

Aufsätze und Bücher

1. Fundamentaltheologie. Aus der protestantischen Theologie. Geschichte der Theologie.

Brinktrine, J., Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie. 2 Bd.: Existenz der Offenbarung. Die Kirche. 2. Aufl. gr. 8^o (VI u. 384 S.) Paderborn 1949, Schöningh. Geb. DM 12.50. — Zwei Jahre nach der Neuauflage des 1. Bd. dieser Fundamentaltheologie (vgl. Schol 20—24 [1949] 143 f.) liegt nun auch der 2. Bd. in neuer Auflage vor. Von ihm gilt im wesentlichen das früher über die 1. Auflage Gesagte (vgl. Schol 16 [1941] 592). Der Verf. will offenbar in erster Linie den Hörern der theologischen Vorlesungen einen klar und übersichtlich gegliederten Leitfaden in die Hand geben, der naturgemäß die Ergänzung durch den Vortrag des Professors vorsieht. Dieses Ziel dürfte durchaus erreicht sein. B. hat, wie er selbst betont, die „modifizierte progressive“ Methode gewählt, d. h. er geht in der Beweisführung den synthetischen Weg von den Quellen zur Kirche, und zwar über die Merkmale der wahren Kirche Christi, behandelt dann aber in einem Abschnitt auch den analytischen Weg, der von der bestehenden Kirche als Glaubwürdigkeitsmotiv ihrer selbst ausgeht. Vorausgeschickt wird ein Abschnitt über die atl. Offenbarung, d. h. über ihre Glaubwürdigkeit und ihren Inhalt und dessen Bestätigung durch Wunder. Ob man diese Fragen wirklich allseitig überzeugend lösen kann, solange man sie nicht im Lichte des NT sieht? Bei der Integrität der Evangelien ist, soweit ich sehe, nirgends Bezug genommen auf die bedeutenden Papyrusfunde der letzten Jahrzehnte zum NT. An den apologetischen Teil schließt sich der dogmatische Traktat über „Die Kirche als Glaubensregel“ oder von den „loci theologici“ an mit den zwei Abschnitten: „Die Kirche als nächste und unmittelbare Glaubensregel“ und „Die übrigen Glaubensregeln, die der kirchlichen Verkündigung als Quelle und als Kriterium dienen“. Dabei kommt vor allem die Inspiration der Hl. Schrift zur Sprache. In dankenswerter Weise hat der Verf. hier die neue Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu“ über das zeitgemäße Studium der Heiligen Schrift ausgewertet, die u. a. eine authentische Erklärung über den Sinn des Tridentiner Dekretes von der Authentizität der Vulgata enthält. Wohl mit Recht sieht er in der Enzyklika auch eine Befürwortung der Verbalinspiration (341). Was in diesem Rundschreiben allgemein über die Beachtung der „genera litteraria“ gesagt wird (348), ist inzwischen bezüglich der ersten 11 Kapitel der Genesis noch konkreter gefaßt worden in dem Schreiben des Sekretärs der Bibelkommission, des inzwischen verstorbenen P. Vosté O. P., an den Kardinal Suhard † von Paris vom 16. Januar 1948 (vgl. AAS 11 [1948] 45—48). Im übrigen hat der Verf. die neuere Literatur in beschränktem Maße nachgetragen. Bei der gegenwärtigen Auseinandersetzung über die Frage von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel und der Verankerung dieser Lehre in der Glaubenshinterlage sei noch darauf hingewiesen, daß der Verf. die Ansicht Augustins und Thomas' von dem mehrfachen Literalsinn der Hl. Schrift für wahrscheinlicher hält (349).

Brinkmann.

Newman, J. H., Die Kirche und der Zustand der Welt. Herausgegeben u. eingeleitet von W. Becker, übertragen von H. Weickert (Zeugen des Wortes). 8^o (102 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 2.50. — Es war ein glücklicher Gedanke, in einem Bändchen die wichtigeren Teile der berühmten Vorlesungen N.s aus dem Jahre 1850 zusammenzufassen, in welchen er seinen ehemaligen Freunden und Weggefährten die Haupteinwände gegen die katholische Kirche zu beheben suchte. Wenn es sich auch nur um freilich sehr geschickt ausgewählte Auszüge handelt, so bieten sie doch ein überzeugendes Bild von der Stellung

N.s zur konkreten katholischen Kirche. Die Einwände, um deren Lösung er sich bemüht, schweben nicht im Abstrakten, sondern betreffen jene Seiten der römischen Kirche, die den Anglikanern des vorigen Jahrhunderts besondere Schwierigkeiten bereiteten: zumal die scheinbare kulturelle und religiöse Inferiorität der katholischen Länder. Mögen auch inzwischen viele dieser Einwände überholt sein, so bleibt doch die Weise, wie N. ihnen begegnet, im Methodischen und Formalen von bleibender Gültigkeit. Aber auch inhaltlich hat N. vieles gesagt, das uns die Kirche besser verstehen und unverbrüchlicher lieben läßt. Durch die energische Betonung ihrer übernatürlichen Sendung und Bestimmung hat er ihre Überlegenheit gegenüber allen politischen und kulturellen Konstellationen dar getan und verhindert, daß man ihren göttlichen Ursprung aus Überlegungen und Beweisen sichert, die bestenfalls zeitgeschichtlichen Wert haben. — Der Übersetzung ist eine wohlabgerundete Einführung in N.s Theologie von der Kirche vorausgeschickt, die geschickt den Hintergrund schafft, von dem sich diese Birminghamer Vorlesungen wirkungsvoll abheben. Die Ausstattung des Bändchens ist ausgezeichnet. Bacht.

Tyszkiewicz, S., La sainteté de l'église christoconforme. Ebauche d'une ecclésiologie unioniste. gr. 8^o (286 S.) Rom 1945, Pont. Institutum orient. stud. — In zweifacher Hinsicht ist dies bedeutende Werk bemerkenswert: einmal für die Unionsfrage, und zwar zunächst in der Auseinandersetzung mit den Kirchen des Ostens, zum anderen Male für die Ausbildung einer Ekklesiologie überhaupt. Der Verf. kann als Russe von Geburt und als Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut zu Rom ein gewichtiges Wort zu den theoretischen und praktischen Problemen, die sich an das Thema anschließen, mitsprechen. In zwei Teilen verfolgt er sein Anliegen, den Grundriß einer „ecclésiologie unioniste“ also einer auf die Union ausgerichteten Lehre von der Kirche, zu entwerfen. Im 1. Teil behandelt er die Prinzipien und erarbeitet als Hauptprinzip die These von der Christusgleichförmigkeit der Kirche (christoconformité, d. i. die Kirche als Fortsetzung des gottmenschlichen Lebens ihres Stifters). Aus diesem Abschnitt interessiert uns am meisten ein Kapitel: „Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Eglise?“ (27-55). Damit macht T. seine 1941 in den OrChrPer erschienene Arbeit einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich und gibt einen sehr guten Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung der These in der katholischen Theologie. Der 2. Teil bringt dann die verschiedenen Gesichtspunkte, bei denen die Anwendung des Grundprinzips verwirklicht werden kann: u. a. Gnadentheorie, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Mariologie. Schon mit der Aufstellung des Grundprinzips allein ist ein glücklicher Griff getan worden nicht nur zur Förderung der Unionsfrage, sondern auch für einen einheitlichen und durchsichtigen Aufbau der Ekklesiologie. In den Ausführungen der einzelnen Kapitel merken wir überall den ersten Versuch, die katholische Auffassung von der Kirche gegen die Einwürfe der Orthodoxen zu rechtfertigen und darüber hinaus ohne Preisgabe oder Beeinträchtigung des Dogmas und der theologisch gesicherten Wahrheiten positiv im Sinne der Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche zu arbeiten. Die Ekklesiologie gewinnt in dieser Darstellung an Geschlossenheit und erscheint zugleich in einer Gestalt, daß ihre werbende Kraft gerade den Orientalen gegenüber wirksam wird. Von neuem erhalten wir damit die Bestätigung, daß die Lehre von der Kirche nicht irgendein Teil der Dogmatik ist, sondern ihr Mittelpunkt und sozusagen ihr Herz, und es wird nicht ohne Bedeutung sein, daß besonders da die in der Union mit dem Osten hervortretenden Schwierigkeiten sich zusammenballen und daß auch von da her die Lösung versucht werden muß. Als wertvoll merken wir ferner an die reichen Angaben über die orthodoxe Ekklesiologie, von der wir meistens leider zu wenig wissen; Khomiakov, Akvilonov, Bielaiev, Malinovskij, Berdiaiev, Boulgakov, Florovskij, Arséniev und Zankov werden zitiert, abgesehen von der bekannten Anschauung Solovievs über das Gottmenschentum. Gefallen muß auch der verständliche Ton und gewinnen muß die bescheidene Art, in welcher der Verf. seine Ansicht vorträgt. Wir wären ihm dankbar, wenn er sein Versprechen erfüllt, die Untersuchung, die er nur als eine vorläufige betrachtet

wissen will, später zu ergänzen. Es scheint noch zu fehlen, daß das Ganze wie ein Guß auf den Leser wirkt und daß die an und für sich recht geschickt gebrachten Schwierigkeiten der Gegner und die gehaltvollen Antworten darauf den Lauf der Abhandlung nicht stören; wir wünschten ferner eine Berücksichtigung der katholischen Lehre, die neuerdings von der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ wieder eingeschränkt worden ist, wonach die Schismatiker schlechthin nicht Glieder der Kirche und des mystischen Herrenleibes sind; und wir hätten es endlich lieber gesehen, wenn zum Kirchenbegriff Möhlers nicht Eschweiler, sondern vor allem Geiselmannt zitiert worden wäre (33). Wir schließen unsere Besprechung mit dem schönen und wahren Satz, den T. selber an den Schluß seiner Arbeit gestellt hat: „C'est surtout nous autres, catholiques, qui avons besoin de cette ecclésiologie, ne serait ce que pour exercer envers eux (les dissidents) cette charité surnaturelle qu'engendre une connaissance profondément méditée de l'Eglise christoconforme“ (286).

Beumer.

Bardy, G., *La conversion au christianisme durant les premières siècles* (Théologie 15). gr. 8^o (336 S.) Paris 1949, Aubier. — Die Bekehrung der griechisch-römischen Welt zum Christentum ist eines der echten Mysterien der Kirchengeschichte. Natürlich wird man ihm nicht gerecht, wenn „die Kirchengeschichtsschreibung sich rückhaltlos der von der allgemeinen Geschichtswissenschaft ausgebildeten Methode anzuschließen hat“ (K. Heussi in dem eben in 10. Aufl. erschienenen Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1949, 5). In der Ausschließlichkeit, mit der dies Postulat ausgesprochen wird, ist der Satz sicher falsch. Es bedarf zur Erhellung kirchengeschichtlicher Probleme durchaus auch der theologischen Methode. Denn die Methode bestimmt sich jeweils vom Objekt her. Und eben in dem vom Verf. aufgegriffenen Fragenkomplex erweist es sich nahezu handgreiflich, daß eine Hypostasierung der profangeschichtlichen Methode an ihm zu scheitern verurteilt ist. Das erweisen die Versuche von Harnack, A. D. Nock (Conversion, the old and the new in religion from Alexander to Augustine of Hippo, Oxford 1933) u. a. Darum ist es ein großer Gewinn für die Fragestellung, daß ein so berufener Forscher wie der Kanonikus von Dijon sie erneut aufgreift. Niemand wird ihm die Beherrschung der „von der allgemeinen Geschichtswissenschaft ausgebildeten Methode“ absprechen wollen. Dazu tritt aber im Verf. auch das theologische Verständnis der geschichtlichen Überlieferung. Erst so wird ein Eindringen in die Vielschichtigkeit kirchenhistorischer Problematik ermöglicht. In drei vorbereitenden Kapiteln handelt Verf. von Konversion — wir ziehen diese Formulierung dem Wort „Bekehrung“ vor, da er deutlicher sagt, was hier gemeint ist —, im griechisch-römischen Heidentum, im philosophischen Raum, in der jüdischen Welt. Damit wird zugleich umschrieben der geschichtliche Begriff von Konversion überhaupt und die Erwartungen, Befürchtungen, Überraschungen, welche sich in der Konversion zum Christentum auftun. Betont wird — zum ersten — die enge Verflochtenheit von Politik, sozialem Gefüge und Religion, der Formalismus in der heidnischen Religionsauffassung, das Fehlen eines Heiligkeitsbegriffs. All das ließ eine Realisierung des Begriffs Konversion nicht zu. B. schließt eine sorgfältige Analyse des „Fall Lucius“ (Apulejus, Metamorphosen XI, 1-22) an, welche auch diesem eigenartigen Vorgang die Bedeutung einer echten Konversion abspricht; es fehlt ein wesentliches Moment: das Heiligkeitsverlangen. Die philosophischen Bekehrungen — zum zweiten — (Pythagoras, Sokrates, Diogenes, Epikur, Epiktet, Mark Aurel, Plotin) werden systematisch untersucht, dargestellt, geprüft und zu leicht befunden. Bei ihnen geht es nur um eine Bewegung der Intellektualität, der Moralität, des exemplarischen Lebenswandels, der Kunst des Sterbens, welche, in kleinen aristokratischen Zirkeln zelebriert, zum Scheitern verurteilt war. Das Leiden der Menschheit wird nicht geheilt, Glaubensgewißheit ersteht nicht, schließlich versinkt aller geistige Impuls in der Skepsis. Das Judentum — zum dritten — allein weist echte Konversionen auf. Die Juden sind überall, ihre Religion übt starke Anziehungskraft aus, aber die Forderungen an den Konvertiten, vor allem die Beschneidung, sind fast unerfüllbar. Es gilt alle Bindungen an die Vergangenheit zu lösen, aber eine echte Heimstatt wird nicht bereitet, denn zu

Kindern Abrahams dem Fleische nach kann selbst die Beschneidung die Konvertiten nicht umbilden. Darum finden nur sehr wenige den Mut zu diesem entscheidenden Schritt. Nach dieser umfangreichen Einleitung (1-116) untersucht B. die Konversion zum *Christentum*; ihre Motive: Sehnsucht nach der Wahrheit, Befreiung von der Last des blinden Schicksals, von der Sünde, das heilige Sein der Christen, dazu Wunder, Schriftstudium eschatologische Erwartungen (117-161); die Bedingungen: Verzicht auf die Vergangenheit, Annahme der Glaubensgeheimnisse, moralische Integrität, ja Heiligkeit (162-210); die Schwierigkeiten: Abkehr von ererbter Tradition, Ausschluß aus dem Familien- und Sippenverband, Lösung sozialer Bindungen (211-249); die Methoden: persönliches und amtliches Apostolat, christliche Schulen, Liturgie (250-293). Die Arbeit schließt ab mit einem Kapitel über das Kehr Bild der Konversion, die Apostasie: NT, Gnosis, Verfolgung, intellektueller Abfall, Julian der Abtrünnige (294-351). Diese überaus knappe Zusammenfassung des an Einzelbeobachtung, Detailforschung und feinsinniger Linienführung reichen Buches läßt erkennen, wie umfassend das Problem der Konversion entfaltet, dargestellt, untersucht und durchdacht worden ist. Es zeugt von einer meisterhaften Kraft der Synthese, die das Einzelzeugnis wägt, kritisch wertet, in die Gesamtlinie einbaut. Quellen, Forschungen und Darstellungen eigener und fremder Herkunft werden in den Anmerkungen reich dargeboten. Es ist ein reifes Werk, das die Kenntnis der Alten Kirche vom Religionspsychologischen und von der theologischen Einsicht her bereichert.

Wolter.

Moeller, Ch., *Sagesse grecque et Paradoxe chrétiens* (Bibl. de l'Inst. sup. des Sciences rel. de l'Univ. Cath. de Louvain 4) gr. 8^o (378 S.) Tournai-Paris 1948, belg. Fr. 90.— Das Buch ist unter dem Eindruck der Katastrophe des zweiten Weltkrieges geschrieben und will eine Besinnung auf die Substanz unserer Kultur sein. Diese heißt Humanismus und Christentum. Zweck des Werkes ist es, zu zeigen, was die „christliche Revolution“ für das Menschenbild der Dichtung in Antike und Moderne bedeutete. Dabei handelt es sich nicht um kleinliche Vergleichung dieser oder jener Idee, sondern um die Darstellung der neuen Orientierung überhaupt. Wenn hierbei die Neuheit und Originalität der christlichen Idee betont wird, so soll nicht geleugnet werden, daß gewisse Vorahnungen des Übernatürlichen in der griechischen Seele vorhanden waren. Gerade der Blick auf die „Entwicklung“ des griechischen Gedankens läßt das vermuten und offenbar werden. Weil dieser aber — bei der „Übernatürlichkeit“ der Offenbarung — vor den Toren des Evangeliums stehen bleiben mußte, so wird an ihm die Notwendigkeit einer Erlösung um so deutlicher. Wenn den antiken die christlichen Schriftsteller gegenübergestellt werden, so gibt es unter ihnen solche, bei denen der Einfluß des Christentums oft unbewußt und indirekt war. Auch in den christlichen Dichtern leben gemeinsame, allgemein menschliche Erfahrungen, die im Lichte des Christentums nur ihre besondere Note und Tiefe erhalten. Der Verf. beschränkt sich auf die Werke der Dichtkunst. Die griechisch-römische Philosophie, die griechische Geschichtsbetrachtung und die Mysterienreligionen bleiben, außer Betracht oder werden höchstens ergänzungsweise herangezogen. Soll der Vergleich zwischen Antike und Christentum wirksam gestaltet werden, so muß er „en sein de genres semblables“ sich vollziehen. Übel, Leiden und Tod sind die zentralen Themen, die zur Behandlung stehen. Das antike Gebet, der Gottesbegriff, der Kult, das Lebensideal und seine Verwirklichung kommen nur wie am Rande zur Sprache. Der 1. Teil ist dem Problem des *Übels* (35-160), Kap. 1, dessen Darstellung bei Homer und den griechischen Tragikern gewidmet (37-99). Im Antlitz des Menschen leuchtet dem Griechen in ursprünglichster Weise das göttliche Licht und erschreckt ihn zugleich der tiefe Schatten des Leids. In den Menschen hinein legen sie, was nur in Gott zu finden ist. Wenn sie auch Tränen im Gesichte des Menschen sehen, so doch nicht die Züge der Sünde und Schuld. Sie kommen nicht zur Erfassung der vollen Wirklichkeit des Menschen und seiner Geschichte. Das Christentum vermag in diese düstere Wirklichkeit zu schauen, weil es auch um die Erlösung weiß. Shakespeare, Racine und Dostojewski wissen um die Wirklichkeit der Sünde (Kap. 2, 100-160). Das ist — bewußt oder

unbewußt — eine „christliche“ Sicht. Diese Dichter erkennen das Unvermögen des Menschen gegenüber dem Guten; sie sehen ein Reich der Sünde gegen ein Reich des Lichtes kämpfen; sie schildern das Unterliegen des Guten gegenüber dem Bösen, den Kampf des Hasses gegen die Liebe. Sie schauen aber (besonders in Dostojewski) über die Sünde hinaus auf die Barmherzigkeit Gottes, die mit jeder Sünde fertig werden kann. — Im 2. Teil wird das Problem des *Leides* behandelt (161-273). Das 1. Kap. spricht über das Paradoxon des „leidenden Gerechten“ in der griechischen Tragödie (162-228). Homer (Begegnung des Odysseus mit Nausikaa, die mit einem tiefen Worte das Schicksal des Odysseus deutet), Äschylus und sein „optimisme désespéré“, Sophokles und Euripides lassen — nach ihren Gedanken über das Leid befragt — eigenartig tief in die Seele des Griechen schauen. Auch er hat das Leid als eine Schule erkannt; er hat eine Ahnung davon, was es um den Wert des Lebens auch im Leide sein kann; er weiß dunkel auch um den Trost, der von den Göttern kommt und von einer Vergebung des Unrechts. Dennoch bleibt ihm das Warum des Leides eine unlösbare Frage. Er findet den letzten Sinn des Schmerzes nicht und vermag vor allem seine Trübsal nicht durch Freude zu verklären. Die Seele des antiken Menschen ist von einer unübersteigbaren Mauer umgeben. Bei aller Höhe ihres Menschentums und ihrer Haltung im Leid — die Griechen sind bei allem Wissen darum nicht dem orientalischen Fatalismus verfallen — haben sie doch das menschliche Leid nicht voll in Geduld und Freude, in Liebe und Verzeihung meistern gelernt. — Aus dem christlichen Geist heraus vermögen Shakespeare und Dostojewski viel weiter zu führen (2. Kap., 229-273), so sehr bei jenem das Christliche auch verborgen oder zuweilen gar verschüttet, bei diesem auch Tarnung vor der kaiserlichen Zensur gewesen sein mag (230). Was hier den Gedanken des Leids vertieft, ist die Verbindung desselben mit der Idee von der Sünde. Den Schmerz dagegen sehen wir verklärt und überwunden durch die Freude. In Zeiten zwar, da bei Shakespeare der Glaube verdunkelt war, gab er sich viel verzweifelter als die Alten. Ungleich heller aber als in der Antike leuchtet wiederum die Botschaft von den „Seligkeiten“ auf. Das Paradoxon des „leidenden Gerechten“ war bis ins Tiefste erlebt — und bei allen Erschütterungen doch immer vom Christlichen her gesehen und gemeistert. Eben dieses Paradoxon kennt auch Dostojewski: den Tod des Gerechten, das erlösende Leiden, die Freude am Kreuz. In der dichterischen Meisterung dieser Probleme haben beide, Shakespeare und Dostojewski, eine erstaunliche Aktualität. Sie sind zu Verkündern des Evangeliums geworden. — Der 3. Teil ist dem Problem des *Todes* gewidmet (275-363). Zunächst werden die Mythen über das Jenseits bei Homer, Platon, Cicero und Vergil besprochen (276-318). Realismus und Idealismus geben dem antiken Menschen noch keine solche Spannweite, um zu einer haltbaren Synthese von Diesseits und Jenseits zu kommen. Aber die Seele des griechischen Menschen ist offen. Ihre Einstellung gegenüber dem Diesseits und seiner Kultur war viel weniger gefährlich als etwa jene der vom Evangelium abgefallenen Moderne. Sie steht in Erwartung. Dante — der Christ und unter den Christen der Unbekannte! — soll der Führer zum Paradies des Lichtes sein (Kap. 2, 319-363). Das Genie des Dichters und der Geist des Evangeliums haben sich zu einer unerreichten Synthese vermählt: „Partis de la souffrance, du péché, de la mort, nous arrivons au sourire éternel de Dieu.“ Im Epilog tritt die Gestalt des hl. Franz von Assisi auf, der dieses Lächeln der Ewigkeit schon auf seinem irdischen Antlitz trug. — Man kann dieses Buch, das durch Literaturhinweise weitere Wege zum Studium des abendländischen Erbes zeigen will, nur mit reichem Gewinn aus der Hand legen. Es will nicht nur zum Wissen, sondern zum christlichen Leben aus den reichen Schätzen echten, von der Gnade vervollkommenen Menschentums anleiten. Mit Recht wurde dem Verf. der Preis der *Scriptores Catholici* des Jahres 1948 verliehen.

Grillmeier.

Bartsch, H. W., Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit 1938-1948. gr. 8^o (138 S.) Stuttgart 1949, Evang. Verlagswerk. DM 6.20. — Verkündigung und Forschung, Theol. Jahresbericht 1947/48. Lieferung 1/2. gr. 8^o (154 S.) München 1949, Kaiser. DM 2.20. — In verschiedener Weise werden in diesen

beiden Büchern die Literaturberichte gegeben. B. faßt als alleiniger Referent in größeren Kapiteln die Haupterscheinungen von 1938 ab zusammen; in „Verkündigung und Forschung“ werden einzelne wichtige Werke, wenn auch unter größeren Gesamttiteln, welche die Grundrichtung des zu besprechenden Buches gut wiedergeben, von mehreren Mitarbeitern angezeigt. Naturgemäß hat die Arbeit von Bartsch ein einheitlicheres Gepräge. Ihr Augenmerk liegt vor allem auf der theologischen Systematik (9-13) und der neutestamentlichen Forschung (44-78). Aber auch das AT (79-86), Kirchengeschichte (87-100), Praktische Theologie (101-113) und Missionswissenschaft (114-117) kommen zur Darstellung. So gibt das Buch auch dem katholischen Theologen eine gute Übersicht. Die eigene Stellung findet vor allem bereits im 1. Kap. „Die systematische Theologie“ deutlich ihren Ausdruck. Die Ablehnung aller „natürlichen Theologie“ erscheint dem Verf. mit der Barmer Erklärung ein Wesensanliegen. Die Barmer Erklärung ist nicht nur gegen die Tendenz des Nationalsozialismus gestellt, neben die Offenbarung und an ihre Stelle andere „religiöse“ Erkenntnisquellen zu setzen. Sie ist nach Asmussens damaligem Wort auch aufgestellt „gegen diese Erscheinung, die sich seit mehr als 200 Jahren als Verwüstung der Kirche langsam vorbereitet hat“ (9). B. betont freilich, daß es nicht um die *Tatsache* der Uroffenbarung in der Schöpfung gehe, sondern um ihre *Bedeutung* für Theologie und Kirche (11). Die wesentliche Ablehnung letzterer als Eigenwert drückt sich schon in der durchweg positiven Besprechung von K. Barths neuer Dogmatik aus; deutlicher noch wird sie in der ziemlich negativen Stellungnahme zum Lehrbuch von P. Althaus (vgl. Schol 20-24 [1949] 421 ff.). Auch dessen christologischen Weg von „unten nach oben“, d. h. ausgehend von dem Menschen Christus, kann B. nicht anerkennen: „Althaus vermag auf Grund der Wertschätzung der Vernunft den Boden der Historie nicht preiszugeben, um nun wirklich mit M. Kähler den kerygmatischen Charakter der Evangelien herauszustellen“ (ebd.). So kommt es bei Althaus zu „einem unentwirrbaren Gewebe von natürlicher und christlicher Theologie“ (ebd.). Zurückhaltend äußert sich B. daher auch über die Versuche einer christlichen Anthropologie von der Schöpfungsoffenbarung aus (Buchmann z. B.), ebenso gegen einen besonderen Einfluß der Existenzphilosophie, wenigstens bereits im Vorfeld einer Theologie. So heißt es z. B. zur Arbeit von Schrey, Existenz und Offenbarung: „Es bedarf keines Vorverständnisses, sondern Gottes Offenbarung in der Heilsgeschichte setzt das Verständnis der Existenz als zeitlicher Existenz“ (30). — Auch „*Verkündigung und Forschung*“ setzt sich im Teil der systematischen Theologie (85-139), der den Großteil der Berichte einnimmt [Praktische Theologie (1-51), AT (52-61), NT (62-82), Kirchen- und Dogmengeschichte (140-151)], mit Althaus unter dem bezeichnenden Titel: „Der Gott der ‚Wirklichkeit‘ und der wirkliche Gott“ eingehend auf 18 Seiten (96-114) auseinander (W. Wiesner). Der Referent beruft sich ebenfalls auf die Dogmatik von K. Barth. Vielleicht kann man den Kernsatz seiner Ausführungen in den Worten sehen: „Althaus betont zwar, daß er eine *Uroffenbarung* lehre und eine natürliche Theologie als Weg des Menschen zur Gotteserkenntnis ablehne. Tatsächlich ist das, was er als Entfaltung der Uroffenbarung bietet, nichts anderes, als was man von jeher unter natürlicher Theologie verstanden hat... Daß er nicht mehr mit Aristoteles, sondern mit einer idealistischen Existenzphilosophie arbeitet, kann hier keinen grundsätzlichen Unterschied bedeuten“ (100). — Diese Hinweise auf eine einzelne Grundfrage protestantischer Theologie unserer Zeit werden wohl am besten der Empfehlung beider Bücher dienen.

Weisweiler.

Barth, K., Dogmatik im Grundriß. gr. 8^o (182 S.) München 1947, Kaiser. DM 5.40. — Zollikon-Zürich, Evang. Verlag. Schw. Fr. 6.20. — Ders., Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus. gr. 8^o (109 S.) Zollikon-Zürich, Evang. Verlag. Schw. Fr. 4.80. — Diese beiden Bücher sind mit stenographierte Vorlesungen an der zerstörten Bonner Universität in den Sommersemestern 1946 und 1947. Sie tragen so etwas von dem unmittelbaren Ernst dieser Zeit und auch von ihrem „Vorläufigen“ an sich. In der „Dogmatik im Grundriß“ ist das apostolische Glaubensbekenntnis als Grundlage genommen und in 24 Kapiteln erklärt. Einige Paragraphen sind über die „Aufgabe“ und

den Glaubensbegriff vorgeschickt: Glaube heißt Vertrauen, heißt Erkennen, heißt Bekennen. Selbstverständlich ist die Deutung des Apostolikums im Sinn von B. geschehen. Wir greifen etwa das Kap. „Schöpfung“ heraus. Eine „Historie“ der Schöpfung als „Vorhof“ einer natürlichen Theologie gibt es nicht. Sie ist aber auch kein „Mythus“, sondern gehört eher in die Art der „Sage“: „Die Bibel redet Gen. 1 und 2 von Vorgängen, die außerhalb unserer historischen Kenntnis liegen. Aber sie redet auf Grund einer Erkenntnis, welche sich auf eine Geschichte bezieht“ (57). Das Woher ist uns dadurch deutlich, daß Jesus Mensch wurde. Hier haben wir den Ort, wo alles beginnt und wo das Geschöpf uns in Wirklichkeit entgegentritt (59). — Auch in der Erklärung des „Heidelberger Katechismus“ ist die Theologie von B. maßgebend. Hier sei als Beispiel etwa das der Eucharistie gewählt, bei dem B. selbst den Unterschied zur Vorlage hervorhebt (105). Die Fragen des Katechismus nach der Realität der Gegenwart „sind aus der Diskussion des 16. Jahrhunderts zu verstehen“ (103). Damals hat man die Begriffe Leib und Blut nach der rein physischen Seite hin auf die Elemente bezogen statt auf den Christus totus und das ganze Ereignis: „Wie sich dieses Ereignis auch zum Passahmahl verhalten möge, das ist sicher, daß die Worte ‚das ist ...‘, bei denen Jesus auf sich selber weist, auf seine Dahingabe für uns weisen. Ihr werdet durch mich gespeist und getränkt werden. Von hier aus gesehen ist der ganze Abendmahlsstreit, wie er im 16. Jahrhundert geführt wurde, eine überholte Sache“ (105). Man sieht, wie weit diese Lehre über die der Reformatoren hinausgeht. — Was die Stellung zur Katholischen Kirche angeht, so bringt das Buch nichts Neues. Die Kirche zeigt uns nicht „Christus allein“, sondern „Christus und ...“: „Neben die Hl. Schrift stellt sie die Tradition ..., neben Christus den Nachfolger Petri ..., neben das Sein Gottes das Sein des Geschöpfes ... Am deutlichsten aber wird dieser Dualismus, dieses verhängnisvolle ‚und‘ in der Gestalt der Maria. ... Was ist nun in Wahrheit das Zentrum?“ (104f.). Wenn solche Sätze von einem Ungebildeten geschrieben wären, könnte man den Schleier des Mitleids ob einer falschen durch die Jahrhunderte überlieferten Darstellung darüber breiten. Das ist aber hier nicht möglich. Es ist auch unmöglich über einen Satz wie: „Der Teufel geht um wie ein brüllender Löwe, wenn er sich auch duckt und gelegentlich den Schwanz einzieht“ (ebd.). Man braucht allein an die Stellung der Kirche zu den Kirchenkonferenzen und neuerdings auch zu den Religionsgesprächen zu denken, um die klare Eindeutigkeit der Kirche zu sehen. Wir können solche Äußerungen im Sinn echter christlicher Verantwortung nur bedauern. Weisweiler.

Entmythologisierung. Eine Auseinandersetzung zwischen J. Schniewind, R. Bultmann und K. Barth. 8^o (107 S.) Stuttgart 1949, Evang. Verlagswerk. DM 4.—. — Es geht hier letztlich um die Bedeutung des Auferstehungsglaubens und seine historische Begründung. Der Vortrag von Bultmann (B.) 1942 „Neues Testament und Mythologie“ (gedruckt in „Beiträge zur Evang. Theologie 7) hatte innerhalb der Bekennenden Kirche großes Aufsehen erregt, da die historische Wahrheit der Auferstehung in Frage gestellt erschien. E. Wolf hat, da nun die Frage nach Überwindung der Krise der Nachkriegszeit wieder lebendig wird, einen Gegen Aufsatz von Schniewind (7—69) zusammen mit einer Antwort von B. (69—93) hier geboten. Anschließend ist die neue Auseinandersetzung zwischen B. und K. Barth in dessen Dogmatik II 2 S. 31—37 (94—103) abgedruckt. So erhält man einen guten Einblick in die Kontroverse. Das Hauptanliegen von B. lag und liegt, wie Schniewind herausgearbeitet hat und wie auch die Antwort von B. belegt, darin, den Glauben trotz allem Skandalon doch unserer Zeit leichter zu gestalten, indem aller „Mythos“ weggenommen wird. Darunter versteht B. nicht nur den Dämonenglauben, sondern auch die damalige zeitgemäße Einkleidung des Einmaligen im Leben des Herrn. Der Vortrag von 1942 hatte, wie die Entgegnung Barths zeigt, die Meinung aufkommen lassen, als ob es nach B. überhaupt kein historisches Osterereignis und keine Osterzeit gegeben habe, sondern die „Geschichtlichkeit“ nur im tatsächlichen Glauben der Jünger bestand: „Er, Jesus selber“, so interpretiert Barth, „ist in dieser Geschichte und Zeit faktisch

nur im Glauben seiner Jünger auf dem Plan. Die ‚Selbstkundgabe‘ des ‚Auferstandenen‘ spielt sich in ihnen selbst und nur in ihnen ab. Es geschah nichts zwischen ihm und ihnen... Nur sie waren in dieser Zeit“ (97 f.). Die neue Antwort von B. leugnet jedoch die Auferstehung nicht: „Es ist in der Tat so“, damit antwortet er Schniewind, „daß nur von einer Tatsache her, die sich uns in konkreter Lebensbegegnung erschließt, deutlich wird, was unsichtbare Welt usw. überhaupt ist“ (81). Aber es bleibt sowohl Schniewind wie Barth gegenüber doch eine andere Betonung des „Eschatologischen“, d. h. des wesentlich stärkeren Miteinbegreifens der Mitauferstehung im objektiven Inhalt und subjektiven Kerygma auch in der neuen Erklärung von B. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die konkrete Art des Bibelberichtes bei B. sehr — zu sehr — zurücktritt gegenüber seinem Anliegen, im Miterleben das eigentlich Geschichtliche zu sehen.

Weisweiler.

* * *

Bihlmeyer, K., Kirchengeschichte. 2. Teil: Das Mittelalter; neu besorgt von H. Tüchle. 12. Aufl. gr. 8^o (XVI u. 530 S.) Paderborn 1948, Schöningh. DM 14.—; geb. DM 18.—. — Lortz, J., Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. 11.—14. Aufl. gr. 8^o (XXII u. 464 S.) Münster 1948, Aschendorff. DM 15.—. — Die beiden Handbücher der Kirchengeschichte von Bihlmeyer und Lortz sind so weithin bekannt und anerkannt, daß sie einer Empfehlung nicht bedürfen. — Der große Vorzug auch dieser Neuauflage des 2. Bds. von B. liegt vor allem in der größtmöglichen Vollständigkeit, unbedingten Zuverlässigkeit und sachlich klaren Darstellung der Tatsachenberichte, wobei auch die jeweils neuesten Forschungsergebnisse unaufdringlich überprüft und berücksichtigt sind. Das Urteil ist abgewogen. Verf. und Bearbeiter haben verstanden, die Problematik des Mittelalters, also der großen Zeit des Abendlandes, unserer Zeit nahezubringen. Für die wissenschaftliche theologische und historische Arbeit ist B. durch die umfassenden, geschickt ausgesuchten Literaturnachweise geradezu unentbehrlich. Es liegt nicht im Rahmen dieser Zeitschrift, auf Einzelheiten, z. B. der Einteilung, einzugehen, in denen man vielleicht anderer Meinung sein könnte. — Von anderer Art ist die Geschichte der Kirche von Lortz. Es ist kein Nachschlagebuch, sondern in seinen Ursprüngen ein Schulbüch. L. verzichtet dementsprechend auf Literaturnachweise und auf Vollständigkeit des Tatsachenberichtes. Das ist auch in einem Band von 468 Seiten nicht anders möglich, bringt allerdings leicht die Gefahr der Vereinfachung des komplexen Geschehens und verlangt gewisse Vorkenntnisse über Erklärungen zum vollen Verstehen. Dafür sind die geistigen Zusammenhänge des Geschehens ungewöhnlich lebendig und im wesentlichen überzeugend vor dem Leser ausgebreitet. Das Buch ist in der stark ideengeschichtlichen Betrachtungsweise etwas Einzigartiges und eine wertvolle Ergänzung zu Bihlmeyer, anregend sowohl für den Unterricht wie für die Forschung. Es will auch einem Anliegen der Zeit, der Verständigung unter Katholiken und Protestanten, dienen. Bei allem Bemühen um strenge Sachlichkeit der Darstellung ist die eigene Auffassung und Wertung des Verf. deutlicher zu spüren als bei Bihlmeyer. Das macht das Buch sehr lebendig, hat aber auch seine Nachteile. Was in der sonst lebensnahen Übersicht über die moderne und modernste Zeit über Neuscholastik gesagt wird (400 u. 418), kann man wohl kaum uneingeschränkt gelten lassen. Man wird doch die Werke von Kleutgen, Franzelin, Heinrich und vor allem Scheeben, der weder in diesem Zusammenhang noch sonst meiner Erinnerung nach erwähnt wird, kaum mit dem Prädikat „Schülertheologie“ bewerten dürfen. — Beide Bücher haben leider in dieser Ausgabe noch ein stark nachkriegsbedingtes Äußeres. Für Notizen und Hinweise, wie sie bei Nachschlagewerken und Schulbüchern dieser Art naheliegen, würde sich das Papier kaum hergeben.

Ueding.

Lortz, J., Die Reformation in Deutschland. 2 Bde. gr. 8^o (XII u. 437, IX u. 332 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 45.—. — Die vorliegende dritte Auflage des großen Werkes von L., das eingehend in dieser Zeitschrift ([1940] 589 ff.) besprochen wurde, weist gegenüber der 2. Aufl. offenbar nur wenige, unwesent-

liche Änderungen (schärfere Formulierungen) auf. Inzwischen ist das hier in packender Synthese gebotene Zeitbild weithin als neue katholische Sicht oder wenigstens Darstellung anerkannt worden, und wir wollen die Bedeutung dieser Publikation gerade für unsere Zeit, in der die Zerrissenheit der Welt religiöse Verständigung und Geschlossenheit des Christentums fordert, nachdrücklich hervorheben. Das Streben nach unparteiischer Wahrhaftigkeit katholischen Forschens bei der Schilderung vor allem der Schatten des spätmittelalterlichen Kirchentums wie auch des neureformatorischen Lebens durchzieht das ganze Werk, das wesentlich der Verständigung dienen will. Es mag in diesem Anliegen begründet sein, daß das Bild sich vielfach in einer Folge von Behauptung und Einschränkung aufbaut. Daß nicht allen Situationen und Persönlichkeiten, die in dieser großangelegten Zeitgeschichte auftauchen, das gleiche Maß der Ehrfurcht in der Behandlung zuteil zu werden scheint, liegt vielleicht in der inneren Auseinandersetzung des Verf. mit den Personen und Zuständen, die er schildert, begründet. Die lebendige Darstellung einer Auseinandersetzung wird leicht selbst den etwas unruhig wirkenden Charakter einer solchen erhalten. Im übrigen verweise ich auf die frühere Besprechung. Das Werk ist in der Zusammenfassung und Ausdeutung der Forschung, in der Lebendigkeit der Schilderung und in der Weite des Verständnisses einer so komplexen Wirklichkeit, wie es die Zeit des Spätmittelalters und der Reformation war, einmalig und grundlegend. Ueding.

Jedin, H., Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte. gr. 8^o (225 S.) Rom 1943, Edizioni di „Storia e Letteratura“. L 1350.— Das Buch ist ein für den Kirchenhistoriker und Theologen sehr wertvoller Überblick über die Geschichte der Quellen für die Geschichte des Tridentinums. In einem 1. Kap. (Formation des Quellenbestandes) spricht J. über die Protokollführung auf dem Konzil durch Massarelli, die verschiedenen Arten brieflicher Berichterstattung, Sammlung dokumentarischer Überreste des Konzils und Tagebücher der Teilnehmer oder Anwesenden. Ein 2. Kap. führt den Nachweis, daß die zeitgenössische Geschichtsschreibung zur historischen Erfassung des Tridentinums nur wenig mitgewirkt hat, selbst dann, wenn die betreffenden Autoren Teilnehmer des Konzils waren. Man hat die ganze Bedeutung des Konzils noch nicht erfaßt oder gewürdigt. Auch die Antworten auf den zusammengeballten dogmatisch-polemischen Angriff gegen das Tridentinum durch den Protestant M. Chemnitz sind Kontroversliteratur ohne wesentlich historischen Einschlag; so enthalten sie kaum etwas über die Entstehung der Dekrete. Das 3. Kap., das darüber berichtet, gibt dem Theologen immerhin wertvolle Einblicke in die Arbeitsweise katholischer Autoren (z. B. Andradas). Erst aus dem Angriff gegen das Konzil von seiten der gallikanischen, teilweise kalvinistischen Juristen (z. B. Ranchins und Thous) und besonders Sarpis ist die Konzilsgeschichtsschreibung lebendig erstanden. Diese Männer hatten die Geschichte des Konzils gegen seine Autorität ausgespielt. Daher rührt zum guten Teil die spätere Vorsicht der Kurie in der Geheimhaltung des Quellenmaterials. Das 4. Kap. berichtet ausführlich über den ersten eigentlichen Konzilshistoriker, den Jesuiten Alciati, dem auch das Geheimmaterial in beschränktem Maße für seine unvollendet gebliebene Geschichte zur Verfügung stand, und den auf ihn sich stützenden, berühmt gewordenen Verfasser der ersten ausführlichen Geschichte des Tridentinums, Pallavicini. Im 5. Kap. (Für und wider die beiden Konzilsgeschichten) wird eine Übersicht über die Entwicklung der polemischen Geschichtsschreibung des 17. Jahrhunderts geboten. Die weiteren Kapitel 6—8 sind der Geschichte der nunmehr unpolemischen, gelehrten Quellenforschung über das Konzil gewidmet. Die Konzilsgeschichte wird Wissenschaft und findet ihren letzten Niederschlag in der großen Publikation der Görres-Gesellschaft: Concilium Tridentinum. — Aus dieser knappen Inhaltsangabe ist ersichtlich, wie wertvoll dieses aus umfassender Sachkenntnis gearbeitete und mit reichen Literaturangaben ausgestattete Buch für die Geschichte der Theologie und damit für die Theologie selbst ist. Ein Personenregister erleichtert seine Benützung. Wir hoffen, daß der Verf. bald die angekündigte wissenschaftliche Geschichte des Konzils von Trient,

zu der dieses Buch die Einleitung ist, vollenden kann. Der 1. Bd. ist vor kurzem erschienen (gr. 8° [643 S.] DM 26.—, Herder, Freiburg). Wir werden auf ihn in Kürze näher eingehen.

Ueding.

Grisar, J., Die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837: *Miscellanea Historiae Pontificiae* 15 (1948) 441-560. — Dieser Beitrag der Gedenkschrift „Gregorio XVI“ behandelt die weltberühmt gewordene Allokution Gregors im geheimen Konsistorium über das sogenannte Kölner Ereignis, den Zusammenstoß der Preußischen Regierung mit dem Kölner Erzbischof Klemens August zu Droste Vischering über die Frage der Mischehen. G. weist der Tat des Erzbischofs und den Worten Roms die rechte Stelle in „der Bewegung des neuen, unabhängigen Katholizismus über das gleichzeitig so übertolerante und doch so unfreie und matte Christentum der Aufklärungszeit und des Absolutismus“ in Deutschland an. Es ist ein wichtiges Kapitel der Geschichte des Problems Staat und Kirche hier dargestellt und beurteilt, wobei unser Wissen um die Entwicklung des Verhältnisses Preußens zum Vatikan im 19. Jahrhundert durch eine Fülle von Einzelheiten aus bekannten wie bisher nicht benützten Quellen in mancherlei Hinsicht bereichert wird (Beurteilung Bunsens, der preußischen Politik und der so schwer richtig zu würdigenden Vorverhandlungen in der Mischehenfrage). Dabei werden auch interessante Einblicke in das Leben und die kirchenpolitische Arbeit am päpstlichen Hofe geboten. Sind auch nach Angabe des Verf. nur die Grundlinien der Entwicklung aufgezeichnet, so leistet doch auch diese Arbeit schon der deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts und der Geschichte der Kirchenpolitik ganz wesentliche Dienste.

Ueding.

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

Wambacq, B. N., O. Praem., L'épithète divine Jahvé Seba'ôt. Étude philologique, historique et exégétique. gr. 8° (XVI u. 308 S.) Tongerlo 1947, Desclée, de Brouwer. Belg. Fr. 400.—. — Diese Studie, die bereits 1938 vom päpstlichen Bibelinstitut als Doktorthese angenommen wurde, setzt den „Jahve“-namen voraus und will sich nur mit der Bedeutung befassen, die er durch den Zusatz „Seba'oth“ erhält. Nach einer knappen Skizzierung der bisher vorgelegten Deutungen als „Gott der Heere Israels“, „Gott der Sterne“, „Gott der Engel“, „Gott der Naturelemente“, „Gott der Dämonen“, „Herr des Universums“ sucht W. im 2. Teil seiner Arbeit (50-100) in ausführlicher Textkritik den Quellenbefund klarzustellen. Von den 285 Vorkommen des Namens im MT werden fünf Stellen (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2 18; Am 6, 8 14) als spätere Einschübe gestrichen, aber drei Stellen, die nur in den LXX erhalten sind (Am 5, 8; 9, 6; Mal 1, 13b), als ursprünglich eingefügt. In 1 Sm tritt dieser Gottestitel zuerst auf und wird dort bereits als im Volke geläufig vorausgesetzt (vgl. 1 Sm 1, 3 11). Daß er in den vorausgehenden Büchern nachträglich als Reaktion gegen den Sternenkult gestrichen sei, wird mit guten Gründen abgelehnt. Übrigens findet sich der Name, außer 1 Sm 1, 3 und 2 Sm 5, 10, immer nur im Munde von Personen, die im Auftrag Gottes sprechen oder zu Gott beten, ist also fast ausschließlich Eigentum religiöser und besonders prophetischer Rede. — Der 3. und Haupt-Teil des Buches (Examen philologique, historique, exégétique: 104-285) untersucht zunächst die lexikalische Bedeutung von saba'. W. wendet sich hier besonders gegen den militärischen Sinn des Wortes, der in den hebräischen Wörterbüchern zu stark betont werde. Der Singular saba' bedeute zwar oft „Krieg“ oder „Armee“, doch sei das durch den Kontext bestimmt und gerade in den Büchern, die den Gottesnamen enthalten, habe saba' für gewöhnlich keinen militärischen Sinn (132). Der Plural seba'oth aber bezeichne überhaupt in den allermeisten Fällen (21 von 28): „groupe, groupement, foule, multitude“ (145). So hat auch für den Gottesnamen die Bedeutung „Volkscharen“ — schon Ex 7, 4 und 12, 41 wird ganz Israel „sib'oth Jahve“ genannt — philologisch den Vorzug vor „Armeen“, falls nicht die Verwendung des Titels

eindeutig auf den militärischen Sinn hinweist. Diese Frage beantwortet die historische Untersuchung, die dem Gebrauch des Titels von Samuel bis zu den Schriftpropheten nachgeht: Mag auch vielleicht der Name zuerst bei einer Siegesfeier geschaffen worden sein (284), so wird Jahve Seba'oth (J. S.) doch von Anfang an als allseitiger Schutzgott Israels gesehen (1 Sm 1, 11; 2 Sm 5, 10; 7, 8 ff.), nicht speziell als Kriegsgott, trotz 1 Sm 17, 45. Überall, wo J. S. genannt wird, geht es um die Wirklichung der göttlichen Heilspäne (175), die er mit unwiderstehlicher Kraft durchführt; er ist „le Dieu tout-puissant“ (166). Diese Sinngabe des Gottestitels soll dem damaligen Volke erwachsen sein aus dem Erleben der Heilsführungen und machtvollen Hilfen Jahves seit dem Exodus. Die Beweisführung für diesen Zusammenhang ist nicht ganz überzeugend, weil sie nicht klar aus den J.-S.-Stellen, sondern zum großen Teil aus einem Rückblick auf die ganze Geschichte gewonnen wird. Doch scheint sachlich wohl das Richtige getroffen zu sein. — Mit Amos tritt etwas Neues zutage. Während J. S. sich bisher stets nur zum Schutz des Volkes einsetzte, stellt er jetzt ethische Forderungen an das Volk, bedroht es mit Exil und unterstreicht beides durch ausdrückliche Betonung seiner Allmacht als Schöpfer und Herr des Alls (191-192). Gerade bei diesem letzteren gebraucht der Prophet mit Emphase den Titel J. S. (Am 4, 12-13; 5, 8-9; 9, 5-6). So ist zwar die Grundidee der Allmacht die gleiche geblieben, aber die ganze Schau hat sich erweitert und vertieft vom Gott der Scharen Israels zum Herrn des Universums und aller Völker, der zwar nach wie vor zu seinem erwählten Volke steht, aber sich auch zugleich viel weiter von ihm distanzieren kann (200-201). Allerdings scheint mir diese Entwicklung nicht erst, wie W. meint, bei Amos, sondern schon bei Elias (3 Kön 19, 9-18) spürbar zu sein. Mit Amos ist dann die Entwicklung bereits abgeschlossen. Darum bringt W. im Examen *exégétique* (204 bis 285) in einer guten Zusammenschau den ganzen Verwendungsbereich des Gottesnamens bei den Propheten zur Darstellung. Er gliedert das Material in 5 Punkte: „Jahvé Seba'ôt 1. domine les forces de la nature; 2. règle les destinées des nations païennes; 3. exige l'observation de ses commandements; 4. profère des menaces à l'adresse d'Israel; 5. est le Dieu protecteur de la nation, et habite le mont Sion“ (207). — Hier werden allerdings manche Texte ausführlich herangezogen, in denen überhaupt nicht von J. S. die Rede ist, sondern nur von Jahve. Es ist zwar richtig, daß der Gottestitel in all den genannten Zusammenhängen vorkommt, aber es ist doch sehr die Frage, inwieweit sie wirklich etwas mit ihm zu tun haben. Es will eher scheinen, daß dieser bei den Propheten gebräuchlichste Gottestitel viel von seiner spezifischen Note verloren hat und oft einfachhin ein feierlicherer Ausdruck für „Jahve“ wurde. Darüber hätte man wohl eine genauere Untersuchung erwartet. In der Tat weitet sich ja die Studie in den genannten fünf Punkten mehr oder weniger zu einer allgemeinen Darstellung der wichtigsten Beziehungen zwischen Jahve und der Schöpfung, bezw. dem Volk Israel. — Doch darf man über diese Ausweitung auch froh sein, da auf diese Weise ein um so reicheres Material für die Gotteslehre des AT sowohl in religionsgeschichtlicher Entwicklung wie in der Breite des Ideengehaltes in einheitlicher Gruppierung um den Gottesnamen vorgelegt wird.

Haspecker.

Allgeier, A., Die neue Psalmenübersetzung. Der Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani, mit einer Tabelle des neuen Wortschatzes. Deutsch bearbeitet in Verbindung mit H. Schneider, O. Heggelbacher, A. Deißler. gr. 8^o (347 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 9.80. — A. hat seit Jahrzehnten zahlreiche Untersuchungen über die altlateinischen Psalterien und die Vulgatapsalmen, namentlich über die afrikanischen und spanischen Einflüsse, veröffentlicht. In der Einleitung (5-18) gibt er Beispiele, wo im neuen Psalter der Ausdruck verdeutlicht, vereinfacht, besser lateinisch ist. Er weist sodann auf schwer oder kaum verständliche Stellen hin, deren Verbesserung freilich nur aus der Textgeschichte mit Hilfe des Hebräischen zu erhellen ist. A. macht die Verbesserungen besonders an Ps 4 im einzelnen deutlich und kennzeichnet die bisherige Übersetzung als wortwörtlich, die neue als sinngemäß. Dabei zeigt er, daß das Psalterium Hebraicum den Altlateinern in

charakteristischen Wörtern nähersteht als das Gallicanum. Er verlangt historische Verknüpfung der Erklärung des neuen Psalters mit den alten und Beachtung des sprachlichen Ausdrucks nach Grammatik, Stilistik, Poetik. Die Übersetzung des neuen Psalters haben H. Schneider für Ps 1-50 und Cantica, Hegelbacher für Ps 51-100 und Deißler für Ps 101-150 ausgeführt. Sie sucht, wie der lateinische Psalter selbst, gegen den Urtext treu zu sein und doch gut deutsch. Jedem Ps ist die wertvolle Einteilung nach der römischen Ausgabe vorgesetzt, aber exegetische und kritische Noten sind erst für später geplant. Für die Treue der Übersetzung hier einige Beispiele: Ps 47, 3 *collis praeclarus*: der herrliche Hügel (Miller: stolz ragt er auf; Henne: herrlich ragt auf; H. Schmid: wörtlich „schön von Erhebung“ (j^op^he^h nōph); 5b *irruerunt simul*: brachen ein gemeinsam (Miller: vereint, in Haufen stürmten sie heran); Ps 62, 2 *sollicite te quaero*: ich suche dich sehlich; Ps 64, 12 *semitae tuae pinguedinem stillant*: vom Fette tropfen deine Pfade; Ps 125, 6 *venientes venient cum exultatione*: bei ihrer Heimkehr kommen sie mit Jubel (Miller: doch jauchzend kehren sie zurück; Henne: doch mit Jauchzen kommt er, kommt er zurück, bo' jabo'). — Wie man sieht, ist die Übersetzung genau und schön, voll Schwung in freien Rhythmen; auch die der Cantica. Besonderes Interesse verdient der letzte Teil, von A. selbst: *der neue Wortschatz* (259—347). Gerade beim Vergleich dieser herausgelösten Ausdrücke nimmt man wahr, um wieviel sprachlich und stilistisch besser und sachlich genauer und plastischer doch der neue Psalter ist. Die Zusammenstellung reizt zum Studium der Textgeschichte und gibt eine Fülle von lohnenden Aufgaben für Seminarübungen. Zwar will der neue Psalter durch seinen genaueren und verständlicheren Text den Zugang zum Sinn erleichtern und die früher nötige Textbereitung ersparen. Aber durch Vergleichen mit Psalterium Gallicanum, LXX und MT wird man doch auf vieles aufmerksam, erst recht, wenn man A. s. und anderer Arbeiten zum altlateinischen Psalter heranzieht. Auch zum Latein des neuen Psalters bietet der Wortschatz sehr viel Stoff; darüber läuft ja besonders mit VigChrist eine lehrreiche Diskussion; vgl. Schol 20—24 (1949), 576 ff. — Oft sind fälschlich übersetzte Eigennamen wiederhergestellt. So etwa 28, 6 *dilectus*: Sarion — 41, 7 *ex monte modico*: Misar. — Hoffentlich folgen bald die ausführlichen textkritischen und exegetischen Noten.

Koester.

Hauck, Fr., Die Entstehung des Neuen Testaments. kl. 8^o (291 S.) Gütersloh 1949, Der Ruf. Geb. DM 6.80. — Der Verf. will dartun, wie das N. T. in seiner Gesamtheit „das Bild Jesu in seiner ursprünglichen Wirklichkeit durch alle Jahrhunderte“ erhalten hat (289). Nach einem summarischen Überblick über die Entstehung des N. T. (5—7) zeigt er die drei Stufen der Entwicklung, die zu dem um 400 abgeschlossen vorliegenden ntl. Kanon geführt haben: 1. die Vorstufen (7—25), 2. die Entstehung der einzelnen Schriften des N. T. (25—244) und 3. die Sammlung der ntl. Schriften (244—287). Als Vorstufen kommen in Frage das A. T., das nicht etwa durch das Christentum verdrängt, sondern vielmehr von der neuen Gemeinde von Christus her richtig gedeutet und als Gottes Wort verstanden wird (11), und die mündliche Überlieferung, die nach H. sichtlich in zwei Strömen ergeht, den Taten und den Worten Jesu (11). Aus dieser mündlichen Überlieferung habe auch Paulus geschöpft, indem er u. a. Markus und Silas als Mitglieder der Urgemeinde zu seinen Begleitern genommen habe (16). Diese Überlieferung habe ihren ersten schriftlichen Niederschlag gefunden im Mk und in der aramäisch geschriebenen von Papias erwähnten Redesammlung (Q) des Matthäus, die dann in griechischer Übersetzung zusammen mit Mk dem Verfasser von Mt und dem Lukas wohl in zwei verschieden geformten Abschriften vorgelegen habe (18—25 119). Unter den ntl. Schriften, von denen H. im einzelnen gute Gedankenaufrisse gibt, sind nach ihm die echten Paulusbriefe die ältesten. Als solche kommen für ihn nur in Frage 1 u. 2 Thess, Gal, Phil, 1 u. 2 Kor, Röm, Kol und Phm. Dabei läßt er meines Erachtens wohl mit Recht den Phil in einer ephesischen Gefangenschaft auf der 3. Missionsreise geschrieben sein (vgl. Verbum Domini 19 [1939] 321—332; 21 [1941] 9—21). An der Abfassung des 3. Evangeliums und der Apg durch Lukas hält er fest, setzt aber auch diese erst nach 70 an (164), d. h. ungefähr um dieselbe Zeit wie

die Abfassung des Mt (135). Dabei betont er, daß die Kindheitsgeschichte Jesu sowohl bei Mt wie bei Lk schon überwiegend Legende sei (127 f. 144), wie Mt auch sonst legendäre Züge aufgenommen habe, z. B. die Münze im Maul des Fisches (17, 24 ff.), die Steigerung des Seewandels (14, 28 ff.), die Grabeswächter (27, 62 ff.; 28, 4) u. a. (126). Die katholischen Briefe sind für den Verf. mit Ausnahme der Johannesschriften pseudonyme Schriften (181—194, 238 f.). Die fünf Johannesschriften stammen nach ihm aus der Gemeinde von Ephesus (195), sind aber wohl von einem Presbyter Johannes, einem vom Apostel Johannes verschiedenen, aber mit diesem bekannten Herrenjünger geschrieben, der dessen Überlieferung weitergegeben haben möge (200). 2 Petr setzte schon eine Sammlung von Paulusbriefen in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts voraus, weil nach H. 2 Petr erst um diese Zeit geschrieben ist. Bei dieser Sammlung soll es zu einer gewissen kirchlichen Überarbeitung gekommen sein, bei welcher der Herausgeber einiges umordnete, einiges fallen ließ, was der Allgemeinheit weniger galt oder dem Verständnis nicht mehr entsprach, einiges an die fortgeschrittenen Zustände oder die späteren gottesdienstlichen Bedürfnisse anpaßte (246). Aber wie ließe sich ein solches Vorgehen mit den Vorwürfen eines Irenäus und Tertullian gegen die Häretiker, z. B. gegen Marcion, wegen Verstümmelung und Verfälschung der Evangelien vereinbaren? Die erste Sammlung der Paulusbriefe hat nach H. wahrscheinlich die Kirche von Korinth in den achtziger Jahren veranstaltet, da in den ältesten Katalogen die Briefe an die Korinther an erster Stelle ständen (244 f.). Tatsächlich nennt z. B. Tertullian (*De praescr. haer.* 36: PL 2, 59 und *Adv. Marc.* 1. 4, 5, 2: PL 2, 395) wie auch der bekannte Kanon des Muratori-Fragments die Korintherbriefe an erster Stelle. H. meint, die Worte: „an alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen, an jedem Ort, an ihrem wie dem unsrigen“ (1 Kor 1, 2) seien von dem Sammler hinzugefügt worden, um die allgemeine Geltung des Briefes und der ganzen Sammlung darzutun (245). Erst als Röm im Laufe der Zeit die Führung in der Kirche gewonnen habe, sei der Röm an die erste Stelle gerückt und bei der Gelegenheit vielleicht die Bezeichnung „in Rom“ (Röm 1, 7), die in einigen wenigen Handschriften fehlt, getilgt worden (245). Das N. T. der Großkirche ist nach H. eine Gegenbildung des Kanon des Marcion gewesen (262). Aber beruft sich nicht schon Tertullian gegen den Kanon des Marcion auf die Überlieferung der gesamten Kirche? (vgl. *Adv. Marc.* 4, 5: PL 2, 395 f.). Kann man es ferner mit der auch von H. so betonten Hochschätzung des Apostolischen im 2. Jahrh. (264) vereinbaren, daß man eine Reihe pseudonymer oder unterschobener Schriften als apostolische in den Kanon aufgenommen hätte, zumal wenn ein einstimmiges Zeugnis der Tradition über den Verfasser vorliegt? Es ist sicher eine unbewiesene Behauptung, daß „die kirchliche Übung und der Wunsch nach Einheit und Bestimmtheit“ bei der endgültigen Festlegung des Kanon „ernstes geschichtliches Fragen“ unterdrückt habe (286). Gewiß kann auch eine pseudonyme Schrift zuverlässiges Traditionsgut enthalten, wie es auch H. von den angeblich pseudonymen Schriften des N. T. annimmt, aber es ist hier die Frage, ob die literarische Fiktion mit dem einhelligen Zeugnis der Tradition vereinbar ist, nach der doch gerade die pseudonymen oder apokryphen Schriften als nicht-apostolisch ausgeschlossen worden sind. Gegen eine frühere Sammlung des gesamten N. T. als zusammenhängendes Buch macht H. geltend, daß sie aus technischen Gründen nicht möglich gewesen sei, da der Kodex erst um 350—400 an die Stelle der Rolle getreten sei (262). Das ist nicht zutreffend, da praktisch schon das ganze N. T. in den Chester-Beatty-Papyri (*P*^{45, 46, 47}) in drei Papyrus-Kodizes vorliegt, ja da nach Ausweis des von Roberts herausgegebenen Fragments aus Joh 18 (*P*⁵²) Joh schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Kodexform vorhanden war. Wenn H. auch als Leser offenbar vor allem weitere Kreise im Auge hat, sieht doch auch der Theologe hier in einer klaren Übersicht, wie man sich heute in nicht-katholischen Kreisen die Entstehung des N. T. denkt. Dem kritischen Leser dürfte es dabei doch fraglich bleiben, ob bei der Auffassung des Verf. „das Bild Jesu in seiner ursprünglichen Wirklichkeit durch alle Jahrhunderte erhalten“ worden wäre (289).

Brinkmann.

Schmid, J., Das Evangelium nach Matthäus, übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament 1). gr. 8^o (277 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag. DM 10.—; geb. DM 12.—. — Ders., Synopse der drei ersten Evangelien, mit Beifügung der Johannes-Parallelen. Lex.-8^o (214 S.) Regensburg 1949, Pustet. DM 11.50; Hlw. DM 13.80. — Nachdem Sch. schon 1939 und 1941 im Regensburger Neuen Testament die Kommentare zu Mk und Lk herausgegeben hatte (vgl. Schol 15 [1940] 609; 16 [1941] 606), ist nunmehr auch der Kommentar zu Mt erschienen. Der Verf. hat es wiederum verstanden, auf engstem Raum das Verständnis des hl. Textes dem Leser nahezubringen. Wenn er dabei auch, entsprechend der Zielsetzung des Kommentarwerkes, auf jeden wissenschaftlichen Apparat verzichtet, merkt doch der Fachmann auf Schritt und Tritt die Vertrautheit mit dem Gegenstand und mit der einschlägigen Literatur. Da es sich um den 1. Band der Sammlung handelt, wird der besonderen Einführung in das Matthäus-Evangelium eine allgemeine in die Evangelien als Quellen des Lebens Jesu, in ihre schriftstellerische und theologische Eigenart und ihren Geschichtswert und schließlich in die synoptische Frage vorausgeschickt (7—18). Es wird betont, daß bei Mt das theologische und apologetische Interesse weit stärker hervortritt als bei Mk und Lk (23), und daß Mt mit Recht das ausgeprägtere katholische Evangelium genannt wird (25). Neben einer getreuen, sinngemäß gegliederten Übersetzung und einer philologisch zuverlässigen Texterklärung ist der Verf., vor allem in den eingestreuten Exkursen, darauf bedacht, den theologischen Gehalt herauszustellen. Abgesehen von den beiden ersten Exkursen („Jesus der Nazoräer“ und „Die Eigenart und geschichtliche Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte des Matthäus“), sind alle mehr oder weniger biblisch-theologisch: „Jesus und das AT“, „Die alte und die neue Gerechtigkeit“, „Die Ethik des Judentums und des Evangeliums“, „Das theologische Problem der Bergpredigt“, „Evangelium und Welt“, „Die Primatverheißung“, „Der Lohngedanke im Judentum und in der Lehre Jesu“, „Die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu“ und „Der trinitarische Missions- und Taufbefehl“. Die Bergpredigt ist nach Sch. eschatologische Ethik, weil sie die Bedingungen für das Eingehen in das Gottesreich ausspricht und weil sie die Ethik der schon gegenwärtigen Gottesherrschaft ist (114). Dementsprechend sind auch die drei ersten Bitten des Vaterunsers — die im einzelnen an jüdische Gebetsformeln anklingen — eschatologische Bitten. Dabei ist die erste Bitte nicht von einem Geheiligtwerden des Namens Gottes durch die Menschen zu verstehen, wie sie fast einhellig von den Kirchenvätern aufgefaßt wird, sondern von einer Offenbarung der Heiligkeit Gottes durch Gott selbst in den Heilstatsachen (92 f.). Erst mit der vierten Bitte wird der Blick auf die Gegenwart gerichtet (94). Eine ähnliche Auffassung vertreten u. a. auch Lagrange und E. Lohmeyer (Das Vater-Unser, Göttingen, 2. Aufl., 1946). Dabei liegt dem Verf. natürlich der extreme Eschatologismus fern, sondern für ihn ist die eschatologische Gottesherrschaft schon gegenwärtig (114). Sch. betont, daß die Worte „Sohn (des lebendigen) Gottes“ Mt 16, 16 ebensowenig wie Mt 26, 63 von Jesu wesenhafter Gottessohnschaft gedeutet werden dürfen, da im Zusammenhang zunächst nur von seiner Messiaswürde die Rede ist (175 f.). Wenn gesagt wird, daß auch Mt 16, 18 f. Kirche und Himmelreich klar und deutlich unterschieden werden (177), will der Verf. damit wohl kaum bestreiten, daß das Himmel- bzw. Gottesreich in der Kirche sichtbar geworden ist. Ob die Sendung der Johannesjünger und ihre Frage wirklich, wie Sch. (139 f.) meint, auf eine Glaubenskrise des Täufers schließen läßt und nicht nur rein pädagogisch gemeint sein kann, dürfte doch wohl fraglich bleiben, da Christus nach dem Fortgang der Johannesjünger vor dem Volke die Festigkeit des Täufers rühmend hervorhebt (Mt 11, 8). Man kann wohl auch nicht sagen, daß Johannes den Messias nur als den gestrengen Richter erwartet habe und nun in dieser Erwartung durch das bisherige Verhalten Jesu getäuscht worden sei; denn er kannte ihn, wenigstens von der Taufe an, auch als das Lamm Gottes (vgl. Joh 1, 29—34). Aber nach der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu“ gibt es nur wenige Stellen in der Hl. Schrift, deren Sinn von der Kirche oder durch das einstimmige Urteil der Väter festgelegt ist. Darum ist ein selbständiges

Urteil, wie der vorliegende Kommentar es überall dort, wo die Kirche Freiheit gelassen hat, verrät, nur zu begrüßen. — Inzwischen hat Sch. seinen Kommentaren zu den synoptischen Evangelien noch eine Synopse der drei ersten Evangelien hinzugefügt. Das Johannesevangelium ist als Ganzes nicht aufgenommen worden, sondern nur die Parallelstellen zu den synoptischen Evangelien wurden vermerkt, und zwar einzelne Verse nur in Form von Anmerkungen. Der Text der Synopse stimmt im wesentlichen mit der Übersetzung in den entsprechenden Kommentaren überein. Dabei war der Verf. darauf bedacht, die Übereinstimmungen und Verschiedenheiten der Parallelstellen auch in der Übersetzung getreu wiederzugeben. Nicht eine Evangelienharmonie wollte er schaffen, sondern die drei Evangelien wurden so nebeneinandergestellt, daß der Text jedes einzelnen in seiner Reihenfolge erhalten blieb und deshalb in der Synopse fortlaufend gelesen werden kann. Damit war aber die Notwendigkeit gegeben, die Paralleltex-te dort, wo sie in den einzelnen Evangelien an verschiedenen Stellen stehen, jeweils doppelt zu drucken, und zwar so, daß sie dort, wo sie in dem betreffenden Evangelium nicht ihren Platz haben, durch Kleindruck kenntlich gemacht sind. Sogenannte Dubletten finden sich jeweils als Anmerkungen unter dem Text. Am Kopfende jeder Seite wird angegeben, auf welcher Seite der letzte Vers der einzelnen Evangelien in ihrer eigenen Reihenfolge steht und auf welcher Seite die Fortsetzung zu finden ist. Sehr wertvoll ist das dem Ganzen vorausgeschickte Parallelenverzeichnis zur Synopse, da es auf den ersten Blick ein anschauliches Bild gibt, was die einzelnen Evangelien mit den andern gemeinsam haben. Dadurch werden schon gewisse Rückschlüsse auf ihre gegenseitige Abhängigkeit ermöglicht. 12 Seiten mit 272 sachlichen Anmerkungen in Kleindruck erleichtern das Verständnis des Textes auch demjenigen, der keinen weiteren Kommentar zur Hand hat. So ist die vorliegende Synopse zweifellos eine wertvolle Ergänzung des Regensburger Neuen Testamentes, die in ihrer Eigenart nicht nur dem Laien, sondern auch dem Fachexegeten und Dogmatiker gute Dienste leisten wird. Zum Schluß sei noch vermerkt, daß auch die buchtechnische Ausführung der Synopse, die gewiß keine geringen Anforderungen an den Drucker stellte, vorzüglich gelungen ist.

Brinkmann.

Schelkle, K. H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testamentes. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des NT. gr. 8^o (VIII u. 314 S.) Heidelberg 1949, Kerle. geb. DM 9.50. — Das Werk hat als Doktorarbeit der Universität Bonn vorgelegen. Der Verf. hat die philol.-histor. Untersuchung gekürzt und in die Anmerkungen verwiesen. Er geht aus vom Wesen und Zweck der formgeschichtlichen Methode, die, richtig verstanden, grundsätzlich nichts anderes will, „als die Schrift aus ihrem Ursprungsort der Kirche erklären“ (7). Sie fragt nach dem „Evangelium vor den Evangelien“ und forscht „nicht nach dem äußerlich Formalen der Überlieferung, sondern nach (ihren) Motiven und Tendenzen“ (11). Sch. versucht nun am Beispiel der Leidensgeschichte, die vorzugsweise in den Evangelien eine Einheit bildet, „aufzuzeigen, welche Motive und Tendenzen den Stoff der evangelischen Erzählung von Mk (über Mt, Lk und Joh bis) zu den Apokryphen geformt haben, welche Absichten der Verkündigung, welcher Glaube also als ihr immanent erkannt werden können“. Andererseits untersucht er, „wie die gleiche Verkündigung in den apostolischen Schriften in ausgesprochener dogmatischer Setzung dargestellt wird“, und fragt, „in welchem Verhältnis beide zueinander stehen“ (12). Unter diesen Gesichtspunkten behandelt der 1. Teil die Passion in ihrem Geschehen selbst, d. h. „die menschliche Vordergründigkeit“ und „die göttliche Hintergründigkeit der Geschichte“ (15-126), der 2. Teil „Frucht und Heilswert der Passion“, und zwar Christi „Liebe“ und „Dienst“ im Heilswerk der Passion und die Heilsbedeutung des Todes Jesu (127-194), der 3. Teil „die Passion des Christus als Form und Leben der Kirche“, und zwar die Zusammengehörigkeit von Leiden und Erhöhung im kirchlichen Kerygma, die Passion Christi als Form der Kirche und die Verleugnung des Kreuzes durch Abfall und Sünde (195-244), und der 4. Teil „die Passion in den Formeln des Symbolums und des Kerygmas“ und die „paulinische Leidensmystik“ (245-275). In einem Schlußteil

spricht der Verf. von der impliziten Verkündigung der Passion in den Evangelien und der expliziten in den Briefen der Apostel, vom Glaubens- und Geschichtsbild und von der Auslegung des NT als „Schrift“ und „Wort“ (277 bis 299). — Als bewiesene Tatsache nimmt er die Markuspriorität im Sinne der Zweiquellentheorie an (1), freilich so, daß Q, wie man heute immer mehr annehme und wie E. Hirsch es wahrscheinlich gemacht habe, nicht eine bloße Redequelle, sondern ein ganzes Evangelium gewesen sei (285, Anmerkung). Der wichtigste Methodensatz der Formgeschichte sei: „Wenn man die Tradition innerhalb der Zeit, in der wir ihre Weitergabe überprüfen können, d. h. von Mk über Mt und Lk zu Joh und den Apokryphen, genau untersucht, lassen sich gewisse gleichbleibende Gesetze, Interessen und Tendenzen aufzeigen, die die Überlieferung bei ihrer Weitergabe zusehends ausgestalteten, weitertrieben und formten“ (5). Diese Gesetze usw. sucht Sch. dann an dem Beispiel der Leidensgeschichte im einzelnen darzutun. Als solche Tendenzen und Motive werden z. B. geltend gemacht die fortschreitende Entschuldigung des Versagens der Jünger im Leiden (18) und die zunehmende Entlastung des Pilatus und Belastung der Juden (25), ferner das Bestreben, in der Gethsemaneszene die Not und Hilflosigkeit des Messias zu mildern (41), und ähnlich in der Szene der Gefangennahme (43). Bei Joh sei der furchtbare marcinische Kreuzigungsbericht verklärt durch die göttliche Freiwilligkeit und Hoheit des Leidenden (46). Von den Zuschauern unter dem Kreuze werde Mk 15, 39 nur der Hauptmann genannt, Mt 27, 54 der Hauptmann und seine Leute . . . ; Lk 23, 48 füge hinzu: „und die ganze Menge“, und im apokryphen Petrus-evangelium würden noch die Ältesten und Priester erwähnt (47). Als weitere Motive werden u. a. genannt das messianische „Muß“ des Leidens, der Wille des Vaters, die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Erlösers, Sieg, Erhöhung und Vollendung, Sühne, Lösegeld, Opfer, Universalität des Heilstodes Christi usw. So sehr es zu begrüßen ist, daß der Verf. auf die Bedeutung einer gesunden Formgeschichte für das Verständnis der evangelischen Berichte aufmerksam gemacht hat, dürfte es doch bei den von ihm angeführten Beispielen vielfach fraglich bleiben, ob wir die verschiedene Gestaltung der Berichte auf Kosten der formgeschichtlichen Entwicklung oder nicht vielmehr auf die Eigenart und Zielsetzung der betreffenden Evangelisten zu setzen haben, die auch nach Sch. durchaus mitbestimmend sind (vgl. 6, Anm. 9). Außerdem dürfte es bis heute noch keineswegs ausgemachte Sache sein, daß Mk vor dem aramäischen Mt geschrieben ist, der von der Überlieferung als erstes Evangelium genannt wird, wenn auch unser kanonischer Mt offenbar nach Mk und vielleicht anderen zuverlässigen Quellen, z. B. für die Kindheitsgeschichte, sei es von Matthäus selbst oder einem anderen überarbeitet und ergänzt sein mag. Wenn übrigens Q nicht eine bloße Redesammlung, sondern ein vollständiges Evangelium gewesen ist, wie auch der Verf. mit Hirsch u. a. annimmt (285), liegt kein zwingender Grund vor, darin nicht den aramäischen Mt zu sehen, wie es praktisch Sickenberger, Jos. Schmid u. a. tun. Auffällig ist, daß der Verf. als katholischer Theologe mit wenigen Ausnahmen nur nicht-katholisches Schrifttum angeführt und verwertet hat, auch dort, wo er in katholischen Kommentaren denselben Aufschluß finden könnte; z. B. S. 143 Anm. 6 u. 7 werden für die durchweg auch von katholischen Autoren vertretene Deutung von ὑπέρ 2 Kor 5, 14 15 21 u. Gal 3, 13 als Stellvertretung nur Windisch und Schlier zitiert. Bei der grundsätzlich oft ganz verschiedenen Einstellung seiner Gewährsmänner hat man den Eindruck, daß er sich hier und da allzusehr von ihren „Behauptungen“ hat beeinflussen lassen. Aber trotzdem bleibt bestehen, daß er die positive Bedeutung der richtig angewandten formgeschichtlichen Methode für den Nachweis der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte mit Recht betont und überzeugend dargetan hat.

Brinkmann.

Leitz, H., Die christliche Hoffnung und die letzten Dinge. Darstellung der biblischen Eschatologie. gr. 8° (151 S.) Baden-Baden 1948, Fehrholz. DM 4.20. — Es ist das große Anliegen des Verf., dem Leser an Hand der Hl. Schrift eine Ganzheitsschau der endgeschichtlichen Ereignisse zu vermitteln, wie sie die biblischen Autoren gehabt haben und wie sie dem Urchristentum vertraut war.

Dabei handelt es sich nicht um eine vollständig neue Arbeit, sondern um eine umfassende Neubearbeitung der 1936 und 1938 von ihm herausgegebenen Schrift „Die Hoffnung der Kirche und die letzten Dinge“ (10). Der Verf. beklagt es, daß es keine einheitliche protestantische Eschatologie gibt (9). Er selbst bekennt sich zur „Una-Sancta-Bewegung“, freilich in der Weise, daß er sämtlichen bestehenden Gruppen der Christenheit das Recht abspricht, sich die wahre Kirche zu nennen, da sie nur Abteilungen der *einen* wahren Kirche seien (8). Nachdem er in einem mehr einleitenden Teile die Frage gestellt hat: „Sind wir hoffende Christen?“ (11-21) und dabei zu einem negativen Ergebnis gekommen ist, behandelt er im 2. Teile die biblische Eschatologie. Er geht aus von dem „dreieinheitlichen Wesen“ des Menschen: Leib, Seele, Geist, so zwar, daß er der Seele Verstand, Willen und Gefühl zuschreibt, die auch beim Tiere (sic!) in seiner Art zu finden seien (22 ff. 141-144). Der Geist ist ihm die eigentlich „rein“-menschliche Wesenheit des menschlichen Wesens (22). Aber auch von der Würde des sterblichen Leibes als Werkzeug der Seele (25), vom Sinn des Todes als lebenswidriges, weil widergöttliches Phänomen, aber auch als Erlösung und Opfer, als Grenze und Ende unseres Erdendaseins, als ernsthafte Entscheidung weiß der Verf. an Hand der Hl. Schrift viel Schönes und Tiefes zu sagen (26-28). Grund des Todes ist ihm allerdings nicht die Erbsünde, die er nach protestantischer Auffassung in der „bösen Lust und Neigung“ sieht, sondern die persönliche Sünde, von der Paulus Röm 5, 12 spreche (?) und die eine unfehlbare Auswirkung der bösen Lust und Neigung sei (29 f.). Aber wie ist dann das Sterben von Kindern zu erklären, die noch keine persönlichen Sünden begehen konnten? Die Unsterblichkeit der Seele — die zwar körperlos, aber nicht gestaltlos weiterlebe — ist ihm eine von der Schrift her sicher feststehende Tatsache (30-37), und ebenso die wirkliche leibliche Auferstehung der Toten (37-44). Dabei unterscheidet er auf Grund von Offb 20, 6 die erste Auferstehung der Gerechten bei der Wiederkunft Christi zu Beginn des 1000-jährigen Reiches (38-44) und die allgemeine Auferstehung nach dessen Ablauf (44 f.). Das 1000jährige Reich faßt L. mit Menge auf als die diesseitige Heilsvollendung im letzten Jahrtausend der Weltgeschichte, wo Christus auf der Welt herrscht, der Rest Israels sich bekehrt hat und das Heil zu den Heidenvölkern trägt (77 f.). Für seine Tatsächlichkeit bürgt ihm außer Offb 20, 3-7 das Zeugnis der Kirchenväter (Papias, Tertullian, Irenäus), deren chiliastische Anschauungen bekanntlich von der Kirche abgelehnt werden (81 f.). Die Offenbarung sei zweifellos zeit-, kirchen- und endgeschichtlich zugleich aufzufassen (132). Die Zeit des 1000jährigen Reiches denkt sich der Verf. als einen für das geistliche Wachstum notwendigen Übergangsabschnitt, auf den erst die endgültige Bestätigung folgt (43). Zunächst wird Satan noch für kurze Zeit wieder losgelassen und wird viele verführen (83 f.), und dann folgt die allgemeine Auferstehung und das „jüngste“ oder Endgericht, wenn auch der leibliche Tod schon ein Gericht bedeutet (45-48). Auf das Endgericht folgt nicht Weltuntergang, sondern Weltverwandlung in den neuen Himmel und die neue Erde (84). So unterscheidet die neutl. Prophetie nach L. drei zeitlich und zwecklich unterschiedene Parusien: 1. des Retters und Bräutigams als Folge der ersten Auferstehung, 2. des Königs beim Beginn des 1000jährigen Reiches und 3. des Richters beim Endgericht (63). Gott werde, wie einst den Noe, seine Gemeinde vor der großen Trübsal herausziehen (66 f.). Die verborgenen Gerechten sind es nach dem Verf., die nach 2 Thess 2, 6 ff. die letzten Gerichte, das Offenbarwerden des letzten Antichristen, des „Gesetzlosen“ noch aufhalten (69). Die aus dem Kampf mit dem Antichristen Geretteten werden als „Letztlinge“ (nicht als Erstlinge) in das himmlische Reich eingehen (74). Dabei herrscht nach L. auch im Jenseits räumliche und zeitliche Ordnung (34). Sehr anregend ist noch, was der Verf. über den eschatologischen Charakter von Taufe und Abendmahl zu sagen hat (86-90). Er selbst sieht in den Zeichen der Zeit die Parusie nahe bevorstehen (91-102). Exkurse über die Kirchenfrage (120 f.), über die Prophetie im NT. (131-134), über die Existenz Satans (135-138), über das Problem des Todes (138 ff.), über die Dreieinheit des Menschen (141-144) und über die Unsterblichkeit der Seele (144-147) bilden den Abschluß der zweifellos sehr an-

regenden und im wesentlichen durchaus biblisch-theologisch begründeten Arbeit. Freilich wird man aus katholischer Sicht seine Auffassung nicht überall ohne weiteres teilen können, z. B. wo es sich um den Kirchenbegriff oder um die Frage des 1000jährigen Reiches und dgl. handelt. Brinkmann.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik*, Bd. I: Gott der Dreieinige. gr. 8^o (648 S.), Bd. II: Gott der Schöpfer und Erlöser, 3. u. 4., umgearbeitete Aufl., gr. 8^o (962 S.) München 1948 u. 1949, Hueber. DM 17.— bzw. 26.80. — Die so gut aufgenommene Dogmatik des nun wieder in München lehrenden Dogmatikers erscheint in neuer, gegenüber den beiden ersten stark veränderter Auflage. Diese Veränderung zeigt sich nicht nur im Umfang, der auf etwa das Doppelte angewachsen ist. Auch innerlich hat die Neubearbeitung dem Werk ein neues Gesicht gegeben, und zwar zum großen Vorteil. Sch. hat eine wohlthuende, sogar einem schulmäßigen Studium zugute kommende Aufteilung in kleinere, mit Zahlen und Buchstaben bezeichnete Abschnitte vorgenommen, wobei noch kennzeichnende und wichtigere Gegenstände durch Fettdruck hervorgehoben sind. Es will uns auch als Vorteil erscheinen, daß der Verf. die ausführlicheren und häufigen Zitate zeitgenössischer Autoren, deren Bedeutsamkeit noch nicht immer erwiesen war, reduziert hat. Die getroffenen Änderungen haben die Vorteile dieser Dogmatik nicht angetastet. — Es seien einige Gesichtspunkte herausgestellt, die ihr besonderen Wert zu geben scheinen. Theologie ist hier nicht so sehr, wenigstens nicht primär, als Gegenstand schulmäßigen Lernens vorgelegt, sondern als Eindringen in den Reichtum christlichen Lebens. Das hat wohl manche Beurteiler, die von einer Dogmatik vor allem den Dienst an der Schule erwarten, bedenklich gemacht. Diesen sei in Erinnerung gerufen, daß „das vorliegende Werk keines der genannten (in der Einleitung namentlich aufgezählten) Lehrbücher verdrängen will“ (Bd. 1, VIII). Daß diese neue Dogmatik aber jenen Lehrbüchern eine sehr wertvolle und sehr notwendige Ergänzung bietet, wird niemand leugnen können. Die Eigenart, die das bewirkt, zeigt sich in mancherlei Punkten; so etwa in dem nicht nur theoretisch ausgesprochenen, sondern tatsächlich durchgeführten Wissen um die analoge und begrenzte Bedeutung des Begrifflichen bei aller positiven Bedeutsamkeit, die diesem zugebilligt wird (z. B. Bd. 1, 252). Oder in der Einbeziehung von Momenten, die nicht so sehr an die Ratio als an den ganzen Menschen appellieren, in die Beweisführungen, wenigstens als das Ganze abrundende und verlebendigende und dadurch eben doch auch beweisende Elemente (z. B. bei den Gottesbeweisen, in der Heilsbedeutung des Schöpfungsglaubens usw.). Oder in der Herausstellung von Dingen, die sonst bisweilen in der Begriffserklärung als nicht zu den gattungs- und artbildenden Elementen gehörend unbeachtet bleiben, aber doch zur Deutung und lebendigen Erkenntnis der Begriffe nicht unwichtig sind (als Beispiel beim Personbegriff das Moment der Offenheit zum anderen hin). — Die Abgrenzung der dogmatischen Theologie zu anderen Disziplinen des theologischen Bereiches wird nicht so ängstlich durchgeführt, daß sie zu Verkürzungen führen müßte. Auch das dient der Lebendigkeit. Der Verf. hat, wie uns scheint mit Recht, kein Bedenken, auch gewisse Grenzüberschritte in den Bereich der Moralthologie, Aszetik usw. zu begehen (vgl. etwa die Darlegung der Hindernisse für die rechte Gotteserkenntnis) und so sichtbar zu machen, daß Theologie ein organisches Ganze ist, das man nicht ungestraft in allzu viele Einzelheiten zerlegt. Das Recht der Aufteilung in verschiedene Disziplinen wird dabei auch von Sch. nicht angetastet. — Eine Eigenart dürfte in besonderer Weise dazu beitragen, daß sowohl der lebendige Vortrag des Verf. im Hörsaal wie auch seine ins gedruckte Wort gefaßte Dogmatik ein so lebendiges Echo findet. Es werden auch nichttheologische Bereiche menschlichen Wissens und Erfahrens in das theologische Denken und Arbeiten einbezogen. Das geistige Leben unserer Tage, wie es sich in der Erfahrung lebendiger Menschen und in den Ergebnissen geistes- und naturwissenschaftlicher Forschung

zeigt, wird in das Licht theologischer Erkenntnisse gestellt. Das dient der Klärung so vieler Probleme, die der Mensch unserer Zeit mit sich herumträgt und so oft in enttäuschender Vergeblichkeit durch die Theologie zu klären versucht; es dient aber auch der Lebenskräftigkeit der Theologie und ihrer Glaubwürdigkeit. — Schließlich sei noch auf das erfreuliche Zusammenspiel spekulativer und positiver Theologie hingewiesen, das die Spekulation vor lebensfremden Denkgebäuden und die positiven Darlegungen vor rein registrierender Bestandsaufnahme bewahrt. Man kann allerdings nicht leugnen, daß man bei manchen zitierten Partien die Gegenstände zu sehr aus zweiter und dritter Hand statt aus den Quellen selbst vorgelegt bekommt und daß anderseits von außen übernommene Gedanken nicht immer so ganz vom geistigen Organismus dieser Dogmatik zu eigen genommen sind. — Die Dogmatik von Sch. ist eine Glaubenslehre von großer Lebendigkeit. Das ist ihre Größe, mit der — wo ist das menschliche Werk, bei dem das nicht der Fall wäre? — auch einige Schwächen verbunden sind. Wir wollen dem Verf. keineswegs zumuten, in dürrer Begriffsformalismus seinem Werk Elemente einzubauen, die seiner Eigenart fremd sein müßten. Ob aber nicht doch besser gerade bei schwierigen Gegenständen — wir denken z. B. an die Entwicklung des Personbegriffes — die Elemente, die dem entwickelten Begriff positiv und exklusiv eigen sind, klar und prägnant und vor allem auch dem zunächst noch nicht ganz Eingeweihten faßbar, vorgelegt würden? Die Originalität einer lebendigen Sprache — die man nicht missen möchte — sollte erst dann beginnen, wenn solche erkenntnistmäßigen Grundelemente dem Leser den nötigen Halt gegeben haben. — In der Gotteslehre geht Sch. von dem gewohnten Schema ab, das zuerst den Einen und dann den Dreifaltigen Gott zu behandeln pflegt. So wird allerdings dem Irrtum gewehrt, als gebe es etwas in Gott, was nicht trinitarisch wäre. Andererseits gab die Sonderung des den drei Personen Gemeinsamen von dem Trinitarischen Möglichkeiten in der Behandlung, die der von Sch. bevorzugten Aufteilung nicht so gegeben sind. Semmelroth.

Stakemeier, E., Über Schicksal und Vorsehung. gr. 8^o (347 S.) Luzern 1949, Rüber. Schw. Fr. 19.50. — „Wenn wir über Schicksal und Vorsehung sprechen, sind wir mitten in der Problematik der Gegenwart“, so beginnt die Einführung des vorliegenden Buches. Weil das voll und ganz zu Recht besteht, brauchen wir auf die Aktualität des behandelten Themas nicht eigens hinzuweisen. Der Verf. bespricht es in drei Teilen: Schicksal, Vorsehung, Menschenbild im Schicksals- und im Vorsehungsglauben. Übersichtlich ist der Stoff in mehreren Kapiteln angeordnet, von denen wir die über den Schicksalsglauben im Leben der Völker, über den Schicksalsglauben im Spiegel der modernen Dichtung, über Theologie und Theodizee der Vorsehung, über den stoischen Weisen und den christlichen Heiligen hervorheben möchten. Besonderen Wert legt S. auf die Werke moderner Dichter, namentlich auf die von E. Wiechert, und zieht sie mit Geschick zur Illustration des heutigen Menschenbildes, zustimmend oder ablehnend, heran. Aber dabei kommt die quellenmäßige Darstellung des Vorsehungsglaubens aus Schrift und christlicher Philosophie und Theologie nicht zu kurz. Die Anklagen und Einwürfe der von Leid und Unglück Verfolgten werden mit echt menschlichem Verständnis, aber zugleich auch mit der Tiefe berücksichtigt, die nur aus dem Glauben kommen kann. Die Sprache ist edel, die Ausführungen sind gemeinverständlich. In den Anmerkungen finden sich viele Hinweise u. a. auch auf Thomastexte, die zu weiterem Studium anregen können. Wenn wir einen Wunsch haben dürfen, so ist es der, daß der Verf. die Kapitel mit streng theologischen Problemen, z. B. Vorherbestimmung, Kollektivschuld, umfassender und eingehender gestalten möchte; es wird gewiß schwer sein, dann die gemeinverständliche Darstellung nicht zu verlassen, aber an dem Erfolg brauchen wir nicht zu verzweifeln, da das Vorliegende schon den Blick des Verf. für die heutigen Probleme und die Ein- fühlung in das moderne Denken unter Beweis stellt. Beumer.

Bulang, H., De praescientia divina apud Lychetum, Caietanum et Köllin: Ant 24 (1949) 407–438. — B. führt in dieser interessanten Untersuchung die

Arbeit von H. Schwamm über „Das göttliche Vorherwissen bei Scotus und seinen ersten Anhängern“, Innsbruck 1934, für die Wende zum 16. Jahrhundert am Beispiel des Fr. Lychetus O. F. M. (eingetreten 1474, gestorben 1520) im Vergleich mit Cajetan und K. Köllin O. P. weiter. Gott erkennt alle Objekte in seiner Wesenheit *nude sumpta*. Alles Kontingente sieht Er erst nach dem Entschluß Seines Willens. So erkennt Er vor allem Willensentschluß Johannes und die Weißheit. Daß Johannes aber weiß ist, wird erst nach Seinem Willensakt erkennbar. Es bleibt jedoch auch so die Schwierigkeit, daß letztlich Gottes Wille das Kontingente und Freie entscheidet. Daher sucht Lychetus in der Erklärung des Zusammenwirkens von erster und zweiter Ursache diese Freiheit noch mehr herauszuarbeiten. Im Gegensatz zu Cajetan und Köllin, der diesem immer folgt, ist diese Zusammenarbeit der beiden Ursachen zwar mit Scotus eine reale, aber sie sagt auf der anderen Seite nur ein „*ordinem habere inferiorum ad illud alterum agens in suo ordine simul*“. „*Influentia ibi est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum communem*“ (434). Dieser Einfluß der ersten Ursache beschränkt sich auf die Abhängigkeit der zweiten im Sein und in der Erhaltung: *agere in virtute primae, quia in esse et in conservari pendet a prima* (ebd.). Am deutlichsten wird der Unterschied zu Cajetan in der Erklärung der Freiheit beim Akt der Sünde. Lychetus steht hier sehr unter dem Gedanken, die Freiheit zu wahren. Gott hat daher beschlossen, dem Geschöpf zu helfen, wenn es gut handelt, es aber sonst in Freiheit handeln zu lassen: *Ut voluntas perfecte servetur, determinavit [Deus] semper cooperari voluntati creatae ita quod relinquit eam in sua libertate, quod possit determinare ad agendum* (436). Die Erkenntnis, wie der Mensch handelt, hat Gott, „*quia cognoscit determinationem voluntatis divinae cooperari voluntati Francisci pro quocunque instanti*“ (ebd.). — Wenn B. abschließend meint, wie Cajetan und Köllin Vorläufer des Bañesianismus gewesen seien, so Lychetus des Molinismus, dann ist das nur recht entfernt der Fall im Streben, die Freiheit des geschöpflichen Handelns gegenüber Cajetan zu wahren. Aber das andere Anliegen des Molinismus, die Absolutheit Gottes zu wahren, tritt doch bei Lychetus in seiner genaueren Erklärung sehr in den Hintergrund. Jedoch zeigt die sorgfältige Arbeit, welche die Untersuchungen von Stegmüller über Cajetan und Lychetus in „*Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela Salmantica*“, Barcelona 1934, ergänzt, wie langsam das schwierige Problem einer Lösung zugeführt wurde. Die Arbeit ist aber ein neuer Beleg dafür, daß man immer der Freiheit des Geschöpfes einen Platz zu wahren suchte, und sie ist daher auch traditionsgeschichtlich wichtig. Weisweiler.

Ravaschio, R., O. F. M. Conv., *De gratia sufficienti et efficaci iuxta Card. Laurentium Brancati*, O. F. M. Conv. († 1693): *MiscFranc* 49 (1949) 205–247. — Kardinal Brancati, der als Konsulator des S. Officium Anteil an den Verhandlungen über den Jansenismus in Rom hatte, ist von den Jansenisten mehrmals ihr Beschützer genannt worden. Er selbst hat das später in seinem *Opusculum de gratis actualibus* (Rom 1687) dahin geklärt, daß er zunächst angenommen habe, der Jansenismus lehre nur eine *gratia efficax* und leugne eine bloße *gratia sufficiens*, weil er annehme, daß jede Gnade eine Wirkung habe. Später habe er die Werke genauer durchgearbeitet und die eigentliche Irrlehre gesehen, nach der es keine Gnade gebe, der man widerstehen könne. R. untersucht nun im Einzelnen die Auffassung des Kardinals zu den beiden Arten der Gnade. Sehr deutlich wird sichtbar, daß Brancati *gratia efficax* und *sufficiens* unterscheidet. Freilich liegt ihm der Ausdruck „*gratia sufficiens*“ nicht sehr: *Saepe cum aliis doctis miratus sum, cur theologi moderni gratiam illam ... vocare coeperunt sufficientem* (ebd. 12). Das wird aus seiner Deutung verständlich. Denn er erklärt diese Gnade als *praeveniens*, die Verstand und Wille erleuchtet, aber durch die Schwäche des gefallen Menschen nie zur Tat führen kann ohne eine zusätzliche *gratia efficax*, die er als übernatürliche Erhebung der Seele über alle irdische Freude ansieht und die dadurch unfehlbar zur Wirkung führen muß. Mit Recht wendet sich R. gegen die Deutung V. Tournelys, als ob Brancati lehre, diese Gnade sei nur eine bewußte und gehe dem Bewußtsein nicht schon voraus. Sie ist vielmehr bereits die von

Gott gegebene Ursache der bewußten frohen Zustimmung. Die Freiheit des Willens will Brancati dabei festhalten. Er meint beides durch drei Überlegungen vereinigen zu können: 1. Die Hl. Schrift und Augustin, dem der Kardinal folgen will, fordern auf der einen Seite ein treues, und zwar freies Leben nach dem Gebot, geben aber auch zu, daß es ohne Gnade nicht möglich sei. Daraus folgert er, daß die Gnade nicht zwingen könne. 2. Sündigenkönnen ist eine Unvollkommenheit. Also ist Nicht-sündigenkönnen als Vollkommenheit noch mehr frei. 3. Nach skotistischer Ansicht ist nur dann ein Prinzip zum Handeln gezwungen, wenn es von innen dazu bestimmt ist. Die Gnade bleibt aber *principium externum alliciens*. Auch die innere Freude, mit welcher der Mensch der Gnade folgt, ist ein Zeichen der Freiheit. Der Molinismus und Kongruismus werden von Brancati abgelehnt, wenn auch nicht bekämpft, weil sie nicht genügend die Lehre des hl. Paulus und Augustin vom Tun Gottes im Menschen erklären, der Thomismus dagegen scheint ihm nicht die Freiheit genügend zu wahren, während Brancati von den Augustinensern abweicht, weil sie u. a. lehren, daß die *Delectatio* gegebenenfalls von der Konkupiszenz besiegt werden könne. Beim Kardinal führt sie immer als Gottes Tat zur Wirkung. Es bleibt natürlich die Frage, wieso die *gratia sufficiens* noch wirklich „hinreichende“ Gnade sein kann, da Brancatis Lösung, sie sei es „in suo ordine“, d. h. in actu primo, nicht befriedigt. Und das Problem der Freiheit des Menschen gegenüber der Gnade steht jedenfalls offen, wie es die anderen Lösungsversuche zeigen; es kann also nicht durch den bloßen Hinweis auf die Freiheit und Vollkommenheit menschlichen Tuns gelöst werden. Wichtig aber scheint uns zu sein, daß R. den führenden Gedanken Brancatis herausgestellt hat, den er im Anschluß an Paulus und Augustin hervorhebt: Gott ist es, der das Wachsen gibt (215). Der Kardinal hat hier zweifellos den Grundgedanken des Molinismus zu einseitig nur in der Entscheidung des Menschen gesehen. Er hat zu wenig den Gedanken der durch die *scientia media* ermöglichten Gnadenwahl Gottes hervortreten lassen. Daß er dem Menschen eine *gratia efficax* gibt, bleibt auch im Molinismus Gottes alleinige Tat. Weisweiler.

Sepinski, A., O. F. M., *La Psychologie du Christ chez Saint Bonaventure*. gr. 8° (XII u. 253 S.) Paris 1948, Vrin. Frs. 600.— Ein Buch, das äußerlich nicht die sehr lange Leidenszeit erkennen läßt, die es unter den Kriegsschicksalen des Verfassers — heute Generaldefinitor seines Ordens — durchgemacht hat. Von vornherein wird man bei Bonaventura nicht eine Psychologie Jesu in dem Sinne erwarten, wie sie eine moderne Seelen- und Charakterkunde meint und die, wenn von Ungläubigen geschrieben, Den überhaupt nicht kennt, von dessen Seele sie reden will, wenn aber aus gläubigem Herzen geschrieben, die Orthodoxie aus dem Ontologischen ins Psychologische eines konkreten Seelen- und Charakterbildes nicht zu übertragen oder zu wahren vermag. Insofern dürfte Guardini recht haben, dessen erfahrenes Wort hier ein besonderes Gewicht hat: „Eine Psychologie Jesu gibt es nicht; sie scheitert an dem, was er im letzten ist. Sie hat nur Sinn als ein Fragen vom Rande her, und bald werden Begriff und Bild von der Mitte verschlungen“ (Der Herr, 20). — Trotz der damit von vornherein aufgezeigten Schranken am Abstrakten und Grundsätzlichen verspricht man sich von Bonaventura als einem Franziskus der Erkenntnis immerhin Eigenes und Wertvolles und greift in dieser Erwartung zu dem hier anzuzeigenden Werk. Daß die Haupteinteilung des Buches — Erkenntnis- und Willensleben — sich an die scholastischen Grundkategorien hält und nicht fälschlich versucht, moderne Kategorien (wie Naturell, Temperament, Charakter usw.) oder die seit Tetens und Kant so gängige Dreiteilung nach Erkennen, Fühlen, Wollen hineinzutragen, entspricht der historischen Wahrheit. Das geistige Erkennen der Seele Jesu erschließt Bonaventura mit Vorliebe unter der theozentrischen Trilogie: *scientia de Verbo*, in Verbo, a Verbo, was seinem Grundriß eine von Augustinus inspirierte, aber eigeneprägte und von Thomas sich deutlich abhebende Note gibt. Ob und inwieweit ein Wandel oder Fortschritt bei Bonaventura selbst festzustellen ist, hängt nicht zuletzt und namentlich an der relativen Zeitbestimmung der Abfassung von Sentenzenwerk (In III d 14 s.), *Questiones*

disputatae de scientia Christi und Breviloquium. Sicher ist letzteres zeitlich jünger als die beiden anderen Werke, während das relative Verhältnis dieser beiden untereinander noch immer umstritten bleibt. Trotz des Eigenwertes der monographischen Behandlung des Wissens Christi in den *Quaestiones disputatae* bleiben diese dennoch — aufs Ganze gesehen — zweitrangig im Vergleich zum Gesamtertrag des Kommentars Bonaventuras zu den *Sentenzenbüchern*. — Klar wird zugegeben, daß bei Bonaventura kein näherer Aufschluß zu finden ist über die in der heutigen Theologie so eingehend erörterte und immer noch so dunkle Frage nach der Bewußtseinseinheit in Christus unter dem Primat der direkten Gottschau (13; 129 ff.). Um so mehr bietet er für die heutige Theologie Ansätze in der Frage, wie sich die Gottschau in der Seele Jesu ausgewirkt hat für die habituelle und die aktuelle Erkenntnis des Endlichen. Man wird dankbar entgegennehmen, was der Verf. hier aus Bonaventura herausgeholt und in die lehrgeschichtliche Entwicklung bis auf unsere Tage herab eingezeichnet hat (siehe namentlich 69 ff.) Dem habituellen Wissen der menschlichen Seele Jesu schreibt Bonaventura potentiellles Allwissen zu. In der Erklärung und Begründung dieser Ansicht ist er sich in den verschiedenen Abschnitten seines literarischen Schaffens nicht gleichgeblieben, worüber man jetzt sehr eingehend durch die vergleichenden Studien des Verf. unterrichtet wird (80-87). Bemerkenswert ist, wie Bonaventura den A-pari-Schluß von der potentiellen Allwissenheit auf eine entsprechende Allmächtigkeit als Trugschluß erweist (150). Noch bis in die jüngste Zeit war bei Theologen zu lesen, Bonaventura kenne keine ‚scientia infusa‘ im Seelenleben Jesu. Die bei Thomas so geläufige Terminologie wird man bei ihm gewiß vergeblich suchen. Auch muß man zugeben, daß er dieser mittleren Wissensart in der Seele Jesu, die auch heute noch in der Dogmatik als die schwächst begründete gilt, nicht die besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, wie sie uns in den breiten Ausführungen bei Thomas entgegentritt. Aber daß Bonaventura sie sachlich vertreten hat, tut der Verf. überzeugend dar (90-95) und bestätigt damit Ergebnisse anderer lehrgeschichtlicher Untersuchungen aus neuerer Zeit. Nach dem jetzigen Forschungsstand müssen jedenfalls manche Aufstellungen über die Geschichte des Problems in der hochmittelalterlichen Theologie berichtigt werden. Wiedermum wird — wenn auch mit gewissen Vorbehalten — zugegeben, daß Bonaventura in der Auffassung der ‚scientia experimentalis‘ im irdischen Seelenleben des Herrn nicht jene gereifte und voll durchbestimmte Stufe der Theologie erreicht hat, wie wir sie beim älteren Thomas finden (96 ff.). Die streng logozentrische Erkenntnispsychologie in der Christologie bei Bonaventura ließ es nicht zur Anerkennung eines eigentlichen Wissenserwerbs auf empirisch-abstraktiver Grundlage bei der Seele Jesu kommen, von der Erschwerung durch seine augustinische Illuminationstheorie ganz abgesehen. Dem Unterschied in der Lehre vom Erkenntnisfortschritt — einerseits bei Bonaventura, andererseits bei Thomas — geht der Verfasser noch eigens nach (115 ff.) und konfrontiert die unterschiedliche Auffassung mit dem entsprechenden Stand der Kontroverse in der heutigen Theologie. Ebenso ist der seraphische Lehrer ein Opfer seines christologischen Idealismus in der Frage nach dem menschlichen Nichtwissen Jesu geworden (119-128). — In der Willenspsychologie bekundet Bonaventura schon in dem beliebten *Quaternio* (*voluntas divinitatis; v. rationis; v. pietatis; v. carnis*) seine besondere Nähe zu Bernard und den Viktorinern. Wie bei Thomas scheint auch bei Bonaventura die Unterscheidung nach *θέλησις* und *βούλησις* in dem von der Stoa her in den Monotheletenstreit eingedrungenen und dem Mittelalter vor allem durch den Damaszener — namentlich seinen Traktat ‚*De duabus voluntatibus*‘ — überkommenen Sinn nicht mehr richtig erkannt zu sein. Hier vermißt man noch die klärende begriffsgeschichtliche Untersuchung, als Grundlage der lehrgeschichtlichen christologischen Ausdeutung. Was die Frage betrifft, wie sich Freiheit und Gottschau in der Seele Jesu — namentlich im soteriologischen Heilswerk — zueinander verhalten, so muß der Verf. feststellen: Au temps de S. Bonaventure, ce problème ne se posait encore pas — und fügt seltsamerweise bei: *si c'en est un* (140). In der Unsündlichkeitsfrage findet er nichts Originelles. — Die christologische Tugendlehre wird mit den entsprechenden Darlegungen

aus Bonaventura über die Gnadenehre unterbaut, wobei auch ontisch-sakramentale Fragen — wie die über die Kausalität der Menschheit Christi — im Sinne Bonaventuras zur Darstellung kommen. Ebenso wird ein Traktat der Bonaventuratheologie über das Verdienst Christi zusammengestellt und gegen die Skotustheologie abgezeichnet. Man wird gut tun, bei der Lektüre öfters Seiller ‚L'activité humaine du Christ selon Duns Scot‘ (Paris 1944) zum Vergleich heranzuziehen. Hervorgehoben sei, daß Bonaventura nicht, wie Salmeron auf dem Tridentinum vortrug, heiligmachende Gnade und Liebe in eins setzt, sondern hier — wie auch sonst öfters — eine Mittelstellung zwischen dem späteren Thomismus und Skotismus einnimmt (171). — Im Lehrstück über die ‚passiones et defectus‘ der Menschheit des Herrn hält sich Bonaventura im Rahmen der Eingrenzung auf: naturales, non personales; poenales, non vitiosos. Die beim Damaszener ausdrücklich gestellte und negativ beantwortete Frage nach der ‚vis seminalis atque genitalis‘ (PG 95, 176 C. D.) wird von Bonaventura übergangen. Die Unterscheidung: non contraxit, sed libere assumpsit defectus — ist Thomas mit Bonaventura gemeinsam; aber nur Bonaventura läßt die Seele Jesu selbst in einem ‚konkurrenten‘ Akt an der freien Übernahme des Verbum im ersten Augenblick der Empfängnis teilnehmen (190f.). Die Hilariusentenz vom ‚corpus coeleste‘ bzw. von der ‚vis poenae sine sensu poenae‘ wird in einer recht gezwungenen Weise ausgelegt, die wohl nicht zuletzt dem franziskanischen Anliegen der Passionsmystik genügt sein sollte. Leider hat das anregende Paralegomenon aus III d 15 dub 4 (mit äquivalenten oder ergänzenden Ausführungen anderwärts) nur geringe Aufmerksamkeit des Verf. auf sich gelenkt und ist darum die Färbung der Bonaventuralehre über die ‚propassiones‘ etwas dürftig ausgefallen (195). Auch in den drei Schlußkapiteln über die ‚angewandte Psychologie‘ (religiöses Leben Jesu, sittliches, leibsnliches Leben) ist kein weiterer Gebrauch gemacht von dieser seit Hieronymus in die Christologie eingeführten bedeutsamen psychologischen Kategorie. Der Verf. muß in seinem abschließenden Rückblick bekennen, daß Bonaventura trotz aller eigenständigen Vorzüge seiner Christologie nur zu oft einer Neigung zur Idealisierung erlegen ist, die dem Realismus des Heilandsbildes der Evangelien nicht gerecht wird. Auch das Seelenleben Jesu, wie Bonaventura es in seinen spekulativen, ja selbst in seinen mystischen Schriften nachzeichnet, wirkt vielfach mehr als ‚Ikone‘. Nicht zu übersehen ist schließlich der Ertrag des Buches als Transparent des eigenen Seelenlebens Bonaventuras und der geistigen Struktur seiner Zeit, der er als Theologe, Psychologe und Mystiker verhaftet war.

Ternus.

Soiron, Th., O. F. M., Der sakramentale Mensch. Vom Sinn und Aufbau der Sakramente. 80 (101 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 2.80. — Das Büchlein will zeigen, wie die sakramentale Kirche durch die sieben Einzelsakramente das Lebensgefüge des Menschen in den erlösenden Rhythmus von Tod und Auferstehung des Herrn im Heiligen Geist einbezieht. Es birgt auf seinen hundert Seiten eine große Fülle von Gedanken, zu groß eigentlich, um in dieser knappen Form sich dem Leser im ganzen Reichtum zu zeigen. Ausgehend vom Ursakrament, das der Gottmensch ist, wird die Kirche, der Leib Christi, als das Sakrament der Menschheit dargetan, das dann in den sakramentalen Zeichen seine konkrete Betätigung im menschlichen Leben findet. So ergibt sich für den zweiten Teil die Aufgabe, „das Verständnis der Sakramente so zu gewinnen, daß es bei der Deutung des äußeren Zeichens ansetzt und diese Zeichen als das Zeugnis dafür zu enthüllen hat, wie Christus durch seinen Opfertod in seinem Geist sakramental wirksam ist“ (16). Das führt S. für die sieben Sakramente in jeweils vier Punkten durch: Zunächst wird das Symbol erklärt, dann gezeigt, wie Christus und sein Opfertod in diesem Sakrament gegenwärtig und wirksam ist; als Drittes behandelt er, wie das Wirken des Heiligen Geistes als des Geistes Christi hier wirksam wird — wobei man ein wenig die innere Verbindung zwischen dem zweiten und dritten Punkt vermisst —, und zuletzt jedesmal die Bedeutung des Ganzen für das Leben der das Sakrament empfangenden Menschen. Der Schluß des Büchleins bringt in einer Exegese von Hebr 8, 1—13 einen Schriftbeweis dafür, daß „der priester-

liche Dienst an den Gläubigen und mit den Gläubigen die irdische Versickerung und Gegenwärtigung des Dienstes ist, den Christus im Himmel in der Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen vollzieht“ (100). Die in die Tiefe der sakramentalen Wirklichkeit führende Spekulation wird dem Leser trotz der durch die Knappheit der Darstellung bedingten Schwierigkeiten einen neuen Begriff von dem Reichtum der Kirche geben. Der oben schon angedeutete Mangel an innerer Einheit zwischen den verschiedenen dargelegten Gesichtspunkten findet sich mehrfach, so z. B. auch, wenn das sakramentale Zeichen einmal als Hinweis auf die jedem Sakrament spezifische Gnade gekennzeichnet wird, ferner als auf den Erlösertod Christi hinweisendes Zeichen und schließlich als Zeichen dafür, wie das Sakrament hier und jetzt wirksam ist. Die Mysteriengenegenwart scheint S. einerseits recht realistisch zu nehmen (19), dann aber doch wieder aufzulockern (21f.). Man könnte auch fragen, was für ein Unterschied bestehe zwischen der als unzureichend abgetanen „Zuwendung“ und dem „Zuströmenlassen“ der Erlösungsfrüchte (21). Ob nicht Bonaventura die Lehre, daß das Verdienst Christi das Verdienst der Gläubigen wird, doch zu personalistisch verstanden hat, als daß man ihn zur Bestätigung der Mysteriengenegenwart heranziehen könnte?
Semmelroth.

Botte, B., O. S. B., *L'Anaphora Chaldéenne des Apôtres*: OrChrPer 15 (1949) 259—276. — Dieser beachtenswerte Beitrag untersucht die Urform der Apostel-anaphora, die bei den Nestorianern, den Christen von Malabar und den unierten Chaldäern noch in Gebrauch ist. Zunächst bringt B. eine neue Übersetzung des Grundstocks, dessen früheste Quellen leider erst dem 16. Jahrhundert angehören. Es ergibt sich deutlich, daß die Anaphora aus zwei Teilen besteht, deren jeder mit einer Doxologie schließt. Der erste enthält die Danksagung mit einem späteren Einschub des Sanctus. Schwer ist zu entscheiden, an welche Person sie geht, da sie sich teilweise an den Vater, teilweise an Christus wendet. B. denkt daher an eine Form des frühen unbewußten „Monarchianismus“, d. h. an eine Entstehungszeit, wo die Trinitätslehre noch nicht so terminologisch ausgebildet war. Der Wechsel der angeredeten Person ist sicher ein Zeichen früher Zeit. In die Frühzeit zu gehen, rät auch die große Einfachheit der Danksagung. Der 2. Teil, die Anamnese, enthält als späteres Element die Epiklese. Sein Beginn: *Et nos quoque servi tui* findet keinen rechten Anschluß an das Vorhergehende. B. glaubt, daß hier der Abendmahlsbericht wie sonst stand, der später der Epiklese gewichen sei. Die Hauptstütze dafür, daß der Bericht einmal dort stand, sind die folgenden Worte: *nos, ... qui congregati sumus*. Der Verf. weist sehr gut auf die wichtige Tatsache hin, daß im syrischen Raum seit der Mitte des 4. Jahrhunderts ein Abendmahlsbericht nachweisbar ist, in dem der Herr sagt: *Et quando congregati estis in nomine meo, ... facite...* So heißt es im Sermo 4 in hebdomada sanctam des hl. Ephräm (ed. Lamy I, 425f.) und ebenso bei Aphraates (Dè Pasch.; Patr. syr. I 517) u. a. Wenn auch noch die Frage offen bleibt, ob die Einführung der Epiklese den Bericht in unserer Anaphora verdrängt hat, so hat doch der Vergleich mit dem syrischen Abendmahlsbericht gezeigt, daß wir hier auf eine alte liturgische Form gestoßen sind. Wir haben eine Anaphora vor uns, ursprünglich ohne Sanctus und Epiklese, die nur Danksagung, Bericht (oder doch wenigstens im Beginn der Anamnese einen deutlichen Hinweis auf ihn) hat mit dem folgenden Gedenken vor allem an das Leiden des Herrn. Das ist ganz die paulinische Coena. Damit tritt sie in Parallele zur Hippolytliturgie des 3. Jahrhunderts, die auf so viele Liturgien ihren Einfluß ausgeübt hat, nicht aber auf die vorliegende, die ganz selbständig ist: *Nous avons désormais une autre anaphore, qui est peut-être aussi ancienne que celle d'Hippolyte et qui, et en tout cas, n'en dépend pas* (276). Gewiß bleiben noch Einzelfragen offen; aber es dürfte doch sicher sein, daß B. hier einer alten Anaphoraform auf die Spur gekommen ist. Die Forschung zu ihr von H. Engberding O. S. B., *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines antiochenischen eucharistischen Hochgebetes* (OrChrist 7 [1932] 32—48) und M. E. C. Ratcliff, *The original form of the anaphora of Addai and Mari* (JThStud 30 [1939] 23—32) werden teilweise bestätigt, teilweise verbessert. Also eine gute Ergänzung zu Jungmanns *Missarum Sollemnia*.

Weisweiler.

Jugie, M., Un opuscule de Néophyte le Reclus sur l'incorruptibilité du corps du Christ dans l'Eucharistie: *RevÉtByz* 7 (1949) 1—11. — Ganz ähnlich wie die Frühscholastik hat auch Byzanz im 12. Jahrhundert seinen Streit über die Art des Leibes Christi in der Eucharistie. Michael Glykar, auch Sikiditès genannt, scheint dort als erster in seinen Kapiteln über schwierige Stellen der Hl. Schrift (ed. S. Eustratiadès, Athen 1906 und Alexandrien 1921) die Frage aufgeworfen zu haben. In diesem Werk ist seine Lösung, daß Christus in der Eucharistie von der Wandlung bis zur Kommunion allen Veränderungen unterliegt, die wir den Akzidentien zuschreiben. Nach der Kommunion aber nimmt er im Empfänger verklärte Seinsweise an und vereint sich mystisch mit dessen Seele. Es scheint nun, daß Sikiditès anfangs überhaupt nur von der Leidensfähigkeit gesprochen hat. Denn J. legt auf Grund des Werkes von V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarche oecuménique I*, 191, dar, wie die erste Schrift dem Patriarchen Georg II. Xiphilin (1191—1198) übersandt wurde, der sie zur Begutachtung dem Bischof von Paphos, Bacchus, weitergab. Dieser nahm den entgegengesetzten Standpunkt ein, da die Mysterien nicht nur vom leidenden, sondern auch vom verklärten Christus sprechen. Der Nachfolger Georgs, Johann X. Camatéros (1199—1120), berief im Kaiserpalast eine Synode. Der größte Teil der Synodalen sprach sich gegen Sikiditès aus, aber ein nicht unbeträchtlicher Teil auch für ihn. So verbot man die weitere Diskussion dieser „neuen Auseinandersetzung“. J. führte den relativen Erfolg der Lehre des Sikiditès vor allem auf die byzantinische Auffassung zurück, nach der alles verwandelt wird, so daß man nicht von dem Leib Christi in der Eucharistie sprach, sondern nur sagte, daß die Eucharistie der Leib Christi sei. Vom 15. Jahrhundert ist dann ohne Schwierigkeit die lateinische Formulierung angenommen worden. — Der Verf. gibt am Schluß ein kleines Bruchstück in griechischem Text und französischer Übersetzung des Mönches Neophytos (1134—1220), über dessen Leben und Werke L. Petit gearbeitet hat (*La vie et les oeuvres de Néophyte le reclus: Echos d'Orient* 2 [1898], 257—268). Dort wird an Hand von eucharistischen Wundern die verklärte Seinsweise belegt. Es sind auch unter den Werken des Petrus Damascenus zwei apokryphe Schriften aus diesem Streit gedruckt (PG 95, 401—412): ein Brief des Bischofs Zacharias von Daora und eine verstümmelte Predigt. — Die evtl. Verbindung des Streites mit dem gleichzeitigen im Westen bedarf noch einer Untersuchung.

Weisweiler.

Galtier, P., S. J., *De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*. Edit. nova. gr. 8^o (VIII u. 575 S.) Rom 1950, Pont. Univ. Gregoriana. — Die Neuaufgabe des Lehrbuches, das als bisher einziges Handbuch auch die neuen historischen Forschungen wirklich einbaut und sie zur Grundlage der Beweisführung macht, ist nicht unwesentlich erweitert (von 491 im Jahre 1931 auf 575 Seiten). Auch inhaltlich sind mancherlei Änderungen vorgenommen worden. Wir weisen auf die wichtigsten hin. Über die *Ecclesia sanctorum* ist eine eigene These 10 hinzugetreten, in der nachgewiesen wird, daß sie nie so verstanden wurde, als ob in ihr keine Buße und Verzeihung möglich sei (110—115). Neu aufgebaut wurden die Thesen über den Sinn des Sündennachlasses in der Kirche. Die frühere allzu umfangreiche Abhandlung wurde in zwei geteilt: *Ecclesiae mens erat per paenitentiam dari remissionem peccati etiam in foro interno* (115—133) und *Remissio peccati ab initio fiebat ab Ecclesia proprie hierarchica* (134—150). Neu ist hier auch ein Abschluß über die Praxis der Kirche am Ende der patristischen Zeit, der sehr begrüßenswert ist: *Per S. Leonem et per S. Gregorium Magnum constat Ecclesiam antiquam sibi agnovisse potestatem remittendi vere peccata* (150—157). Dem schließt sich dann wie in der früheren Auflage folgerichtig eine Auseinandersetzung mit den Theorien der frühen Scholastik über den Inhalt der Schlüsselgewalt an (157—163). So ist dieses Kapitel nicht nur übersichtlicher, sondern auch inhaltsreicher geworden. Innerhalb der einzelnen Thesen ist zwar vielfach der frühere Gedanken- und Beweisgang beibehalten. Doch sind mancherlei Änderungen, wie sie durch die neueren Forschungen bedingt waren, eingearbeitet. Als Beispiel sei etwa auf die Frage der Privatbuße hingewiesen. Hier sind bei der Darlegung, ob es in der frühen Kirche einen Sündennach-

laß ohne Einreihung in die Bußklasse gegeben hat, die Belege aus der Praxis des Novatianismus nach den Quaestiones Vet. et Novi Test., Ambrosius und den Consultationes Zachaei christiani weggefallen. Dafür ist der Beweis aus den Schriften Tertullians über den Unterschied der bloßen „venia“ zur „castigatio“ (vgl. De pud. II 16 und XVIII 17) genauer und sehr treffend herausgearbeitet worden (246 ff.). Wegen der in unserer Zeit vermehrten Praxis der Generalabsolution ist darüber ebenfalls eine Untersuchung beigegeben (238 f.). Gleichfalls ist die Frage der öfteren Devotionsbeichte nun eigens behandelt (448 ff.), auch im Anschluß an die Enzyklika Mystici corporis. Der Nutzen der öfteren Beichte ist mit den Gedanken der Enzyklika wiedergegeben: arcta sui ipsius cogitatio augetur; christiana crescit humilitas; morum eradicatur pravitas; spirituali negligentiae torporique obsistitur; conscientia pacificatur; roboratur voluntas; salutaris animorum moderatio procuratur (450). Als Vorteil des Sakramentes wird die sakramentale Gnade zur Hilfe im Kampf genannt: Ex absolutione habet ius ad gratias actuales, quibus, si cooperetur, magis ac magis invalescit ad excutiendam peccati servitutum (ebd.). Man könnte hinzufügen, daß sakramental auch die den vergebenen Sünden entgegengesetzten Habitus vermehrt werden. — Die Schwierigkeiten der Einsichtnahme in die neuerschienene *Literatur* machen sich leider hie und da in erklärlicher Weise bemerkbar. So wäre z. B. für die Reuelehre auf die wertvollen Untersuchungen von V. Heynck O. F. M. über die Reuelehre der vortridentinischen und tridentinischen Zeit hinzuweisen, die in FranzStud 1937-1949 erschienen sind (vgl. Schol 1937, 617; 1939, 303; 1940, 306; 1942, 616; 1943, 310; 1949, 619). Hier ist auch die Stellung des Scotus, Vega und Soto (zu S. 345, 359 Anm. 2) eingehend dargestellt. Die Artikel von A. Landgraf: Die Lehre der Frühscholastik von der knechtlichen Furcht, in DivThom(Fr) 1937 und 1938, haben diese Frage sehr erhellt, ebenso wie sein Bericht: Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik, in ZKathTh 1927. Sein wichtiger Artikel: Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik (Schol 1939) ist eine gute Ergänzung zum Kapitel über die Lehre der frühen Scholastiker von der Schlüsselgewalt. Zum Kapitel des Wiederauflebens der Sünde hat Landgraf einen Beitrag geliefert in ZKathTh 1937. Siehe dazu auch vom Ref., Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 78 f. (zu 497 Anm. 5). Über die Begründung der Beichtpflicht bei Scotus arbeitete V. Heynck in FranzStud 1941 (vgl. Schol 1942, 305 f.). Auch sei auf die gute und weiterausgreifende Abhandlung von L. Ott verwiesen: Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin „De forma absolutionis“ in dogmengeschichtlicher Beleuchtung: Festschrift Eichmann, Paderborn 1940 (siehe Schol 1941, 307). Man möchte selbstverständlich auch gern die Ansicht des Verf. zum Werk von B. Poschmann über den Ablass vernehmen (vgl. Schol 1949, 591 ff.). — Diese Ergänzungen mögen dem verdienten Verf. und den Benutzern des Buches dienen.

Weisweiler.

Heynck, V., O.F.M., *Attritio sufficiens*. Bemerkungen zu dem Buch von H. Dondaine, O.P., „L'attritio suffisante“: FranzStud 31 (1949) 76-134. — Im ersten Doppelheft der nun wieder erschienenen FranzStud (Coelde-Verlag, Münster i. Westf.) gibt H. einen ausgezeichneten Gesamtüberblick über die Entwicklung der Reuelehre in der Franziskanerschule von Skotus bis zum Trienter Konzil. Wir finden hier die Grundzüge der in den früheren Jahren von ihm in den FranzStud geschriebenen Einzelartikel, über die wir regelmäßig berichtet haben. Anlaß zu dem vorliegenden Überblick gab das im Titel genannte Buch von H. Dondaine, das 1943 zu Paris in der Bibl. thomiste als Bd. 25 erschienen ist. Es möchte zur Reuelehre des hl. Thomas zurückführen. H. stimmt zunächst Dondaine in seiner Erklärung der Lehre des Aquinaten zu und beruft sich dabei vor allem auf die Untersuchungen von P. de Vooght, *La justification dans le sacrement de Pénitence d'après S. Thomas d'Aquin* (EphLov 5 [1928] 225-257). Für Thomas steht wesentlich der Augenblick der Rechtfertigung im Mittelpunkt seiner spekulativen Betrachtung. An dem vorhergehenden Bekehrungsweg aber zeige er sich weniger interessiert. So kommt es, daß er sein Augenmerk auch mehr auf die in der Rechtfertigung not-

wendige Disposition richtete. In dieser selbst aber fließt alles infolge der gegenseitigen Ursächlichkeit in einen Akt zusammen, so daß die Bewegung auf Gott hin und die von der Sünde weg mit und in der Gnade letzte Disposition wie Wirkung des Sakramentes sind. Man vgl. nun näher darüber die beiden wichtigen Arbeiten von M. Flick, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Rom 1947 und H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas*, Paris 1944. Wenn Thomas daher von Reue spricht, ist das im eigentlichen Sinn immer nur die „*contritio*“, die man nach ihm „als eine aus Liebe zu Gott hervorgehende vollkommene Reue bezeichnen wird“ (92), während Thomas unter „*attritio*“ alle Arten zusammenfasse, die noch irgendwie eine Unvollkommenheit an sich tragen (ebd.). Ihre Aufgabe besteht darin, den Sünder auf die *contritio* vorzubereiten, die dem Sünder dann im Augenblick der Rechtfertigung von der wirkenden Gnade auch psychologisch als ganz neuer Akt geschenkt werde. — Dondaine hatte demgegenüber Skotus vorgeworfen, daß er diese Synthese des Aquinaten wieder zerrissen und die Bedeutung des freien Willens wie das Verdienst *ex congruo* überbetont habe. Daher sei auf der einen Seite die Anforderung für die außersakramentale Reue naturgemäß als Tat des Menschen übersteigert worden, während anderseits die Reue im sakramentalen Bereich zu sehr als selbständige Disposition, also ohne Hinordnung auf die *contritio* gesehen und zu wenig gefordert sei. H. zeigt nun im Hauptteil seiner Arbeit (93-134), daß sowohl Skotus wie der Skotismus wohl die *attritio* zum grundlegenden Reuebegriff gemacht haben (95). Aber ihr Inhalt ist etwas ganz anderes als bei Thomas. Skotus hält an dem alten Sprachgebrauch fest, nur die von der Gnade informierte Reue *contritio* zu nennen. Da er die *mutua causalitas* ablehnt, steht die Reue dieser Information selbständiger gegenüber. Das ist auch besonders deshalb der Fall, weil eine ethische Disposition zur Gnade nur aus einem freien Willensakt Gottes, der so uns um der Verdienste Christi willen mitwirken lassen will, notwendig zur Rechtfertigung ist. Grundlage ist für Skotus, daß Sündennachlaß Aufhebung der Strafverhaftung ist. Diese aber ist nach der Taufe nur mehr durch Sühne möglich. Deren wesentlicher Bestandteil ist die Reue (*attritio*). Daher muß sie auch als kompensierender Akt eine bestimmte Intensität und Dauer haben. Sobald diese erreicht ist, gießt Gott die Gnade ein, und es wird aus der *attritio*, die psychologisch gleich bleibt, die *contritio*. Im sakramentalen Geschehen ist dieses Gleichgewicht nicht notwendig; hier genügt das „*non ponere obicem*“. H. weist freilich hier mit großem Nachdruck und mit Recht darauf hin, daß dies nur ein negativer Ausdruck sei, um das objektive Wirken des Sakramentes *ex opere operato* hervorzuheben. Denn an einer Reihe von Stellen betont Skotus, daß der Mangel an Reuegesinnung eben ein Hindernis darstelle (107). Der Unterschied zwischen Thomas und Skotus liegt also nicht in der inneren Konstitution des Reueaktes — auch Skotus verlangt nach H. eine vollkommene Reue —, sondern in der geforderten Intensität des Aktes. Die Entwicklung innerhalb des vortridentinischen Skotismus geht nun dahin, daß langsam auch der Wert der Furchtreue als Reue „*propter Deum*“ deutlicher gesehen wird. Das ist vor allem im 15. Jahrhundert durch Stephan Brulefer herausgearbeitet worden. Seit Biel beginnt dann der Unterschied der beiden Reuearten nach ihren Motiven langsam sich zu entwickeln. Bei Soto z. B. aber überwiegt (vgl. Schol 20-24 [1949] 619f.) noch die Einteilung nach dem Objekt, die freilich der nach dem Motiv nahe verwandt ist: Objekt der *contritio* ist die Sünde als Beleidigung Gottes, der *attritio* als Strafgegenstand. Die *attritio* ist in dieser Zeit mit Thomas nur dann genügende Disposition des Sakramentes, wenn sie im guten Glauben für eine *contritio* gehalten wird — eine Forderung, die dann Melchior Cano aufgibt, während sie nach H. in der tridentinischen Zeit z. B. von Franz von Vitoria, Dom. Soto und Andreas de Vega noch aufrecht erhalten wird. Als Aufgabe der kommenden Theologie nach Trient bezeichnet H. mit Recht, diesen neuen Begriff der *attritio* näher zu klären und vor allem die echt religiöse *attritio* von der minderwertigen zu trennen. Es ist wohl unnötig, noch anzumerken, wie wichtig dieser Überblick nach jahrelangem Forschen von H. ist. Weisweiler.

Ceyssens, L., O. F. M., *L'origine du décret du Saint-Office concernant l'attrition* (5 mai 1667): EphThLov 25 (1949) 83-91. — I. von Döllinger und F. H. Reusch haben in ihrer „Geschichte der Moralstreitigkeiten“, Nördlingen 1889, I 85 f. die historischen Vorgänge des Entstehens des Dekretes des S. Officium von 1667 über die Reue untersucht. Nachdem 1637 der Erzbischof von Mecheln und 1659 der Bischof von Namur die Beichtväter ermahnt hatten, sich nicht mit der Furchtreue zufrieden zu geben, hatte ein flämischer Katechismus eines unbekanntes Jesuiten 1661 die gegenteilige Ansicht vertreten. Der Pfarrklerus von Gent wandte sich scharf gegen ihn. Die beiden Augustinerprofessoren von Löwen Chr. Lupus und Fr. Farvacques hatten 1666 die These des Kontritionismus vertreten. Ihnen trat 1667 der Jesuit M. Le Dent entgegen. Lupus wandte sich in drei Briefen an seinen römischen Freund, den einflußreichen Zisterzienser P. Bona, und bat um Fürsprache beim Papst und bei Kard. Barberini. Diese Untersuchung von Döllinger-Reusch war bis jetzt die Hauptquelle und wurde auch von A. Beugnot in seinem Artikel *Attritionisme* in *DictThCath* I 2256 ff. benutzt. Nun hat A. Janssen in der Festschrift für A. de Meyer, Löwen 1946, II 1107-1129 auf Grund der Akten des Ms 3 im Musée Bellarmain und des Mechelner Archivs einen Teil des Streit es quellenmäßig neu bearbeitet: *Contritionisme tegen Attritionisme. Strijd tusschen de pastoors van Gent en de Jesuïeten (1661-1670)*. Der Titel gibt das Thema gut an. C. hat diese Aktenstudien in den vatikanischen Archiven fortgesetzt und vor allem die Stellung des damaligen Internuntius von Brüssel J. Rospigliosi untersucht. Grundlegend ist dessen Brief an das Staatssekretariat vom 5. 3. 1667. Er legt den Streit, wie es schon von Döllinger-Reusch entwickelt war, genauer dar. Lupus war persönlich beim Internuntius und hatte sich über die Schrift von Le Dent beklagt. Rospigliosi fürchtet den Ausbruch einer unerquicklichen Kontroverse. Um sie zu verhindern, sendet er die Schriften von Lupus, Farvacques und Le Dent und bittet um eine römische Intervention, da er sein Eingreifen für nicht genügend hält. Schon am 12. 3. folgt ein weiterer Brief mit der gleichen, noch dringenderen Bitte. Er hatte zwar durch Mittelpersonen in Belgien versucht, mildernd zu wirken; aber er fürchtet einen Mißerfolg. Am 19. 3. sendet er einige kleinere Schriften, um am 9. April einen Brief des Bischofs von Gent nachfolgen zu lassen. Dieser hatte vorgeschlagen, daß Rom den Attritionismus wenigstens als praktisch möglich erklären solle, um die Streitigkeiten zu beenden. Wiederum am 16. 4. folgt ein neuer Brief Rospigliosis, doch beiden Parteien Schweigen aufzuerlegen. Inzwischen hatte er auch zwei römische Freunde um ihre Unterstützung gebeten — alles Zeichen, wie groß die Erregung in Belgien war. Er wandte sich, wie Lupus, an P. Bona, dem Lupus in dieser Zeit auch selber schrieb, er möchte sich so gern aus dem Streit zurückziehen; aber die Löwener Fakultät dränge. So könne er sein dem Internuntius gegebenes Versprechen des Schweigens nicht halten. Bona möchte daher bei Papst und Staatssekretarie intervenieren. Bona aber war durch die schwere Erkrankung des Papstes, dem er im Palast beistehen mußte, gehindert, den Staatssekretär aufzusuchen, und der Papst selber war damals schon zu schwach. Rospigliosi wandte sich auch an den mit Bona befreundeten Sekretär der Breven L. Favoriti. Das Staatssekretariat schrieb an den Nuntius, daß es auf Weisung des Papstes die ganzen Akten an das S. Officium weitergeleitet habe; dieses werde antworten. Und schon am 5. Mai lag diese Antwort vor, die jede Verketterung verbot sowohl im Schrifttum wie auch in den Vorlesungen. — Das Ergebnis der Untersuchung von C. zeigt, daß es sich in erster Linie um ein disziplinäres Dekret des S. Officium handelt. Weil es aber gerade von ihm ausging, hat es insofern auch dogmatische Bedeutung, da dieses keine Beruhigung angeordnet hätte, falls die Gültigkeit des Sakramentes in Frage gestellt war. Das sagt auch der doktrinäre Zusatz über den Attritionismus: *qui hodie inter scholasticos communior videtur* (Denz. 1146). Weisweiler.

de Lejarza, F., *Escenas de martirio en el rio San Saba*: *Archivo Ibero-Americano* (1943) 441-495. — Verf. schildert zuerst die rohen Sitten der Apachen im heutigen Mexiko und im Staat Neu-Mexiko der USA., dann die Bemühungen der Franziskaner ab 1723, dort eine Mission zu gründen, und

schließlich den Untergang der Unternehmung infolge eines Angriffs der feindlichen Comanchen am 16. März 1758, dem auch zwei Franziskaner zum Opfer fielen. — Theologisch ist der Aufsatz von Interesse zur Klärung des Begriffs des Martyriums, weil hier Politisches und Religiöses eng verbunden und kaum zu trennen sind. Die Boxerkämpfe in China, zu Anfang unseres Jahrhunderts, waren auch politischer, aber zugleich ganz klar religiöser Natur, da von vielen Opfern der Abfall vom Glauben als Bedingung der Freigabe gefordert wurde. Näher verwandt mit der missionarischen Lage bei den Apachen ist die bei den Huronen und Irokesen an den großen Seen. Äußerlich ist die Frage dadurch gelöst, daß die Patres Joh. de Brébeuf und Genossen heilig gesprochen worden sind. Aber es handelte sich bei den Kämpfen zwischen den beiden Indianerstämmen auch um die Religion. Derentwegen waren die Missionäre bei den heidnischen Irokesen besonders gehaßt und wurden besonders grausam gemartert, während die Huronen schon zu einem großen Teil katholisch waren. So konnte die Ritenkongregation abschließend in die Brevierlektionen setzen, die Patres seien „religionis causa“ getötet worden. — Bei den Apachen lagen die Verhältnisse anders. Trotz dreißigjähriger Bemühung gab es noch keine Bekehrung; eine kleine Missionsstation war ermöglicht, aber der Hauptgrund dafür war, daß die Apachen von den Spaniern mit ihren Feuerwaffen Hilfe gegen die an Zahl überlegenen Comanchen erwarteten. Diese töteten bei ihrem Überfall Apachen, spanische Soldaten und auch zwei Patres, vernichteten das Missionshäuschen und auch die Kapelle. So kann hier wohl die theologische Diskussion einsetzen, ob der Aufsatz mit Recht von einem ‚Martyrium‘ am Sabafuß spricht, bei Anerkennung der eindeutigen Missionsabsicht der Patres.

Raitz v. Frentz

4. Grundsätzliches aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik

Neuaufgaben von Handbüchern der Moraltheologie: 1. Ferreres, J., S. J., Compendium Theologiae Moralis. 17. Aufl., hrsg. von A. Mondria S. J., gr. 8^o (763 S.) Barcelona 1949, Subirana. — Die vom bisherigen Herausgeber, P. Fuster, geplante Neuaufgabe sollte der alfonsianisch-guryschen Methode folgen. Dagegen hat der jetzige Herausgeber Bedenken. So entschloß er sich, da er eine gründlichere Umarbeitung des ganzen Werkes, wie sie ihm vorschwebt, noch nicht vornehmen konnte, zu nur unwesentlichen Änderungen. Die neuesten Entscheidungen sind gewissenhaft nachgetragen. In den Abschnitten über die Pönalgesetze sind die Ausführungen des im deutschen Sprachgebiet bisher unbeachtet gebliebenen L. Rodrigo, Praelectiones Theologico-Morales Comillenses, t. 2, tractatus de legibus, Santander 1944, besonders berücksichtigt. Die Ausführungen über die Kardinaltugenden und besonders die Grundzüge der Sexualmoral schließen sich eng an F. Hürth, De Statibus, Rom 1946, an. Deutschsprachige Werke sind leider nicht berücksichtigt.

H.

2. Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. von F. Tillmann. Bd. 1, 1 u. 2: Steinbüchel, Th., Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. 3. Aufl., gr. 8^o (410 u. 325 S.) Düsseldorf 1947, Patmosverlag; Bd. 2: Müncker, Th., Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. 3. Aufl. gr. 8^o (340 S.) ebd. 1948. geb. DM 13.50; Bd. 4, 1 u. 2: Tillmann, F., Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. 3. Aufl. gr. 8^o (316 u. 495 S.) ebd. 1947. geb. DM 14.— u. DM 19.—. — Der Neudruck des so anregenden und von uns früher (vgl. Schol 14 [1939] 425 f.; 11 [1936] 409 ff.; 12 [1937] 618 f.) gewürdigten Handbuches bringt keine wesentlichen Änderungen. — Steinbüchel gab seinem Werk die letzte Gestalt. Einige zur Zeit der früheren Auflagen angebracht erscheinende Literaturhinweise konnten fallen oder ersetzt werden. (I 314 blieb durch einen Druckfehler der Rest eines getilgten Zitates stehen!) Wir hoffen, daß einer Weiterführung des Anliegens des Verf. im Rahmen der inzwischen weitergehenden Diskussion um die christliche Anthropologie bald eine geeignete Kraft zur Verfügung steht, aber so, daß dies nicht

in der Form einer umgearbeiteten Neuauflage geschieht. — Tillmann hat in seiner Neuauflage nur Kleinigkeiten geändert; so konnte die Darstellung des deutschen Sterilisationsgesetzes fallen. Ob bei einer weiteren Neuauflage eine umfangreichere Berücksichtigung der inzwischen erschienenen Literatur, zumal auch zur biblischen Morallehre, möglich wird? — Müncker stellt eine umfassendere Neubearbeitung für später in Aussicht. Auch si wird eine Fülle von neuen Motiven zu berücksichtigen haben. H.

3. Mersch, E., S. J., *Morale et Corps Mystique*. 2 Bde. (Museum Lessianum, sect. theol. 34 u. 47) 3. Aufl. gr. 8^o (278 u. 152 S.) Brüssel-Paris 1949, Desclée, De Brouwer. Belg. frs. 120.— u. 75.—. — Auf die Bedeutung des Werkes für die Neuorientierung der Moraltheologie neben dem Tillmannschen Werk hat schon Steinbüchel hingewiesen. Sie liegt vor allem in der dogmatischen Ergänzung der Tillmannschen Ausführungen zur Idee der Nachfolge Christi für die Grundlegung der Moral und läßt ihren ekklesiologischen Charakter stärker ins Bewußtsein treten. — Der 1. Bd. enthält nur einen Neudruck der 2. Aufl., die eine nur unbedeutend erweiterte Fassung der von uns (Schol 13 [1938] 308) besprochenen 1. Aufl. des Werkes war. Der 2. Bd. bringt sechs Aufsätze zur christlichen Tugendlehre, von denen vier bisher bereits erschienen sind: *La Morale et le Christ total* (NouvRevTheol 1946, 633-647), *La grâce et les vertus théologiques* (ebd. 1937, 802-817), *Le plus grand des commandements* (ebd. 1947, 1000 bis 1026), *La sainte vertu d'espérance* (ebd. 776-785). Die beiden bisher unveröffentlichten Beiträge: *In Christo. L'essence et l'unité intérieure de la foi und L'espérance* führen die christologische und ekklesiologische Betrachtung dieser beiden Kardinaltugenden (im Rahmen der traditionellen Begrifflichkeit) weiter. Es ist zu bedauern, daß der allzu frühe Tod des bekannten Theologen eine vollständige Durchführung der von ihm ursprünglich geplanten Moraltheologie als Lehre von der Verwirklichung des Christus totus verhindert hat. H.

4. Tillmann, F., *Der Meister ruft. Die katholische Sittenlehre gemeinverständlich dargestellt*. gr. 8^o (428 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. geb. DM 12.—. — Auch in diesem in erster Linie „für christusgläubige Laien“ bestimmten Moralwerk brauchte der Verf. in der 2. Aufl., einem völligen Neudruck, nur wenig zu ändern. Sie wird vor allem der Unterweisung jener vielen dienen, deren religiöser Wissensbildung die catechetischen Werke zu wenig, die wissenschaftlich-theologischen zu viel zumuten. Vielleicht lassen sich die sozialethischen Abschnitte noch etwas ausführlicher und den Gegenwartsfragen angepaßter gestalten. Zur 1. Aufl. vgl. Schol 13 (1938) 622. H.

5. Jone, H., O. M. Cap., *Katholische Moraltheologie. Unter Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechts*. 13., verm. u. verb. Aufl. kl. 8^o (690 S.) Paderborn 1949, Schöningh. geb. DM 14.—. — Auch diese kurze Moraltheologie wurde schon früher in dieser Zeitschrift besprochen (6 [1931] 310; 14 [1939] 305). Die notwendig gewordene 13. Aufl. beweist allen Lästerungen zum Trotz, daß das kleine Büchlein manchem Ratsuchenden ein praktischer Helfer war und ist; es ist ein kurzes Nachschlagewerk für die Praxis. Darin liegt seine Berechtigung. Haben nach katholischer Lehre die Bereiche des Guten und Pflichtmäßigen nicht die gleichen Grenzen, gibt es nach ihr Stufen des Guten und Bösen, gibt es zumal die Unterscheidung von schwerer und läßlicher Sünde, dann bleibt das Suchen der Grenzen ein echtes wissenschaftliches und pastorales Anliegen. Es ist daher an sich nicht einzusehen, warum dieses Suchen der Grenzen, und zwar auch in den verschiedenen konkreten Lebensbereichen (darum auch die Berücksichtigung des Rechtes), nicht Aufgabe einer wissenschaftlichen Moraltheologie sein soll, wie man vielfach sagt. Die Trennung von Moral und Pastoral an dieser Stelle ist doch eine ziemlich willkürliche Angelegenheit. Allerdings liegt hier auch eine Gefahr des Moralisten, und sie ist sicher von J. nicht völlig überwunden. Es kommt ja darauf an, welche Fragen man aus dem weiten Gebiet des Lebens aufgreift, wie man sie anfaßt und zur Darstellung bringt. Wenn sodann theoretische Erörterungen über die Prinzipien sittlichen Handelns und über sittliche Haltungen im Wesentlichen fehlen, so mag das Büchlein tatsächlich auf manche katholische Laien und insbesondere auf Nichtkatholiken,

denen das System der katholischen Moral ohnehin kaum zugänglich ist, einen befremdenden oder gar peinlichen Eindruck machen. J. betrachtet seine Moraltheologie besonders auch als ein Repetitorium zur Vorbereitung auf moraltheologische Examina. Es wäre allerdings bedauerlich, wenn nicht auch viele andere Fragen Inhalt der moraltheologischen Vorlesungen und Examina wären! — Die 13. Aufl. berücksichtigt manche Änderungen kirchenrechtlicher Art, insbesondere bzgl. der Ablässe und der Sakramente (Notfirmung; Materie und Form der Weihen). In der Frage der Notfirmung hätte der enge Begriff von „Todesgefahr“ genauer dargelegt werden müssen. Die verschiedenen Auffassungen über Materie und Form des Weihesakramentes vor der Konstitution „Sacramentum ordinis“ referiert der Verf. nicht mehr, wenn auch Zweifel früherer Weihen von ihnen her entschieden werden müssen.

Hirschmann-Fuchs.

Leenhardt, F. J., *Morale naturelle et morale chrétienne*. gr. 8^o (20 S.) Genf 1949, Publications du Centre Protestant d'Etudes. Schw. Fr. 1.80. — Verf. stellt in zwei Vorträgen Eros und Agape als Inhalt natürlicher und christlicher Moral einander gegenüber. Der Eros, von dem Plato spricht und der im „Mythus“ vom Sündenfall (Genesis) offenbar wird, weiß um irgendein höchstes Gut (sei es ein hohes Ideal, sei es die Lust), dem gegenüber der Mensch eine Verpflichtung (obligation) spürt und mit dessen Erreichung oder Nichterreichung er reich (letztlich vergöttlicht) oder arm wird. So ist die Moral des Eros die Moral der Liebe zu einem höchsten Gut zwecks eigener Vollendung durch den Besitz dieses Gutes, der durch Befolgung des Gesetzes (obligation) und nur dadurch (sanction) ermöglicht wird. Die christliche Agape sucht nicht Vollendung, sondern schenkt aus eigener Fülle Vollendung; Gott ist darum wesentlich die Agape. „Erôs définit l'homme, agapê définit Dieu“ (14), „l'erôs est ascension, l'agapê s'abaisse“ (13), „l'erôs commande une religion de l'homme qui devient Dieu, l'agapê commande une religion du Dieu qui devient homme“ (15). Christliche Moral kennt keine Verpflichtungen und kein Streben nach einem höchsten Gut, um dadurch seiner teilhaftig zu werden; christliche Moral weiß, daß Gott uns aus seiner Fülle heraus zuerst geliebt und von seiner Fülle uns mitgeteilt hat, so daß nur noch ein Leben aus dieser mitgeteilten Vergöttlichung und als Frucht derselben in Frage kommt. Das Gesetz Israels sowohl wie das Gesetz der Bergpredigt wollen nicht Weg zu Gott sein, sondern Zeichen, daß wir schon bei Gott sind: „il n'a pas à obéir pour être sauvé, mais il doit obéir parce qu'il est sauvé“ (16). So kennt christliche Moral kein verpflichtendes und zu erwerbendes Höchstes Gut, kein Gesetz und keine Sanktion. Vor einem Gesetz gibt es nur die Freiheit des Ja oder Nein, aber nicht die Wahl, worin positiv die Freiheit sich erweisen soll; die wahre Freiheit äußert sich in einer lebendigen Spontaneität; nicht ein äußeres Gesetz, sondern der innere Reichtum bestimmt die Lebensweise des christlichen Menschen. — So verstandene christliche Moral wird dem natürlichen Streben und philosophischen Denken des Menschen nicht gerecht; sie will es auch nicht, weil der Gott der Liebe uns offenbart hat, daß er dem menschlichen Streben schon zugekommen ist. Die katholische Theologie zeigt aus den Offenbarungsquellen, wie die frei und zuerst sich schenkende Liebe Gottes und der als notwendig erfaßte Weg des Menschen zu Gott miteinander stehen. Die Unterschiede zwischen Erlösung und Zuwendung der Erlösung, zwischen erster Rechtfertigung und jeder weiteren und der endgültigen Rechtfertigung, zwischen natürlicher und übernatürlicher Liebe könnten dazu dienen, diese harmonische Einheit von Natur und Übernatur darzulegen. Daß die Moral des Eros in einem ganz anderen Sinne „morale naturelle“ ist als die Moral unseres Naturrechtes, bedarf kaum der Erwähnung.

Fuchs.

Reinhard, W., *Ist das Abendland auf christlichem Wege?* 8^o (44 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 1.20. — Die kleine, auf Vorträgen erwachsene Schrift zeichnet in Kürze die Geschichte des großen Säkularisierungsprozesses der abendländischen Kultur und weist demgegenüber die Notwendigkeit der Durchdringung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens mit den Wahr-

heiten und Werten des Christentums nach. Mit großem Ernst spricht R. von der Verantwortung, die in der gegenwärtigen entscheidenden Stunde auf den Christen liegt, und zeigt, was sie wirksam für die Verchristlichung unserer Welt tun können.

Hartmann.

Chercher Dieu. 80 (212 S.) Paris 1943, Éditions du Cerf. — In diesem aktuellen und vorzüglichen Sammelwerk geben einige Dominikaner Antwort auf die Fragen: Wie sucht und wie findet der Christ Gott? Die grundsätzliche Antwort ist, daß der Christ zwar Gott gefunden hat, aber seiner Tiefen und Geheimnisse wegen ihn nie ganz findet. Die tatsächliche Antwort vieler Christen, seit dem Protestantismus, im Katholizismus seit Pascal u. a., lautet jedoch, daß man Gott wegen seiner Transzendenz mit dem Verstande überhaupt nicht finden kann, ja daß es seiner nicht würdig wäre, ihn so zu suchen. Nachdem auch die historischen Beweise durch den Rationalismus zerschlagen sind, bleibt nur noch das Gefühl als Weg zu Gott übrig, soweit nicht seit Marx und Nietzsche der Mensch einfach an seine Stelle getreten ist. — Geiger faßt dann die Wege zu und die Beweise für Gott zusammen unter die Begriffe der similitudo und dissimilitudo, oder die via affirmationis und negationis und ihre Verbindung in der Analogia entis; praktisch sind es die Wege zu Gott über die Schönheit und das Leid der Welt. Anschließend behandelt Aupiais kurz die recht tiefen religiösen Grundlagen bei den Negern und M. A. Delavignette die einzige Möglichkeit, die Neuheiden der Großstädte zu Gott zurückzuführen, indem der echte Christ Arbeit und Not mit ihnen teilt. — Überraschend ist, wie zu erwarten war, die Arbeit von Ét. Gilson über den Weg der christlichen Philosophie zu Gott hin. Er behandelt wesentlich nur die eine Frage, wie es zu erklären ist, daß die Väter bei dem fides quaerens intellectum sich vor allem auf Platon und seine Schüler, die Scholastik auf Aristoteles stützen. Seine Antwort ist, daß es sich nicht um einen Gegensatz, sondern um eine Ergänzung handelt. Die eigentlich religiösen Gedanken von Gott und Mensch, Schöpfung und Vorsehung, Ursprung und Ziel des Menschen finden sich bei Plato, wenn auch mehr in der Form von Mythen als von philosophischen Beweisen. Aristoteles bietet dagegen den ganzen philosophischen Rahmen der Theologie: Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik. Gerade Thomas, der ganz auf Aristoteles aufbaut, geht in den spezifisch religiösen Fragen wieder auf Plato zurück. Aber es ist mehr die Eigenart des hl. Thomas, die die Benutzung des Aristoteles erklärt, als umgekehrt. Thomas will eine objektive Wissenschaft von Gott aufbauen, Augustin und Bonaventura wollen subjektiv zu Gott hinführen, weswegen sie die theologia experimentalis und das gustare bevorzugen. — Fast unerwartet ist die Frage von Fr. Louvel, ob man den Willen Gottes erkennen kann; aber der Hinweis auf die verschiedenen ‚Zeichen‘ des Willens Gottes verdeutlicht, daß auch er vom Menschen nicht ergründet wird, sondern daß dessen letzte Haltung die des Ja-Sagens zu ihm ist. — J. Daniéou S. J. geht in seiner ‚Suavitas Dei‘ auf die moderne Frage des Suchens Gottes mit dem Gefühl ein und behandelt die eine von R. Otto wieder ins Gedächtnis gerufene Seite, das fascinans Gottes, wie es besonders das Hohelied und Bernhard zum Ausdruck gebracht haben. — Einige Homilien von Gregor von Nyssa lehren deutlich die Unerkennbarkeit Gottes und folgern das Schweigen als die richtige Haltung und die echte Gnosis ihm gegenüber. — Scotus erinnert, nach A. Combes, in seinem Werk De primo principio daran, daß nicht nur die theologische, sondern auch die philosophische Gotteserkenntnis wesentlich durch Gebet gefördert wird. — Fr. Louvel zeigt, wie schon das Wort ‚Religion‘ nach seiner dreifachen Etymologie, von religare, relegere, reeligere auf drei Wegen zu Gott führt. — Schließlich führt auch die Kunst, wie Dichtkunst und Architektur es offenbaren, zum Wesen und Letzten der Dinge und damit zu Gott. — Zum Abschluß legt Maydieu dar, wie der Christ wirklich Gott gefunden hat, aber nur dadurch, daß Gott selbst ihn gesucht und in die Gemeinschaft der Kirche hineingestellt hat.

Raitz v. Frentz.

Michel, E., Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis. Heidelberg 1946; Schneider. — Ders., Renovatio. Zur Zwiesprache

zwischen Kirche und Welt. Stuttgart 1947, Klett. — Ders., Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft. Stuttgart 1948, Klett. — M. ist nicht Fachtheologe, gehört aber zu jenen Laien, die theologisch aufgeschlossen und schöpferisch zu sein versuchen. So sehr wir solche Erscheinungen im Zeitalter der Katholischen Aktion begrüßen, so wenig dürfen wir auch ihre Gefahren übersehen, wenn der Laie seinen Weg nicht im Bereich des hierarchischen Apostolates der katholischen Aktion, sondern recht kirchenfrei geht. Man hat das Buch von M. „Der Partner Gottes“ — sogar im Ausland — als eine der bedeutendsten deutschen theologischen Veröffentlichungen nach dem Kriege bezeichnet. M. will, wie er sagt, frei von konfessionellen Bindungen und unbekümmert um das Urteil der Dogmatiker und Moralisten das richtige Verständnis des Christentums anbahnen und seine Auffassung von christlicher Weltzeit, christlichem Menschenbild, christlicher Eschatologie darlegen. Auch in M.s Ehebüchlein, einer völligen Neubearbeitung seines 1937 erschienenen Büchleins „Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung“, spielen diese Fragen eine bedeutende Rolle, wenn M. hier auch mehr als Psychotherapeut sich seine Gedanken über die Ehe macht. Die Betonung des *reinen* Christentums im Gegensatz zu konfessionellem Verständnis wird den sachkundigen Leser nicht darüber hinwegtäuschen können, wie stark der Verf. von bestimmten *protestantischen* Auffassungen und Theologen sich — um nicht mehr zu sagen — führen läßt; man vgl. auch seine ausdrückliche Bestätigung in „Ehe“ S. 206 ff. Zumal wird man in *ethischen* Fragen, die in dieser Besprechung allein Berücksichtigung finden sollen — es bleibt also im folgenden z. B. auch M.s Theorie von der Erneuerung des Alls in Christus, die der *origenistischen* ἀποκατάστασις τῶν πάντων recht nahekommt, unberücksichtigt —, mit Leichtigkeit Emil Brunner u. a. wiedererkennen. Kann man M.s (und Brunners) Verständnis der christlichen Sittlichkeit u. a. mit den Begriffen Existenzialismus, Aktualismus, Personalismus kennzeichnen (wobei Brunner sich stark von den Reformatoren leiten zu lassen versucht), so wird begreiflich, daß M.s Interpretation unserem Zeitempfinden entgegenkommt und selbst in den wesentlichen Punkten, in denen das Christsein in Wahrheit verzeichnet ist, auf wohlwollende Annahme rechnen kann. — Der Grundgedanke M.s ist der, daß der neue Äon, das ewige Leben, schon in der Jetztzeit Wirklichkeit ist. In diesem Äon steht der Mensch Gott gegenüber als Partner, als freies Kind vor dem Vater; zwischen Gott und Mensch gibt es darum keine Zwischenmächte wie Gesetz und Kult: es gibt nur unmittelbare, persönliche Beziehung. — M. versteht es nicht, daß es eine wesensmäßige und damit unabdingbare Gesetzesnorm geben soll, an die der Mensch ausnahmslos, an die selbst Gott „gebunden“ ist. Für den Christen hat nach M. Gott das unbedingt verpflichtende Gesetz abgeschafft; dieses vermag nur eine Richtung für den handelnden Menschen anzugeben; aber ein Sittengesetz „als verbindlichen Kanon christlichen Handelns“ lehnt M. ebenso ab wie ein „normiertes christliches Menschenbild“. Der Christ soll in unmittelbarer Zwiesprache mit dem Vatergott die Forderung der jeweiligen Situation als einen Anruf Gottes erkennen und soll in frei schöpferischer Liebe, letztlich im Heiligen Geiste die Antwort finden und tun; die jeweilige Situation aber ist so einmalig, daß die entsprechende Antwort nicht gefunden werden kann durch kasuistische Subsumption unter ein allgemeines Gesetz oder durch Hinhorchen auf ein ins Herz geschriebenes allgemeines Naturgesetz. Der Christ, der seine Freiheit und Partnerschaft verstanden hat, soll es mutig wagen, im gegebenen Fall auch anders als die allgemeine Sittennorm zu entscheiden: Dadurch lebt er nicht unchristlich, vielmehr *gerade so echt christlich*. Beispielsweise wendet M. sich gegen die kirchenamtliche Darlegung allgemeiner Prinzipien zur Lösung der sozialen Frage, fordert er wiederholt von Priestern und Laien, zumal mit Rücksicht auf die Beichtpraxis, ein situationsgerechtes Sich-Hinwegsetzen über das gesetzliche Verbot des Eheananismus, besteht er auf der sittlichen Erlaubtheit der Ehescheidung in Sonderfällen, vertritt er die Transzendenz des Einzelnen gegenüber der Ordnung der Kirche, auf Grund deren der Einzelne im unmittelbaren Auftrag Gottes seine Sonderstellung *in* der Kirche, wenn auch *gegen* deren Ordnung, erfüllt. — Im Kern handelt es sich

bei M. um ein Denken, das mit der Problematik des Allgemeinen und des Besonderen (hier im Bereich des Sittlichen) nicht fertig wird, bzw. eine zu einseitige Lösung desselben versucht. In Wirklichkeit ermöglicht das Verständnis der Wesensbeziehung Schöpfer-Geschöpf absolute Gesetze, fordert sie sogar; das Gesetz Gottes aber ist dann als ein *Wort* des persönlichen Gottes an den persönlichen Menschen zu verstehen, zumal in der konkreten Einzelsituation, die ja nicht außerhalb der persönlichen Vorsehung Gottes steht. Entsprechend kann und muß dieses Wort persönlich beantwortet werden, so daß das gelebte Gott-Mensch-Verhältnis ein echt dialogisches ist; das hat M. übersehen. (Und wäre diese personale Schau des göttlichen Gebotes und des menschlichen Lebens viel mehr, als es weitgehend der Fall ist, ein charakteristischer Bestandteil lebendigen Christentums!) Dem Gesagten steht die absolute Einmaligkeit jeder Situation nicht entgegen; ist es doch immer ein Etwas und ein Allgemeines, das sich absolut einmalig konkretisiert; die jeweilige Antwort wird und soll darum zwar aus personaler und schöpferischer Liebe, die unter allen Umständen der jeweiligen Situation gerecht zu werden sucht, geboren werden, aber doch nicht aus einer völlig freien schöpferischen Liebe: sonst wäre die Situation nicht die einmalige Gestaltwerdung des Allgemeinen. — Religion und Kult sind die zweite Zwischenmacht, die M. ablehnt: Das richtig verstandene Christenleben als persönliche und geschichtliche Begegnung mit Gott beinhaltet nach ihm nicht solche „Gottespflegschaft“, sondern einzig das Wagnis der je zugesprochenen Aufgabe in dieser Welt, die schon der neue Äon ist. Beispielsweise wendet sich M. gegen die katholische „Deifizierung“ Mariens und die „marianische Kosmologie“ Schönstatts, gegen die Mysterientheologie und die benediktinische Gestaltung des christlichen Lebens vom Kultus her, gegen Scheebens Supernaturalismus usw. Es geht ihm um die „Weltform des Christentums“, um die Anbetung in „Geist und Wahrheit“, in der Kult und Religion nur soweit Platz haben, als sie dem Menschen helfen, die Weltform des Christentums leben zu können. Insofern habe Luther das reine Christentum gepredigt, dabei allerdings übersehen, daß das christliche Volk diese Form durchgehend nicht zu leben vermag. Der ideale Christ wäre demnach wohl jener, der, ebenso wie er sich frei weiß von jedem absolut verbindlichen Gottesgesetz, so auch eine Notwendigkeit von Kult und Religion nicht kennt, sondern lediglich dem gottgeschenkten Alltag situationsgerecht zu entsprechen sucht. — Auch hier kennt M. keine Wesensbetrachtung des Menschen; denn eine solche weiß, daß Religion und Kult notwendig zu situationsgerechtem Verhalten im Alltag des Lebens gehört: steht doch auch Gott mitten in diesem Alltag, und zwar an erster Stelle. — Es soll und kann hier nicht auf alle von M. aufgeworfenen Probleme eingegangen werden; in seinem Ehebuch — um darauf noch kurz hinzuweisen — wird der katholische Ethiker mit dem einseitig biologistischen Verständnis der Ehe kaum einverstanden sein, soviel Wertvolles auch von dieser Sicht her gesagt wird; ebenso kann er dem aktualistischen Verständnis der Ehe nicht zustimmen, die wesentlich in der lebendigen Fortdauer des gegenseitigen Jawortes bestehen, durch dessen Zurücknahme aber auch auflösbar sein soll. — Die Bücher von M. verweisen auf gelegentlich zu wenig beachtete Sichten aktuellster Fragen und finden darum trotz ihrer ungenügenden und falschen Beantwortung guten Anklang. Die einzelnen Bücher erschienen in einer Auflage von 4—5000 Exemplaren und wanderten wohl zum guten Teil in die Hand aufgeschlossener Katholiken; bedauerlich ist, daß viele Katholiken — und, wie es scheint, auch mehr oder weniger theologisch geschulte; man vergleiche nur manche Besprechungen — nicht spüren, daß M.s Auffassungen und Anregungen weithin nicht katholisch sind und es auch ausdrücklich gar nicht — im konfessionellen Sinne — sein wollen.

Fuchs.

Lottin, O., O. S. B., *Vertu de religion et vertus théologiques*. DomStud 1 (1948) 209-228. — Thomas von Aquin betrachtet die Tugend der Religion als einen Teil der Kardinaltugend der Gerechtigkeit. Die Versuchung, die Religion als theologische Tugend zu sehen, ist durch seine Stellungnahme nicht behoben worden. L. weist auf A. Martinet hin, der in seinen *Institutiones* (t. I, Paris

1867) die religio als die Synthese der theologischen Tugenden bezeichnet; sodann auf R. Hourcade, der die religio zur 4. theologischen Tugend macht (BullLittEccl 1944, 181-219). — L. faßt zunächst ohne Kritik die Ausführungen Hourcades zusammen, um dann die Auffassung des hl. Thomas darzulegen: Nach Thomas unterscheiden sich demnach theologische und moralische Tugend durch das Objekt; Objekt der theologischen Tugend ist das letzte Ziel (Gott), Objekt der moralischen Tugend ist ein Mittel zum Ziel; Objekt der religio ist nach Thomas aber der cultus divinus, nicht Gott selbst. Sodann sind die theologischen Tugenden notwendig übernatürlich, nicht so die religio. Die religio ordnet den Menschen auf Gott hin, ist insofern die höchste unter den moralischen Tugenden, die sie alle auf Gott hinordnet; sie selbst aber gründet in der jetzigen übernatürlichen Ordnung im Glauben und in der Liebe, wenn sie andererseits auch gerade durch Akte der theologischen Tugenden Gott die schuldige Ehre erweist. L. wundert sich über eine solche reziproke Kausalität, wie uns scheint, ohne Grund. Weiter fragt er, wie Thomas, der die hohe Bedeutung der religio so stark betone, diese als eine virtus annexa einer moralischen Tugend habe bezeichnen können, und meint: weil die Dreizahl der theologischen Tugenden und die Vierzahl der Kardinaltugenden (Sap 8, 7) dem mittelalterlichen Lehrer geheiligt schienen. Er glaubt, bei Thomas Texte zu finden, in denen dieser sich nicht um die systematische Einordnung mühe und darum deutlicher seine eigentliche Meinung ausspreche: Homo seipsum refert in Deum; mens humana seipsam Deo offert; mens ordinatur in Deum; per actus interiores directe in Deum tendimus (C. gent. 3, 119. 120 — S. th. 2, 2 q. 85 a. 2 — In Boeth. de Trin. 3, 2). Aber ist nicht auch in diesen Texten deutlich genug gesagt, daß nicht unmittelbar Gott, sondern der Mensch und seine Handlungen (siehe oben: auch die Akte der theologischen Tugenden!) Objekt der religio sind? — Zwecks Darlegung der eigenen Auffassung stellt L. zunächst die Fragwürdigkeit der Vierzahl der Kardinaltugenden heraus und greift dann die thomistische Unterscheidung zwischen moralischer und theologischer Tugend an: Die moralischen Tugenden haben, meint er, die sittlich guten Akte zum Objekt, gleichgültig, ob diese sich auf das letzte Ziel oder auf ein Mittel zu diesem beziehen. In diesem Sinne scheint ihm die religio (freie Hingabe an Gott) als *moralische* Tugend bezeichnet werden zu müssen, eine moralische Tugend allerdings, die den vier Kardinaltugenden logisch vorausgeht und diese erst „zeugt“, also sicher von ihnen sich unterscheidet. Religion ist erste moralische Pflicht; und nur in diesem Sinne von „strenger Pflicht“ kann sie als Teil der Gerechtigkeit bezeichnet werden. Religion als freie Hingabe an Gott bezieht sich nach L. unmittelbar auf Gott als letztes Ziel. Daß er sie trotzdem *nicht als theologische* Tugend bezeichnet, begründet L. damit, daß sie im Gegensatz zur theologischen Tugend wesentlich eine *natürliche* (nicht übernatürliche) Bewegung zu Gott als Schöpfer und Ziel hin ist. — Muß es aber im übernatürlichen Stand des Menschen nicht auch eine *übernatürliche* Tugend der Religion geben? L. glaubt, daß die Supernaturalisierung der religio genügend durch die theologischen Tugenden des Glaubens und der Liebe geschieht. Der Glaube, und zwar nicht der theoretische, sondern der praktische, verleiht die übernatürliche Motivation, die Liebe das übernatürliche Prinzip des actus religiosus; und dieser Einfluß der theologischen Tugenden ist, so meint L., nicht ein rein äußerer, der die Tugend der religio in sich doch eine natürliche Tugend sein ließe. (L. lehnt also die Existenz von eingegossenen moralischen Tugenden ab: sie sind alle nur *Wirkung* der theologischen Tugenden.) — Die Herausgeber der DomStud distanzieren sich von L.s Artikel. Abgesehen von der kaum eindeutig lösbaren Frage der Supernaturalisierung der natürlichen Tugend der religio, scheint uns der entscheidende Punkt die Unterscheidung der Objekte der theologischen Tugenden und der religio zu sein. Objekt der religio ist nicht unmittelbar Gott, sondern etwas Kreatürliches, das Gott dargebracht wird, auf Gott hingebunden wird, anders als in den theologischen Tugenden, in denen im Glauben und Hoffen und Lieben der Mensch unmittelbar Gott ergreift; Thomas scheint hier richtig gesehen zu haben.

Fuchs.

Eberle, A., Das Probabile bei dem Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler (1654-1723): Dillingen und Schwaben, Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. D. 1949, 38-49. — Im November 1949 feierte die philosophisch-theologische Hochschule in Dillingen ihr vierhundertjähriges Bestehen. Die Beiträge der 220 S. starken Festschrift, die sie zu dieser Gelegenheit herausgegeben hat, gelten meist der Geschichte der Hochschule, die von 1551 bis 1803 Universität war, von 1564 bis 1773 unter der Leitung der Gesellschaft Jesu. Für die Geschichte der Theologie und Philosophie bedeutsam sind die Beiträge von Joh. N. Hebensperger über die geistige Situation zur Zeit der Gründung der Universität, von H. Lais über Petrus de Soto als Mitbegründer, von K. A. Sedlmeyer über A. Curtius S. J. und seine Beziehungen zu Joh. Kepler, von Eberle über Raßler S. J., von E. H. Fischer über die Universitätsreden des bekannten Kanonisten Fr. Schmalzgrueber S. J., von Fr. X. Haimerl über B. Stattlers S. J. den Protestanten sehr entgegenkommende Vorschläge zur Wiedervereinigung mit der Kirche und deren Einfluß auf J. M. Sailer, von A. Bigelmair über Deutinger in Dillingen und von G. Graf über S. Euringer. — Besonders hingewiesen sei auf die Arbeit von Eberle. Der Dillinger Moralist Chr. Raßler wird nicht selten als Begründer des Aequiprobabilismus bezeichnet; E. stellt die Frage, ob mit Recht. In seiner *Controversia theologica tripartita* 1694 verteidigt Raßler noch den einfachen Probabilismus, wenn er auch zugibt, daß die Gründe für diesen, soweit er über die aequiprobabilistische These hinausgeht, weniger überzeugend sind als die Gründe für die ihm mit dem Aequiprobabilismus gemeinsame These. Dagegen scheint Raßler in seiner 1714 herausgegebenen *Norma recti* auf den ersten Blick den einfachen Probabilismus zu verwerfen und nur den Aequiprobabilismus gelten zu lassen. Man muß aber beachten, daß er nur jene Form des Probabilismus ablehnt, nach der man der milderen Auffassung auch dann folgen darf, wenn sie *notabiliter* minus probabilis ist. Raßler hält das deshalb nicht für erlaubt, weil in diesem Fall die bedeutend größere Wahrscheinlichkeit der strengeren Auffassung praktisch gleichbedeutend sei mit einer moralischen Gewißheit im weiteren Sinn. Auch sei in diesem Fall die mildere Auffassung nur „*tenuiter probabilis*“. So wird man also einfachhin nicht sagen können, Raßler sei Aequiprobabilist. Er ist vielmehr, wie er auch selber sagt, gemäßiger (strictior) Probabilist; freilich, einen allzu nachsichtigen (remissior) Probabilismus, der praktisch fast gleichbedeutend ist mit Laxismus, lehnt er ab.

de Vries.

Niedermeyer, A., Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. I. Bd.: Das menschliche Sexualleben. gr. 8^o (XXIV u. 508 S.) Wien 1949, Herder. DM 17.90; geb. DM 22.30. — N. versucht in seinem sechsbändigen Handbuch der speziellen Pastoralmedizin, die noch durch eine allgemeine Pastoralmedizin (Propädeutik) und eine pastoralmedizinische Kasuistik ergänzt werden soll, in umfassender Weise Fragen durchzusprechen, die den Theologen und Seelsorger von der Medizin her und den Arzt von der Moral und Pastoral her angehen. Vom Fachtheologen und vom Mediziner, der nicht nur Handwerker seines Faches ist, dürfte ein solches Werk sehr begrüßt werden; der Mediziner, dem seine Berufsethik ein echtes Anliegen ist, steht N. besonders vor Augen. Wie der vorliegende I. Bd. zeigt, müht sich Verf. entsprechend in erster Linie um eine eingehende, wissenschaftlich exakte Darlegung der medizinischen Probleme, um sie dann mit entsprechenden Fragen der Theologie, Philosophie und Soziologie zu verknüpfen. N. meint selbst, ein so umfassendes Werk aus der Hand eines einzigen Mannes könne Verdacht erregen; bemerkt aber, daß es sich um die Arbeit eines Lebens handelt. Immerhin läßt sich nicht verkennen, daß er mehr Mediziner als Theologe ist. Die Fragen der Theologie, Philosophie und Soziologie sind behandelt, echte Lösungen sind aufgewiesen, aber eine innere Auseinandersetzung wird der Fachmann doch vielfach vermissen. Soweit das Handbuch ein Nachschlagewerk darstellt (und dieser Charakter soll in den folgenden Bänden noch mehr zum Ausdruck kommen), wird dieser notwendige Mangel für den Mediziner und den praktischen Seelsorger nicht von einschneidender Bedeutung sein. Für die Moral begnügt sich N. für gewöhnlich mit

Zitaten aus Noldin-Schmitt. Es ist nicht zu verkennen, daß die Art und Weise der ethischen Beurteilung von manchem Leser als etwas zu unkritisch-gläubig-gutwillig empfunden werden könnte; und muß man nicht gerade die Aufgabe, einen solchen Eindruck zu vermeiden, für besonders wichtig ansehen? — Wo Verf. zu einer selbständigen ethischen Stellungnahme gezwungen ist, vertritt er gelegentlich erfreulich klare Prinzipienkenntnis; so wenn er (231 f.) die „Ipsation“ (wie Hirschfeld die Masturbation bezeichnet) auch dann, wenn sie als „Ersatzhandlung“ angesehen wird, für „contra naturam“ erklärt und dies in erster Linie mit der Struktur des Aktes in sich begründet. Gelegentlich ist allerdings auch die ethische Beurteilung weniger glücklich, etwa wenn sie (309 f.) für die Methode der „Carezza“ und die der „copula dimidiata“ gleichlautet. Der Frage der *pollutio nocturna* dürfte, moraltheologisch gesehen, der Verf. wohl zu viel Gewicht beilegen (126-129); der Hymnus der Komplet läßt sich nur aus einer mittelalterlichen Bewertung der *pollutio nocturna* verstehen, die uns ziemlich fremd ist. — Dem 1. Bd. (Abschnitt I über das normale Sexualleben [Physiologie], II über das normwidrige Sexualleben, III über Sexualhygiene, Sexualethik, Sexualpädagogik und Soziologie und Metaphysik des Geschlechtslebens) ist ein Anhang angefügt: Thomistische Studien zur Biologie, Soziologie und Metaphysik der Geschlechter (441-504). N. setzt sich hier mit heutigen Kritikern der naturwissenschaftlichen Auffassungen des hl. Thomas auseinander, insbesondere mit den entsprechenden Studien von A. Mitterer. H. Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe, scheint er leider nicht zu kennen. Mit Recht legt N. Gewicht darauf, daß Thomas (und Albertus und Aristoteles: was er zu wenig betont) in seiner naturwissenschaftlichen Schau jeweils etwas durchaus Richtiges gesehen hat, ohne es genauer deuten zu können. Andererseits sucht Verf. den hl. Thomas in einer Weise zu retten, die sich nicht ganz aufrecht halten läßt; so harmlos, wie er es darstellt, ist z. B. das Problem der Frau als *mas occasionatus* bei Thomas und seinen Vorgängern durchaus nicht. N. setzt sich hier so energisch für die Verteidigung des hl. Thomas offensichtlich (449 f.) darum ein, weil er fragen zu müssen glaubt, mit welchem Rechte man sonst „bisher in der thomistisch-scholastischen Philosophie eine wertbeständige, zeitlose, wandellose ‚philosophia perennis‘ und in Thomas den stets verlässlichen Führer zur Erkenntnis, den ‚studiorum ducem‘“ habe erblicken können. „Müßte man nicht vielmehr gerade in wichtigsten praktischen Lebensfragen an seiner Verlässlichkeit irre werden?“ Hier dürfte ein doppelter Irrtum vorliegen; einer über Bedeutung und Gewicht der *philosophia perennis* und des hl. Thomas (und diesen Irrtum halten wir, vor Nicht-Theologen vorgetragen, für bedenklich); ein anderer, daß N. nämlich den Autoren, mit denen er sich auseinandersetzt, zugeben zu müssen glaubt, die metaphysischen und ethischen Auffassungen des Thomismus hingen tatsächlich von vorliegenden naturwissenschaftlichen Irrtümern ab. Daß es dabei „in einigen Fragen um nichts Geringeres als um die Offenbarung“ gehe, will uns nicht ganz einleuchten. — N.s Werk muß, nach dem 1. Bd. zu urteilen, als eine vorzügliche Leistung innerhalb der Pastoralmedizin gewertet werden, sodaß wir die angekündigten Bände und Werke mit Spannung erwarten. Herder-Wien hat dem Werk eine tadellose Ausstattung gegeben. Fuchs.

Frühauf, H., Ehe und Geburtenregelung. kl. 8^o (144 S.) Mainz (1949), Grünewald-Verlag. DM 3.25. — Der Offenbacher Arzt F. weiß im ersten Teil seines Büchleins in feiner, verständnisweckender Weise Sinn und Bedeutung der Ehe in natürlicher und übernatürlicher Sicht darzulegen. Im 2. Teil, der Frage der Geburtenregelung, sei besonders auf die vorzügliche Behandlung der Probleme um den § 218, aber auch auf die Behandlung der unerlaubten Empfängnisverhütung und der naturgemäßen Möglichkeit einer Geburtenregelung hingewiesen. In letzterer Frage tritt F. als Herausgeber eines Periodenkalenders (im Auftrage des religiös-wissenschaftlichen Ärztekongresses 1948 in Ellwangen) sehr stark für die positive Beachtung der fakultativen Sterilität ein, weist allerdings etwas zu wenig auf ihre ethische Begrenzung und gar nicht auf ihre eventuellen psychischen Folgen (und die daraus sich ergebende ethische Begrenzung) hin. In der Frage des § 218 ist die starke Betonung der

Personwürde und das entsprechende Lebensrecht des jungen Menschenlebens beachtlich. — Da wir das Büchlein für sehr wertvoll und darum eine eventuelle Neuauflage für wünschenswert halten, darf wohl auf einige Änderungsvorschläge eingegangen werden. S. 25: Es ist richtig, die Bedeutung der natürlichen Funktionen für die Gestaltung einer guten Ehe zu beachten; allerdings geschieht das heute gelegentlich derart stark, daß die Möglichkeit und Notwendigkeit einer geistig-freien Gestaltung der Ehe nicht mehr sichtbar wird. S. 41: Es wäre gut zu bemerken (wie 52), daß neben dem Pfarrer auch zwei Zeugen zur Eheform gehören, und besonders, daß die Notform zwar nicht den Pfarrer, aber zwei Zeugen verlangt (44). S. 98: Die Annahme der Beseelung im Augenblick der Empfängnis ist nicht eine allgemein-christliche; für den Fall der Nichtbeseelung wäre eindeutiger zu erklären, daß ein Eingriff nicht Zerstörung individueller Lebens, sondern eines teleologischen Naturprozesses darstellt. S. 108: Ich zweifle daran, ob „klare Erkenntnis und ein auf den Vollzug des Bösen gerichteter Wille“ beim Eheonanismus so selten eindeutig vorhanden sind, wie Verf. meint; vielleicht täuscht er sich über den Grad von Erkenntnis und Wille, der zur „schweren Sünde“ notwendig ist. S. 129: Es will scheinen, daß eine intrauterine Spülung oder Ausschabung nach Vergewaltigung nicht erst dann ihre Berechtigung verliert, wenn sicher (letzter Termin: nach 12 Stunden) die Empfängnis eingetreten ist, sondern schon dann, wenn erstlich mit dem Eintritt der Empfängnis gerechnet werden muß (also merklich früher).

Fuchs.

Guardini, R., *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*. 4., durchgesehene Aufl. 8^o (292 S.) Mainz (1949), Grünewald-Verlag. DM 10.50. — Die 4. Aufl. dieses Buches erscheint als ein einziger schmucker Band, nicht mehr wie früher in zwei Bänden. Man wird auch jetzt wieder gerne zu dieser Besinnung vor der Meßfeier greifen. G. will in seinen Ansprachen vor der Messe nicht zum betenden Erleben der hl. Messe als eines „Schauspieles“ führen, will auch nicht — was oft geschieht und auch durchaus wichtig ist — Weckung des Glaubens, Reinigung des Herzens, Ausrichtung der Absicht als Vorbereitung versuchen, sondern unmittelbar zum eigenen „Tun“ und Feiern der hl. Messe hinführen. So hören wir im ersten Teil von der Stille, vom Schweigen, von der Sammlung, vom Wort und vom Hören, von heiligem Raum und heiliger Zeit u. dgl. Der zweite Teil sucht in das Wesen, besser in das rechte Vollziehen des Wesens der Messe einzuführen. Er läßt, Schritt für Schritt langsam voranschreitend, verstehen, daß die hl. Messe positive Stiftung Christi ist, Stiftung des Gedächtnisses des geschichtlichen (nicht mythischen) Christus und seines Schicksals, seiner Bundesschließung und seiner darin lebenden Liebe. G. unternimmt es dann, den Sinn für die Wirklichkeit dessen, was in der hl. Messe geschieht, zu erschließen: Das irdische, erlösende Leben Christi ist ebenso jeder Stunde und jedem Ort zugeordnet, wie der ewige Ratschluß Gottes in reiner Gegenwärtigkeit besteht, obwohl er sich nur im geschichtlichen Nacheinander verwirklicht. Wie im Glauben Christi-Leben zum Inhalt des Menschendaseins wird, so vollzieht es sich „in einer besonderen und ausdrücklichen Form in dem von ihm selbst gestifteten Gedächtnis . . . Er (wird) mit der Fülle seines erlösenden Schicksals zu dieser Stunde, an diesem Orte, in diesen bestimmten Gestalten der Schöpfung aus der Ewigkeit her gegenwärtig“ (222 f.) Eine eingehendere Auseinandersetzung mit den verschiedenen Opfertheorien finden wir in G.s Ansprachen nicht; zu seiner Bemerkung, daß wir das alles nicht begreifen, daß wir es nur als geheimnisvolle Kunde von Gott erfahren können, würde man gerne die Frage stellen, ob die Erklärungsweise auch Gottes Kunde sei. — Das Gedächtnis wird gefeiert nicht als Nachahmung (wie die Mysterienspiele), sondern in liturgischer Form; wodurch es leicht geschieht, daß die Form das eigentliche Geschehen kaum noch erkennen läßt. G. geht dann auf die Form ein, um anschließend noch zu sprechen über Eucharistie und Wahrheit und über das Verhältnis der hl. Messe zum Neuen Bund und zur Wiederkunft Christi. — Von der Form oder Gestalt der hl. Messe sagt G. an vielen Stellen seines Buches, daß sie die Gestalt des Mahles sei; er fügt hinzu, daß außerdem die Gestalt des Kommens Christi zum gläubigen Menschen eindeutig sichtbar

werde. In den früheren Auflagen hatte G. in dem Kapitel „Die Gestalt des Gedächtnisses, das Mahl“ sich über das Problem der Grundgestalt der hl. Messe eingehend ausgesprochen: Ihre grundlegende Form sei die des Mahles, hinter der aber das Opfer als Wesen der hl. Messe stehe. Im Vorwort zur vorliegenden 4. Aufl. bemerkt er, daß er dieses Kapitel ausgelassen habe, da es von solchen, die das Formproblem vom Problem des Wesens der hl. Messe (wahres Opfer, nicht nur Erinnerungshandlung) nicht zu unterscheiden wußten, mißverstanden worden sei. Wem dieses Mißverständnis unterlaufen sei, dessentwegen G. vorläufig das Eingehen auf die Formfrage unterläßt, wird nicht gesagt. Durch die Enzyklika „Mediator Dei“ war ja das Gespräch über die Mahltheorie neu belebt worden. Anlaß war jene Stelle (Nr. 113 der Herderschen Ausgabe): „Magis etiam ii aberrant, qui, ut contendunt necessarium omnino esse christifideles una cum sacerdote Eucharistica pasci dape, captiose asseverant heic agi noh de Sacrificio solummodo, sed de Sacrificio ac caena fraternae communitatis, atque sacram Synaxim ponant, communiter actam, quasi totius celebrationis culmen.“ Wie uns scheinen will, wendet sich J. A. Jungmann S. J. (Missarum Sollemnia I, 28 f. und StimmZeit 1949, 310-312) nach wiederholten Gesprächen mit G. mit Recht gegen die Mahltheorie. Zwar hat zweifelsohne die Meßfeier vom Abendmahlsaal bis heute auch die Gestalt des Mahles. Es stand ursprünglich offensichtlich die Mahlgestalt im Vordergrund des Bewußtseins der Christen. Aber niemals hat die Opfergestalt der Meßfeier gefehlt, auch nicht im Abendmahlsaal; von vornherein enthält die Gestalt der Meßfeier Elemente, die nur als Opfer-elemente verständlich sind. Die Darbringung durch die Kirche zeigte sich zudem immer als Hinopferung. Trotz der zeitweilig betonten adoratio in spiritu et veritate erkannte man deren symbolhafte Ausprägung in der heiligen Eucharistie. Übrigens sollte man bedenken, daß ein *Speiseopfer*, an dessen Mahl die Opfernden teilnehmen dürfen, notwendig auch, aber durchaus nicht ausschließlich oder grundlegend, die Gestalt eines Mahles aufweisen muß. Wenn ursprünglich nicht nur das Opfer, sondern auch die Opfergestalt in etwa in die Mahlgestalt eingebettet war, so bedeutet die im Laufe der Geschichte erfolgende Ausprägung der Opfergestalt nicht nur eine Folgerung aus der Erkenntnis der wesentlichen Tiefe der hl. Messe als eines Opfers, sondern auch eine weitere Entfaltung der schon vorhandenen und erkannten Opfergestalt. — G. stellt in Aussicht, bei anderer Gelegenheit über diesen mißverstandenen Punkt sich genauer zu äußern (Vorwort).

Fuchs.

Nielen, J. M., Johann Michael Sailer, der weise und gütige Erzieher seines Volkes. 8^o (521 S.) Frankfurt 1949, Knecht. DM 12.80. — Wenn N. Sailer als Erzieher vor uns erstehen läßt, so meint er damit den Wegbereiter zur Fülle des Christseins, den Seelsorger. Sailer teilt das große pädagogische Interesse seiner Zeit. Er steht ganz im Dienste des Menschen, ohne anthropozentrisch zu sein. Er ist vielseitig und gründlich in seinen Belehrungen und verliert sich doch nicht ins Theoretische. Er sieht den Menschen in der Sicht des Christentums: von der Erbsünde gezeichnet. Ihn von ihren Folgen befreien zu helfen, ist Sailers pädagogisches Ziel. Seine „Methode“ charakterisiert einer seiner Mitprofessoren: „In der ersten Zeit sprachen Sailers Schüler immer von der Vernunft, dann redeten sie von Vernunft und Glauben, zuletzt wußten sie nur noch vom Glauben zu reden.“ Sein Erfolgsgeheimnis gibt Sailer in einem Mahnwort an seine Schüler kund: „Seid selber, was ihr aus anderen bilden wollt, das ist die ganze Erziehungsweisheit.“ Die personale Größe dieses echten Menschen und tiefen Priesters läßt N. in einer Auswahl seiner Schriften vor uns aufwachsen. Vorlesungen, Rektoratsreden, Abhandlungen, Briefe und wissenschaftliche Werke zeigen uns das Bemühen des Mannes, der nur dafür da sein wollte, andere zu Christen zu erziehen. Wärmste Religiosität paart sich in ihm mit Weltoffenheit, kirchlicher Geist mit größter Weite. N. teilt sein Buch in zwei Teile: Der erste, der Sailers Leben und Bedeutung zum Gegenstand hat, ist gewissermaßen der Wegweiser in den zweiten, vier Fünftel des Buches umfassenden Teil mit der Auswahl aus Sailers Schriften. Präzise Anmerkungen erhöhen den Wert. Ein gut gegliedertes Inhaltsverzeichnis erleich-

tert die Übersicht über die systematisch nicht leicht aufgliederbare Materie. N.s Kenntnis der Sailerischen Schriften ist gründlich, seine Auswahl glücklich.
Erlinghagen.

Feckes, K., Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben. gr 8^o (XII u. 462 S.) Herder 1949. Geb. DM 14.50. — F. hat uns mit diesem Buch eine im besten Sinne moderne Aszetik geschenkt. Im 1. Teil handelt er über Wurzel und Ziel des christlichen Vollkommenheitsstrebens. Nüchtern und klar in seinen Aufstellungen, nie übertreibend und vereinseitigend, geht er aus vom Sakrament der Taufe und Firmung als der „sakramentalen Grundlegung übernatürlichen Lebens und Wachsens“. Gerade diese organische Verknüpfung der aszetischen Forderungen mit dem sakramentalen Leben, mit den Glaubensmysterien der Kirche ist es, was dieses Buch so auszeichnet. In dem 2. Hauptteil: „Das Absterben des sündigen Menschen“ ist in einer feinen und tiefen Weise die Bedeutung der hl. Beicht herausgestellt für die Behebung der Wachstumsschäden im übernatürlichen Leben der Seele. „Seinem innersten Wesen nach ist dieses Sakrament darauf gerichtet, alle Störungen des Gnadeneinflusses Christi und jede einzelne von ihnen zu entfernen, wenn auch als seine wichtigste Aufgabe betrachtet werden muß, die Neubelebung der verdorrten Zweige am Rebstock Christus zu bewerkstelligen“ (140 f.). Der Wert der Devotionsbeichte wird ins rechte Licht gestellt, ja es wird die Notwendigkeit einer Neubelebung gerade dieses Sakramentes betont. „Wir stehen im Zeitalter der Gotteskindschaft und der häufigen Kommunion. Innigste Gotteinigung ist uns fast zur Selbstverständlichkeit geworden. Damit stehen wir aber in Gefahr, in unserem Glaubensleben das Sünder- und Nichtsein, das Sein aus bloß unverdienter Gnade allzu stark beiseite zu drücken, womit aber eine der wesentlichsten christlichen Grundhaltungen aufgegeben würde. Darum täte unserem Christsein eine echte, gute Neubelebung des Bußsakramentes besonders gut“ (144). Ungemein anregend sind die Gedanken über das christliche Sterben. Das Sakrament der hl. Ölung vollendet in gewisser Hinsicht, was in der Taufe und Firmung begonnen wurde. „Eine letzte und höchste sittliche Anstrengung soll den Christen zur Reife bringen. Dazu möchte das Sakrament der hl. Ölung ihm die notwendigen Gnaden bereitstellen. Die Bereitung dieses letzten herrlichen Sieges ist die vordringliche Aufgabe dieses Sakramentes“ (219). In einem 3. Teil handelt F. über das Wachsen des neuen Menschen in Christus als Einzelpersönlichkeit und als Gemeinschaftsglied. Es wird gezeigt, wie dieses Wachsen sich vollzieht auf der Grundlage der sakramentalen Einigung mit Christus in der hl. Eucharistie: die hl. Eucharistie als Sakrament der Umgestaltung in Christus und die Eucharistie als Sakrament der christlichen Gemeinschaft. Es folgt dann als Abschluß und Krönung des Ganzen eine Abhandlung über die vollendete Gottesliebe und über die mystischen Gnaden (4. Teil). Auch hier, wo die Probleme besonders schwierig sind, ist die Doktrin solid, das Urteil klug und abgewogen, alle Einseitigkeiten und Übertreibungen sind gemieden. Der kurze Überblick über die Hauptteile zeigt, wie organisch und einheitlich diese Lehre der christlichen Vollkommenheit aufgebaut ist, wie folgerichtig eins aus dem andern sich ergibt, und vor allem wie glücklich die aszetischen Forderungen aus dem sakramentalen Leben der Seele hergeleitet werden. Kaum angedeutet werden konnte in diesem Überblick die reiche Fülle der behandelten Fragen. Es gibt kaum ein Problem des aszetischen Strebens, das hier nicht seine klare und gründliche Behandlung findet. Ganz ausgezeichnet sind — um nur einige zu nennen — die Kapitel über böse Begierlichkeit, Seelenführung und über die christlichen Tugenden. So ist das neue Buch von F. jedem, der die ernste und verantwortungsvolle Aufgabe hat, jungen Menschen die Wege zur Vollkommenheit zu weisen, eine willkommene Hilfe, aber auch dem gebildeten Laien wird sie wertvolle Anregung zur Vertiefung seines religiösen Lebens und zu einem zielbewußten Streben nach Vollkommenheit geben.
Schütt.

Richstätter, K., S. J., Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Geschichte des Gebetes und des my-

stischen Innenlebens der Kirche. gr. 8^o (VIII u. 497 S.) Köln 1949, Bachem. DM 9.50; geb. DM 12.20. — Das eigentliche Anliegen des Verf. kommt im Untertitel am klarsten zum Ausdruck. R. möchte dem Leser einen Blick tun lassen in das mystische Innenleben der Kirche. Das ist ihm in hervorragendem Maße gelungen. Er nimmt ihn bei der Hand und führt ihn durch die Jahrhunderte der Kirchengeschichte. — Eine Kirchengeschichte, ja, aber nicht eine Geschichte ihrer äußeren Entwicklung, ihrer äußeren Geschehnisse, ihrer Kämpfe und Verfolgungen, nein: eine Geschichte ihres inneren Lebens, ihres Betens, ihrer Christusfrömmigkeit. Von den Tagen der Apostel an bis zum Beginn der Neuzeit zieht eine unübersehbare Reihe von Heiligen, großen Betern, gott-erfüllten Männern und Frauen an unserem geistigen Auge vorüber. Wir sind Zeugen, wie sie beten, wie sie betend Christus sehen und erleben. Besonders ist zu begrüßen, daß die einzelnen Perioden in den großen geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt und in ihrer Eigenart sowie ihrer Bedeutung charakterisiert werden. So wird eine ermüdende Aufzählung vermieden und es dem Leser leicht gemacht, die großen Beter im Licht ihrer Zeit und Umwelt tiefer zu verstehen. Eine große Lebendigkeit und Zeitnähe erhält die Darstellung dadurch, daß die Zeugen der Vergangenheit gewissermaßen betend vor den Leser hintreten: es werden aus ihren Gebeten die wertvollsten ausgewählt und in den Text eingefügt: wahre Perlen echten, tiefinnigen Betens. So reich und tief ist der Gehalt des Wesens und Lebens Christi, daß er von der betenden Seele nie ausgeschöpft werden kann. So ist es nicht verwunderlich, daß bald diese, bald jene Seite mehr im Vordergrund des Betrachtens steht. In der Frühzeit des Christentums ist es vor allem der leidende Heiland gewesen und nicht der verklärte Christus, der vor der betenden Seele stand. „Das bezeugen übereinstimmend die frühchristlichen Schriftsteller, das bestätigen die Martyrerakten, das tritt uns deutlich entgegen in der frühchristlichen Liturgie“ (34). Ein Wandel trat ein, als mit dem Siege Konstantins die Kirche aus den Katakomben heraufstieg und der Zeit der Verfolgung eine Zeit äußerer Anerkennung und äußeren Glanzes folgte. Es ist das verklärte Christusbild, das nun vorherrscht, das Bild des glorreichen Erlösers, des rex gloriae. Diese zweite Epoche umfaßt die Väterzeit, das ganze Frühmittelalter und reicht bis zum 12. Jahrhundert. Jetzt tritt an Stelle des verklärten Christus die heiligste Menschheit des Herrn, zumal in ihrer Armut und Demut von Bethlehem und in dem Leiden und der Schmach von Golgatha. Die beiden Größten, die dieser Periode ihr Gepräge geben, die auch den nachhaltigsten Einfluß auf die späteren Jahrhunderte ausgeübt haben, sind der hl. Bernhard und der hl. Franziskus. Von da ab bleibt dann bis auf die heutige Zeit das reale Christusbild die Grundlage der Christusfrömmigkeit. Es findet sich nun keine Bruchstelle mehr, wie sie war beim Übergang von der Katakombenzeit zur Väterzeit und zum Frühmittelalter und von da zum Hochmittelalter. Wohl werden dem überkommenen Christusbild neue Züge eingefügt. Da sind es vor allem drei Heilige, die richtunggebend sind für diese Ergänzungen. Es ist für das 16. Jahrhundert der hl. Ignatius von Loyola durch das Christusbild seiner Exerzitien, für das 17. der hl. Franz von Sales mit dem von ihm gestifteten Orden der Heimsuchung (Herz-Jesu-Verehrung), für das 18. der hl. Alphons von Liguori durch die Betonung des eucharistischen Christusbildes. „Vor allem haben diese drei Heiligen durch die Betonung der methodischen Betrachtung den Weg gewiesen, daß das Christusbild zum ständigen inneren Erlebnis werden konnte . . . und das nicht nur für Klerus oder Ordensleute, sondern auch für solche, die in der Welt leben — Verheiratete nicht ausgeschlossen“ (230 f.). — Leider hat der Tod dem nimmermüden Verf. die Feder aus der Hand genommen. Es sollte ein 2. Bd. folgen, der die Weiterentwicklung des Christusbildes darstellen sollte durch das 19. Jahrhundert bis auf unsere Tage. Wir sind dankbar, daß wenigstens dieser 1. Bd. noch kurz vor dem Tode fertiggestellt werden konnte. Es fehlt uns im deutschen Sprachbereich eine Geschichte der Frömmigkeit. Hier ist — unter einem bestimmten, allerdings zentralen Gesichtspunkt — eine solche uns geboten, die wir dankbar begrüßen.

Schütt.

v. Campenhausen, H., *Die Askese im Urchristentum* (Gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet der Theologie u. Religionsgesch. 192). 80 (48 S.), Tübingen 1949, Mohr. DM 1.50. — Es hat eine Zeit gegeben, da galt es vielen für ausgemacht, daß das Evangelium mit Askese nichts zu tun habe, daß darum das mit dem Ende der Verfolgungszeit einsetzende Mönchtum nicht aus innerevangelischen Motiven zu erklären sei. Daß diese radikale Einstellung zu Askese und Mönchtum überholt ist, dafür ist auch die vorliegende Studie ein Beleg. Freilich bleibt auch so noch manches, was die Verständigung zwischen Katholiken und Protestanten über dieses Thema behindert: Nicht nur die Bewertung mancher biblischer Bücher oder die Auslegung dieser oder jener Schriftstelle, sondern vor allem die durchgängige Deutung des Wortes „Askese“. Immer wieder hat man den Eindruck, daß der Verf. mit diesem Terminus nicht nur den faktischen, aus religiösen Gründen vollzogenen Verzicht auf die „Welt“ versteht, sondern die grundsätzliche Verwerfung und Verurteilung aller rein diesseitigen Güter und Werte, zumal des Besitzes, der Ehe und der Befriedigung durch Speise und Trank. Denn nur so kann er eine Alternative zwischen der asketischen und liberalen Auslegung der Herrenworte wie Mt 19, 21 aufstellen (5) als den beiden „extremen Grundaussagen“, um deren Vermittlung es in der ganzen Geschichte des Christentums geht (6). Wenn man aber Askese in diesem radikalen Sinn versteht, ist es freilich nicht schwer nachzuweisen, daß Jesus kein „Asket“ war und keine „Askese“ gewollt hat. Sachlich richtiger wäre es, von einer Doppelalternative auszugehen: die eine stellt sich innerhalb der christlichen Möglichkeiten selbst: hie Weltbejahung, aber in innerer Freiheit zu ihr (so wie auf S. 5f. die liberale Auslegung verstanden wird), dort freiwilliger Verzicht, aber unter Anerkennung des positiven Gehaltes der natürlichen Werte (so wie S. 11 „asketische Entscheidungen ... eine bleibende, ja vielleicht sogar eine ausgezeichnete Gestalt des christlichen Lebens“ genannt werden). Die andere Alternative steht außerhalb des christlichen Dogmas, ist häretische Übertreibung und Vereinseitigung: hie eine Weltbejahung, die einer Diesseitsvergötterung gleichkommt, dort eine radikale Askese, die in einer grundsätzlichen Verurteilung der natürlichen Werte gründet, wie wir sie in bestimmten gnostischen Sekten oder später im Manichäismus finden. Bringt man diese schärfere Fassung der vom Verf. zugrundegelegten Alternative an, wird man aus dem Studium der Schrift reiche Frucht gewinnen. Sie zeigt, wo und wie der Verzicht auf den Besitz (Kap. II), auf die Befriedigung in Speise und Trank (Kap. III) und auf die eheliche Gemeinschaft (Kap. IV) im Evangelium begründet ist. Das Ergebnis ist, daß „die Frage der Askese in verschiedenen Zusammenhängen auftaucht und nicht gleichmäßig beantwortet wird“ (46). Am ehesten noch besteht das Evangelium auf dem Verzicht auf den Besitz, „und doch kann in ihm gerade hier zunächst noch am allerwenigsten eine radikale Lösung“ gefunden werden. „In der Speisefrage ist die Ablehnung der (radikal) asketischen Gebote verhältnismäßig am eindeutigsten, während die Antwort auf das Problem Ehe und Ehelosigkeit alle Spielarten möglicher Entscheidung erkennen läßt“ (46). Das Entscheidende, worum es Jesus geht, ist nicht der Verzicht oder der Gebrauch, sondern ist die Freiheit für den Ruf von oben, ist der Gehorsam: „als ein Weg zu diesem Gehorsam kann auch die Askese in Betracht kommen“ (ebd.). Bacht.

Amand, D., O. S. B., *L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique*. gr. 80 (XXIV u. 364 S.) Maredsous 1948, Editions de Maredsous. — Giet, S., *Le rigorisme de Saint Basile: RevScRel* 23 (1949) 333-342. — Die Frage nach den Anfängen und Quellgründen des christlichen Mönchtums ist seit langem aus dem Bereich leichtfertiger Konstruktionen und Hypothesen in den Bereich ernster und entsagungsvoller Quellenstudien übergegangen. Vor allem belgische und französische Forscher haben sich hier größte Verdienste erworben. Ich brauche nur an Namen wie Th. Lefort, A. Boon O. S. B. und F. Cavallera S. J. zu erinnern. Ehe aber eine zusammenfassende Gesamtwertung versucht werden dürfte, müssen noch viele Vorarbeiten geleistet werden, die uns vor allem die großen Gründergestalten der Frühzeit des Mönchtums aufschließen. Zu ihnen gehört Basilius d. Gr. Zwar gehört er nicht mehr in die

erste Generation des monastischen Aufbruchs. Aber gleichwohl hat er dem Mönchsideal so nachdrücklich das Gepräge seiner Persönlichkeit aufgedrückt, daß sein Name für alle Zeit mit der Idee und Geschichte des christlichen Mönchtums verbunden bleiben wird. Das Bewußtsein dieser überragenden Bedeutung des Basilius ist eigentlich immer lebendig gewesen, und es hat auch nicht an soliden Untersuchungen zu seinem Mönchsideal gefehlt. Aber gleichwohl blieb noch vieles offen. Somit darf die vorliegende Studie über die monastische Aszese des großen Kappadoziens von vornherein auf lebhaftes Interesse rechnen. Freilich ist sich der Verf. bewußt, daß Gestalt und Bedeutung des Basilius zu mächtig sind und der literarkritischen und geschichtlichen Probleme zu viele, als daß er sich anheischig machen möchte, in allen Fragen das abschließende Wort zu bieten. Vielmehr beschränkt sich sein „Essai historique“ auf die Darlegung der Grundlehren der monastischen Aszese des Basilius. Man wird also nichts über die aszetische Praxis in den Basiliusköstern hören, nichts über das private und liturgische Gebet, über Bußwerke und Kasteiungen, über die mancherlei Mittel und Praktiken zur Erreichung des Mönchsideals. Aber dafür wird der lehrhafte Unterbau um so erschöpfender herausgearbeitet. Das geschieht im wesentlichen in drei großen Abschnitten (Kap. 2—6). Zunächst entwickelt A. das monastische Ideal des hl. Basilius; es erwächst einerseits aus den Forderungen eines konsequenten Christentums mit der darin grundgelegten Abtrennung von der Welt, andererseits aus der für Basilius undiskutierbaren Notwendigkeit der „vita communis“, ohne die nach seiner Meinung der Mönch entscheidende Aufgaben christlicher Lebensgestaltung verfehlen müßte. Die Rückbindung dieses coenobitischen Ideals an die Urkirche (das mönchische Leben als „nostalgie de l'Eglise naissante“) weist auf die Quelle, aus der Basilius vor allem geschöpft hat. In den beiden nächsten Abschnitten stellt A. den negativen und positiven Aspekt der monastischen Aszese des Basilius dar. Hier wird zunächst die zugrundeliegende Auffassung von der Sünde entwickelt, wobei Verf. zu einer Beurteilung des Basilius als Rigoristen kommt, die nicht unwidersprochen bleiben konnte (vgl. unten). Sodann spricht er von dem mönchischen Verzicht und Entsagen in seinen mannigfachen Formen, durch die der Coenobit der Sünde den Kampf ansagt. Unter dem Stichwort der „positiven Aszese“ endlich ist die Rede von den spezifischen Tugenden, die Basilius von seinen Mönchen erwartet. Dem Ganzen ist eine ausführliche Untersuchung der mannigfachen Quellen der monastischen Aszese des Heiligen vorausgeschickt (Kap. 1); hier werden mit großem Geschick Verbindungslinien aufgedeckt, die bislang zu oft übersehen worden sind; ich denke vor allem an den Zusammenhang mit der griechischen Philosophie und mit dem aszetischen Ideal des Eustathius von Sebaste (siehe aber auch die Einschränkung, die S. Giet dazu macht: *RevScRel* 23 (1949) 367-368). — Die Arbeit von A. verdient ohne Zweifel hohes Lob. Die Darstellung mag bisweilen zu breit geworden sein und Wiederholungen nicht genug vermieden. Aber es ist auf jeden Fall ein wohlalberundetes und reichlegtes Bild, das uns so vom monastischen Ideal des hl. Basilius gezeichnet wird. Vor allem wird man dem Verf. dafür danken müssen, daß er dieses Ideal in seinen geschichtlichen Zusammenhang gestellt hat. Daß dabei die eine oder andere Verbindungslinie anfechtbar bleibt, ist verständlich. Ebenso ist es verzeihlich, daß A. aus Begeisterung für seinen Autor gelegentlich die Bedeutung der Früheren unterschätzt. So ist beispielsweise die Wertung der Hl. Schrift als der eigentlichen Norm des mönchischen Lebens bereits bei Pachomius zu beobachten (zu 327). Umgekehrt hätte bisweilen (z. B. 251 ff.) angemerkt werden können, wie Basilius bei aller Abhängigkeit bewußt andere Wege geht als der „Gründer des coenobitischen Mönchtums“. Auffallend ist, daß A. die so scharfe Kritik des Basilius an dem anachoretischen Ideal nicht in ihre Schranken weist, obwohl er sich anderswo durchaus die Freiheit nimmt, auf die Grenzen und Einseitigkeiten seines Autors hinzuweisen. In der Beurteilung seiner Vorgänger wirkt A. gelegentlich, wenigstens in der Form, zu scharf (vgl. 264 Anm. 1; 289); an anderen Stellen gibt er dann aber auch wieder den Wert der betr. Werke zu. — Eine der zentralen Thesen des Buches von A. ist die von dem schroffen Rigo-

riusmus des Heiligen (152—175 u. ö.). Dieser Rigorismus anerkennt keinen Unterschied zwischen schweren und läßlichen Sünden, macht jeden Tugendakt zur strengen Verpflichtung und bindet die Erfüllung der einzelnen Gebote so eng aneinander, daß, wer eines übertritt, an allen schuldig wird. A. glaubt auch die Quellen dieses Rigorismus aufdecken zu können (173—175; 338—341): die starre Ethik des Chrysipp und Epiktet, das asketische Ideal des Origenes, das Erbe des Neuplatonismus mit seinem schroffen Dualismus zwischen Geist und Leib. Aber so sehr er sich auch bemüht, diesen Rigorismus in die Psychologie und Weltanschauung des Basilius einzubauen, so bleibt doch ein Bedenken, ob die These selbst so evident ist, wie es hier vorgetragen wird. Dieser Frage geht S. Giet in dem oben genannten Artikel der Straßburger RevScRel nach. Er unterwirft die Haupttexte, auf die sich A. stützt, einer neuen, wenn auch nur summarischen Überprüfung. Das Ergebnis ist, daß Basilius zwar ein strenger und anspruchsvoller Moralist ist, der die Hl. Schrift wortwörtlich nimmt, daß er aber andererseits doch manche Nuance und Abschwächung seiner starren Prinzipien kennt, auf die A. nicht hinreichend aufmerksam gemacht hatte. Übrigens hatte bereits J. Hörmann in seinen „Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht“, 1913, 123 darauf hingewiesen, daß das ganze Bußsystem des Basilius zeige, daß er durchaus den Unterschied zwischen schweren und weniger schweren Sünden kenne. Freilich könnte A. einwerfen, daß dieser Unterschied für Basilius nur in der subjektiven Anrechenbarkeit, nicht in der objektiven Sündenwertung Platz habe. Es wäre zu wünschen, daß die ganze Frage, die ja auch für den theologischen Traktat „de peccato“ wie für die Theologie des Bußsakramentes ihre Bedeutung hat, noch einmal ausführlich vorgenommen würde.

Bacht.

Umberg, B., S. J., Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. 2., verm. Aufl. 8^o (151 S.) Innsbruck 1949, Rauch. — Verf. hat sein früheres Buch bedeutend erweitert. Er bringt alle Sakramente in Verbindung mit den Geistlichen Übungen. Die Taufe ergänzt die Gedanken des „Fundaments“, Buße und heilige Ölung die der ersten Woche. Die Firmung paßt zur Reich-Christi-Betrachtung, da sie zum Streiter Christi salbt. Mit der gleichen Betrachtung verbindet U. die Standessakramente der Weihe und Ehe, da bei beiden wenigstens eine Reformwahl vorgenommen wird. Das Meßopfer paßt zur dritten Woche mit Leiden Christi und Opfergesinnung. Die heilige Kommunion als Vereinigung mit Christus legt die Gedanken der Schlußbetrachtung über die Liebe nahe, die Christus sowohl wie die Glieder seines mystischen Leibes umfassen soll. Sehr schön schließt H. mit dem Suscipe ab, das erst Christus in der Kommunion zu uns spricht und wir dann zu ihm. — Besonders in Wiederholungsexerzitien bietet das Buch dem Exerzitienleiter und dem Exerzitanden viele Anregung. Vielleicht noch wichtiger ist, daß so die Kluft zwischen objektiver und subjektiver Frömmigkeit nicht weiter geöffnet, sondern geschlossen wird und beider Notwendigkeit und Ergänzungsbedürfnis aufleuchtet.

Raitz v. Frentz.