). Daß die Kirchenväter meist vom habituellen Bild Christi in uns reden, wird nicht von jedem anerkannt (154). — Ein Leitgedanke des systematischen Teiles ist die physisch-instrumentale Wirkursächlichkeit der menschlichen Natur Christi bei der Hervorbringung der Gnade im einzelnen Menschen (141—145; 149—150); er wird übernommen oder vorausgesetzt; deshalb dürfte es nicht überflüssig sein, an die Schwierigkeit dieser theologischen Schulkonzeption zu erinnern. Selbst wenn sie zugegeben wird, fördert sie nicht notwendig die These von einer physischen Einheit des Begnadeten mit Christus. Denn, wie K. selbst ausführt, bleibt die Berührung mit dem Werkzeug im vorliegenden Falle nur virtueller Natur, weil Gott keines Instrumentes bedarf, um durch seine Einschaltung mit uns in Verbindung zu treten (142—145). Unmittelbar ist die Vereinigung nur zur Gottheit Christi hin, dann aber ist sie gleich unmittelbar eine Vereinigung mit der ganzen Trinität; so ist also die Instrumentalursächlichkeit nicht geeignet, eine besondere *unio cum humanitate Christi* glaubhaft zu machen (vgl. auch die Arbeit des Ref. in dieser Zeitschr. 16 [1941]

193—213). Das Wort von der »einen mystischen Person« wirkt auch nicht sehr überzeugend, obwohl große Theologen der Vorzeit dahinter stehen, die es gebraucht haben. Denn was der Begriff »Person« mindestens in obliquo mitbemerkt, nämlich die Substanz, deren vollendetes In-sich-abgeschlossensein zum Ausdruck gebracht wird, gerade das fehlt bei der Gemeinschaft in Christo, da es hier nicht zu einer Substanz, sondern nur zu einer akzidentellen Beziehung zwischen zwei Substanzen kommt.

Loosen.

Zielinski, T., O.C.D., *Doctrina Salmaticensium de modo inhabitationis SS. Trinitatis in anima iusti: DivThom (Pi) 45 (1942) 372—394.* — Beumer, J., S.J., *Das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade: WissWeish 10 (1943) 22—41.* — Wie sich schon aus der Überschrift ergibt, handelt es sich bei der Arbeit von Zielinski nicht um die Frage nach einer besonders gearteten Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele des Gerechten, sondern um die den drei göttlichen Personen gemeinsame Einwohnung. Das Werk von H. Schauf, *Die Einwohnung des Hl. Geistes (1941; Schol 17 [1942] 256—260)*, wird nicht erwähnt und konnte wohl auch bei der eigentlichen Abfassung des Artikels noch nicht verwertet werden. Der Verf. scheint hauptsächlich Folgendes festzustellen: 1. Die Karmeliter-Theologen von Salamanca wollen bei der Beantwortung ihres »Dubium V« in disp. 19 tract. 6 de Trinitate die Tatsache aufweisen, daß mit der Eingiebung der heiligmachenden Gnade zugleich die göttlichen Personen selbst mitgegeben werden, und zwar zu einer Einwohnung, die der Art nach verschieden ist von der Einwohnung, die auf die einfache Unermeßlichkeit Gottes gründet (376). Bei der Einwohnung in der Seele des Gerechten sind die göttlichen Personen zugleich als Gegenstand der Erkenntnis und Liebe zugegen. Die Einwohnung ist daher eine zweifache, eine seinsmäßige (entitativa) und eine gegenständliche (obiectiva, in ratione obiecti). 2. Das eigentliche Wesen, die »ratio formalis«, der seinsmäßigen Einwohnung besteht nach den Salmaticensern, wie mehrere ihrer anderen Traktate zeigen, in jener göttlichen Tätigkeit, durch die in der Seele die heiligmachende Gnade hervorgebracht und erhalten wird. Und in ebenderselben »operatio divina« liegt auch das Wesen der gegenständlichen Einwohnung; denn indem Gott in der Seele die heiligmachende Gnade bewirkt, teilt er sich ihr mit als übernatürlich erkennbares und liebenswertes Gut. »Sic igitur patet rationem formalem praesentiae Dei in anima iusti nihil aliud esse quam operationem divinam, et hoc quidem non tantum, quatenus illa praesentia realis et physica est, sed etiam quatenus est specialis seu in ratione obiecti cognoscibilis et amabilis« (390). Wohl geben die Salmaticenser zu, daß die Freundschaft die Anwesenheit des Freundes fordern; aber dieses Fordern ist nicht das Wesen, nicht die »ratio formalis« der Anwesenheit. — Polemisiert wird besonders gegen Gardeil (*La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris 1927, II., 35—37 u. 55*), der eine andere Auffassung von der Lehre der Salmaticenser vertritt. — Beumer behandelt in seinem Artikel aus demselben Problemkreis die Frage: »Ist die geschaffene oder die ungeschaffene Gnade das logisch Erste im Rechtfertigungsvorgang?« (23). Er neigt dazu, die geschaffene Gnade als das logisch Erste anzusehen. Zum Vergleich zieht er die (nicht von allen Theologen geteilte) Ansicht heran, wonach die menschliche Natur Christi mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet war, ehe sie von der Person des ewigen Wortes aufgenommen wurde (37). Viele mittelalterliche und nachtridentische Theologen werden zitiert. Auch die Salmaticenser werden kurz mit ihrem »dubium 5« erwähnt (31). Die oben besprochene Arbeit von Zielinski dürfte hier noch einige Ergänzungen und neue Anregungen bieten.

Deneffe.

Landgraf, A., Die Darstellung des hl. Thomas von den Wirkungen der Beschneidung im Spiegel der Frühscholastik: *Acta Pont. Acad. Romanae* 1941, 19—77. — Der sehr interessante Artikel untersucht die Verbreitung der von Thomas aufgezählten Ansichten über die Wirkung der Beschneidung im 12. Jahrh. (bloße Tilgung der Sünde, Gnade nur in ihrer sündentilgenden Wirkung, Gnade auch in positiver Beeinflussung der Seele aber in geringerer Kraft als bei der Taufe, gleiche Wirkung wie die Taufe, jedoch nicht kraft der Beschneidung, sondern durch den Glauben). Die Grundrichtung der Auffassung des 12. Jahrh. geht, von Einzellösungen abgesehen, dahin, die Wirkung der Beschneidung immer vollwertiger herauszustellen. Von alleiniger Tilgung der Sünde (teilweise sogar nur der Erbsünde) als der in der ersten Hälfte des Jahrh. vor dem Lombarden verbreitetsten Ansicht ausgehend, wird die Entwicklungslinie durch diesen zur Gnade hingelenkt, zunächst freilich nur in ihrer sündentilgenden Funktion. Daher ist die Beschneidung für jene, die bereits wie Abraham durch den Glauben gerechtfertigt sind, bloßes Zeichen. Die Schwierigkeit, die Gnadewirkungen konkret in negative und positive zu trennen, führte dann, wenn auch erst im 13. Jahrh. stärker, zu einer neuen Doppellösung: Man ließ auch die positiven Wirkungen der Gnade zu, aber nur in geringerem Maß als bei der Taufe (so vor allem Bonaventura) entsprechend dem Gnadenstand des Alten Bundes, oder diese Wirkung wurde nicht aus der Beschneidung, sondern in ihr gegeben (non ex circumcissione sed in circumcissione; so etwa Stephan Langton, Guido von Orchelles, Roland von Cremona), sei es als bloßer Folge, weil die sündentilgende Gnade auch die positiven Wirkungen mit sich bringe, sei es als Wirkung des Glaubens. Thomas vertritt im Gegensatz zum Sentenzenkommentar, wo er nur eine begrenzte positive Gnadewirkung angenommen hatte, in der Summa die volle Gnadengebung, wenn auch nur in der letztgenannten Form aus dem Glauben. Diese Ansicht war bereits in der ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux wie auch von Abaelard vertreten worden, schwand aber aus der Diskussion, da man die unmittelbare Wirkung der Beschneidung durch sie bedroht sah. So kam sie erst wieder stärker zum Durchbruch als der frühere Versuch, Beschneidung und Taufe in ihrer Wirkung auseinanderzuhalten durch die kleinere der Beschneidung, sich nicht mehr aufrechterhalten ließ. Besonders die Franziskanerschule betonte dann den Glauben als Ursache der Gnadenspendung bei der Beschneidung wieder mehr, um so, trotz der gleichen Gnadengabe den Unterschied des eigentlichen neutestamentlichen Sakramentes zu wahren. Ref. möchte aber annehmen, daß für Thomas selbst ein anderer Grund maßgebender war für das Hervorheben des Glaubens: seine innige Verbindung der Sakramente mit dem Leiden Christi und ihre Wesensbetrachtung als instrumenta der Menschheit Jesu. Er hat in der Summa eigens daraus die Verschiedenheit abgeleitet: *In baptismo confertur gratia . . . , in quantum est instrumentum passionis Christi iam perfectae, in circumcissione autem . . . non ex virtute circumcissionis sed ex virtute fidei passionis, cuius signum erat circumcisio, ita scilicet quod homo, qui accipiebat circumcissionem, profitebatur se suscipere talem fidem vel adultus pro se vel alius pro parvulis (3 q. 70 c.).* Damit ist also bei aller Gleichheit der Gnadewirkung doch deren verschiedene Art aus der entsprechenden Gnadenökonomie des Alten und Neuen Bundes als der Zeit der Einführung bzw. der eigentlichen Erlösung hervorgehoben. So hat denn Thomas das Facit aus der Gesamtentwicklung gezogen, deren erster Versuch zwar gescheitert war, die aber dennoch in langsamer Fortentwicklung die Grundprinzipien erarbeitet hatte: gleiche Gnade in verschieden abgestufter Wirkursächlichkeit. — Die im Artikel angegebenen Belegstellen aus den *Sententiae Atrebatenses* hat deren Zusammensteller

aus den *Sent. divinae paginae* entnommen. Vgl. *Schol* 16 (1941) 247. Weisweiler.

Cools, J., O.P., *La présence mystique du Christ dans le Baptême: Mémorial Lagrange*, Paris 1940, Gabalda, 295—305. — Nach O. Casel ist die Mysterienfrömmigkeit ein »Eidos«, d. h. eine Frömmigkeitsart, die in allen Religionen vorkommt. Um sie zu verstehen, muß man durch die vergleichende Methode ihre Wesenszüge herausarbeiten und so ihren Ursprungssinn bestimmen (vgl. Opfer, Gebet). C. widerspricht in seinem temperamentvollen Artikel den Kritikern, die diese Methode im Prinzip für unberechtigt halten wollen. Anders aber sei die *quaestio facti* zu beurteilen, die Frage: Hat die Antike, wie Reitzenstein, Bousset, Loisy u. a. behaupten, wirklich etwas gewußt von einem »Mysterium«, d. h. einer heiligen kultischen Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird? Ihm scheint Lagrange (*Rev. bibl.* 1920 und in seinem Buch *L'Orphisme*) bewiesen zu haben, daß die meisten der Texte zu dunkel sind, um daraus klar umschriebene Gedanken zu entnehmen, oder aus zu später Zeit, um einen christl. Einfluß auszuschließen. So könnte es scheinen, als ruhe die Theorie Casels auf schwachem Fundament. Aber Casel stützt seine Erklärung ja auch auf mehrere Texte des hl. Paulus und auf die Väterlehre. Vor allem im 8. Jahrb. f. Liturgiwiss. führt er eine große Menge von Väterstellen und liturgischen Gebeten an. C. bemerkt dazu nur, Casel zitiere, aber er analysiere nicht, mache nicht den Versuch, tiefer in diese Texte einzudringen. Eingehender prüft er Casels *Schriftbeweis*, besonders seine Auslegung von Röm 6. Gewiß falle es jedem auf, daß Paulus hier spricht von einem Zusammensein des Christen mit Christus, von einem Zusammensein (ausgedrückt durch die Präposition *σύν*) zwischen zwei Personen, die historisch gesehen nicht zusammen sind. Auch darin habe Casel recht, daß das Mitsterben nicht verstanden werden könne von einem moralischen Tode; es ist keine Metapher, kein leeres Symbol. Wenn aber Casel nun, um diese Stelle aufzuhellen, den antiken Mysteriengedanken heranziehe, so sei zu einer solchen Methode zu sagen: Weite und vage Anklänge können mehr oder weniger schöne Illustrationen der Ausdrücke und selbst der Gedanken des hl. Paulus sein, aber man gerät bei solchem Verfahren in die Gefahr, sich über die genaue Bedeutung der Worte zu täuschen und Bestandteile einzuführen, die den Gedanken des Apostels fernliegen und sie verfälschen. Angemessener ist die Methode, zuerst die Schriften des hl. Paulus selbst zu befragen und auszugehen von seinen zentralen, klaren Ideen, um die andern, weniger klaren aufzuhellen. So ist Röm 6 zu vergleichen mit Kol 2,10 ff., wo der Gedanke des Verbundenseins des Christen mit Christus reicher entfaltet ist. Wenn nun Paulus hier (v 12) spricht von einer Handlung Gottes, durch die Christus auferweckt wurde, so denkt er ohne Zweifel an die konkrete, historische, reale Auferweckung Christi am dritten Tag nach dem Tode am Kreuze unter Pontius Pilatus; nicht das geringste Anzeichen ist zu finden, er denke an eine Auferstehung im »Mysterium«. Warum sollten dann also die Worte »Ihr wurdet mit Ihm auferweckt« (beachte den Aorist) auf etwas anderes bezogen sein als auf einunddieselbe historische Handlung, durch die Gott Christus das Leben zurückgegeben hat? Nahe verwandt mit Kol 2 ist Eph 2,5—7: Er hat uns lebendig gemacht, ohne Zweifel in dem Augenblick, als Christus durch die Handlung Gottes das Leben zurückerhielt, d. h. im Augenblick Seiner (geschichtlichen) Auferstehung. Niemals sagt Paulus: Christus ist mit uns auferweckt, sondern immer: Wir sind mit Christus auferweckt. Darum handelt es sich auch Röm 6 um den historischen, konkreten, realen Tod Christi auf Kalvaria und nichts erlaubt uns zu vermuten, unser Tod finde in einem anderen Augenblick statt, in dem Augenblick, wo Christus »im Mysterium« stirbt. Wie aber

können wir tot und auferweckt sein in einem Augenblick, da wir noch kein Dasein hatten? Paulus hat oft erklärt, wie man einen solchen Ausdruck zu verstehen hat, am klarsten 2 Kor 5,14. Wenn einer starb für alle, so starben also alle, d. h. mit ihm und wirklich, Er spricht von einem Faktum, von dem mystischen Tod aller Menschen, der ideeller Weise stattfand auf Kalvaria durch den physischen Tod Christi, ihren gemeinsamen Repräsentanten; von dem Tod, der in realer Weise stattfindet für jeden einzelnen von ihnen in der Taufe, im Akt der Einverleibung in Christus. Nach der Lehre des hl. Paulus kann man also nicht sagen, so schließt C. mit Recht, Christus sterbe und auferstehe im Augenblick unserer Taufe.

Schoemann.

Elfers, H., Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?: ThGl 34 (1942) 334—341. — Aus dieser wertvollen Auseinandersetzung mit dem Buche von B. Welte, Die postbaptismale Salbung, Freiburg 1939 (vgl. Schol 15 [1940] 616 f.) sei stichwortartig herausgehoben, was neueste Forschung über die Geschichte des Tauf- und Firmritus mit guten Gründen als gesichertes Ergebnis hinstellt. E. hat seine Auffassung eingehender begründet in seinem Werk: Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938. — Taufe: Ursprünglich im Abend- wie Morgenland einfache Taufe; später zuerst im Westen dazu eine Salbung; in Rom ist diese zur Zeit Hippolyts schon längst bekannt. Ursprung: Die Ganzsalbung des Köpers nach der Untertauchung entspricht einer Gepflogenheit des antiken Menschen, der sich ein Bad ohne nachfolgende Salbung nicht denken konnte. Dieser Salbung gaben die Christen eine symbolische Bedeutung. — Firmung: Ursprünglich im Abend- wie im Morgenland einfache Handauflegung, im Osten dazu schon sehr früh eine Salbung, wodurch aber die Handauflegung nicht dem Bewußtsein entschwand (so E. gegen Welte; nähere Begründung in seinem Buch: Die Kirchenordnung 139 ff.). In Rom hat Hippolyt die ihm vom Osten her bekannte Firmsalbung eingeführt und mit der Handauflegung verbunden. Darum in seiner Kirchenordnung zwei Salbungen: Eine vom Priester vorzunehmende unmittelbar nach der Untertauchung; eine, die Hauptsalbung, vom Bischof nach der Handauflegung zu vollziehen. Sonst war im Abendland bis auf Innozenz I. die Firmsalbung nicht in Übung. Im Westen gab es also ursprünglich nur eine Salbung, die Taufsalbung (heutige »Scheitel-salbung«). Im Osten hatte die Salbung ihren Platz unmittelbar nach der Handauflegung (heute »Stirnsalbung«). Deshalb wurde derselbe Ideenkreis (Salbung im AT zu Priestern und Königen, Salbung Christi bei der Taufe; Salbung der Christen) im Westen mit der Taufe, im Osten mit der Firmung verbunden, was sich auch dogmatisch rechtfertigen läßt: Grundlegende Teilnahme an Priester- und Königswürde Christi durch die Taufe, intensivere Teilnahme durch die Firmung. Derselbe Heilige Geist wird in verschiedener Mächtigkeit durch Taufe und Firmung gegeben.

Schoemann.

Glondys, V., Bemerkungen zur lutherischen Tauflehre: ZSystTh 19 (1942) 3—30. — War es Einwirkung der »liturgischen Bewegung« oder war und ist diese selbst Ausdruck einer tieferen Zeitbewegung? Schon auf dem ersten internationalen religionspsychologischen Kongreß zu Erfurt (1930) sprachen mehrere Redner von einem starken Zug zur Objektivität auch im modernen protestantischen Frömmigkeitsleben (vgl. den Bericht darüber im Jahrb. f. Liturgiew. X, 180 ff.). 1932 schrieb Heiler in der »Hochkirche« (107 ff.) von der Sakramentsnot des Protestantismus als Glaubens- und Lebensnot. In den letzten Jahren konnte man öfter Äußerungen protestantischer Theologen be-

gegenen, die ein uns freudig überraschendes Verständnis für Sakrament, Liturgie, »christlichen Realismus« zeigten (vgl. z. B. ThLitBl 63 [1942] 169—174; siehe dazu Schol 17 [1942] 608 f.). In diese Reihe gehört vielleicht auch der hier angezeigte Aufsatz von Gl., obschon (oder weil?) er sich auf den ursprünglichen Luther beruft. Das katholische »ex opere operato« als eine »Art ritueller Werkgerechtigkeit« mißverstehend (wie übrigens auch die katholische Heiligkeits- und Verdienstlehre), stellt er als lutherische Tauflehre hin, was dem katholischen »ex opere operato« nahekommt: »Die Taufe ist nicht nur ein rein symbolisches Handeln, das in sehr eindringlicher Weise tiefste Wahrheiten der christlichen Verkündigung allegorisch veranschaulicht, sondern ist sie Sakrament« (10). Die Taufe ist nicht nur Verkündigung im Zeichen neben der Verkündigung im Wort, sondern zugleich die Darreichung der Erlösungsgabe selbst (13). Nach Mt 28 werden die Menschen zu Jüngern noch nicht durch das gläubige Hören der Botschaft, sondern ganz erst, indem sie die Taufhandlung an sich vollziehen lassen. Das Sakrament ist integrierender Bestandteil des ganzen Heilsvorganges: Verkündigung, gläubiges Hören, sich taufen lassen wollen, getauft werden (14). Nach Tit 3,5 f. ist die Taufe klar als das Mittel dargestellt, durch das die Gabe des Hl. Geistes zuteil wird (17). Das NT sagt, daß die Ausgießung des Geistes mittels der Taufe erfolgt (18). »Die Taufe geht zurück auf den Willen Christi und damit auf den Willen des Dreieinigen Gottes. An dem Täufling handelt der Dreieinige Gott. Er handelt in der Handlung der Kirche Christi. Die menschliche Handlung ist Hülle göttlichen Handelns und Zueignens göttlicher Gnadengaben in sichtbaren Zeichen.« Hauptzweck des Aufsatzes ist aber wohl, dem heutigen Menschen den Sinn der Kindertaufe zu erschließen; die Kindertauflehre Luthers ist selbst nach protestantischen Theologen »unausgeglichen«, ohne »Klarheit und Eindringkraft« (vgl. H. Stephan, Glaubenslehre, Berlin 1941, 224). Ob freilich Gl. der Ausgleich mit Luthers Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung gelingt?

Schoemann.

Garrigou-Lagrange, R. O.P., An Christus non solum virtualiter offerat missas, quae quotidie celebrantur: Ang 19 (1942) 105—108. — Lampen, W. O.F.M., De Christo non actualiter sed virtualiter offerente in missa: Ant. 17 (1942) 253—268. — Ders., Doctrina S. Joannis Chrysostomi de Christo se offerente in missa: Ant 18 (1943) 3—16. — Die Gründe, die Garrigou-Lagrange für eine aktuelle unmittelbare Opfertätigkeit in jedem Meßopfer vorlegt, sind aus der Hl. Schrift im wesentlichen Hebr 7,29 und Rom 8,33, d. h. jene Texte, in denen Paulus von einer perpetua intercessio Christi spricht. — Lampen bringt dagegen mehr jene Stellen die wie Hebr 9,25. 28 und 7,27 vom »semel oblatum« reden bzw. die Tätigkeit des Priesters und der Kirche betonen wie die Einsetzungsworte: Facite oder Hebr 13,15: Per ipsum offeramus (vgl. auch Hebr 13,10 und 1 Cor 10,16 ff.). Beide Artikel berufen sich kurz auf Väterstellen wie auf den hl. Thomas. Die innere Begründung der ersten Ansicht liegt vor allem darin, daß nur so ein sacrificium Christi zustande komme. Demgegenüber hebt L. hervor, daß dann der Wert des Opfers notwendig unendlich sein müsse wie der des Kreuzesopfers, was der Praxis der Kirche in der Wiederholung des Opfers etwa für die Verstorbenen widerspreche. Außerdem sei dann Christus im gleichen Augenblick auf einem Altar Opferpriester, am anderen nicht: eodem momento Christus esset offerens et non offerens (258). — Ohne hier auf die Traditionsbeweise einzugehen, die eine eingehendere Einzeluntersuchung notwendig machten, da man anstelle der Einzeltexte auf die tiefer liegende Grundidee eingehen müßte, weil die formale Fragestellung der frühen Zeit ja noch fehlte, sei hier nur auf diese

Grundideen beider Ansichten hingewiesen. Die beiden Schriftstellenreihen zeigen sie gut. Die skotistische Meinung von der nur virtuellen Handlung Christi betrachtet in ihren Schriftbelegen gut das Neue des Meßopfers gegenüber dem Kreuzesopfer. Das erste ist auch unser Opfer, wobei freilich der Skotismus das Wesentliche nicht auf die Kirche, wie man es ihm zweifellos immer wieder fälschlich vorwirft, verlegt, sondern in das Opfer Christi der nur den Opferakt am Kreuze ein für alle mal setzte und ihn jetzt virtualiter fortsetzt. Doch die so notwendig stärkere Hervorhebung des aktuellen Wirkens der Kirche gegenüber dem bloß virtuellen Christi, ist zweifellos ein Traditionsmoment und auch ein liturgisches gut hervorgehoben, wie es jüngst mit Recht Söhngen so betont hat (vgl. Schol 13 [1938] 578 ff.). Dagegen legt die thomistische Ansicht ihr Hauptaugenmerk auf die unleugbare Tatsache, daß das Wirken Jesu nicht mit der Himmelfahrt abgeschlossen ist, wie es ihre Schriftreihe belegt. Die *perpetua intercessio* muß sich natürlich vor allem im Wesensakt der Religion, im Opfer auswirken, besonders da nun einmal das Wunder der eucharistischen Wesensverwandlung, in der doch irgendwie der Opfercharakter gründet, von Christus bewirkt wird, und die Menschheit, sollte sie auch am Wunder nicht unmittelbar beteiligt sein, wenigstens gegenwärtig wird. Hier nur eine virtuelle Anteilnahme anzunehmen, erscheint tatsächlich wenig glaubwürdig und der *perpetua intercessio*, die doch auch nicht bloße *praesentia* vor dem Vater sein kann in virtuellem Bitten, unangemessen. Es bleibt selbstverständlich dabei die ganze andere Art des verklärten Christus zu beachten, die es verbietet, nun materielle Anschauungen einfachhin auf seine Tätigkeit, die doch wesentlich eine geistige ist, zu übertragen. Die Schwierigkeiten einer aktuellen Opferhandlung liegen aber gerade darin, daß wir von unserem sinnfälligen Denken aus immer wieder unsere Sichtkategorien auf das ewige Geschehen übertragen wollen. Garrigou-Lagrange hat daher mit Recht darauf hingewiesen, daß es sich auch in seiner Ansicht um einen einzigen Opferakt Christi ohne Unterbrechung und Wiederholung handeln müsse: *Hic actus sicut visio beatifica Christi et eius amor beaticus mensuratur non tempore continuo solis . . . sed aeternitate participata*. So nähern sich beide Ansichten, wenn auch natürlich die Grundfassung und logische Konstruktion eine wesentlich andere ist. Wir möchten aus den angegebenen Gründen der thomistischen den Vorzug aus der Gesamtanalogia fidei geben, dabei aber im Einbau nicht die Grundtendenz der skotistischen Ansicht vergessen: Messe als Opfer auch der Kirche, wenn wir sie so deuten: aktuelles Opfer ihres Hohenpriesters, geopfert mit, in und von der Kirche. So wird der Grundgedanke wie ihn die Frühscholastik aus patristischem Gut heraus systematisch erarbeitete, deutlicher durchgeführt: die Messe ist Opfer des gesamten mystischen Leibes, des Hauptes und der Glieder, beides in aktueller Beteiligung (vgl. oben S. 272). — Der weitere Aufsatz von Lampen beschäftigt sich mit der Frage der Lehre des hl. Chrysostomus, da bei seiner Deutung die Ansichten besonders auseinandergehen. L. kommt zu dem Ergebnis, daß widersprechende Texte vorliegen, der größere Teil jedoch von einem virtuellen Opfer spreche. Es ist immer eine mißliche Sache, einen solchen Widerspruch annehmen zu müssen. Ref. glaubt nach genauer Prüfung der Belegstellen, daß sich alle auf eine Linie bringen lassen, da sie alle nicht von der vorliegenden Frage unmittelbar sprechen, die auch nicht gestellt war. Sie handeln davon, ob Christus selbst das Wunder der Wesensverwandlung wirke. Was natürlich bejaht wird, aber nicht ausschließt, daß der Mensch dabei mitwirkt, was in den anderen Texten gesagt wird. — Eine gute deutsche Übersicht über den Artikel von Garrigou-Lagrange bietet E. Stakemeier in ThC 34 (1942) 219.

Weisweiler.

Heynck, V., O.F.M., Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit. II. Johannes de Medina über die vollkommene und unvollkommene Reue: FranzSt 29 (1942) 120—150. — H. vervollständigt hier seine erste Untersuchung über die Bußauffassung der Theologen aus der Umwelt des Trienter Konzils, die er mit dem sehr kenntnisbringenden Aufsatz über das Motiv der vollkommenen Reue bei dem Konzistheologen A. de Vega O.F.M. begonnen hatte (vgl. Schol 17 [1942] 616), durch einen Artikel über den 1546 verstorbenen Theologen von Alcalá. Gewiß ist dessen Reuelehre, wie H. zeigt, nicht so aufschlußreich wie die Vegas, da sie sehr von G. Biel abhängig ist, ja ohne diesen nicht einmal verstanden werden kann. Aber Medinas Kommentar De poenitentia ist dennoch einer der umfangreichsten der vortridentinischen Reueabhandlungen. Wie für Biel ist ihm die »Contritio« vollkommene Liebesreue, die allein zum Sündennachlaß genügt. Es wirkt hier bei Medina neben der Abhängigkeit wohl noch sehr die von ihm ausdrücklich verteidigte ältere Ansicht der Contritio als aus der Gnade informierter Reue nach, wie Ref. annehmen möchte. Auch beim sakramentalen Empfang des Bußsakramentes wird eine solche Contritio gefordert, wiederum mit Biel. Bemerkenswert ist dabei der Hinweis Medinas, ob nicht eine Gottesliebe hier genüge, die zur Erlangung des Gnadenstandes außerhalb des Sakramentes noch nicht stark genug sei. Medina lehnt diese Möglichkeit ab, da er die eine Art einer solchen Liebe, den amor oboedientialis, als hinreichend zum außersakramentalen Empfang betrachtet, weil man in ihm bereit sei, Gott in allem zu gehorchen und zu gefallen. Die andere Möglichkeit des amor simplicis tendentiae, in der man zufrieden ist, daß Gott lebt, daß er der Herr aller Dinge ist usw., genügt Medina weder innerhalb noch außerhalb des sakramentalen Empfanges. — H. betont bei dieser Gelegenheit mit Recht, wie auch schon im vorhergehenden Aufsatz, daß die tridentinische Zeit sehr wohl eine Liebe zwischen der vollkommenen und der begehrlichen Liebe gekannt habe. Man kann also nicht wie Arndt oder Premm, die man jedoch nicht einfachhin »den« Attritionisten (146) gleichsetzen sollte, ohne weiteres aus dem Ablehnen der einen Art auf das Behaupten der anderen schließen. Wie aber Medina gut zeigt, ist die eigentliche Kernfrage des heutigen Kontritionismus-Attritionismus noch nicht im Blickfeld der Zeit: Gibt es einen timor simpliciter servilis, der die Reue über die Sünde als Beleidigung Gottes einschließt? Auch bei Medina (wie bei Biel) geht die ganze Furchtabhandlung noch sehr bloß auf die Frage einer Furchtreue, welche die Anhänglichkeit an die Sünde überwindet oder nicht Medina unterscheidet beide scharf, ja er prägt einen eigenen Ausdruck für die sittlich schlechte Furcht: timor servilis mixtus (prout includit vel annexam habet iniquam mentis praeparationem: 130), während die gute Furcht timor mercennarius oder servilis ist (seclusa omni alia iniqua voluntate: ebd.). Aber man merkt schon aus dieser Beschreibung der Einteilung sehr wohl, wie wenig das Problem, ob in der guten Furcht (wie in der Tugend der Hoffnung) eine echte Gottesliebe und damit eine echte Reue über die Sünde als Beleidigung Gottes enthalten sein könne, noch zurücktritt vor der Erwägung der bloßen Eigenliebe, bei der die Untersuchung haltmacht, als ob die gute Furcht nicht wesensnotwendig auf Gott hingeordnet sein müsse. Hier lag die Aufgabe der nachtridentinischen Theologie. Es ist jedoch recht bemerkenswert, daß bei Medina wenigstens in der Lösung eines Einwandes ähnliche Gedanken bereits anklingen (132). Im Hinblick auf diese Wesensfrage des Attritionismus-Problems wäre es vielleicht besser, die »attritionistische These« in diesem Zusammenhang nicht einfach mit den Worten zu formulieren: »daß eine bloße Furchtreue, überhaupt jede Reue, die aus einem sittlich zulässigen Motiv, das nicht Gott ist, entspringt, zum würdigen Empfang des Bußsakramen-

tes genüge« (150). So richtig das den Worten nach ist, da nach attritionistischer Ansicht eben jedes »sittlich zulässige Motiv« Gott und die Reue der Sünde als Beleidigung Gottes einschließt, so wenig wird dadurch das Letzte der Frage berührt, um die es geht, wenn auch gewiß zugegeben ist, daß manchmal der Attritionismus selbst zu solcher vereinfachter Terminologie Anlaß gab und gibt. Man müßte wohl mindestens hinzufügen: da die Sünde als Beleidigung Gottes verabscheut wird. — So wächst langsam mit der Kenntnis der tridentinischen Reuelehre durch diese verdienstvollen Untersuchungen auch die Kenntnis des letzten Wesens des Problems selbst. Weisweiler.

Johann tob erns, H., *De praecipuis effectibus gratiae matrimonii penes theologos saeculi XVI.* gr. 8° (IV u. 48 S.) Verona 1940, Schola typ. ep. Casa buoni Fanciulli. Dissertation d. Pont. Univ. Gregoriana. — Aus der Gesamtarbeit *De existentia et effectibus gratiae matrimonii penes theologos saeculi XVI* wird hier nach einem kurzen Überblick über die ganze Dissertation der Teil vorgelegt, der vor allem die Sonderlehre der Zeit über die Wirkung der Gnade des Ehesakramentes behandelt. In drei Teilen wird gezeigt ihr Einfluß auf die Begierlichkeit, die Liebe und die Unauflöslichkeit. Die Regelung der Begierde wird von den behandelten Theologen des 16. Jahrh. nicht so sehr auf eine Schwächung der Intensität als auf deren Regelung durch die Vernunft bezogen, die vor allem durch die zweite Wirkung, die innere Stärkung der gegenseitigen Gattenliebe durch die übernatürliche Gnade erreicht wird. Von einigen Gelehrten der Zeit (vor allem von Tanner) wird diese zweite Wirkung sehr tief als eine reale Ausdehnung der Liebe Christi zur Kirche auf die Ehegatten herausgestellt, die sich nun nicht mehr nur mit ihrer eigenen Liebe, sondern kraft der Gnade Christi nun auch in »göttlicher« Liebe umfassen (non tantum affectu maritali sed divino: 24). Drittens wird auch das unlösliche Eheband durch die Ehegnade verstärkt, wobei sich in besonderer Weise Ledesma um die nähere Klärung dieser Wirkung über das natürliche Band hinaus bemüht. Wie die Gnade nicht nur etwas Absolutes ist, sondern eine eigene Beziehung (relatio) zu Gott schafft, so auch zum Ehegatten; ja sie ist in gewisser Hinsicht als gratia sacramentalis bei beiden Gatten eine einzige Gnade, da sie gemeinsame Wirkung des Sakramentes in beiden ist, wenn sie auch numerisch zweifach in jeder Seele wohnt. — Man sieht aus diesen interessanten Versuchen, die alle aus dem Bestreben entstanden, gegen die Reformatoren Existenz und Wertsinn der Ehegnade zu belegen und so ihre Notwendigkeit einsichtig zu machen, wie in dieser Zeit noch die sakramentale Gnade als ein bei den einzelnen Sakramenten innerlich verschiedenes Leben der Seele aufgefaßt wurde, da sie dem Zweck der Sakramente entsprechend die Seele verschieden stärkt, wie es durch eine alleinige Vermehrung der gleichmäßigen heiligmachenden Gnade und bloßes *ius ad gratias actuales* nie hätte geschehen können. Mit Recht weist J. an einer Stelle darauf hin. Hierin scheint noch mehr als in den an sich gewiß auch beachtenswerten einzelnen Erklärungsversuchen der zeitgemäße Wert der Arbeit zu liegen. Hat doch auch Casti conubii im Anschluß an Bellarmin darauf hingewiesen, daß den Ehegatten eigene Dauergnaden für den Ehezweck geschenkt werden im Sakrament, die also die Gesamtgnade des Sakramentes gegenüber einer bloßen Vermehrung innerlich anders gestalten.

Weisweiler.

Quistorp, H., *Die Letzten Dinge im Zeugnis Calvins.* Calvins Eschatologie. gr. 8° (VIII u. 208 S.) Gütersloh 1941, Bertelsmann. M 5.50. — Die Studie hält sich in den Grenzen eines ausführlichen Referates. Wenn auch nicht der Generalnenner (wie M. Schulze will), so ist doch ein Grundbegriff der Eschatologie Calvins nach Q. die

»meditatio vitae futurae«, worunter »die Ausrichtung des ganzen Menschen und seines gesamten zeitlichen Lebens auf das zukünftige Ziel« zu verstehen sei (33). Das christliche Sinnen und Trachten ist vom aufgefahrenen Herrn mithinaufgezogen worden. An anderer Stelle läßt Calvin die meditatio vitae futurae mehr aus der Betrachtung des gegenwärtigen Elends hervorgehen, schreibt aber der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unseres zeitlichen Zustandes eine positive Bedeutung zu (34). Das eigentliche Problem der Eschatologie Calvins sieht Q. in dessen Lehre vom Zwischenzustand und von der Unsterblichkeit der Seele. Hier findet Q., zur Kritik übergehend, einen unaufgelösten Widerspruch, da die abgeschiedene und gerettete Seele einerseits schon selig und im Besitz der Anschauung Gottes sein soll (94); andererseits diese Seligkeit doch nur eine Seligkeit der Erwartung genannt wird (86). Der tiefere Grund wird in einem philosophischen Dualismus gesucht, an dem die Theologie Calvins im Gegensatz zur lutherischen krankt und derzufolge die Seele ohne den Leib ein beseligtes Dasein führen kann. Zum Unterschied davon ist für Luther der Mensch als leib-seelische Ganzheit entweder gerettet oder verworfen. Das ist der Grund, weshalb bei Luther die Spanne zwischen Tod und jüngstem Tag zu einem kurzen Schlaf zusammengeschrumpft (100—101). Der ontische Dualismus Calvins hat sein erkenntnistheoretisches Gegenstück in seinem Versuch, außer dem Offenbarungsnachweis auch eine philosophische Begründung der Unsterblichkeit der Seele zu geben; es fehlt also nicht an Ansätzen zu einer natürlichen Theologie (67 ff.). — Was die gelegentlich eingestreuten Bemerkungen über *Catholica* angeht, so gilt für Q. dasselbe, was oben über das Buch von Hauck gesagt worden ist (vgl. oben S. 299); da sie nicht belegt werden, fallen sie aus dem Rahmen einer wissenschaftlichen Abhandlung heraus und machen nicht den Eindruck einer Meinung, die aus den Quellen selber geschöpft worden ist (1,2). Um zu erfahren, daß 1 Kor 3,12—15 nicht die Hauptbegründung der katholischen Fegfeuerlehre ist (vgl. 103), genügt ein Blick in eines der heute gebräuchlichen dogmatischen Handbücher. Die genannte Stelle wird von einigen als Beweis abgelehnt, von anderen höchstens als Stütze in einer schon anderswo entschiedenen Frage herangezogen.

Loosen.

Guardini, R., Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit. 8^o (VII u. 92 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. M. 1.80. — Der »Entwurf« möchte, ohne vollständig sein zu wollen, den Zusammenhang der überzeitlichen Lehre der Offenbarung mit unserer seelisch-geistigen Situation, die diesen Dingen sehr fern ist, herstellen. Das gelingt G. wie immer vorzüglich, ohne dadurch dem Offenbarungsgut den geringsten Abbruch zu tun. Ja, das Buch ist geradezu ein Beweis dafür, wie christliche Lehre in zeitgemäßer Form geboten auch in Teilen, die der Zeit fremd erscheinen, gerade in ihrer Vollform wirksam ist. Gegenüber allen verflachenden spiritualisierenden eschatologischen Bestrebungen bemüht sich G. in voller Offenheit der dadurch entstehenden großen Schwierigkeiten auch dem Leib in das eschatologische Denken hineinzuziehen. Der »Mensch« steht im Mittelpunkt der Letzten Dinge und damit auch der Leib. Man könnte das eigentlich das Eigene des Buches nennen. Daher im 1. Kap. vom Tode die Betonung der »christlichen Behauptung«, daß der Tod, trotz aller anderen physikalischen Leibanschauungen, Folge der Sünde ist, also nicht wesensnotwendig, vielmehr Folge von etwas, was vermieden werden konnte nach Röm 5,12 und Gen 2,15—17. »Das ist eine Lehre, vor der es sich entscheidet wie der Mensch zur Offenbarung steht: ob er in ihr nur etwas Unbestimmtes, religiös Tröstendes ... oder aber ihren ganzen, umstürzenden Ernst erkennt« (10). Wie hier schon gerade durch die

Betrachtung des Leibes das »ganze Andere« der Offenbarung und damit auch der Eschatologie sichtbar wird, so noch stärker bei der Auferstehung des Leibes, die eben nur als eine Tat von oben, von Gott aus möglich ist, und in der Lehre von der Ewigkeit, dem Hinübernehmen nicht nur des Geistes, sondern auch der Materie in das Unzeitliche. So wird wirklich deutlich, welch eine Entstellung christlicher Lehre der Vorwurf ist, sie denke klein vom Leib und entwerte ihn und die Welt: »Nirgendwo wird die Welt so ernst genommen wie in ihr; nirgendwo wird das Geschaffene, das in der Zeit sich Zutragende so entschieden zu Gott hinauf- und in ihn hineingehoben. . . . Das aber in einer Weise, der von Mythos und Märchen auch kein Hauch anhaftet, sondern in einem Ernst, dessen Gewähr das Schicksal Christi bildet« (97). — Nur an einer Stelle scheint der gezeichnete Grundzug noch nicht bis ins Letzte, Mögliche durchgeführt: bei der Darstellung des Fegfeuers. Das Große, Ehrfurcht heischende der Läuterung, in der in »geheimnisvollem Leid das Herz sich der Reue zur Verfügung stellt und sich der heiligen Macht des Schöpfergeistes überliefert. . . , so daß alles durch das in der Reue wirkende Geheimnis der umschaffenden Gnade hindurchgeht und neu ersteht« (57), würde seine letzte Krönung wohl noch im tiefchristlichen Sühn ged an k en finden. Dadurch könnte die katholische Armenseelensorge noch mehr dem Verständnis näher gebracht werden, von der G. so richtig sagt, daß sie »ein wichtiger Bestandteil des liturgischen und überhaupt des christlichen Lebens« darstellt (20). Denn es ist größte und echteste Geschwisterliebe für die Gesamtfamilie was der Verf. nur wenigen zuschreiben möchte: »Wenn einer in der Liebe schon mehr erfahren hat und inniger in das Geheimnis Christi eingeweiht ist mag er daran denken daß jenes neuschaffende Leiden aus der Erlösung kommt und sein eigenes Lieben und Leiden mit dem erlösenden Willen Christi zu vereinigen suchen« (38). Vom sühnenden Leiden im uns alle umspannenden Christusleib, ist es gewiß nicht einfach so, »daß wir hier etwas machen und drüben bekämen sie die Wirkung« (ebd.), sondern unser in Christus vollzogenes Opfern und Beten (Ablaß) ist unser treuestes Bruder- und Schwesterngeschenk, das ihre Schuld und noch abzubüßende Strafe im Blute Jesu tilgen darf. Das erscheint erst als der Vollsinn der christlichen Sorge über das liebende Bitten für sie hinaus, daß »die Liebe des Hl. Geistes sie immer mehr durchglühe, immer tiefer in die Wurzeln des Seins dringe« (ebd.). Denn neben der noch fehlenden letzten Liebesgesinnung steht doch wohl stärker, als es bei G. gezeichnet ist, die Sühne für die noch abzutragende Schuld. Christi Liebe hat uns allen auch da noch die Möglichkeit der schenkenden Liebestat gegeben.

Weisweiler.

3. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

Krautwig, N., Sittliche Tugend und Sakrament: WissWeish 9 (1942) 100—109. — Das eigentliche Anliegen der Abhandlung ist, der inneren Einheit zwischen dem sittlichen und dem sakramentalen Lebensbereich oder auch zwischen dem opus operantis und dem opus operatum zu dienen. Daher wird in drei Abschnitten zunächst das Wesen von natürlicher sittlicher Tugend und Sakrament, dann ihre gegenseitige Zuordnung, schließlich die Gefahr ihrer Trennung untersucht. Tugend ist die habituelle Hingabe an den sittlichen Wert, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie auf des Menschen eigener Kraft beruht, in der er sein personales Leben auswirkt. Sakrament ist gnadenhaftes Wirken Christi an uns. In der richtigen organischen Verbindung von Tugend und Sakrament bereitet die Tugend zum Sakrament

und das Sakrament vollendet die Tugend. In der Trennung aber oder in der mangelnden Verbindung gleicht das Sakrament einer Pflanze ohne rechtes Erdreich und verfehlt die Tugend ihre übernatürliche Zielordnung und Vollendung. — Da es sich um ein christliches Anliegen handelt, wäre doch wohl von dem Konkretum der christlichen Tugend auszugehen. Die christliche Tugend beruht nicht auf des Menschen eigener Kraft; sie ist selbst schon gnadenhafte Nachfolge Christi, hat also das gleiche Ziel wie die Sakramente. Darum kann in außerordentlichen Fällen die christliche Tugend auch ohne den realen Empfang des Sakramentes bestehen und sich bewähren, wie ja auch Augustinus eine »sanctificatio invisibilis sine visibilibus sacramentis« kennt (In Heptat. 3,84; PL 34, 713/4). Es ist wohl nicht ganz richtig, daß der Mensch anderen Werten (außer dem sittlichen) nach Belieben eine Wertantwort schenken kann (101). Pribilla.

Schultz, J. H., *Geschlecht, Liebe, Ehe*. 2. Aufl. 8° (179 S.) München 1942, Reinhardt. M 2.40. — Verf. behandelt in Kürze die Grundtatsachen des Liebes- und Geschlechtslebens in und außerhalb der Ehe mit wissenschaftlichem Ernst. Sch. spricht als Nervenspezialist und Psychoterapeut aus jahrzehntelanger Großstadterfahrung. Das Buch beginnt mit den biologischen Grundlagen des normalen Liebeslebens. Es betont anschließend bei Behandlung der »allgemeinen Entwicklung des Liebeslebens« (Säuglingsalter, Kindheit, Pubertät, Erwachsenenstadium) mit Nachdruck richtig, daß es in der Sexualerziehung wesentlich darauf ankommt, jungen Menschen zumal in ihrer Entwicklungszeit das Geschlechtsleben nur als einen Teilfaktor, nicht aber als das Beherrschende des Lebens begreiflich zu machen. Verf. führt sodann neben den biologischen Entwicklungsstörungen auch die Störungen der seelischen Entwicklung des Liebeslebens auf u. a. die Folgen falscher Kindererziehung (Verwöhnung und Lieblosigkeit), Perversionen, Impotenz. Er macht sachlich mahnend auf die Gefahren des Liebeslebens aufmerksam (Schwangerschaftsverhütung, Geschlechtskrankheiten, Erbkrankheiten). Als Hauptziel und Sinn der Ehe bezeichnet Sch. aus rein natürlichen Erwägungen die kinderreiche Einzelhe, aufgebaut auf echter Dauerliebe im Gegensatz zur vorübergehenden Verliebtheit. Wo Eheleuten dieser Sinn vor Augen stehe, sei gleichzeitig auch der weitere Sinn des Liebeslebens am besten gewährleistet: die gegenseitige Beglückung und Entspannung beider Geschlechter im harmonischen Ausgleich der leib-seelischen Verschiedenheit. Zum Abschluß werden neun gegenpolige Menschentypen (real-ideal; nüchtern-phantastisch; derb-zart; tief-flach; warm-kalt; persönlich-sachlich — subjektiv-objektiv; aktiv-passiv; pessimistisch-optimistisch; eigensinnig-nachgiebig; sorgfältig-großzügig) psychologisch gut beschrieben und wertvolle Hinweise gegenseitiger Ergänzungsmöglichkeiten gegeben. — Der Hauptvorteil des Buches liegt darin, daß der Verf. in Übereinstimmung mit der heutigen Ganzheitspsychologie zumal in der Erziehung die geschlechtliche Sphäre nicht überwertet wissen will, sondern ihr den gebührenden Teil- und Dienstcharakter im Gesamt des Einzel- und Gemeinschaftslebens anweist. Wo dies verstanden und verständlich gemacht wird, entfällt logisch jeder Grund zu irgendwelcher Angst und Verängstigung, als bedeute das Geschlechtsleben an sich etwas Ungehöriges und Verbotenes, und lassen sich viele seelische Verkrampfungen, die falscher Angst erwachsen, auf seelischem Heilwege (psychotherapeutisch) lösen. — Neben diesem Vorteil hält das Buch einige im Zusammenhang des Ganzen gut entbehrliche Härten. Als Härte wird mancher Leser z. B. das sehr störende Nebenurteil der Einführung empfinden: »Wir können ärztlich und menschlich darin, daß Millionen männlicher und weiblicher Volksgenossen in der Öde des Klosters der eigentlichen Aufgabe des Lebens entzogen

wurden, keine positive, lebensgerechte und den Sinn des Lebens erfüllende Entwicklung sehen« (20). Dem Verf. entgeht, daß dieses Opfer der »leiblichen« Vater- und Mutterschaft von Ordensangehörigen fast immer belohnt wird durch die erst dadurch ermöglichte »geistige« Vater- und Mutterschaft. Der Dienst an Waisen, gefährdeten Mädchen und Kranken dürfte in den Augen eines Arztes als eine »eigentliche Aufgabe des Lebens« gelten. Zudem trifft man selten anderswo so viele frohe und leib-seelisch gesunde Menschen, m. a. W. so wenig »Öde« an wie bei Ordensmitgliedern. Ferner würde speziell, was die Lebensfreude und »das wunderbare Geschenk des Lebens« angeht, ein Geschichtler schwerlich von »düsteren mittelalterlichen Verengungen« (19) sprechen. Weiterhin redet Sch. zwar keineswegs hemmungsloser Triebfreiheit das Wort — verlangt im Gegenteil weitgehende Selbstbeherrschung —, empfiehlt aber »Jugendlichen, deren Organismus zu inneren Verspannungen, Empfindlichkeiten und Verkrampfungen neigt. . . besonders wenn es sich um Jugendliche jenseits des 16. Lebensjahres handelt, eine vernünftige und geregelte Selbsthilfe (als ein direktes Heilmittel«, um »Unlustempfindungen, Arbeitshemmungen, Verstimmungen, Angstzustände« (72) zu beseitigen. Ganz abgesehen von weltanschaulichen Bedenken scheint uns die geschlechtliche Selbsthilfe auch in den genannten Ausnahmefällen keine echte Hilfe, da sie zumal bei Jugendlichen leicht andere Ängste, nämlich Gewissensängste, hervorruft. Als Idealfanatiker mit recht regen Begriffen von Gut und Böse stehen Jugendliche gewöhnlich in scharfer Ablehnung zu dem Satz: Der Zweck heiligt die Mittel. Da nun die geschlechtliche Selbsthilfe (Onanie), die Sch. selbst »etwas Unnatürliches« nennt (72), tatsächlich nicht in der eigentlichen Zweckrichtung der geschlechtlichen Triebkraft in diesem Falle verläuft, werden die dadurch neu aufsteigenden Gewissensängste sich umso weniger ausschalten lassen. Außerdem hat die Empfehlung einer »gelegentlichen« oder »geregelten« geschlechtlichen Selbsthilfe bei der jugendlich starken Vitalität wenig oder gar keine Aussicht auf Einhaltung der ärztlich angegebenen Grenzen. Daß der Ehebund »tiefer und gesunder begründet« ist, wenn er sich nur nach der irdischen Bedeutung und Folgeschwere ausrichtet, als wenn er sich, durch »irgendeine Konfession gegeben« (149), an ewige Gesetze Gottes gebunden fühlt, ist nicht richtig, da die Religiosität nur vertiefend und läuternd auf die Natur wirkt. Endlich erweckt die philosophische Meinung des Verf., das Seelenleben sei auf völlig rätselhafte Weise von innen erlebte ‚Hirnfunktion‘ (15), Widerspruch von seiten der Psychologie. Zweifelloß spielt in jeden seelischen Vorgang auch ein Hirnprozeß mit ein, aber alles Seelenleben oberhalb des rein vegetativen Bereiches, also schon das sensitive und zumal das geistige wie Denken und freies Wollen ist seinem Wesen nach etwas durchaus Andersartiges, es weiß und erlebt nicht das Geringste von einer »Hirnfunktion«. Der Hauptnachteil des Buches liegt letztlich darin, daß es die Ehe nur mit biologischem, nicht mit geistigem Auge sieht. Die ganze Wahrheit des Lebensbundes zwischen zwei leib-seelischen Menschen erschließt sich nur einem Blick mit beiden Augen zugleich. Das Buch würde durch Ausräumung vorgenannter Mängel nur gewinnen. Wingendorf.

Schubart, W., Religion und Eros. Herausgegeben von Fr. Seifert. gr. 8° (VI u. 246 S.) München 1941, Beck. M 6.—; geb. M 7.50. — Verf. bringt aus umfangreichem religionsgeschichtlichem Wissen mit großem Optimismus viele Einzelheiten aus dem Sexualleben und dessen Übertreibungen, stets aus idealer Gesinnung heraus. Auch über das Christentum, besonders den Katholizismus, prägt Sch. sehr gute Sätze. So, wenn er den Gedanken weiter ausführt: »Das Neue des christlichen Agapedenkens ist also gegen-

über den Griechen: daß Gott liebt und nicht der Mensch; gegenüber dem Juden: daß Gott liebt und nicht richtet« (111). Manches kann der Theologe lernen aus den »Entartungsformen« (145—60), wo die Parallele gezogen wird zwischen Eifersucht und Glaubenseifer, religiösem und sexuellem Masochismus, Sadismus usw. Auch das Kapitel »Christentum und Askese« (196—224) enthält manches Beherzigenswerte zu dem Thema, daß nicht das sechste Gebot, sondern die Liebe im Mittelpunkt der christlichen Ethik stehen muß. Beachtenswert ist auch, daß Sch. den ersten Sinn der Geschlechtsliebe nicht in der Lust, nicht einmal in der Fortpflanzung, sondern in der Ergänzung der Geschlechter, und zwar in der vollständigen, besonders geistigen, mit dem Kind als Einigungspunkt, sieht. — Aber religionswissenschaftlich genügt das Buch nicht, weil es nicht Beweise, nur Gleichnisse, vor allem Welterschöpfung und Zeugung, bringt und weil seine zahllosen religionsgeschichtlichen Belege nicht auf Grund genauer Untersuchung, sondern intuitiven Verstehens in die Kapitel eingereiht sind. Philosophisch ist zwar anzuerkennen, daß die Begriffe Religion und Eros analog sind. Aber analog besagt Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Die zweite Seite wird fast gar nicht behandelt und man könnte gelegentlich zu dem Schluß kommen, möglichst freie und wahllose Begattung der Menschen sei das Gleiche wie eine Welterschöpfung. Man kann es wohl nur als einen gefährlichen Optimismus bezeichnen, von Befreiung, Erhöhung und Verklärung der Geschlechterliebe eine wahre Erlösung der Menschheit zu erhoffen. Schließlich hätten die körperliche und geistige, die individuelle und soziale Seite des Triebes in sich und ihren Wirkungen viel schärfer geschieden werden müssen. Die theologischen Irrungen sind vielleicht für einen Laien am ehesten zu entschuldigen, aber, wenigstens in diesem Fall, die verhängnisvollsten. Den Vergleich zwischen Kreuzesverehrung und Phalluskult wird jeder christlich Denkende als skandalös zurückweisen. Ähnlich ist es mit der Auffassung der Dogmen über Eucharistie (135 f. 16), Unbefleckte Empfängnis und Jungfrauengeburt (191). Ganz falsch verstanden sind auch katholische Moraltheologie, die Sexuallehre insbesondere, Askese als Übergebühr, vor allem der Zölibat, Mystik, zumal Brautmystik (163—225). Bedeutende kirchengeschichtliche Irrtümer sind teils Ursachen, teils Wirkungen davon, so die Parallele Paulus-Augustin-Lenin (224).

Raitz v. Frentz.

Haeger, R., Willensmangel bei Eheabschluß nach kanonischem und staatlichem Recht unter Berücksichtigung der neuesten Rechtsprechung der S. Romana Rota. 8° (109 S.) Berlin 1941, Dissertation. — Der fortschreitenden Entchristlichung der abendländischen Kultur entspricht es, daß ein bewußter und gewollter Zusammenhang von kirchlichem und weltlichem Recht immer seltener und schwächer wird, besonders vom weltlichen Recht her gesehen. Um so anregender und in etwa notwendiger werden da rechtsvergleichende Studien sein, die uns zeigen, wie weit die Auseinanderentwicklung vorangeschritten ist, und wie weit dadurch vielleicht wichtige Rechtsgüter bedroht sind. Auf einem Teilgebiet des Eherechtes wird hier eine solche Rechtsvergleichung angestellt. Die Verschiedenheiten der beiden Rechte auf diesem Ausschnitt des Eherechtes werden vom Verf. fast ausnahmslos zurückgeführt auf die grundsätzlich verschiedene Haltung gegenüber der Ehe, die für die Kirche unauflöslich ist, für den Staat aber dem Bande nach geschieden werden kann. Für die Praxis der Eheprozesse bedeutet das: Bewährt sich eine nach staatlichem Recht geschlossene Ehe im Leben nicht, so können Scheidungsgründe gegen sie geltend gemacht werden mit dem Zweck ihrer Aufhebung ex nunc. Bewährt sich aber eine nach kirchlichem Recht geschlossene Ehe nicht, so ist abgesehen

von einigen Sonderfällen, die einzige Möglichkeit ihrer Lösung die, daß man (außer ehevernichtenden Hindernissen und Formmängeln) Willensmängel bei ihrem Abschluß und so ihre Ungültigkeit von Anfang an (ex tunc) geltend gemacht. Daraus ergibt sich die große Bedeutung der Willensmängel für das kanonische Recht, besonders für die Praxis der kanonischen Eheprozesse. Das wird veranschaulicht durch eine Übersicht über Zahl, Art, Inhalt und Gründe der Rotaurteile in Ehesachen und die vergleichende Darstellung von kanonischem und staatlichem Recht für Willensmängel, Bedingungen, Vorbehalte und mangelnde Geisteskräfte. S. 13 Anm. 12 wird betont, daß hier nicht der Ort sei, über die Richtigkeit und Unrichtigkeit der verschiedenen grundsätzlichen Auffasungen zu streiten. So bemüht sich auch der Verf. im allgemeinen erfolgreich, aus dem grundverschiedenen »Ansatz« der beiden Rechte heraus die verschiedene gesetzliche Behandlung zu erklären. Nur in einem wichtigen Punkt verläßt er ohne ersichtlichen Grund seinen so vernünftigen Grundsatz. Die Unterscheidung der Kanonistik zwischen Verpflichtungswillen und Erfüllungswillen beim Eheabschluß lehnt er in allen ihren Formen und Anwendungen als »leere Begriffsjurisprudenz« von Grund aus ab. So z. B. auch jede Erklärung der »Josephsehe« als warer Ehe durch eine derartige Unterscheidung. So will er dem kirchlichen Recht die Anwendung der »Willenstheorie« im Eherecht abstreiten (35, 74, 76 ff., 89, 95). Es soll hier nicht die Schwierigkeit dieser Unterscheidung auch im Rahmen des kanonischen Rechtes geleugnet werden. Man kann selbst zugeben, daß der Verzicht auf jede Ausübung eines Rechtes dem Verzicht auf dieses Recht gleichkäme. Nur muß bestritten werden, daß der Verzicht auf geschlechtlichen Verkehr auch der Verzicht sei auf jede Ausübung von ehelichen Rechten (vgl. can. 1013 § 1). Außerdem muß die Behauptung der leeren Begriffsjurisprudenz leider zurückgegeben werden. Mit den rein formalen Rechtskategorien von Verpflichtung und Erfüllung allein ist diesem Tatbestand nicht beizukommen, der tief begründet ist in der katholischen Auffassung von der unauflöselichen, sakramentalen Ehe, deren wesentlicher Inhalt durchaus dem Parteiwillen entzogen ist. Es ist daher folgerichtig, daß die Kirche bei ihren Gliedern auch das Denken und das Wollen der Kirche vermutet (vgl. can. 1014). Sie wird also mit Recht eher annehmen, daß die Ehepartner eine gültige Ehe gewollt haben mit dem Vorsatz der Nichterfüllung, als daß sie gar keine Ehe wollten, also das Sakrament mißbrauchten und mit dem Heiligen Spott trieben. Die katholische Grundauffassung der Ehe ist unwandelbar; der sündhafte Wille der Nichterfüllung kann und muß geändert werden. Keller.

Friedrich, F., O. S. B., *Conversatio morum*. Das zweite Gelübde des Benediktinermönches: *StudMittGeschBenO* 59 (1941/2) 200—326. — Die Arbeit geht von dem textkritischen Resultat aus, daß das dritte Glied der Profießformel, neben *stabilitas* und *obedientia*, nicht lautet: *conversio*, sondern *conversatio morum*, und von der dreifachen Auslegung, die dieses Wort gefunden hat bei bedeutenden Schriftstellern des Ordens. Die einen verstehen sie als Umwandlung der Sitten, die ändern als mönchischen Lebenswandel, die dritten als berufsmäßige Beschäftigung mit den Sitten zum Zweck der Selbstheiligung. Daß Umwandlung oder Bekehrung im Sinn eines einmaligen Aktes nicht Gegenstand eines Ordensgelübdes sein kann, sondern höchstens des Gelübdes, in den Orden einzutreten, ist leicht einzusehen. Wird sie aber als Dauerwandlung gedacht, so tritt sie in Konkurrenz zu den beiden anderen Auffassungen. Von hier aus nimmt F. seine Arbeit auf und beginnt mit der mühsamen, aber wohl einzig Erfolg versprechenden sprachgeschichtlichen Untersuchung, vor allem an Hand des The-

saurus linguae latinae, sowohl für »conversatio« wie für »mores«. Sein Ergebnis fällt ungefähr mit der zweiten Auslegung zusammen und vertieft sie: Inhalt des Gelübdes ist der monastische Lebenswandel, wie er durch die *lex regulae*, negativ und positiv, im Anfangs- und Höhenstadium, also in seiner ganzen Fülle, vorgesehen ist. — Nach diesem Ergebnis scheint in der Abhandlung eine Lücke zu bleiben. Man möchte jetzt nämlich fragen: was ist nun streng genommen Gegenstand des Gelübdes? Man muß ja erwarten, daß es etwas ebenso Konkretes ist, wie die *stabilitas* und die *obedientia*. Ist es vielleicht die Verpflichtung unter Sünde, alle Ordensregeln zu beobachten oder gar den ganzen Reichtum und die Tiefe des benediktinischen Geistes zu verwirklichen? Dem Verf. ist das Erste zu eng (240), obwohl selbst das schon späteren Ordensregeln gegenüber zu buchen wäre, die eine Verpflichtung der Regeln unter Sünde ausschließen. Das Zweite ist wohl Ziel des Ordenslebens, aber kaum Inhalt eines Gelübdes; das hieße nämlich das Vollkommenheitsgelübde einem ganzen Orden aufliegen, was bei der Mäßigung des hl. Benedikt wenig wahrscheinlich ist. Noch weniger wahrscheinlich ist aber, daß die *conversatio morum* bloß ein *propositum*, kein *votum* sei: wenn aber *votum* im Sinn der Moral und des Kirchenrechts, dann genügt nicht die Definition ihres Inhalts als: monastischer Lebenswandel. Doch ist diese Frage vermutlich innerhalb des Ordens längst gelöst und über jeden Zweifel erhaben. — Den Hauptteil des Aufsatzes bildet »der pneumatische Kern des zweiten Profießliedes«. Hier wird tatsächlich das Ganze des monastischen Wandels begeistert geschildert und mit reichen Zeugnissen, vor allem der Mönchsväter, belegt. Besonders erweitert das Verständnis der drei Gelübde und ihres gegenseitigen Verhältnisses der Vergleich mit dem römischen Fahneid und mit der christlichen Taufformel. Der Fahneid ist gewissermaßen die natürliche Grundlage: Abhängigkeit vom Vorgesetzten, militärisches Ziel, militärisches Leben. Die Taufe will dasselbe mit dem neuen Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe. *Obedientia*, *stabilitas*, *conversatio morum* erweitert und vertieft das Gleiche für den Mönch. Damit wird mit Recht herausgestellt, daß klösterliche Vollkommenheit und allgemein christliche nicht wesentlich verschieden sind, sondern nur durch den Gebrauch verschiedener Mittel. Wenn Fr. dann die drei Gelübde miteinander vergleicht, so würde man neben dem Ineinanderfließen auch eine scharfe begriffliche Scheidung erwarten. Man findet sie, vielleicht nicht restlos befriedigend, wo Fr. die *stabilitas* als das Verhältnis zur Gemeinschaft, die *obedientia* als das zum Abt, die *conversatio* als das persönliche Verhalten bezeichnet. — Zur Ergänzung könnte der geschichtliche Ausblick dienen, daß der militärische Gedanke dem Ordensleben geblieben ist, und daß die drei Gelübde, die wir heute als Evangelische Räte bezeichnen, nicht rein äußerlich nebeneinander stehen (321), sondern im Wort Christi eine wurzelhafte Einheit haben und daher, ausdrücklich oder einschlußweise, auch von den Mönchsorden gelobt werden. — Zum Schluß des reichen und anregenden Aufsatzes eine Frage: Könnte man den Inhalt des Gelübdes statt mit *conversio* auch als *conversatio* oder *observatio morum monachalium* bezeichnen?

Raitz v. Frentz.

Weissenberger, P., O. S. B., Die ältesten Statuta Monastica der Silvestriner: RömQschr 47 (1939) 31—109. — Verf. hat in der Landesbibl. von Stuttgart einen glücklichen Fund gemacht, das älteste, allerdings nicht ganz vollständige Statut der Silvestriner aus dem Ende des 13. Jahrh. Bis zur Säkularisation hatte es im Beneniktinerkloster Zwiefalten a. d. Donau gelegen, wohin es auf unbekanntem Wege von Italien aus gekommen war. Das zweite noch vorhandene Ms., aus Montefano, ist ebenso wie spätere Drucke, eine Verarbeitung und Erweiterung

der Statuten der 1231 vom hl. Silvester Guzzolini gestifteten benediktinischen Reformkongregation. Die Statuten sind die der Zeit und dem Reformziel angepaßten Ergänzungen zur Regel des hl. Benedikt, die auch in dem 2. Ms. ihnen vorhergeht. — Ordensgeschichtlich ist ihnen eigentümlich der Übergang zu einer stärkeren Zentralisation infolge des Niedergangs der Ordenszucht, die sich in den Ämtern des Generalabtes, der Definitoren, der Visitatoren und im Generalkapitel zum Ausdruck bringt, und der Angleich an die neu erstandenen Mendikanten durch stärkere Betonung der Armut. Aszetisch sind von Interesse sowohl die durch alle Ordensregeln durchgehenden Bestimmungen über das Stillschweigen, das Essen außer Zeit, die Pflicht des Begleiters, die Aufmerksamkeit auf den Tischnachbar, die Sorge für die von der Reise gekommenen, als auch die strengen Bestimmungen über Armut, Fasten und körperliche Bußen, die zwar großen Bußeifer, aber nicht mehr das Maßhalten des hl. Benedikt verraten.

Raitz v. Frenzt.

Tarré, J., La traducción española de la »Imitación de Cristo«: AnalSacraTarrac 15 (1942) 101—127. — Nach einer Einleitung über die lateinischen Ausgaben des Werkes und die Autorenfrage, in der T. sich vor allem auf Pujol stützt und Thomas nicht als Autor anerkennt, geht er zu den ersten spanischen Übersetzungen über, von denen die von Sevilla 1493 am meisten Erfolg hatte. Von den späteren Ausgaben sind am wichtigsten die von Sevilla 1536, die nicht, wie man vielfach meinte, Ludwig von Granada, sondern den sel. Johannes von Avila zum Herausgeber und Verbesserer hatte, und die von Antwerpen 1656, in der Eusebius Nieremberg S. J. die beiden früheren weiter glättete und veraltete Wendungen änderte. Auch die nicht wenigen Ausgaben des 19. und 20. Jahrh. gehen zumeist auf diese Reihe: 1493—1536—1656 zurück.

Raitz v. Frenzt.

de Delmases, C., S. J., Una copia autentica desconocida de los procesos remisoriales para la canonización de San Ignacio hechos en España: AnalSacraTarrac 15 (1942) 129—170. — Wo so Vieles in Spanien durch die Kommunisten zerstört worden ist, muß es doppelt erfreuen, daß ausgerechnet spanische Dokumente sich in Rom gefunden haben, die bisher nur unvollständig bekannt waren. Es sind sechs große Bände aus den Prozeßakten der Heiligsprechung des hl. Ignatius. Sie wurden in den Jahren 1606 und 1607 in Barcelona, Madrid, Manresa, Montserrat, Valencia, Gandia und auf Mallorca abgefaßt. Dieses Exemplar hatte der Auditor der Rota, Joh. Bapt. Pamfili, der spätere Innozenz X., zu bearbeiten und er hinterließ es der Familienbibliothek im Palast auf der Piazza Navona. Da gerade in letzter Zeit wieder mehr geschrieben wurde über den Aufenthalt und die Waffenweihe des Heiligen im Marienheiligtum von Montserrat und die gedankliche Abhängigkeit seiner »Exerzitien« von dem »Ejercitatorio« des dortigen Benediktinerabtes Cisneros, hat D. gerade diesen Teil vollständig veröffentlicht. — Das Ergebnis ist allerdings nicht groß. Es wird nur von den wenigen Tagen (aliquot dies) gesprochen, die Ignatius in Montserrat war, also nicht von seiner wiederholten Rückkehr von Manresa her, was seine Abhängigkeit von Cisneros verstärken würde. Dagegen wird bezeugt, daß P. Chanones ihm das Ejercitatorio seines Abtes mitgegeben habe.

Raitz v. Frenzt.

Schorn, Auguste, Über die Gabe der Weisheit nach Bonaventura: WissWeish 9 (1942) 41—54. — Pacetti, D., O. F. M., Una predica sul SS. Nome di Gesù tenuta a Padova nel 1423 da S. Bernardino da Siena: Miscellanea Franciscana 43 (1942) 257—276. — Von Fastenpredigten zweier bedeutender Franziskaner werden zwei Einzelstücke herausgegriffen. Der hl. Bonaventura hat im Jahr 1268

zu Paris sich das hohe Thema der sieben Gaben gewählt, wovon Sch. die über die Weisheit auf Deutsch wiedergibt. Bonaventura ordnet die Weisheit weder dogmatisch noch moralisch ein. Er spricht von der Schönheit der christlichen Weisheit gegenüber der irdischen, von dem Verlangen nach ihr und hauptsächlich von den Bedingungen, sie zu erringen. Diese stellt er im Bild von sieben Säulen oder Stufen dar; die die Weisheit tragen bzw. den Weg zu ihr hinführen. Es sind Reinheit des Fleisches und Lauterkeit des Geistes, Maß in der Rede und Bereitwilligkeit zum Guten, tätige Liebe, reifes Urteil, reine Absicht. Wurzel und Krone aller Gaben ist Christus. Damit ist, wenn auch nicht systematisch, der Weg der christlichen Vollkommenheit skizziert. — Der bekannteste und bedeutendste Gegen stand der Predigten des hl. Bernardin ist der Name Jesu. An den Häusern von Siena kann man noch heute die Aufschriften dieses Namens lesen. Das Wertvolle in der Predigtwiedergabe ist, daß P. im Franziskanerarchiv eine bisher unbekannte Redaktion gefunden hat. Sie stammt von einem Hörer der Predigt und ist ausführlicher als die in der Gesamtausgabe seiner Werke, Venedig 1745. Die Länge von 16 enggedruckten, großen Seiten und die Zitation der 53 Strophen des »Jesu dulcis memoria« vom hl. Bernhard ist sicher auffällig. Geschichtlich von Interesse sind einige vom Prediger erzählte Wunder, die wohl in seiner Predigt oder auf sein Gebet hin auf Anrufung des Namens Jesu erfolgt sind. Theologisch zu erwähnen ist seine Darstellung des Falls der Engel. *Illa pars angelorum, quae nunc est in coelo, Jhesum adoraverunt; sed Sathanas et omnes sui sequaces superbientes neglexerunt Jhesum adorare. Inde orta est discordia inter eos et guera maxima . . . Unde ymaginor quod boni spiritus habebant arma, quae erant nomen Jhesu et forte dicebant: Vivat Jhesus! Vivat Jhesus! Ad quam vocem nullus ex malignis spiritibus potuit resistere, quin caderet de paradiso usque in abissum.*

Raitz v. Frenzt.

Theunissen, W., Hesuchasme op den heiligen berg Athos: Stud-Cath 100 (1943) 43—46; 65—78. — Der Aufsatz bietet einen überaus anregenden Einblick in die Frömmigkeit der Ostkirche, angefangen von seinem besonders Verbreiter und Verteidiger im 14. Jahrh., Gregorius Palamas, bis zur Jetztzeit. Die dogmatischen Irrtümer, die mit dem »Taborlicht« verbunden sind und eine Scheidung ins Wesen Gottes bringen sind ebenso klar vorhanden wie die aszetischen der Nabelschau, die nach indischer Art mystische Methoden übersteigern. Aber die Trefflichkeit des Kerns und der Absicht lassen sich auch nicht übersehen bei einem Volk, das es nicht so genau nimmt mit dogmatisch scharfen Begriffen. Der Einsiedler auf dem Athos und die vielen, die sich von ihm haben beeinflussen lassen, nehmen es durchaus ernst mit den Schriftworten vom Samenkorn, das sterben muß und vom ständigen Gebet. Noch heute soll die 1782 herausgegebene Philokalia des Athosmönchs Nikodemus Hagiorita ähnliche Verbreitung und Einfluß haben wie bei uns die Nachfolge Christi. Das in viele Sprachen übersetzte »Russische Pilgerleben« (deutsch Berlin 1925) ist Zeuge dieses Geistes des Gebetes und der Buße in der heutigen Zeit. — Ob die dogmatisch wie ethisch nicht ganz einwandfreie Lehre allem Quietismus so fernliegt, wie Th. es annimmt, scheint doch nicht so ganz sicher, wenn es sich auch vor allem um praktische Extreme handelt: den der Aktivität im Westen und der der Passivität im Osten.

Raitz v. Frenzt.