

die höchsten Mystiker bezeichnen können, weil bei ihnen die Harmonie von Geist und Leib, von Gottesschau und Menschendienst am vollkommensten war.

So kann man das umfangreiche Werk von Smits als eine wertvolle Bereicherung der mystischen Literatur und Ergänzung sowohl der romanischen wie der germanischen Mystik bezeichnen. Etwas zu scharf wird der Trennungsstrich zwischen niederländischer Mystik und *Devotio moderna* gezogen, wo doch ein Schüler Grootes auch zu ihr gehört und man auch diese *Devotio* wenigstens mit der *contemplatio acquisita* in Verbindung bringen kann. Der Wunsch der Niederländer, daß der sel. Ruusbroec, ihr bedeutendster mystischer Schriftsteller, heiliggesprochen und sogar zum Kirchenlehrer erklärt wird, ist nach der Lesung des Buches von Smits verständlich.

Der wissenschaftliche Wert des großen Werkes wird dadurch erhöht, daß Smits über 100 Seiten alter Originaltexte beifügt. Künstlerisch wird man auch die prachtvollen Bilder von Greco begrüßen, wengleich vielleicht der eine oder andere Leser Fotos der vlämischen Landschaft und Bilder der Mystiker als besser verdeutlichend ansehen könnte.

E. Raitz v. Frenzt S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie.

Catholicisme: hier — aujourd'hui — demain. Encyclopédie en sept volumes, hrsg. unter Leitung von G. Jacquemet. Bd. II (= Lieferung 5—8). Lex. 4° (1528 Sp.) Paris 1950, Letouzey et Ané. Fr. 2400.— (Subskriptionspreis Fr. 1800.—). — Die Lieferungen des in Schol 25 (1950) 264—266 ausführlich angezeigten Lexikons erscheinen in rascher Folge. Der 2. Bd. bewährt alle die Vorzüge, die wir damals bereits hervorhoben. Durch seine Klarheit und Präzision, seine Objektivität und theologische Zuverlässigkeit, seine Aufgeschlossenheit und betonte Aktualität wird dies hervorragende Werk zu einem geradezu unentbehrlichen Hilfsmittel für alle, die sich rasch und zuverlässig über das katholische Leben zumal in Frankreich orientieren wollen. Gerade für das katholische Ausland hat dieses Lexikon seine besondere Bedeutung, da es ausgezeichnet über die neuesten Vorgänge im französischen Katholizismus unterrichtet. Man nimmt dafür gerne in Kauf, daß es bei den rein historischen Stichworten zurückhaltender ist als etwa das „Lexikon für Theologie und Kirche“. Erfreulich ist, daß in diesem Band die bibliographischen Notizen reichhaltiger geworden sind. — Im folgenden sei auf den einen oder anderen Artikel kurz eingegangen. „Theodor Beza“: Die drei Perioden seiner geistigen Entwicklung (1. Rückkehr zum „reinen“ Evangelium; 2. Stärkere Berücksichtigung der urkirchlichen Überlieferung; 3. Verfestigung einer unuldnsamen Orthodoxie) geben den Rhythmus an, nach dem sich überhaupt die reformatorische Bewegung entwickelt hat. Daß sie ihre Analogien im damaligen Katholizismus haben, vermerkt der Verf. selbst. — Im Artikel „Billot“, der ausgezeichnet die geistige Physiognomie dieses hervorragenden Theologen schildert, bedauert man es, daß die Hintergründe seines Rücktritts als Kardinal nicht deutlicher gemacht werden. Aber vielleicht ist die Zeit dafür noch nicht gekommen. — Ganz vorzüglich ist der Artikel des Herausgebers über H. Bremond, der die ganze Vitalität und Fruchtbarkeit, aber auch die Grenzen dieses genialen Mannes aufschließt. — Der Artikel „Calvin“ aus der Feder von P. Congar wird, was Tiefe der Einfühlung und Vornehmheit der Beurteilung

betrifft, in einem Lexikonbericht kaum seinesgleichen haben. — Erfreulich sind die vernünftigen Worte zur „Moralkasuistik“. Überhaupt liegen die Beiträge aus dem Gebiete der Moral offenbar in ausgezeichneten Händen. — Hervorragend scheint mir auch der umfangreiche Artikel über den „Sozialen Katholizismus“ von J. Folliet zu sein, nicht zuletzt wegen der reichen Bibliographie. Der Artikel zeugt von der produktiven Aufgeschlossenheit der französischen Intelligenz für diese Fragen. — Im Beitrag über den „Zölibat“ kann man die Frage aufwerfen, ob Apoc 14, 1 wirklich von den Ehelosen zu verstehen ist, oder nicht vielmehr im symbolischen Sinn von denen, die den Ehebund mit Gott nicht gebrochen haben. Dankenswert ist die ausführliche Besprechung der Motive für den priesterlichen Zölibat. — „Paul Claudel“ gibt eine fast vollständige Übersicht über das fruchtbare und vielseitige Schaffen, wobei jedes Werk kurz charakterisiert wird. Die künstlerische Wertung ist betont positiv, weiß aber auch um manche Einseitigkeiten im Formalen und Sachlichen. Interessant ist, wie in seine Bekehrung die Beschäftigung mit den Schriften der Seherin von Dülnen hineinwirkt. — Im Artikel „Clemens Romanus“ hätte vielleicht ein wenig ausführlicher auf die Frage nach dem Zeugniswert des Klemensbriefes für den römischen Aufenthalt des Petrus und für den römischen Primat eingegangen werden können. — Beunruhigend ist die Altersstatistik des französischen „Diözesanklerus“. Nur in wenigen Diözesen ist die Zahl der Priester zwischen 25 und 35 größer als die der Priester zwischen 65 und 80 Jahren. Der Hinweis auf die allgemeine Vergreisung der modernen Völker erklärt hier nicht alles. — Wenn der „Kommunismus“ so ausführlich behandelt wird (Sp. 1393—1412), dann offenbart sich darin der Ernst, mit welchem man in Frankreich sich mit seiner Ideologie auseinandersetzt. Die beiden Konklusionen: 1. Als freiwillige Gütergemeinschaft widerspricht der K. nicht dem Naturgesetz, im Gegenteil, er kommt einer höheren Sittlichkeit entgegen. 2. In seiner modernen Form ist der K. von der Wurzel her unvereinbar mit jeder spiritualistischen Daseinsauffassung. Ein größerer Literaturhinweis wäre wünschenswert gewesen. — In „Componction“ hätte wenigstens auf das Werk von I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction*. . . (OrientChristAnal 132) Rom 1944 (vgl. Schol 24 [1949] 130 ff.) verwiesen werden sollen. — Der Beitrag über die „Konzelebration“ zeigt, daß diese in Rom bis zum 13. und in Frankreich bis zum 18. Jahrh. in Brauch war. Interessanterweise gibt es in Lyon am Gründonnerstag bis heute noch einen letzten Rest dieses Brauches. — In „Conclusion théologique“ sei vor allem auf die Bemerkungen über ihr Verhältnis zum Dogma verwiesen: Die theologische Schlußfolgerung ist nicht der einzige Weg zur Entstehung neuer Dogmen. „Nicht auf Grund der logischen Schlüssigkeit einer conclusio theologica definiert die Kirche neue Dogmen, sondern in Kraft eines Charismas.“ — So gäbe es noch vieles hervorzuheben und zu loben. Wir können der neuen Enzyklopädie nur weite Verbreitung wünschen. Bacht.

Baisi, C., *Institutiones Theologiae Scholasticae. I. De Revelatione. De Ecclesia Christi. De verbo Dei scripto et tradito*. gr. 8° (547 S.) Milano 1948, Ed. Ancora. L. 1700.—. — Im Rahmen eines mehrbändigen theologischen Lehrbuches bietet B. als ersten Band eine im üblichen Stil gehaltene Fundamentaltheologie. Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Der 1. handelt von der christlichen Offenbarung und von der Kirche in apologetischer Sicht, der 2. von der Kirche in dogmatischer Sicht, von der Schriftinspiration und von der Tradition. Innerhalb dieser Stoffanordnung werden die im Schulgebrauch gängigen Thesen abgehandelt. Dabei ist der Verf. bemüht, seinen Lesern in gew. Ausmaße die Auseinandersetzung auch mit neuesten gegnerischen Systemen bis hinauf zum deutschen und französischen Existentialismus zu ermöglichen. Erfreulich ist, daß der dogmatische Kirchentraktat so viel Raum zugewiesen erhält. Allerdings wäre es doch wohl richtiger gewesen, in der Gliederung des Ganzen deutlicher zwischen der *dogmatica generalis* als theologischer Erkenntnislehre und der *dogmatica specialis* zu scheiden, damit so die Ekklesiologie an den ihr systematisch zugehörenden Platz kommt. Aber auch so ist das Werk für den sachkundigen Leser ein Beweis, daß in der

Fundamentaltheologie der letzten 30 Jahre nicht unbeträchtliche Fortschritte erzielt worden sind. — Die Bewertung des Buches muß davon ausgehen, daß es sich um ein Handbuch für die Hörer handelt, das notwendig nach der Ergänzung durch das lebendige Wort des Lehrers verlangt. So wird man milder urteilen müssen, wenn die Darstellung zu andeutungshaft und die Beweisführung zu gedrängt ist, so daß sie sehr oft unbefriedigt läßt. Bisweilen führt diese Kürze allerdings sogar zu unvermeidlichen Mißverständnissen, so wenn etwa in der These von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes bei der Aufzählung der Gegner unter dem Stichwort „Sentimentalisten“ Leute wie Feuerbach und Mill in einem Atem mit Schleiermacher und Kierkegaard genannt werden.

Bacht.

Hauck, F., Theologisches Fremdwörterbuch. 8° (176 S.) Göttingen 1950, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 6.80. — Ein neuartiges Wörterbuch für den Theologen, das in reiner Sacherklärung Fremdwörter, fremdsprachliche Begriffe und Fachausdrücke aus allen Teilgebieten der Theologie und außerdem aus den angrenzenden Sachbereichen der Philosophie, Religionsgeschichte und dgl. bringt. In gleicher Weise sind die termini der evangelischen wie der katholischen Theologie (letzteres, von verschwindend geringen Ausnahmen in nebensächlichen Dingen abgesehen, korrekt) und zusätzlich auch die der Orthodoxen und der Juden berücksichtigt. Über die in einem kurz gehaltenen Abriss zutreffende Auswahl kann man wohl geteilter Meinung sein, der eine wird dieses Wort für entbehrlich halten, der andere wird jenes Wort vermissen; im großen und ganzen wird aber dem Studierenden ein zuverlässiges Auskunftsmittel an die Hand gegeben. Vielleicht wäre der Hinweis auf die einschlägige Fachliteratur bei den wichtigeren Wörtern eine Möglichkeit, die Brauchbarkeit des theologischen Fremdwörterbuches ohne allzu starke Vermehrung der Seitenzahl zu erhöhen. Bei einigen Stichworten hätte der Eindruck eines wertenden Urteils vermieden werden können, so bei „Molinismus“: „System des Jesuiten L. Molina (1535—1600), der zwischen Augustinismus und Pelagianismus vermittelnd ein Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlichem freien Willen lehrte“, oder bei „Logienquelle“: „Aus dem Überlieferungsbestand von Mt. und Lk. erschlossene Quelle, welche eine Sammlung von Worten Jesu enthielt“. Doch das sind Ausnahmen. Der größeren Klarheit halber würden besser immer bei solchen Fachausdrücken, die nicht in der Gesamtheologie, sondern nur bei der evangelischen oder nur bei der katholischen Theologie, oder bei beiden, aber in anderem Sinne, üblich sind, Verbreitung und Fundort angegeben; z. B. Liturgie im engeren Sinne wird definiert als „der vom Geistlichen vom Altar aus im Wechselgesang mit der Gemeinde ergehende Vorgottesdienst im Unterschied zur Predigt“, was durch einen Zusatz als evangelisch gekennzeichnet sein müßte und einen Hinweis auf die katholische Bedeutung des Wortes Liturgie erforderte.

Beumer.

Monzel, N., Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen der christlichen Lehre. 8° (196 S.) Bonn 1950, Hanstein. DM 8.50. — Das Thema dieser im Jahre 1943 der Bonner Universität als Habilitationsschrift vorgelegten Arbeit ist aus der Auseinandersetzung mit jener Sicht von Religion und Christentum entsprungen, wie sie seit langem große Teile der Gebildeten, zumal innerhalb des liberalen Protestantismus beherrscht. Für diese Menschen ist jede durch Kirche, Dogma und Lehrtradition geformte Religion nur eine primitive Stufe des Religiösen oder seine Entartung. Ihnen gegenüber genügt es nicht, auf die bisher vorliegenden Arbeiten (etwa von J. Ranft oder A. Deneffe S. J.) über das katholische Traditionsprinzip hinzuweisen. Denn diese Autoren setzen ja immer bereits gläubige Leser voraus. Vielmehr muß versucht werden, aus der Erforschung der Sinnesgehalte des konkreten religiösen Lebens zu zeigen, daß Kirchenbildung und Dogmenbindung keine Degeneration des Religiösen bedeutet. Es müssen also die Methoden der modernen Religionsphilosophie und Religionssoziologie zur Klärung dieses Problems eingesetzt werden. Für diese Aufgabe hatte sich M. durch sein Buch „Struktursoziologie und Kirchenbegriff“

(Bonn 1939) vorbereitet. Die vorliegende Untersuchung greift die Fragen von einer breiteren Ebene aus an. Das Werk gliedert sich in drei Teile. Der 1. Abschnitt ist der Abwehr des Mißverständnisses gewidmet, als ob die für das Christentum wesentliche Bindung an Überlieferung in Lehre, Kultus und Kirchengleichheit bloß in einer psychologischen Unfähigkeit der großen Masse der Gläubigen begründet liege, während die „Elite“ davon dispensiert sei, weil sie schöpferischen Geistes oder von pneumatischer Begnadung oder von metaphysischer Tiefe sei. Der Schwerpunkt des Ganzen und auch wohl sein wertvollster Teil liegt im 2. Abschnitt. Hier wird durch den Einbau der Religionsphänomenologie (im Sinne der Husserlschule, natürlich ohne die transzendental-idealistische Fundierung, nicht aber im Sinne des bekannten Werkes von G. van der Leeuw) gezeigt, daß der christliche Lehrtraditionalismus in den allgemeinen Sinngesetzen des religiösen Bewußtseins fundiert ist. Unseres Erachtens gibt es keine neuere Arbeit, in der die Methode der Phänomenologie so lichtvoll klargelegt und so umsichtig zur Lösung eines religionsphilosophischen Problems angewandt wird. Dabei ist sich M. der selbstgesetzten Grenzen der Phänomenologischen Methode durchaus bewußt. Er weiß, daß er nur eine „Außen-Sicht“ des christlichen Phänomens „Überlieferung“ bietet. Aber auch so kann er helfen, entscheidende Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen. — Der 3. Abschnitt bringt theologisch-dogmatische Betrachtungen, die den spezifisch christlichen Lehrtraditionalismus aus seiner Verwurzelung im Christusdogma verstehen lassen. Das Ergebnis des ganzen Buches ist dies: Wenn sich auch der absolute, weltgültige und endgültige Anspruch des christlichen Traditionalismus in Lehre und Kult nicht rein religionsphilosophisch erhärten läßt, so läßt sich auf diesem Wege doch deutlich machen, daß prinzipiell gesehen „Tradition“ nach ihrem Wesenssinn keine Form geistiger Trägheit oder unerleuchteter Selbstbehauptung ist, sondern im Wesen des Religiösen selber wurzelt. — Diese knappe Übersicht kann natürlich den reichen Gehalt an wertvollen Einzelerkenntnissen nicht ausschöpfen. Die einschlägige Literatur, soweit sie aus dem deutschen Raum stammt, ist mit sicherer Sachkenntnis verarbeitet. Zu bedauern ist nur das Fehlen von Indices; doch wird man das wohl der großen Schwierigkeit auf dem Buchmarkt zugute halten müssen.

Bacht.

Schulte, Hannelies, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament (Beiträge z. Evangel. Theol. 13). 8° (91 S.) München 1949, Kaiser. DM 1.60. — In dieser Promotionsschrift an der Heidelberger Universität hat sich die Verfasserin die Aufgabe gestellt, in einem 1. Teil nach den einzelnen Schriften des NT die Wörter zusammenzustellen, die für den Begriff der Offenbarung in Frage kommen, um dann im 2. Teile „den so gefundenen Worten gesondert“ nachzugehen „mit der Frage nach Herkunft und Gehalt im griechischen Sprachraum und an dessen Grenzen“ (9). Tatsächlich sind die beiden Teile nicht scharf gegeneinander abgegrenzt, insofern auch schon im 1. Teile die genauere Bedeutung der Wörter aus dem jeweiligen Zusammenhang abgeleitet wird, und andererseits auch im 2. Teile außerbibl. Quellen nur spärlich verwertet worden sind. So werden z. B. bei ἀποκαλύπτω außer den Schriften des AT und NT nur Plutarch, ferner je eine Stelle aus Platos Gorgias und dem Corp. Herm. und schließlich vereinzelt Stellen aus den Apokryphen (Test. Ruben; Test. Juda; 4 Esra) angeführt. Bei den synonymen Begriffen ist das Verhältnis nicht viel anders. Das Vorwort weist auf die Schwierigkeit der Literaturbeschaffung in den ersten Nachkriegsjahren hin. Damit hängt wohl auch zusammen, daß die Literaturangaben recht dürftig sind. Die Verfasserin kommt zu dem Ergebnis, daß das NT mit dem Gebrauch von ἀποκαλύπτειν und vielen Ausprägungen zwar der endzeitlichen Vorstellung bei der spätjüdischen Apokalyptik nahestehe, daß aber trotzdem „von den Synoptikern und Paulus das prophetische Offenbarungsdenken wieder aufgenommen ist, insofern die Gedanken nicht um ein Jenseits oder um einen Zeitpunkt des Endes in der Zukunft kreisen, sondern die Wirklichkeit des Kommenden in der Gegenwart erfahren“ (43). Im übrigen lasse sich eine abschließende Definition des „Offenbarungsbegriffes im NT“ nicht geben, weil

man bei einem solchen Versuch fürchten müsse, „in der Gnosis, im AT oder im Spätjudentum — vielleicht bei Philo? — zu landen, aber wohl kaum im NT“ (85). Der Artikel von Oepke ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις (Theol. Wörterbuch zum NT von Kittel III, 565-597) wird zwar gelegentlich einmal zitiert, aber nicht weiter ausgewertet.

Brinkmann.

Denis, L., S. J., Tractatus de Vera Religione. Tractatus de Ecclesia Christi. Ed. 2. gr. 8° (240 S.) Brain-Le-Comte (Belgien) 1950, Zech et Fils. Fr. 60.— Das vorliegende fundamentaltheologische Werk gehört in die Reihe der „Elementa Theologiae Dogmaticae“, welche der als Herausgeber der „Revue du Clergé Africain“ bekannte Verfasser für die Seminaristen des Priesterseminars von Mayidi in Belgisch-Kongo veröffentlicht. Das Buch erhebt keinen Anspruch auf theologische Neuerkenntnisse, sondern es will die traditionelle Lehre in klarer, eingängiger Form zusammenfassen. Also ein Kompendium für die Hand der Hörer, freilich eines, das sich durch Solidität und didaktisches Geschick auszeichnet. Der Stoff ist wie üblich in Thesen gegliedert, denen jeweils „Quaestiones ad repetitionem faciendam“ beigegeben sind, so daß der Leser sich prüfen kann, ob er mitgekommen ist. Ein knapper, streng ausgewählter Literaturhinweis öffnet den Weg zu weiterer Vertiefung. Die Schlichtheit der Aufmachung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Verf. für sich selbst durchaus auf der Höhe des gegenwärtigen Fragestandes ist; davon zeugen manche Fußnoten, so etwa der Hinweis auf das neueste Zeugnis der Monumente für den römischen Aufenthalt Petri oder die vorsichtige Bewertung des Cyprianszeugnisses für den römischen Primat. Daß die Problemstellung sich vornehmlich an die Themen hält, wie sie im französisch-belgischen Raum zur Frage gestanden haben bzw. stehen, ist begreiflich. Dabei ist Verf. bemüht, das Wertvolle der traditionellen Apologetik, im Anschluß an das bekannte Schulbuch von van Noort, zur Geltung zu bringen, ohne sich von den Tagesmeinungen verwirren zu lassen. Dadurch werden die Dinge zwar zwangsläufig „vereinfacht“, aber sie bleiben so in einer klaren Geschlossenheit und Durchsichtigkeit. Auffallend ist bei dem Buch nur dies, daß, so weit ich sehen kann, nirgends die besondere Situation Afrikas sichtbar wird. Das Buch könnte so, wie es liegt, auch sonst irgendwo als Schulbuch verwandt werden. Wenn das von den Rezensenten der 1. Aufl. bisweilen so lobend hervorgehoben wurde, dann stellt das vielleicht doch eine Frage. Erwartet man nicht gerade von einer Apologetik, daß in ihr die Anliegen des konkreten Menschen, an den sie sich richtet, zu spüren sind? Oder überschätzt diese Forderung die geistige Reife Afrikas? Immerhin sei die Frage einmal aufgeworfen.

Bacht.

Hoffmann, J. G. H., Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire. Étude de la valeur historique des vies de Jésus de langue française, non catholiques, d'Ernest Renan à Charles Guignebert (Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis 17). gr. 8° (233 S.) Paris 1947, Messageries évangéliques. — Wie der Titel schon andeutet, handelt es sich in der vorliegenden Doktorarbeit der Universität Uppsala um eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung auf französischem Sprachgebiet nach Art des bekannten Werkes von A. Schweitzer, das der Verf. offenbar weithin benutzt hat. In der Einleitung gibt er einen kurzen Überblick über die Entwicklung der deutschen (nicht-katholischen) Theologie bis zur Zeit Renans, weil er mit Recht der Überzeugung ist, daß die liberale Bibelkritik und die von ihr beeinflusste Leben-Jesu-Forschung in Frankreich durch die vorausgehende Entwicklung der Philosophie und Geschichtswissenschaft in Deutschland bedingt und weithin beeinflusst ist. Die Verbindungsbrücke war die Universität von Straßburg, deren Professoren zum größten Teil in Deutschland ausgebildet waren. Das Sprachrohr dieses von Reuß und seinem Schüler, dem früheren extrem orthodoxen Genfer Professor Scherer, angebahnten „liberalen Christentums“ war die Straßburger Zeitschrift „Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne“ und seit 1858 auch die „Revue germanique“ (20 22). Die stark von Hegel beeinflusste Geschichtsauffassung suchte damals die Antithese zwischen dem Jesus der Geschichte und dem

Christus des Glaubens herauszustellen (22). Im einzelnen werden dann aus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger ausführlich behandelt die Werke von Renan — dem französischen Gegenstück zu D. F. Strauß, wenn er auch statt der „Mythen“ in den Evangelien „legendäre Biographien“ sieht (32) —, den orthodoxen Protestanten Pressence, Bovon und Westphal (Lau-sanne 1914), den „liberalen“ oder „modernen“ oder „fortschrittlichen Pro- testanten“ Sabatier, Stapfer, A. Réville und Regla (= P. A. Desjardins) und von den Vertretern der wenigstens z. T. eschatologischen Auffassung der Evangelien: Wabnitz, Robert du Pasquier und vor allem H. Monier. Alle diese Autoren suchten nach H. das Entstehen des Christentums noch irgendwie von dem geschichtlichen Christus abzuleiten. Dagegen habe die Anfang des 20. Jahrhunderts von Loisy, Guignebert und Goguel ausgehende Strömung unter dem Einfluß der Religionsgeschichte und einer extremen Formgeschichte das Leben Jesu als eine Funktion des Urchristentums betrachtet (127 f.). H. lehnt zwar diesen extremen Skeptizismus ab, indem er zu dem Grundsatz Goguels steht, wenigstens alles das als geschichtlich in den Evangelien an- zuerkennen, was mit der Auffassung des Urchristentums im Widerspruch steht (175), macht sich aber auch das Wort Loisy zu eigen: „Jesus verkündete das Reich Gottes, und die Kirche ist gekommen“ (151). Er schließt mit den Worten: „Das Evangelium ist ein geschichtliches Dokument . . .“ Aber „der Christus der Geschichte ist ein anderer als der Christus des Glaubens“ (219). Die Arbeit zeigt mit erschütternder Deutlichkeit, zu welchem Wirrwarr der Ansichten eine rein subjektive und willkürliche Deutung der Quellen in der Leben-Jesu-Forschung führt. Es scheint dem Verf., der irrtümlicherweise das Dekret des Hl. Offiziums „Lamentabili (nicht: Lamentabile) sane exitu“ als Enzyklika auf eine Stufe stellt mit der Enzyklika „Pascendi Dominici (nicht: Domini) gregis“ (15) ganz unbekannt zu sein, daß schon Leo XIII. in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus“ von 1893 und neuestens noch mehr Pius XII. in seiner Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ von 1943 die katho- lischen Exegeten nachdrücklichst zur Anwendung aller wissenschaftlichen Hilfsmittel aufgefordert hat, um den Literalsinn der Hl. Schrift festzustellen, vor allem auch durch Berücksichtigung der damals gebräuchlichen literari- schen Arten. Bei dem (172) vom Verf. erwähnten Hauptvertreter der Stil- kritik in Frankreich, P. Jousse, handelt es sich offenbar um die ausführliche Arbeit des französischen Jesuiten P. Marcel Jousse, *Études de psychologie linguistique. Le style oral; rythmique et mnémotechnique chez les verbo- moteurs* (Archives de Philosophie 1924, Heft 4), die nicht erwähnt wird. H. zeigt sich mit dem katholischen Schrifttum wenig vertraut. Dabei behält aber seine Arbeit ihren Wert als Orientierung über die nicht-katholische Leben- Jesu-Forschung im französischen Sprachgebiet. Brinkmann.

Valensin, A., *Autour de ma foi. Dialogues avec moi-même*. kl. 8° (123 S.). Paris 1948, Aubier. — Wenn es schon immer notwendig ist, bei der Beurtei- lung eines Buches sich streng an das Ziel zu halten, das der Verf. sich ge- stellt hat, so gilt das im besonderen von dem vorliegenden Werk. Das „autour . . .“ des Titels deutet an, daß in zwangloser Weise mannigfache Fragen behandelt werden sollen, die mit dem Glauben in engerer oder weiterer Be- ziehung stehen. Wie der Untertitel „Dialogues avec moi-même“ zeigt, will der Verf. nicht „belehren“, sondern betont persönlich gehaltene Reflexionen mit- teilen. Also „Zeugnis“, nicht „Lehre“. Der Schwerpunkt des Buches liegt auf den beiden ersten Teilen: „Apologétique“ und „Croyance et foi“; die beiden anderen: „Théologie“ und „Philosophie“ bewegen sich auf einer weniger „persönlichen“ Ebene. „Meine Gründe zu glauben“ — darum geht es. Sie mögen anderen schwach erscheinen, wenn sie nur „mir“ etwas besagen — ohne daß damit freilich einem Subjektivismus und Relativismus das Wort ge- redet sein soll. Die Grundthese ist: Die erlösende Wahrheit wendet sich zwar an die Vernunft, aber sie durchschreitet den Bereich des Wissens, dieses aber entscheidet sich immer nach teilweise „subjektiven“ Gegebenheiten, — wobei „subjektiv“ nicht mit „trägerisch“ gleichzusetzen ist. Übersieht man nun im einzelnen die Aussagen des Verf., wird man sich nicht des Eindrucks

erwehren können, daß das rationale Element innerhalb des Glaubensaktes nicht hinreichend herausgearbeitet wird. Es wird nicht geleugnet, aber es wird zu schnell abgetan. Daß hier sachliche Probleme liegen, weiß jeder Theologe. Aber wenn man bedenkt, daß wir in einer Zeit leben, in welcher ein irrationalistischer Existenzialismus (gerade auch in Frankreich) sich im ganzen Bereich des geistigen Lebens breitzumachen sucht, ist es um so mehr geboten, dafür zu sorgen, daß diesem Irrationalismus kein unnötiger Vorschub geleistet wird. Diese Sorge scheint mir aber an mehr als einer Stelle zu kurz zu kommen (vgl. etwa die Beschreibung der Genesis des Glaubens: S. 46/7; ausführlicher S. 48/50). Dabei ist zu beachten, daß der Verf. immer wieder die Rolle des „Zeugen“ mit der des „Lehrers“ vertauscht und darum sich auch gefallen lassen muß, daß man seine Aussagen schärfer unter die theologisch-kritische Lupe nimmt. Von diesen Beanstandungen abgesehen, bietet das Werk viele vortreffliche Beobachtungen und Erkenntnisse, dazu in einer ungemeinlich vollen Sprache, die seine Lesung zu einem wirklichen Gewinn machen.

Bacht.

Schultze, B., Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. gr. 8° (456 S.) Wien 1950, Herder. Schill. 55.— Das vorliegende Buch ist der vollendete Ausdruck einer Idee: Christus im russischen Gedanken. Absichtlich wird darauf verzichtet, den Christusgedanken zunächst bei den Vertretern der offiziellen russischen Theologie darzustellen, um so ausgiebiger kommen die Laientheologen im weiteren Sinne des Wortes zur Sprache, unter ihnen einsame Denker und Philologen wie Skovoroda, Fedorov und Berdjajev, Philosophen vom Fach wie Solovjev, Ern und Sergej Trubeckoj, Romanschriftsteller wie Dostojevskij, Tolstoj und Merezkovskij, Dichter wie Gogol und Ivanov, Theologen wie Bucharev, Florenskij, Karsavin oder der Autodiktat Bulgakov, um nur einige der Namen zu nennen. Die einzelnen Kapitel des Buches sind aus Vorträgen entstanden, die in den Jahren 1944 und 1945 in 13 Beiträgen der *Civiltà Cattolica* und dann in vermehrter Form 1947 bis 1949 als drei Bändchen (*Pensatori russi di fronte a Cristo, la Chiesa e il Papa, Mazza, Firenze*) erschienen. Die vorliegende deutsche Ausgabe ist abermals beträchtlich erweitert und überarbeitet. Im ganzen sind es jetzt 24 Autoren, deren Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum objektiv, ohne polemische oder auch nur apologetische Tendenzen, dargestellt wird. Das Bestreben, die russischen Denker möglichst selbst zu Wort kommen zu lassen, bedingt die Häufigkeit und Länge der Zitate. Das gibt dem Werke das Aussehen einer Blütenlese von Aussprüchen über Christus und die Kirche, zugleich aber auch ein wirkliches Bild der russischen Gedankenwelt, das der Verf. ohne Voreingenommenheit durch einleitende oder orientierende Gedanken vortrefflich zur Wirkung bringt. Die Auswertung etwa für die Kontroverstheologie oder überhaupt für das Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen wird ganz dem Leser überlassen, der aber in dem gut gesichteten Material eine überaus wertvolle Hilfe für die sonst dem Westen so schwer zugängliche Literatur erhält. Darüber hinaus wird die Theologie und die praktische Seelsorge manche Anregung aus dem Buche schöpfen können. Nur eine kleine Ausstellung wäre zu machen: Die von dem Verfasser gewählte Schreibart der russischen Eigennamen entspricht zwar den Anforderungen der Philologie, aber nicht dem im deutschen Sprachgebiet eingebürgerten Gebrauch (z. B. Dostojevskij, Solov'ev, Gogol' u. a. m.).

Beumer.

Baumann, R., Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. kl. 8° (232 S.) Stuttgart 1950, Schwaben-Verlag. DM. 5.— Alles ernsthafte Fragen und Suchen nach der *Una Sancta* und nach der Kirche, so wie der Herr sie gewollt und gegründet hat, stößt irgendwann auf die Stellungnahme zu Petrus und zum Papst. Die Alternative ist sehr klar: entweder man nimmt Mt 16 wirklich ernst, dann kommt man nicht an Petri Amt und Sendung vorbei, oder aber man setzt sich über dies Herrenwort an Petrus mehr oder minder kühn hinweg, — dann hat man sich aber zu fragen, ob man wirklich dem Gotteswort

rückhaltlosen Gehorsam bezeigt. Die Ausflucht, daß die besondere Beauftragung und Bevollmächtigung des Petrus nur seiner Person gegolten habe, gilt nicht, weil das Amt der Kirchenleitung in allen Generationen ausgeübt werden muß. Das ist der schlichte und doch so erregende Inhalt dieses schmalen Buches aus der Feder eines protestantischen Pfarrers. Man darf seine Absicht nicht mißverstehen. Er schreibt nicht, um ein Bekenntnis zur römisch-katholischen Kirche abzulegen. Es geht ihm um die Rechtfertigung seines Standpunktes vor seinen protestantischen Amtsbrüdern und Gläubigen. (Über die persönlichen Hintergründe des Buches vgl. Herder-Korresp. 4 [1950] 351/2.) Das ganze ist also ein innerprotestantisches Gespräch, nur mit der Besonderheit, daß der Verf. eine Auffassung vertritt, die man nur haben kann, wenn man in einem entscheidenden Punkte mit dem Anspruch Luthers bricht. Von hier aus ist auch die ganze Beweisführung zu sehen. Sie ist auf weite Strecken eher ein Argumentum ad hominem zu nennen, insofern als der Verf. die Ergebnisse der neuesten protestantischen Exegese und die Aussagen führender Kirchenmänner in seinem Sinne auszuwerten versucht. Dabei kommen manche sehr interessante Zugeständnisse protestantischer Theologen zutage, welche die große Verlegenheit des Protestantismus gegenüber Mt 16 offenbaren. Freilich müßte man jeweils den Textzusammenhang hinzunehmen, ehe man aus den zitierten Worten ein klares Bild gewinnen könnte. Auf jeden Fall — die entscheidende Frage ist wieder einmal mit allem Nachdruck gestellt, u. zw. aus den Reihen der von Rom getrennten Brüder selbst. „Ist die Kirche des Neuen Testaments Petrus in seinem Amt unterstellt, — was hindert uns, Gott in seinem Wort und Werk rechtzugeben?“ (228).

Bacht.

2. Geschichte der Theologie

v. Ivánka, E., Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. 8° (119 S.) Wien 1948, Herder. — Allzuoft ist über den Einzeluntersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des frühchristlichen Geisteslebens der Zusammenhang des christlichen Welterkennens mit dem griechischen Denken vergessen worden. Daß die antik-hellenische Mentalität dem erwachenden Christentum als Gegenspieler gegenüberstand, ist zwar immer bekannt gewesen, ebenso, daß die christliche Theologie und Verkündigung sich dort die Ausdrucksformen für die Darstellung des Offenbarungsgehaltes gesucht hat. Aber damit ist die Kontinuität zwischen Hellenentum und Christentum noch nicht hinreichend umschrieben. Die vorliegende Untersuchung von I. zeigt, wie aus dem antik-hellenischen Denken auch die entscheidenden Antriebe zur häretischen Entstellung des christlichen Dogmas entsprangen. Sie macht deutlich, wie in den großen Häresien des Arianismus, Origenismus und Nestorianismus usw. in immer abgewandelter Form ein Grundmotiv aufklingt, das nicht aus genuin christlichen Quellen stammt, auch nicht aus der jüdischen Tradition zu erklären ist, sondern eben auf Rechnung des hellenischen Faktors in der frühchristlichen Synthese kommt. Damit ist aber erwiesen, daß die Häresiologie nicht nur den Theologen angeht, sondern der allgemeinen Geistesgeschichte des Altertums angehört. Es müssen hier also Philologe und Philosophiehistoriker einerseits und Theologe und Dogmenhistoriker andererseits zusammenarbeiten, um ein vollgültiges Bild der Vorgänge zu gewinnen. Das schmale Bändchen mit seinem konzentrierten Gehalt steht also im Zeichen und Dienst der Synthese. Darum konnte der Verf. sich darauf beschränken, nur die notwendigen Belege und Verweise zu geben. Nur in dem Kap. über die Leistung der kappadokischen Theologie ist dieses Prinzip verlassen worden, weil hier manches ganz neu zu sagen war. Jedenfalls hat man bislang noch nirgends mit solchem Nachdruck auf das eigengeartete Milieu hingewiesen, aus dem die großen Kappadokier zu verstehen sind. Sie waren es, die die neuplatonischen, im Grunde aber urgriechischen Elemente des Gottesbegriffes so souverän einzusetzen wußten, ohne daß dabei die christliche Lehre vom Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf angetastet wurde. —

Wir sagten, daß es dem Verf. um die große Synthese geht. Es ist dabei fast unvermeidlich, daß der kritische Leser hier und da sein Fragezeichen macht, weil manche Linien zu kühn gezogen erscheinen. Aber gleichwohl sind solche Arbeiten sehr zu begrüßen, weil sie über dem einzelnen den Blick auf das umfassende Ganze öffnen. Das Büchlein würde viel gewonnen haben, wenn der Stil leichter lesbar wäre (vgl. RevHistEccI 44 [1949] 703). Bacht.

Berkhof, H., Kirche und Kaiser. gr. 8° (223 S.). Zollikon-Zürich 1947, Evangelischer Verlag. Fr. 16.80. — Das Buch, das 1942 in politisch aufgezwingener Muße geschrieben wurde, ist eine aus voller Quellenbeherrschung gegebene Übersicht über die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Altertum. Die geistigen Wurzeln (politisch, theologisch, in etwa auch völkisch) dieser Entwicklung werden bloßgelegt. Es geht vor allem um die Erklärung der verschiedenen kirchlichen Haltung im Osten und Westen. Das östliche Ideal des Christentums in dieser Frage stammt nach B. von Konstantin, es ist das verchristlicht weiterlebende Verhältnis zwischen Staat und Religion des heidnischen Römerreiches. Für den römischen Staat war Religion, die Götter zur Hilfe für den Frieden und die Einheit des Reiches zu bewegen. Das staatliche Opfer war die einzige Religionsübung, die für jeden Bürger öffentliche Pflicht war. Persönlich-individuelle Elemente hat die Religion der Öffentlichkeit kaum. Sie ist auf dem Prinzip des „do ut des“ gegenüber den Göttern aufgebaut, wobei der Begriff des Summus Deus immer mehr betont wird. Aus dieser Ideologie ist das Verhältnis der heidnischen Kaiser, aber auch das Verhältnis Konstantins zum Christentum zu verstehen. Der christliche Gott, der sich als Summus Deus erwiesen hat, mußte dem Reich gnädig bleiben, darum Konstantins Einsatz für ihn. Auch hier im wesentlichen das Prinzip des „do ut des“, in diesem Sinne Politik. Allerdings mit Klugheit gegenüber den Heiden gepaart, als deren Bischof sich Konstantin sieht (das bedeutet nach B. das bekannte Eusebiuszitat). So ist schon das Edikt des Galerius von 311 und wieder das von Mailand von 313 zu verstehen, wie B. nachweist. — Die Entwicklung wird nun im Osten zum Byzantinismus (es geht weniger um die Herrschaft Gottes als um den Segen Gottes), im Westen zur Theokratie. Mit vielen Belegen wird diese These von B. gestützt. *Byzantinismus* bedeutet unkritischer Gehorsam, segnende Haltung dem Staate gegenüber, Übernahme der Intoleranz der Kaiser gegenüber Heiden und Ketzern. Die Haltung wird durch Eusebius auch theologisch begründet (Konstantin das Ebenbild des Logos). Die kirchliche Haltung der Toleranz (Tertullian, Laktanz, Synode von Sardica 342, Athanasius, der die Toleranz theologisch begründet) wird nach B. später vergessen (Beweis der Intoleranz bei Ambrosius und Augustinus). — In dem Gedanken der Freiheit der Kirche (von Sardica zuerst offen postuliert, von Ambrosius bedeutsam gegen die Arianer ausgesprochen und verteidigt) ist der Ansatz zur Entwicklung in der Richtung der *Theokratie*. Diese ist dann seit dem 4. Jahrhundert fest im Bewußtsein der westlichen Kirche, „die Überzeugung, daß die Obrigkeit auch in ihrem amtlichen Handeln an das Wort Gottes gebunden sei, und daß die Kirche den Auftrag habe, die Handlungen der Obrigkeit kritisch an diesem Wort zu messen und prophetisch an dieses Wort zu mahnen“. Dieses zweite Element sei zuerst von Lucifer von Cagliari formuliert worden, dem B. interessante Ausführungen widmet (147-162). Dieses theokratische Bewußtsein geht dann über Athanasius, Hilarius und vor allem Ambrosius in die Jahrhunderte der westeuropäischen Geschichte ein. Im Schlußkapitel fragt B. nach der *Ursache dieser Unterschiede* zwischen Ost und West. Er sieht sie begründet einmal in der *verschiedenen Mentalität*. Der östliche Mensch ist mehr kontemplativ, spekulativ, mystisch, der westliche ist aktiv-praktisch. Der Osten ist also auch Passivität gegenüber dem Kaiser, lebt im Byzantinismus; der Westen hat eine aktive, prophetisch-kritische Haltung, lebt in den Gedanken der Theokratie. Freilich gibt es Ausnahmen, wie z. B. Athanasius. Neben dieser Mentalität ist auch die *theologische Entwicklung* von selbständiger Bedeutung. Nach B. hat nämlich die arianische und semiarianische Theologie Beziehung zum „Byzantinismus“, soweit er „Hinnahme und Seg-

nung des Bestehenden, so wie es ist“, ohne theokratische Erhebung besagt. Denn B. sieht in diesen Theologien den Versuch, das Christentum den damaligen Intellektuellen anzupassen. Dagegen gilt von der westlichen Theologie: Sie verzichtete „auf eine Synthese mit dem Denken ihrer Umwelt. Weil der natürliche Mensch das, was des Geistes ist, nicht versteht, mußte sie die Theologen auch dem Kaiser gegenüber wachsam und kritisch machen, gestattete ihnen jedenfalls nicht, den Kaiser als den höchsten Exponenten des Bestehenden zu verherrlichen“. Der Fortbestand dieser politischen Unterschiede ist durch die Verhältnisse, vor allem aber durch Persönlichkeiten gegeben, im Osten z. B. durch Justinian, im Westen durch Augustinus und Gelasius, bei dem B. von einer Verfälschung spricht, weil die Theokratie aus einer sittlichen Frage zu einer Machtfrage des Papsttums geworden sei (!). — Das sonst im allgemeinen mit wohlthuender Sachlichkeit geschriebene Buch ist zweifellos sehr anregend und wertvoll. Man wird dem Verf. in vielem folgen können. Die Begründung der theokratischen Ideologie im Westen schon im 4. Jahrhundert ist wohl erstmalig mit dieser Ausführlichkeit der Belege vertreten worden. Man hat freilich den Eindruck (wovor der Verf. selbst warnt), daß die Verschiedenheit von Osten und Westen etwas zu einfach abgeschichtet wird, und dadurch die Darstellung einseitig wirkt. Wenn S. 93 gesagt wird, daß man in Nicäa 325 die Formel $\acute{\alpha}\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ nur aus Byzantinismus angenommen habe, „obwohl niemand etwas damit anzufangen wußte“, so scheint das doch übertrieben. Auf die S. 116 f. gebotene unhaltbare protestantische Ansicht: „Das Abendmahl war zu einem Opfer entartet. . . . Und der Glaube war in den Hintergrund gedrängt worden zugunsten der an und für sich verdienstvollen Werke. . . . Die Verkündigung von Gottes Seite her war in den Schatten gestellt zugunsten der Tat des Menschen“ sei hier nur hingewiesen.

Ueding.

Spanneut, M., Recherches sur les Écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques. gr. 4° (154 S.) Lille 1948, Facultés Cath. — In der neueren dogmengeschichtlichen Forschung findet die Gestalt des Eustathius, Bischofs von Antiochien (gest. vor 337), ein immer größeres Interesse. Schon P. Cavallera hatte 1905 in seiner These über das Schisma von Antiochien, welches ob der gewaltsamen Absetzung des Eustathius entstanden war, dessen Persönlichkeit in helleres Licht gestellt. Ein Anhang dieses Werkes brachte die damals bekannten Fragmente. Fr. Loofs gebührt vor allem das Verdienst, die dogmengeschichtliche Bedeutung des E. erkannt zu haben (Paulus v. Samosata, Leipzig 1924). 1928 veröffentlichte der Anglikaner Sellers eine umfassende Studie: Eustathius of Antioch and his place in the early history of christian doctrine, Cambridge. Seit Cavalleras letzter Sammlung der Fragmente des Eustathius (1905) ist aber durch Erforschung der patristischen Florilegien und Katenen ziemlich viel neues Material hinzugekommen. Eine neue Edition war darum ein dringendes Anliegen. Ein Schüler des bekannten Patrologen von Lille, M. Richard (zugleich Chef de la Section Grecque de L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes in Paris), hat sich dieser schwierigen Aufgabe angenommen. Mit einer Gründlichkeit, die seinem Meister Ehre macht, untersucht er zunächst im 1. Teil (18—55) die Überlieferung der Überreste des eustathianischen Schrifttums. 28 Autoren bringen über 100 Fragmente. Die Hauptzeugen sind die christologischen Florilegien des 5. und 6. Jahrh., als deren bester Kenner heute M. Richard gelten darf (60 Fragmente). Vor allem aber sind Theodoret und Papst Gelasius, der ein von Theodoret wohl im Pentalogus veröffentlichtes Florileg in De duabus naturis verwertet (35 Fragmente), Facundus von Hermiane (mit 5), monophysitische Florilegien (mit 15), Katenen (mit 14), Johannes Damascenus (mit 8), dogmatische Florilegien des 8. Jahrh. (mit 15) im großen und ganzen die übrigen Quellen. Bei einer Anzahl der Fragmente ist die Echtheit jedoch zweifelhaft. — Im 2. Teil versucht der Verf. dann eine kritische Übersicht über das Schrifttum des Eustathius zu geben. Hieronymus, Theodoret, das Florilegium anonymum Edessenum, eine Anzahl von sekundären Zeugen sind hier die Quellen. Schließlich setzt er sich mit einzel-

nen modernen Versuchen, das Schrifttum des Eustathius durch Zuweisungen zu vermehren, auseinander. Der von Cavallera gemachte Versuch, die *Homilia christologica* in Lazarum, Mariam et Martham Eustathius zuzuschreiben, gilt schon als überholt. Wichtiger ist die Frage um den sog. *Sermo Major de Fide* und die *Expositio Fidei*, welche besonders die deutsche Forschung Eustathius zueignen wollte. Nachdem durch Lebon dieser Hypothese eine der hauptsächlichsten Stützen entzogen worden ist, hat sie wenig Aussicht, sich durchzusetzen. Sp. bleibt jedoch in dieser Frage noch neutral und setzt seine Hoffnung auf die Forschung des Amerikaners R. P. Casey. Den *Tractatus contra Origenem de Visione Esaiæ*, den P. de Lubac Eustathius zuweisen möchte, spricht Sp. diesem ab und denkt mit W. Dietsche eher an Didymus den Blinden. Jedoch waren ihm hier die Bemerkungen B. Altaners in der *ThRev* (1943, 147—151) unbekannt. — Der Verf. ist sich bewußt, daß er keine abschließende Arbeit leisten konnte. Dafür fehlen z. T. noch wichtige kritische Editionen, z. B. des Eranistes des Theodoret für die Textgestalt einzelner Fragmente; der Schrift des antiochenischen Patriarchen Petrus von Kallinikos gegen Damian von Alexandrien zur Klärung der Frage, ob Eustathius eine Schrift gegen Photius verfaßt habe. Wenn auch für die Forschung noch viele Aufgaben zu lösen bleiben, so ist ihr durch die vorliegende Arbeit ein sorgfältig erarbeiteter Ausgangspunkt bereitet.

Grillmeier.

Biedermann, H. M., O. E. S. A., *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren, dem Theologen.* (Das östliche Christentum, Neue Folge 9). gr 8° (117 S.) Würzburg 1949, Augustinus-Verlag. DM 6.— — Symeon der Jüngere, der Theologe, oder, wie man bisher immer sagte, der Neue Theologe, wird hier auf seine Lehre vom Menschen hin befragt. Es ist eine wichtige Untersuchung, sowohl vom Autor her, der so viel lebendige Geistigkeit aus der Vätertradition in die östliche Religiosität hinübergetragen hat, wie auch vom Gegenstand her, an dem das Unterscheidende zwischen östlicher und westlicher Auffassung besonders deutlich erscheint. Nach kurzen Feststellungen über Quellenlage und geschichtliche Zusammenhänge behandeln drei Kapitel den Menschen in seinem Ursprung und seiner tatsächlichen Situation, den neuen Heilsweg und die Vollendung. Der Verf. hat immer wieder Symeon selbst zu Wort kommen lassen, was große Vorzüge, andererseits aber auch gewisse Nachteile hat. Bei einer so kurzen und knappen Behandlung ist damit die Gefahr einer zu sehr referierenden Darstellung gegeben. Man möchte bisweilen eine den Anliegen und den geheimen geistigen Verbindungslinien im Denken Symeons mehr nachspürende Darlegung wünschen. Denn daß einen Symeon „philosophische Fragen kaum interessieren“ (22), ist doch wohl sehr cum grano salis zu verstehen. Gewiß ist er kein Philosoph im abstrakt spekulierenden Sinne. Aber bei ihm ist doch — auch die Darstellung von B. zeigt das klar — wie in der griechischen Geistigkeit überhaupt philosophisch-theologische Erkenntnis geistliches Leben und das geistliche Leben ist Ausdruck einer Philosophie und Theologie. Verf. zeigt ja auch deutlich, daß die Lebensgemeinschaft mit Gott vor allem Erkenntnisgemeinschaft ist, nicht exklusiv, wie überhaupt die unserem abendländischen Denken so eigene Deutung im Sinne des Entweder-Oder dem östlichen Denken, auch bei Symeon, nicht gerecht werden kann. Symeons Denken „ist erfüllt von der echt christlichen Spannung, in der Welt einerseits Gottes wahrhaftige Schöpfung zu sehen und zugleich sie als eine wirkliche Gefährdung des menschlichen Seins und seiner Vollendung zu erkennen“ (42). Diese Grundhaltung symeonischen Denkens muß bei all seinen Äußerungen aufmerken lassen: Betont er die eine Seite (etwa Weltflucht, Wissenschaftsfeindlichkeit u. a.), so wird man dafür offen sein müssen, daß in anderem Zusammenhang der andere Pol die ihm entsprechende Betonung findet. — Die wertvolle Arbeit zeigt jedenfalls, wie stark der Strom der geistigen Kräfte ist, der entweder durch Symeon hindurch oder vielleicht auch von ihm aus in die spätere östliche Religiosität übergeströmt ist.

Semmelroth.

Ambrosius, *De Spiritu Sancto.* Hrsg. und erläutert von G. Crone, S. V. D. 8° (XXIV u. 104 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 2.— — Es ist

sehr zu begrüßen, daß der Verlag Aschendorff seine Klassikerausgaben für den Schulgebrauch, die sich großer Beliebtheit erfreuen, immer mehr auch auf die altchristlichen Schriftsteller ausdehnt. Die Einleitung von C. bringt das Wichtigste über Ambrosius' Leben und Werke, sowie über die Schrift *De Spiritu Sancto* selbst, und eine dankenswerte Zusammenstellung der wichtigeren Literatur. Der Text ist übersichtlich eingeteilt und setzt die Ausgabe der Mauriner voraus (nach Migne ed. 1880 verglichen mit ed. 1845). Es wäre zu wünschen, daß auch einige Briefe des Ambrosius als Schulausgabe erschienen. Zur Einleitung ist nur zu bemerken, daß Verf. mit von Kampenhausen und Palanque im Irrtum ist mit der Datierung der Bischofsweihe auf 373. Sie hat am 7. Dezember 374 stattgefunden (vgl. O. Faller, *La Data della Consecrazione Vescovile di Sant' Ambrogio*, in: *Ambrosiana Scritti di Storia, archeologia ed arte, pubblicati nel XVI Centenario della Nascita di Sant' Ambrogio CCCXL—MCMXL*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1942; und B. Altaner, *Patrologia*, ed. Marietti³, 1944, 259). Danach ändern sich auch einige andere Daten.

Faller.

Augustinus, Aurelius, Dreizehn Bücher Bekenntnisse. Übertragen von C. J. Perl gr. 8° (441 S.) Paderborn 1948, Schöningh. DM 9.50, geb. DM 12.50. — Des heiligen Augustinus Bekenntnisse, übertragen und eingeleitet von H. Schiel. gr. 8° (460 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 12.—. — Guardini, R., Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustinus' Bekenntnissen. gr. 8° (77 S.) München 1950, Kösel. DM 2.80 —. — Der Verlag Schöningh hat es sich zur Aufgabe gestellt, die gesamten Werke des hl. Augustinus in deutscher Sprache zu bringen. Unterdessen ist in diesem großen und wichtigen Unternehmen insofern eine Arbeitsteilung eingetreten, als die deutschen Augustinereremiten die deutsche Gesamtausgabe der moraltheologischen und antipelagianischen Schriften des Kirchenlehrers in ihren „Augustinus-Verlag“ übernommen haben. Beide Verlage, die ihre Ausgaben in der technischen Ausführung angeglichen haben, arbeiten somit in vorbildlicher Weise zusammen. Im Verlag Schöningh sind bisher aus den Jugendschriften Augustins erschienen. *De Ordine*, *De Musica*, *De libero arbitrio*, und zwar in der Übersetzung von C. Perl, der die 1. Abteilung der Sammlung („Die Frühwerke“) besorgt. Zu bemerken ist, daß *De Ordine* überhaupt zum ersten Mal in die deutsche Sprache übertragen worden ist. Bei dieser Schrift sind die guten Einführungen C. Perls zu beachten, wenn auch einzelne Anschauungen nicht von allen geteilt werden dürften. Die Übersetzung von *De libero arbitrio* ist neben dem Vorwort auch mit Erläuterungen sowie einer Bibliographie und einem Sachregister ausgestattet. Hiervon gab es bisher nur eine deutsche Übersetzung, veröffentlicht von J. Widmer, Luzern 1824. Das „Handbüchlein“ (3. Abteilung der Reihe) ist übertragen und erläutert von P. Simon (1948). Hier ist neben der literargeschichtlichen Einführung auf die ausführlichen theologischen Erläuterungen hinzuweisen. — Als eines der wichtigsten Werke des hl. Augustinus hat Perl auch die „Bekenntnisse“ gebracht. Die Aufgabe, ein solches Werk zu übersetzen, erfordert wohl mehr als gewöhnliche Kunst, auch insofern als ein Übersetzer der „Bekenntnisse“ in Wettbewerb mit anderen nicht schlechten Übertragungen treten muß, deren erste deutsche im Jahre 1672 erschienen ist. Besonders G. v. Hertling und vor allem H. Hefele haben als Übersetzer (bzw. Teilübersetzer) der *Confessiones* einen guten Namen. Daß hier zugleich eine zweite Ganzübertragung von H. Schiel und eine Teilausgabe R. Guardinis von einigen Kapiteln des 1. Buches (in 2. Aufl.) vorgelegt werden kann, zeugt sowohl von der Bedeutung des augustianischen Werkes wie auch von den Ansprüchen, die an eine Übersetzung gestellt werden können. Ein Vergleich der ersten fünf Kapitel dieser Übersetzungen — das Ausmaß dieses Vergleiches gibt eben Guardini an — ist interessant. Es ist nicht zu leugnen, daß Guardinis und H. Schiels Übertragung dem Urtext am nächsten kommen und zugleich damit die größere sprachliche Ausdruckskraft verbinden. Freilich ist dabei zu bemerken, daß Guardini interpretierende Zusätze, als solche gekennzeichnet, in den Text hineinsetzt, worauf die beiden anderen Übersetzer verzichten. In der Über-

tragung des Schlußsatzes von Kap. 4 befriedigt keine der drei Übersetzungen ganz. Am besten scheint hier Schiel den Sinn getroffen zu haben. „Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt. Guardini: Und dennoch, wehe denen, die von Dir schweigen, denn in ihrer Geschwätzigkeit sind sie stumm! Perl: Doch wehe denen, die über Dich schweigen, denn schon *ihr* Reden ist nur Stummheit. Hier ist vorausgesetzt, daß im Haupt- und Nebensatz dasselbe Subjekt ist. U. E. ist damit der Sinn nicht getroffen. Augustinus will an der Stelle sagen: Was ist alles Reden über Gott? Quid dicit aliquis, cum de te dicit? Aber dennoch ein Weh über die, welche über Dich (geflissentlich und bewußt) schweigen, da selbst viele Worte (über Dich) schon einem Stummsein gleichkommen, oder wörtlich: da selbst Beredete Stumme sind (= Stummen gleichkommen). So sagt wohl Schiel besser, wenn auch unnötig frei: Weh aber den Lippen, die schweigen von dir, da stumm bleibt das Wort der Beredten. — Aus dem 2. Kap.: Non enim ego iam in inferis, et tamen etiam ibi es. Schiel übersetzt: Denn noch bin ich nicht in der Hölle: aber auch dort bist du ja. Diese Übersetzung wird sich nicht empfehlen, und zwar wegen der Doppelbedeutung des Wortes Hölle, das auch in der Übersetzung des Glaubensbekenntnisses Schwierigkeiten macht. Gegenüber der farblosen Übertragung von Perl wird sich Guardinis Deutung am besten empfehlen: Denn noch gehöre ich nicht der Unterwelt — und (wäre es selbst so), auch dort bist Du. — Zu Perl sei noch angemerkt, daß in Buch 1, Kap. 2, 3 (Oder wäre ich etwa, wenn ich nicht in Dir wäre, aus dem alles . . .) der Sinn verfehlt ist. Im Urtext lautet die Stelle: An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia. . . . Schiel übersetzt mit Recht: Oder wäre ich vielmehr nicht, wäre ich nicht in Dir, aus dem alles . . .? Bei Perl ist durch Ausfall des „nicht“ der Sinn entstellt. Warum sowohl bei Schiel wie bei Perl das *jaces* von 3, 3 (et cum effunderis super nos, non tu jaces, sed erigis nos) mit „sinken“ wiedergegeben wird, ist nicht ersichtlich, ebensowenig wie das Absehen vom Komparativ in den letzten Sätzen dieses Abschnittes bei Perl. In 5, 5 scheint in dem bekannten schönen Gebet des hl. Augustinus folgender Satz bei Perl nicht richtig gedeutet: Dic mihi per miserationes tuas, Domine Deus meus, quid sis mihi. „Sag mir *durch Deine* Erbarmungen, Herr . . .“, ist doch wohl zu unbedacht instrumental gefaßt gegenüber dem beschwörenden „Bei Deinen Erbarmungen sage mir, Herr“, das in den anderen Übersetzungen wohl besser den Sinn trifft. — So mag es noch manche Beispiele geben, wo die Übersetzung im einzelnen strittig und verbesserungsfähig bleibt (vgl. auch ThLitZtg [1950] 88 zu Perl). Darüber hinaus fällt bei den zwei vorliegenden Ganzübertragungen noch das eine auf, daß Perl ganz auf jede Einleitung und alle Anmerkungen zu den Confessiones verzichtet, während die schöne und wertvolle Einführung und das Nachwort (mit Bibliographie) bei Schiel dem Ganzen sehr zustatten kommt. Dieses Fehlen ist um so auffälliger, als die anderen Werke in der Reihe von Schöningh solche Ergänzungen aufweisen. Jedoch ist bei Perl ein Register beigegeben. Auf S. XXV der Einleitung von Schiel scheint uns der Satz über das Verhalten der Kirche zum Konkubinat mißverständlich. Es sei nur hingewiesen auf J. Peters, Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus, Paderborn 1918, 30—35. — Wir haben bisher die Übersetzung Guardinis nur nach ihrer formalen Seite gewürdigt. Wer sie gelesen hat, kann es nur bedauern, daß G. uns nicht eine Übertragung und Erklärung der ganzen Confessiones geschenkt hat. Die Weise, wie jedes dieser fünf Kapitel des ersten Buches aufgeschlossen wird, ist von einzigartiger Einfühlungskraft und Tiefe. Mit Augustinus führt G. den Leser dorthin, woher sich jeder Mensch verstehen muß: von seinem „Anfang“ aus Gott her.

Grillmeier.

Studi Gregoriani per la Storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana. Raccolta da G. B. Borino. gr. 8° Bd. 1 (XV u. 540 S.) 1947, Bd. 2 (530 S.) 1947, Bd. 3 (517 S.) 1948, Roma, Abbazia di San Paolo. Jeder Bd. L. 4000.—. — San Paolo, das Hildebrand als oeconomus et rector eine Zeitlang geleitet hat, gibt seit 1947 gregoriarische Studien heraus unter der Leitung des vatikanischen Gelehrten G. B. Borino. Sie will in zwangloser Folge

weitere Bände erscheinen lassen. Der äußere Anlaß war das Gedächtnisjahr von Sutri (1046) mit Hildebrands Kölner Exil im Gefolge Gregors VI. Der wissenschaftspolitische Grund ist erheblicher, die Wiederaufnahme nämlich des internationalen Gesprächs der Gelehrten, das der 2. Weltkrieg unterbrochen hatte. Die Beteiligung aus Europa und Amerika (mit insgesamt 62 Beiträgen von 57 Gelehrten) ist überraschend lebhaft und ein Beweis für den ungebrochenen Willen der kirchlichen und weltlichen Mediävisten, eine Epoche weiter zu erschließen, welche maßgebend ist für ein Bild von Kirche und abendländischer Kultur, das auch noch die Gegenwart bestimmt. Obwohl die vorliegenden Bände keine Rahmenthemata festgelegt hatten, lassen sich die Beiträge zwanglos, wie folgt, gruppieren. 1. Persönliche Geschichte Gregors VII. (Familie, Schulung, Schicksal im Exil, in Canossa, sein Verhältnis zum Abendland, etwa Irland, Deutschland, Skandinavien, Venedig, zu Rußland und Byzanz); 2. Kirchenpolitik der gregorianischen Reform von Leo IX. bis Urban II.: „das Zeitalter Gregors VII. war führend bei der Begründung, Steigerung und immer innigeren Verflechtung der abendländischen Kulturgemeinschaft“ (Tellenbach II, 149); 3. Fragen zum Investiturstreit; 4. etwa 20 Arbeiten zur Kirchenrechtsgeschichte; 5. literarugeschichtliche Exkurse über die „Historia Normannorum“ des Amatus, die Textüberlieferung der Chronik des Sigebert v. Gembloux in Spanien u. a.; 6. eine Reihe ortsgeschichtlicher Untersuchungen unter Gesichtspunkten, die mit der gregorianischen Reform in Verbindung stehen (Abtei Cava, Bretagne, Verdun, Langres, Albi, Nonantula, Brescia, Lucca, Montecassino, Fulda). Es ist hier nicht möglich, auf alle Beiträge einzugehen. Unter den deutschen, die übrigens auffallend zahlreich sind, erscheint besonders bemerkenswert: P. E. Schramm: „Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte“ (II, 403—455), A. Michel mit mehreren Artikeln vor allem zu Kardinal Humbert [hierzu gehört ein nachgelassenes Streitschriftchen von J. Haller: „Pseudo-Isidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit“ (II, 91—101)], G. Tellenbach: Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes“ (II, 125—149), worin eine bedeutsame Wende in der deutschen Gesamtbeurteilung der fraglichen Epoche hervortritt. Überhaupt ergibt sich aus der Fülle der Untersuchungen ein Bild Gregors VII., dessen Großartigkeit doch wohl kaum einer Verneinung vor den Herausgebern der Sammlung zu danken ist. Zum Einzelnen möchten wir bemerken, daß A. Gwynn, der bedeutende Kirchengeschichtler an der National University Dublin, in seinem Beitrag „Gregor VII and the Irish Church“ (II, 105—128) eine wesentliche Korrektur bringt zur bisherigen Auffassung vom Verhältnis Rom-Irland im 11. Jahrh. H. E. Feine: „Kirchenreform und Niederkirchenwesen. . . im Bistum Lucca“ (III, 505—524) erhärtet die Forschungsergebnisse von U. Stutz und G. Schreiber für den italienischen Raum. P. S. Leicht untersucht (I, 93—110) das Verhältnis Gregors zum römischen Recht. Die Romanisten in der Umgebung der Markgräfin von Toskana und die Notwendigkeit, Heinrichs IV. Hofjuristen in Ravenna zu widerlegen, brachten den Papst mit römischem Recht in Beziehung, ohne daß er ein inneres Verhältnis zu ihm gefunden hätte. Für ihn blieb das kanonische Recht das geltende Recht der Reform. — Den inneren Strukturwandel der päpstlichen Zentralverwaltung, der mit der Entstehung der römischen Kurie im Beginn des 12. Jahrhunderts zu einem ersten Abschluß kommt, ist Gegenstand von K. Jordans Untersuchung zur „Päpstlichen Verwaltung im Zeitalter Gregors VII.“ (I, 111—135). Manche Fragen bleiben offen. Ergänzend dazu beschäftigt sich D. B. Zema: „Economic reorganization of the Roman See during the Gregorian Reform“ (I, 137—168) mit der Finanzreform in Rom, welche das apostolische Einkommen einer korrupten Bürokratie entzog, dabei unter zentraler Verwaltung alte Quellen wieder zum Fließen brachte und neue, vor allem auswärtige Landeszuschüsse gewann. Erwähnt will noch sein: G. Hofmann „Papst Gregor und der christliche Osten“ (I, 169—181), d. i. Byzanz, Armenien, Kiew und Serbien. Gregor wird als Mann des großen Weitblicks gewürdigt. Dieser Weitblick wird auch bestätigt von B. A. Pocquet Du Haut-Jusse: „La Bretagne a-t-elle été Vasalle du Saint-Siège?“ (I, 531—537), der die Anfänge eines Systems berührt, das unter

Innozenz III. fast das ganze Abendland umfassen wird. K. Hofmann (I, 531—537) gibt einige Anregungen für eine Rekonstruktion von Quellentextsammlungen zum Dictatus Papae. Beachtenswert ist für die Umwelterkenntnis der Reform Ilarino da Milano: „Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale“ (II, 43—89), der damit von Mainz bis Ungarn, von Aquitanien über Tours, Orléans, Arras und Châlons bis nach Goslar blickt. Der religiöse Laismus ist ein ganz neues Phänomen in einer von monastischer Kultur geprägten Zeit. Es gibt kein Itinerar für diese Bewegung, die an vielen Orten fast gleichzeitig hervorbricht. Die „Bemerkungen zu einer Vorgeschichte des Investiturstreits“ von H. L. Mikoltzky (III, 233—285) werden einiger Kritik ausgesetzt sein, nicht zu Unrecht; denn die Sprache verrät eine etwas leichte Behandlung der angeschnittenen Fragen, wie etwa die Äußerung über die Herkunft Gregors (253), die Regierungstendenzen Leos IX. (269), die Wahl Nikolaus' II. (27). Sehr sorgfältig dagegen ist die Untersuchung G. B. Borinos über den Archidiakonats Hildebrands, welche (III, 463—516) den 3. Bd. abschließt. Wir konnten nur einiges herausgreifen. Die meisten Arbeiten führen die Forschung in dem jeweils berührten Problemkreis weiter, unterbauen bisher gewonnene Ergebnisse oder bringen in kritischer Auseinandersetzung mit anderweitig bezogenen Positionen die Fronten in Fluß. Wir danken dem Herausgeber und der Patronatsabtei San Paolo für das begonnene Werk.

Wolter.

Ullmann, W., *The Origin of the Great Schism. A study in fourteenth-century ecclesiastical history.* gr. 8° (XIV u. 244 S.) London 1948, Burns Oates and Washbourne. Sh 18.00. — Der Verf. nennt das Zeitalter der großen abendländischen Kirchenspaltung mit Recht eine „dramatische Darstellung der charakteristischen Züge des 14. Jahrhunderts“ (V). Er rechtfertigt eine neue Untersuchung mit dem Hinweis darauf, daß eine Verbindung von kanonistischer Betrachtung mit rein geschichtlicher Analyse den Wust der zugleich sehr reichen und widerspruchsvollen Überlieferung am besten zu klären verstehe. U. lehnt es ab, im Schisma zunächst einen Ausdruck für die Spannung von erwachendem Nationalismus und überkommenem abendländischen Solidarismus zu sehen, noch sieht er in ihm einfach einen Streit zwischen Frankreich und Italien um die Herrschaft in der Kirche, vielmehr hält er das Schisma für eine „ideologische Krise innerhalb der kirchlichen Hierarchie“ (4), eine „Revolte der Kardinäle gegen die Kirchenverfassung“ (3). Die Suprematie des Papstes wird zur Diskussion gestellt und muß sich in einem schweren, für Kirche, Abendland und Christenheit überaus bedrohlichen und verlustreichen Kampf durchsetzen. Seine erste Phase, eben das Schisma, schildert der Verf. in 10 knappen, gedrängten, aber sehr aufschlußreichen Kapiteln. Die Wahl Urbans VI. ist korrekt (1—9), der Aufstand der Kardinäle wird ausgelöst durch ihre Enttäuschung über den Charakter des neuen Papstes (9—44), Vergleichsverhandlungen bleiben erfolglos (44—57), die causa der Kardinäle erscheint juristisch höchst anfechtbar (57—69), als Konsequenz der Revolte teilt sich das christliche Abendland (69—90), die Reaktion in England (90—102), Unsicherheit bei den Kanonisten (102—143), die beiden Päpste gleicherweise wenig würdig (143—169). Abschließend fragt Verf. nach der Ursache der Spaltung. War sie nur im Streit um Personen gelegen oder drängte in ihr eine geschichtliche Idee zur Verwirklichung? Das oligarchische System der Kardinäle trat alsbald in Gegensatz zum „demokratischen“ Prinzip des Konziliarismus, wie es sich im Verlauf des Schismas immer stärker als möglicher Lösungsversuch anbot. Es geht also bei der Kirchenspaltung im Grunde um die organisatorische Struktur der Kirche überhaupt. Das wird vom Verf. verdeutlicht an der Gestalt des Kardinals Zabarella, dem er im Anhang des Buches (191—231) eine eingehende Untersuchung widmet, die über Enrico Carusi und Pastor wie auch über A. Kneer hinausführt. Bei Zabarella, dem bedeutendsten Kanonisten der Jahrhundertwende und dem Wegbereiter des Konstanzer Konzils, wird dem Kaiser als dem Vogt der Kirche die Einberufung des Konzils zugewiesen, eine Ansicht, die übrigens auch der extrem papalistische Augustinus Triumphus vertrat. Verständlich wird diese Auf-

fassung von dem mittelalterlichen Glauben an die Einheit der „*respublica christiana*“ her, deren beide Häupter, Papst und Kaiser, in wechselseitiger Bezo-genheit engstens zusammenstanden. P. E. Schramm hat in seinen Ausführungen über „*Sacerdotium und Imperium im Austausch ihrer Vorrechte*“ (Studi Gregoriani II [1947] 403—457) dies Verhältnis gleichsam illustriert. — Ullmanns Buch ist eine vorzügliche Zusammenfassung bisheriger Forschungsergebnisse und bringt aus eigener Quellenkenntnis, besonders der zeitgenössischen Rechtsliteratur, eine Reihe von Korrekturen bisheriger Ansichten, kraft deren wir den Personen und Ursprüngen des Schismas gerechter entgegen-treten können.

Wolter.

Hazard, P., Die Herrschaft der Vernunft. Das Europäische Denken im 18. Jahrhundert. Übertr. von W. Wegener u. K. Linnebach. 8° (639 S.) Hamburg 1949, Hoffmann u. Campe. DM 17.50. — Wenn die Gegenwart nicht so sehr Erbin des 19. als vielmehr des 18. Jahrhunderts ist, wie geistvoll bemerkt wurde, dann kommt das vorliegende Werk im rechten Augenblick. Verf. hat sich durch das inzwischen berühmt gewordene Buch über die Krise des europäischen Geistes (1935) als einen berufenen Interpreten dieses Jahrhunderts unserer geistigen Großväter ausgewiesen. Er untersucht vornehmlich das intellektuelle Gefüge der Zeit. Nur der vorzeitige Tod (1944) hat ihn daran gehindert, auch das Gemüt, „den empfindsamen Menschen“, uns zu erschließen. So ist denn keine vollständige Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts zu erwarten. Was indes vorliegt, bleibt ein Meisterwerk. Das Erregende an ihm ist nicht so sehr die erstaunliche, wirklich europäische Weite des Blickfeldes — auch das ist für einen Franzosen ein beachtenswertes Moment —, vielmehr der drängende Rhythmus, der einen Gestaltenzug vorantreibt, in dem jede Erscheinung bis ins Detail des denkerischen Prozesses und der künstlerischen Gestaltung vorgeführt wird. Die erste Phase des in Frage stehenden Jahrhunderts bedeutet: *Prozeß gegen das Christentum* (31-172); das Kreuz soll zu Boden geschlagen, die religiöse Auffassung vom Leben vernichtet werden. Ironische Kritik (u. a. Swift), das armselige Glück der Rationalisten, Licht der Aufklärung (Locke gilt bis zu Kant als *das* Orakel der Philosophen) sind Mittel und Ziel im Kampf gegen die offenbarte Religion, deren Apolo-getik schwach, langweilig und erfolglos ist. Was sich wehrt, wird überrannt: der Staat im Bund mit den Philosophen bringt die Gesellschaft Jesu zu Fall. Das Jahrhundert glaubt Sieg und Triumph unmittelbar vor sich zu haben. — Diesem Abbruch wird ein Aufbau entgegengesetzt: *der Staat des Menschen* (173-286). Der Plan der Natur wird entdeckt, ein neues Recht geschaffen, eine von aller Theologie unabhängige Moral nebst einer neuen Politik des „Bürgers“ betrieben. Das Meiste bleibt Entwurf und die Grundmauern tragen nicht. Der *Zerfall* (387-584) setzt im jeweiligen Keim schon ein. Das Herz verzichtet eben nicht auf seine Rechte (Richardson, Rousseau, u. Werther), ein verschwommener Naturbegriff wirft die Ratio in hemmungslosen Sub-jektivismus, wie er sich in der mannigfachen Gestalt der Deismen offenbart (Bolingbroke, Pope, Voltaire, Lessing). Eine Synthese des empfindsamen und vernünftigen Menschen findet Verf. in Diderot, dem „Herold des Jahr-hunderts der Aufklärung“ und zugleich dem „Propheten des Sturm und Drang“. Hinter allem Optimismus geistert das Gefühl der „uneasiness“, der Begriff des Göttlichen versinkt, die Zertrümmerung der Einheit des abendländischen Glaubens durch die Reformation hat ihr folgerichtiges Ende gefunden. — Die Schlußbetrachtung des Buches trägt den Titel: *Europa und das falsche Europa* (585-627). Keine einzelne lebende Nation vermochte durch ihre Eigenart eine Art geistiger Eintracht zu vermitteln, selbst Frankreich nicht. Auch politische Eintracht blieb bei allem Kosmopolitismus der schriftstellernden Könige dem Abendland versagt, Europa blieb ein Chaos von Interessen und Leidenschaften. Schließlich stand eben am Abschluß dieser Zeit der Zusammenbruch einer ganzen Welt. Durch alle Enttäuschungen, die sich bis in die Gegenwart hinein-drängen, sieht Verf. (im Jahre 1943/44 wohl gemerkt) ein rettendes Prinzip: Europas unstillbaren Wahrheitsdurst. Auch wenn es lästert, verharre es noch im Glauben. Dann zitiert er den immer auf der Suche befindlichen Europäer:

Voltaire und Lessing. Bedeutsam will uns scheinen, daß mit einem deutschen Wort dieses ungemein aufschlußreiche Buch endet. Gewiß hat man den Eindruck, hier sei eine große geistige Epoche mit einer ihr kongenialen Lebendigkeit erschlossen worden. Schwer wiegt dabei für den Historiker des christlichen Abendlandes die Erkenntnis, wie schwach in der damaligen Welt des Gedankens, der Kunst und der Herzen Gott, Christus und Kirche vertreten waren. Oder liegen hier noch Gebiete, die sich der Forschung Hazards entzogen haben? Wir sind der Auffassung, daß die tragenden Kräfte des wahren Europa hier zu finden sind, wenn sie auch als Fundamente nicht notwendig immer gleich vordergründig in Erscheinung zu treten brauchen.

Wolter.

Newman, J. H., Predigten. Gesamtausgabe. I. Pfarr- und Volkspredigten (Parochial and Plain Sermons). Eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 1. Bd. 8° (XXXIV u. 393 S.) Stuttgart (1949), Schwaben-Verlag. DM 20.—. — Dieser 1. Bd. aus der geplanten Gesamtausgabe der Predigten Newmans ist ein übersetzungstechnisches Meisterstück. Ich wüßte kein besseres Lob als dies: Man spürt nirgends, daß es nur Übersetzung ist. Dadurch rechtfertigt sich das für die heutige Situation kühne Unternehmen, den bereits bestehenden Verdeutschungen der Newman-Predigten eine weitere an die Seite zu stellen. Der Preis des Bandes ist freilich hoch, aber dafür ist die Ausstattung auch vorzüglich.

Bacht.

v. Hügel, F., Religion als Ganzheit. Aus seinen Werken ausgewählt und übersetzt von M. Schlüter-Hermkes. 8° (480 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. DM 16.50. — Ders., Inneres Leben. Hrsg. von M. Schlüter-Hermkes. kl. 8° (46 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. — Mit der erstmaligen Übersetzung zahlreicher Stücke aus dem theologischen und religionsgeschichtlichen Lebenswerk F. von Hügels (1852-1925) tritt für viele Leser die Gestalt einer der interessantesten Persönlichkeiten aus der vom Modernismus überschatteten Zeit ins Tageslicht. Die Herausgeberin hatte bereits 1924-1927 in zwei Beiträgen im „Hochland“ auf die Bedeutung Hügels hingewiesen. Die Frucht ihrer jahrzehntelangen Bemühung um die Erschließung seines Werkes ist nicht nur die vorzügliche Übersetzung größerer Abschnitte aus den Hauptschriften H.s., sondern vor allem eine sehr beachtliche Darstellung seiner „geistigen Gestalt“ (428-471). Nicht umsonst hat der englische Baron aus rheinischem Geblüt zu seiner Zeit auf viele Menschen einen so tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. Die umfassende Weite seines Denkens und die Vornehmheit seines Wesens ließ ihn auch außerhalb der Bereiche des Katholizismus, zu dem er sich mit unverbrüchlicher Festigkeit bekannte, viele Freunde finden. Bekanntlich verband ihn vor allem mit E. Tröltzsch eine überaus fruchtbare Freundschaft. Kraft seiner Herkunft und Lebensgeschichte war H. in den Schnittpunkt der verschiedensten Strömungen und Kräfte des politischen, kulturellen und religiösen Lebens gestellt. So war er wie wenige vorbereitet, unter dem Einfluß von Newman jenes System des „Inkarnationalismus“ zu entwickeln, das sein eigentliches Anliegen darstellt: „die katholische Kirche groß und weit aufzufassen als langsam wachsend durch die Jahrhunderte, als innerlich verwandt allem Guten und Wahren, das sich, vermengt mit Irrtum und Übel, in dieser buntgewirkten Zeit findet“ (428). Ob Hügel in diesem Bemühen zu jeder Zeit die nötige Distanz von modernistischen Zeitströmungen gewahrt hat, wie es die Herausgeberin betont, müßte wohl noch eingängiger untersucht werden. Die Zeugnisse, die sie im Anhang (478 ff.) beibringt, geben kein hinreichendes Bild. Entsprechend dem in England und Frankreich sich immer stärker bekundenden Interesse an der Religionsphilosophie Hügels wird wohl auch bei uns diese Frage eines Tages behandelt werden. — Das oben an zweiter Stelle angezeigte Büchlein ist ein Sonderabdruck des letzten Kap. im 3. Teil des Buches selbst.

Bacht.

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

Theologisches Wörterbuch zum NT, hrsg. v. G. Kittel — G. Friedrich. Bd. V (1.-5. Lfg.). 4° (S. 1-320) Stuttgart 1944-1950, Kohlhammer. Subskr. je Liefg. DM 3.90. — Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristl. Literatur. 4., völlig neu bearb. Aufl. Lex. 8° (1.—3. Liefg.) Berlin 1949 f., Töpelmann. Je Liefg. DM 4.—. — Nach einer vierjährigen Unterbrechung hat der Verlag mit der 2. Liefg. des 5. Bd. des Theol. Wörterbuches zum NT im September 1948 die Weiterführung dieses großangelegten Werkes wieder aufgenommen. Bis August 1950 lagen 5 Lieferungen des 5. Bd. vor. Nach dem Tode des 1. Herausgebers hat Friedrich, Dozent für NT an der Theologischen Schule Bethel, die Besorgung der noch ausstehenden Bände übernommen. Das Werk ist bis ὁράω fortgeschritten, und zwar in derselben ausführlichen und gediegenen Art, die aus den früheren Bänden bekannt ist (vgl. Schol 9 [1934] 102 ff.; 11 [1936] 292 f.; 14 [1939] 291 f.). Von bibl.-theologisch wichtigen Wörtern werden in den vorliegenden Lieferungen u. a. behandelt ὁδός, die Gruppe von οἶκος u. a. mit οἰκοδομεῖν, οἰκοδομή, οἰκονόμος, οἰκονομία usw., ferner die Gruppe von ὁμοιος und ὁμολογεῖν. Da durch die Kriegsereignisse die früheren Bände manchem verlorengegangen sind, wird es dankbar begrüßt werden, daß der Verlag einen unveränderten Neudruck derselben begonnen hat. Bd. 1 u. 2 liegen bereits zum Preise von geb. DM 48.— u. 60.— vor. Die anderen 2 Bände sollen bis Ende 1950 bzw. Anfang 1951 folgen. — Das bekannte und weithin geschätzte Wörterbuch zum NT von W. Bauer (vgl. zur 3. Aufl. Schol 11 [1936] 607; 12 [1937] 287) erscheint seit 1949 in stark überarbeiteter, 4. Aufl. in etwa 10 Lieferungen zu je etwa 10 Bogen, so daß der Umfang von 1490 auf etwa 1600 Spalten anwachsen wird. Dem Verf. war daran gelegen, das ganze seit 1936 veröffentlichte griechische Schrifttum an Inschriften- und Papyrusbänden möglichst zu verwerten. Alle wichtigeren Wörter sind durch neue Belegstellen ergänzt worden. So werden z. B. bei εἰκών jetzt als Fundorte dazu angegeben Hen. Ep. Arist. 135. Philo. Jos., Ant 15, 277. Test 12 Patr. Or. Sib. 3, 8, und für die Bedeutung „Götterbild“ Lucian, sacr. 11. 2 Chr 33, 7. Jes 40, 19. Zu Kol 3, 10 wird jetzt bemerkt: „Wäre εἰκών (hier) = Bild, so ergäbe sich der Gedanke Philos (leg. all. 3, 96), daß von Gott zunächst ein Bild entstehen mußte, das seinerseits erst als Muster für den Menschen diente.“ Doch vgl. dazu WissWeish 13 (1950) 8f., wo aus dem Zusammenhang gezeigt wird, daß das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1, 15) wohl der Gottmensch ist, nach dem als „causa exemplaris“ die anderen Menschen geschaffen sind. Zu ἀγάπη kann der Verf. jetzt auf eine zweifellos heidnische Inschrift (Suppl. epigr. Gr. VIII 1937, 11, 6-III n) als Belegstelle hinweisen. Wir werden nach Abschluß der Lieferungen auf die beiden Werke zurückkommen.

Brinkmann.

Ceuppens, F., Theologia Biblica, Bd. 1: De Deo uno, Bd. 2: De sanctissima Trinitate. 8° (XI u. 307; XII u. 299 S.) 2. Aufl. Turin-Rom 1949, Marietti. Je L 950.— — Die 2. Aufl. dieser biblischen Theologie liegt nunmehr für den 1. und 2. Bd. vor, zu denen noch der 4. kommt, der die Mariologie enthält (siehe Schol 24 [1949] 581 ff.). Die Zusätze und Verbesserungen gegenüber der 1. Aufl. sind nicht wesentlicher Art, am bedeutendsten noch im 2. Bd., wo nun auch bislang umstrittene Texte aus den Paulusbriefen und trinitarische Stellen aus den katholischen Briefen behandelt werden. Leider ist im 1. Bd. die Anlehnung an die Reihenfolge der Fragen, wie sie in der Summa Theologica des hl. Thomas auftreten, beibehalten worden, was sich zum Schaden einer biblischen Theologie auswirken wird, die doch mehr sein muß als eine systematische Zusammenfassung der betreffenden Schriftlehre; für den zweiten Bd. ist diese Anordnung verlassen wegen der zahlreichen spekulativen Fragen bei Thomas, die sich nicht aus der Schrift ergeben, und eine andere Gliederung gewählt, die mehr die einzelnen biblischen Bücher berücksichtigt. Der Inhalt der beiden Bände erfüllt sonst ganz die Erwartungen, die man billigerweise für eine Zusammenfassung der Schriftbeweise

in den dogmatischen Thesen haben kann. Es ist sogar erstaunlich, welche Fülle an exegetischer Arbeit auf knappem Raum geboten und welch guter Einblick in die einschlägige, auch die neueste Literatur auf vielen Sprachgebieten vermittelt wird. Selbstverständlich wird nicht jeder Leser in allen Punkten die Auffassung des Verf. teilen; dazu gibt es der berührten Probleme zu viele und der Lösungen zu mannigfaltige. In einem Fall scheint eine vorgefaßte Meinung C. in seinem Urteil bestimmt zu haben, wenn er behauptet: „E Scriptura certo probari nequit Deum futura condicionata seu futurabilia certa et infallibili scientia cognoscere“ (I 164). Wenn er die Ansicht aufstellt, daß auch Moses keine (übernatürliche) Gottesschau gehabt habe, so steht er damit im Gegensatz zu der Meinung des hl. Thomas und übersieht auch die Gründe, die es aus den alttestamentlichen Texten selber nahelegen (I 123). Im 2. Bd. vermißt man eine Darlegung und Beantwortung der Frage: Wer ist der Gott des AT, welche von den drei göttlichen Personen? Mit Hilfe des NT läßt sich doch darüber etwas ausmachen. Der Beweis für die Gottheit Christi aus Tit 2, 13-14, insofern er die Auslassung des Artikels vor $\omega\tau\eta\rho\varsigma$ urgier, kann sich zwar auf anerkannte Autoren stützen, dürfte u. E. aber wegen der schwankenden und uneinheitlichen Redeweise der neutestamentlichen Sprache, zumal bei Paulus, kaum stichhaltig sein (II 165). Im großen und ganzen befriedigt indessen die Darstellung, besonders u. a. in der Prädestinationslehre der Kapitel 9-11 des Römerbriefes (im Anschluß an Lagrange), wodurch die Dogmatiker zu größerer Zurückhaltung in dem betr. Schriftbeweis veranlaßt werden müßten (I 242-253). Die Sprache des Ganzen würde mehr zur Wirkung beitragen, wenn sie flüssiger wäre und eine bessere Latinität aufwiese.

Beumer.

Pelletieri, G., Il sistema luminoso. Il sistema del mondo secondo la Genesi. Commento Scientifico al primo capitolo della Genesi. 2 Bde. Lex. 8° (723 und 699 S.) Bari 1949, Arte Grafica Andriola (G. Laterza & Figli). Je Bd. Lire 2000.— Nach dem Titel vermutet man in dem zweibändigen Werk einen umfassenden wissenschaftlichen Kommentar zu Gen 1. Aber schon die Tatsache, daß der Verf. als Grundlage nur den Text der lateinischen Vulgata abdruckt, macht bedenklich. Vollends ist man enttäuscht, wenn man sieht, daß der Verf. das kopernikanische Weltsystem entschieden ablehnt und seine Unvereinbarkeit mit Gen 1 nachweisen will. Die richtige Deutung verlange vom Exegeten, daß er sich zu der „sozusagen gleichsam übernatürlichen Sphäre“ erhebe (5). Das ganze umfangreiche Werk ist nichts anderes als ein eigenwilliges „*pie meditari*“ über das 1. Kap. der Genesis und kann darum auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen.

Brinkmann.

Heinisch, P., Geschichte des Alten Testaments (Bonner Bibelwerk: Heilige Schrift des AT, Ergbd. 2), gr. 8° (XX u. 387 S.) Bonn 1950, Hanstein. DM 17.50; geb. DM 21.— In einem Band von 375 Textseiten eine Geschichte des AT zu bieten, ist sicherlich eine schwierige Aufgabe, wenn sie ihren Stoff in einer gewissen Vollständigkeit, im Zusammenhang der jeweiligen politischen und kulturellen Situation des alten Orients, in genügender Betonung des wesentlichen religiösen Charakters des ganzen atl Geschichtsablaufs und mit einigermaßen ausreichender Diskussion der geschichtlichen und religiösen Probleme darstellen will. H. ist es gelungen, alle diese Rücksichten in recht harmonischer Weise in seinem Werk zu vereinigen. Das ist allein schon eine bedeutende Leistung, die nur durch eine äußerste Disziplin in der Darstellung möglich wurde. So ist ein kompakt geschriebenes Buch entstanden, in dem jede Zeile den erfahrenen Meister der Bibelkunde mit umfassendem Wissen und einem nüchtern abwägenden Urteil offenbart. Es hat zumeist fast die gedrängte Kürze und Inhaltsfülle eines Nachschlagewerkes und liest sich deshalb nicht leicht trotz des schlichten Stils. Es ist mehr Materialzusammenstellung als lebendige Schilderung. Man wird das besonders bei der Behandlung der großen Charaktergestalten des AT ein wenig bedauern, die auf diese Weise nicht so lebendig werden. — Nach H. ist es „Aufgabe einer Geschichte des Alten Testaments zu zeigen, welche Wege

Gott eingeschlagen hat, um die Menschen auf das Erscheinen des Erlösers vorzubereiten“ (1). Geschichte des AT ist also für ihn in einem wesentlichen Sinn Religionsgeschichte. Das kommt nicht nur in den gehaltvollen Kapiteln über Religion zum Ausdruck, die jeden größeren Abschnitt des Buches beschließen, sondern auch in der fortlaufenden Darstellung der historischen Entwicklung, die stets das heilsgeschichtliche und religiöse Moment betont hervorhebt. So ist das Buch, auch nach Absicht des Verf., eine wertvolle und notwendige Ergänzung zu seiner früher erschienenen „Theologie des Alten Testaments“ (vgl. Schol 16 [1941] 554ff.), die den theologischen Gehalt des AT mehr in den Rahmen moderner theologischer Traktate einspannte. — Die Darstellung beginnt, im Unterschied zu vielen anderen Arbeiten über israelitische Geschichte oder Religion, einfach dem Text der Bibel entlang mit der Ur- und Patriarchengeschichte, wobei die Geschichtlichkeit dieser Teile sorgfältig diskutiert wird. Die weitere Gliederung des Buches ist ohne weiteres gegeben mit den bekannten Wendepunkten der Geschichte Israels, deren Verlauf bis zur Zerstörung Jerusalems weitergeführt wird. Jedem größeren Abschnitt und den einzelnen Kapiteln sind ausführliche Literaturnachweise beigegeben. Die ganze Tendenz des Buches geht auf zusammenfassende Darstellung und zuverlässige Doktrin. Besondere neue Auffassungen treten nicht zutage. Die Haltung zur außerkirchlichen Bibelwissenschaft ist offen, aber nüchtern abwägend. Ins Einzelne gehende Diskussion einzelner Theorien wird man in einem Werk, das als Ergänzungsband zur „Bonner Bibel“ erscheint, nicht erwarten, doch ist zu allen wesentlichen Problemen knapp und sachlich Stellung genommen. Das Buch ist hervorragend geeignet, eine solide und organische Gesamtkennntnis des AT zu vermitteln. Haspecker.

Frey, H., Das Buch der Heimsuchung und des Auszugs. Kapitel 1-18 des zweiten Buches Mose (Botschaft des AT 5). 8° (214 S.) Stuttgart 1949, Calwer-Verlag. DM 7.20. — Ein ausgesprochen theologischer, oder vielleicht besser: religiöser Kommentar, der nicht interessiert ist an textlichen oder historischen Problemen des Buches, obwohl sich der Verf. mit ihnen vertraut zeigt. Die Grundidee der Auslegung spricht sich im Titel aus: Alle Vorgänge sind Heilsheimsuchungen Gottes an seiner Gemeinde, die in ihrem Kern schließlich Selbstoffenbarungen des immer größeren Gottes sind (205). In 4 Stufen baut sich die Begegnung von Gott und Gemeinde auf: Die Heimsuchung der Gemeinde durch ihren Gott (1,7—7,7); der Kampf Gottes mit der Weltmacht um seine heimgefundene Gemeinde (7,8—11,10); der Sieg Gottes über die Welt (12,1—15,21); der Weg in die Vereinigung Gottes mit seiner Gemeinde (15,22—18,27). Der Verf. sieht alle Darstellungen als Geschichtsprophetie und darum von grundsätzlichem Wert für die ntl Gottesgemeinde, und er versteht es meisterhaft, aus der geschichtlichen Einmaligkeit des Berichteten den übergeschichtlich theologischen Gehalt herauszuheben. Der Kommentar will unmittelbar der Verkündigung dienen, doch wird auch der Bibeltheologe manche Anregung darin finden, wenn er auch wünschen möchte, daß der Verf. oft etwas vorsichtiger den wirklichen Gehalt des Textes abtaste. Dadurch hätte das Werk zweifellos gewonnen. So sind die Ausführungen oft eher theologische Betrachtungen an Hand des Textes als theologische Exegese. — Manche reichlich kriegerische Bildsprache (das Werk ist z. T. in der Kriegsgefangenschaft entstanden) wirkt ein wenig grotesk, etwa wenn „Gott die Festung Ägypten sturmreif schießt . . . mit leichten Waffen aus der Luft (Mücken und Stechfliegen) . . . mit schweren Kampfmitteln aus der Luft (Hagel und Heuschrecken)“ (107). — Besonders interessant — wie in allen Kommentaren des Verf. — sind die „theologischen Besinnungen“, in denen am Ende jedes Kapitels die konkrete heutige Kirchensituation in das Licht des behandelten Offenbarungsabschnittes gestellt wird. Haspecker.

Widengren, G., Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets. gr. 8° (138 S.). — Riesenfeld, H., The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings. gr. 8° (38 S.). — Ringgren, H., The Prophetic Conception of Holiness. gr. 8° (30 S.). (Uppsala Universitets Ars-

skrift 1948, 10-12). Uppsala, Lundequistska Bokhandeln, und Leipzig, Harrassowitz 1948. — Alle drei Studien zeigen in den verschiedenen Stoffen, die sie behandeln, die gleiche Tendenz zu einer positiveren Haltung gegenüber dem Text des AT, wie sie auch in sonstigen Arbeiten der schwedischen Schule seit einiger Zeit spürbar ist. Am nachdrücklichsten kommt dies in der Arbeit von Widengren zum Ausdruck. Er gibt einen bedeutsamen Beitrag zu den literargeschichtlichen Problemen der *mündlichen* und *schriftlichen Tradition des atl Textes*, besonders der *Propheten*, indem er in diese Fragen von den Überlieferungsmethoden der frühen arabischen Literatur her neues Licht zu bringen sucht. Diesen arabischen Texten ist fast die ganze erste Hälfte des Buches gewidmet (1-56). Die Ergebnisse, die nicht selten von traditionellen Auffassungen abweichen, sind recht instruktiv. Es zeigt sich u. a., daß es bei den Arabern überall da, wo eine gewisse Schriftkultur bestand, sehr bald zur schriftlichen Festlegung von Einzelgedichten, ganzen Gedichtsammlungen und Prosatexten kam, z. T. schon durch den Verfasser selbst. Eine solche Niederschrift wurde nicht als Ablösung der mündlichen Tradition aufgefaßt, sondern ging mit ihr zusammen. Sie war nicht für private Lektüre gedacht, sondern diente der Sicherung eines unverfälschten mündlichen Vortrags. Ausschließlich mündliche Tradition über längere Zeiträume gab es nur bei nicht lese-oder schreibkundigen Volksteilen. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Entstehungsgeschichte des Koran. Dort zeigt sich, daß inhaltliche Unstimmigkeiten, mangelnde systematische oder chronologische Ordnung, erhebliche Schwankungen des Stils, Prosaes Einschübe mitten in poetischen Stücken — alles Dinge, die im AT vom Literarkritiker als deutliche Spuren einer späteren Hand angesehen zu werden pflegen — im Koran bereits vom Propheten selbst herrühren. Wenn alle diese im Arabischen verhältnismäßig klarer liegenden Elemente auch nicht ohne weiteres auf die hebr. Literatur übertragen werden dürfen — ein grundsätzliches Wort darüber enthält die Arbeit nicht —, so helfen sie auf jeden Fall vorzüglich, die im AT selbst liegenden Hinweise auf eine ähnliche Situation in den Blick zu bringen und richtig zu würdigen. Das unternimmt der Verf. im 3. Kap. seiner Arbeit (57-93). Nach einem Hinweis auf die sehr alte Schriftkultur Palästinas und die recht frühen Notizen des AT über den Gebrauch der Schrift in Israel wird ausführlicher geprüft, ob und inwieweit die Propheten selbst ihre Reden schriftlich festgehalten haben. Das wird für Einzelweissagungen als zweifellos erwiesen, während sich für systematische mündliche Weitergabe kein klarer Beleg findet. Ferner wird außer bei Jeremias auch für Ezechiel und Isaias die persönliche Anlage von Sammlungen als wahrscheinlich angenommen. Daß manche Unebenheiten des Textes nicht ohne weiteres ein Beweis dagegen sind, macht das Werk des islamischen Propheten besonders deutlich. Ein etwas anderer interessanter Beweis für frühe Niederschrift der prophetischen Bücher wird im letzten Kap. (94-120) versucht. Auf Grund gleicher charismatischer Kräfte und Erlebnisse (W. nennt sie „parapsychic experiences“, ohne damit die Ursprungsfrage beantworten zu wollen) bei den Schriftpropheten, den älteren Propheten in Israel, die von Schülern umgeben waren, und den Häuptern von Derwischgemeinschaften sucht W. auch die Schriftpropheten in einen Kreis von Jüngern und Schülern zu stellen, an die eine systematische Tradierung der Prophezeiungen erfolgte und die ihrerseits (in gleicher Weise wie die islamischen Mönche) bemüht waren, recht bald eine schriftliche Darstellung der Worte und Taten ihres Führers zu besitzen. W. spürt selbst, daß dieses Argument unter der Kargheit des vorhandenen Materials leidet, aber vor allem scheint der Schluß von charismatischen Erlebnissen auf einen Schülerkreis sehr gewagt, da die Auslösung solcher Geisteskräfte doch nicht grundsätzlich an das Milieu einer ekstatischen Gemeinschaft gebunden ist. Im Ganzen kommt die Studie zu dem gewiß richtigen Ergebnis: „All the material adduced would seem to point in the direction of a writing-down of this literature at a much earlier date than has been assumed of late in some quarters“ (122). Und es wird mit allem Nachdruck die sich daraus ergebende praktische Folgerung gezogen: „The literary

analysis of the Pentateuch and the Books of Joshua-Judges is completely to be revised in the light of comparative research, where corresponding arabic literature must serve as the only accurate guide. Of course, also the hitherto predominant methods of the literary criticism of prophetic literature have to be drastically revised" (122). — Die bekannte *Vision in Ez 37* will zwar nicht die leibliche Auferstehung lehren, aber, so meint Riesenfeld, sie zeigt doch in ihrem Bildgut, daß die Idee der persönlichen Auferstehung der Zeit des Propheten nicht ganz fremd war. Ähnliches Bildgut begegnet uns Is 26, 19 und Os 6, 2. Auf Grund dieser Tatsachen stellt R. die Frage nach dem Ursprung des israelitischen Auferstehungsglaubens. Er distanziiert sich zunächst von Versuchen, ihn aus fremden, besonders persischen Einflüssen zu erklären, und sucht nach einer „mehr organischen Lösung des Problems“ (4) in den konkreten kultischen Erlebnissen beim jüdischen Neujahrsfest in vor-exilischer Zeit, zu dessen zentralen Ideen die Überwindung des Todes und die Erneuerung des Lebens gehört habe. So sehr dieses Bemühen, das AT aus sich selbst zu verstehen, zu begrüßen ist, so bleibt doch der eingeschlagene Weg recht unsicher. Jedenfalls ist es trotz der scharfsinnigen Kombinationen des Verf. sehr fraglich, ob die von ihm herangezogenen Texte etwas Konkretes über solchen Kultinhalt aussagen können. Sie scheinen vielmehr auf allgemein menschliche Erfahrungen aufzubauen. Ob diese eine Darstellung im Kultus erhalten haben, scheint uns in den Texten dunkel zu bleiben. Vollends bei der Deutung von Einzelzügen der Vision, etwa des „Lebenseistes“ oder der „Talebene“, als kultische Elemente hat man den Eindruck, daß hier versucht wird, das Unbekannte durch das noch Unbekanntere zu erklären. — Die Entstehung des Auferstehungsglaubens ist auch ohne diesen komplizierten kultischen Hintergrund im Judentum verständlich in einer Vereinigung von allgemein menschlicher Lebenshoffnung und religiöser Ideen des Gottesbundes und des Endheils. In dieser Linie sah auch das Spätjudentum die leibliche Auferstehung, wie die Darstellung der Ezechielvision in Dura-Europos zeigt. (Vgl. für die Verklärung Jesu und ihren kultischen Hintergrund die weitere Arbeit von R., die im vorliegenden Heft der Schol angezeigt ist.) — Ringgren widmet den größeren Teil seiner Arbeit grundsätzlichen Fragen über den Begriff der *Heiligkeit im AT* überhaupt. Heiligkeit ist nicht ableitbar vom Tabu, sie ist keine Qualität, die Personen oder Sachen in sich haben, sondern sie stellt eine originale Beziehung zu Gott dar. Nur Jahwe ist im absoluten Sinn heilig. Diese Grundauffassung von Heiligkeit, die der Verf. stark vom Kultischen her bestimmt sieht, ist außerordentlich konstant im AT, und es besteht hier kein wesentlicher Unterschied zwischen prophetischen und anderen Büchern des AT. Der Verf. lehnt deshalb die von Hänel aufgestellten geschichtlichen Entwicklungsstufen des atl Heiligkeitsbegriffes ab. Die zu beobachtenden Unterschiede sind nur Akzentverschiebungen in einer einheitlichen Grundauffassung. Bezüglich der Propheten werden vom Verf. besonders Heiligkeit des Tempels und Tempelberges, Heiligkeit des Volkes und Heiligkeit Jahwes besprochen. Die Studie bietet in übersichtlicher Ordnung ein reiches Material. Doch schließt die skizzenhafte Kürze eine tiefergehende Diskussion der eigentlichen Probleme aus. Vom theologischen Standpunkt ist das Wertvollste an der Arbeit, daß der heilige Gott so stark als Quelle aller Heiligkeit in den Mittelpunkt gestellt wird.

Haspecker.

Berbuir, Eucharius (O. F. M.), Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannesprologs. 8° (219 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 8.50. — Das Buch entstand in der Kriegsgefangenschaft in Chartres 1946 mit wenigen Hilfsmitteln; aber gerade darum wurde der Text sichtlich Wort für Wort erwogen, vorsichtig tastend und tief schürfend, vom AT her beleuchtet und so der theologische Gehalt um so klarer und zugleich zeitnah herausgestellt. — Johannes schreibt für die Christen Kleinasiens, aber auch für die Heiden und Juden dieses Raumes und dieser Zeit. Er greift ihren Modeausdruck „das Wort“ (Logos) auf (vergl. Heraklit, Plutarch) und wendet ihn auf Christus an. Dieser stellt das dar, was in der hellenistischen, wie in der jüdisch-gnostischen

Spekulation gesucht und verfälscht gefunden wurde. Die orthodoxen Juden erinnerte der Ausdruck an die „Weisheit“, die im AT fast wie eine Person aufgefaßt wird. Der Logos war „im Anfang“, d. h. „jenseits der Zeit, jenseits der Erschaffung Himmels und der Erde“ (15), aber auch „mitten in dem Geschaffenen“ (16). Da Johannes nach B. im Vers 3 den Logos sicher schon im Blick gehabt hat, der auf seine eigene Menschwerdung hin ist, würde zugleich gemeint sein, „daß alles Sein durch den auf Seine eigene Menschwerdung hinschauenden und hinsehenden Logos wurde“ (28). Das entspräche ganz der skotistischen Lehre von der „praedestinatio absoluta Christi“. Entsprechend ist das, was der Evangelist „Leben in Ihm“, dem Logos, nennt, nach dem Verf. „das freie Hinsein des Logos in der Ewigkeit auf seine eigene Menschwerdung, auf den Einen Menschen Jesus Christus, und durch diesen Einen Menschen und mit Ihm und in Ihm auf alle Menschen“ (33). In diesem Sinne war dann auch „das Leben das Licht der Menschen“, d. h. „innerhalb des Schöpfungsplanes in der Ewigkeit sind . . . die Menschen als Schöpfungsgedanken geworden im Lichte des Gottmenschen“ (39). Der präexistente Gottmensch leuchtet (*φαίνει*) tatsächlich in der Finsternis der existenten Welt (49). Vers 9 übersetzt B.: „Es war das Licht, das wahre, das jeden Menschen erleuchtet, kommend in die Welt“, und versteht ihn entweder von der Menschwerdung oder von dem öffentlichen Auftreten des Gottmenschen (93). Während „die Eigenen“, d. h. nach B. die große Mehrzahl der Juden und Heiden, den Gottmenschen nicht „aufnahmen“, „nimmt ihn der Rest, die kleine Herde auf“ (115). Dabei versteht der Verf. „nehmen“ im Unterschied zu „aufnehmen“ als ein Hinnehmen, wie Christus selbst sich ihnen gibt. „Nehmen“ betont also nach B. weniger die Eigentätigkeit des Menschen (116). Nach Vers 17 sind Moses und das fleischgewordene Wort Mittler des Bundes, der eine für das Gesetz, der andere für Gnade und Wahrheit (196 f.), aber beide gehören zusammen, und zwar so, daß „in der Heilsökonomie der Alte Bund sich nicht allein in seinem Vorbild-Sein erschöpft, vielmehr sind Moses und der Alte Bund eingespannt in die Bewegung vom Christus des Anfangs her zum Christus der Ankunft hin“ (199). Der Alte Bund ist Nach-Bild des in der Ewigkeit schon beschlossenen göttlichen Bundes und das Vor-Bild des göttlichen Bundes in der Welt und Zeit: des wahrhaftigen neuen Bundes Gottes und der Menschen in Christus Jesus“ (202). Diese wenigen Andeutungen geben schon in etwa ein Bild von dem Gedankenreichtum des vorliegenden Buches. Vielleicht könnte die eine oder andere Formulierung zu Mißverständnissen Anlaß geben. So könnten die Worte, daß „die letzten Realitäten des Seins von uns . . . immer nur durch einen Glauben, der allem Wissen je besonders vorgeleget ist“, erkannt sind (VIII), im Sinne des Fideismus verstanden werden. Wenn der Verf. sagt, daß das vom Schreiber losgelöste geschriebene Wort in seinem Verständnis der Willkür preisgegeben ist (1), soll damit offenbar nicht gesagt sein, daß nicht auch das geschriebene Wort die Person des Schreibers widerspiegelt, wie B. nachher selbst betont (127). Eine straffere sprachliche Fassung schiene wohl erwünscht.

Koester.

Riesenfeld, H., *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 16). gr. 8° (370 S.) Kopenhagen 1947, Munksgaard. — Der Verf. geht aus von der bekannten Auffassung Mowinkels von dem Thronbesteigungsfest Jahwes (vgl. Mowinkel, *Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie* (Psalmenstudien II), Kristiania 1922). Nach R. ist der israelitische Kult nur eine Form eines gemeinsamen reichentwickelten orientalischen Kultschemas. Dafür will er neuestens eine klare Bestätigung in den Ras-Schamra-Texten finden (9). Damit werde die religiöse Ursprünglichkeit Israels nicht notwendig gelehnet, die in der immer klarer werdenden theologischen Deutung, in der Anpassung der übernommenen Formen an den religiösen Geist Israels und in einer fortschreitenden Ausmerzungen der unvereinbarlichen fremden Elemente bestände (10). Der Höhepunkt des Kultes in Alt-Israel sei das jährliche Thronbesteigungsfest Jahwes gewesen, das aber später

nicht mehr gefeiert worden sei. Durch Abspaltung (desintégration de l'ensemble) seien aus dem einen Kultschema des Thronbesteigungsfestes Jahves die drei Feste des Monats „Tischri“ im Herbst geworden: Neujahr, Versöhnungsfest und Laubhüttenfest. Durch „démocratisation“ seien z. B. die königlichen Funktionen und sakramentalen Privilegien auf den Klerus übertragen worden. Die Vergeistigung (spiritualisation) habe dann schließlich in der israelitischen Religion und später im Judentum zu einer theologischen Erklärung der Riten oder vielmehr der mit den Riten verbundenen Mythen (?) geführt, indem sie ihnen eine symbolische, dogmatische und eschatologische Bedeutung beigelegt habe (12). R. zeigt im Folgenden vor allem den eschatologischen Charakter der drei Herbstfeste (29-53), um dann auf die zentrale Bedeutung des Messias in der jüdischen Eschatologie einzugehen (54-96). Eine klare Bestätigung für diese zentrale Stellung des Messias in der spätjüdischen Eschatologie findet er unter anderem auch in dem Hauptbild der Synagoge von Dura-Europos, um das sich die anderen Bilder gruppieren und das den Messias auf einem Throne sitzend und umgeben von den Vertretern des Volkes darstellen soll (61). Auf den Messias sind nach ihm die Titel und Funktionen des Königs als Herrscher, Priester, Prophet, Richter, guter Hirt usw. im eschatologischen Sinne übergegangen (71-77). Es werden dann die einzelnen Motive der Herbstfeste in ihrer eschatologischen Bedeutung besprochen. Nach dieser Vorarbeit sucht der Verf. im 2. Teil zu zeigen, wie sich in der Verklärung Christi bei den Synoptikern die verschiedenen Motive der schon im AT und in der rabbinisch-jüdischen Literatur angedeuteten Thronerhebung des Messias verwirklicht finden, so daß hier von der Thronerhebung Jesu als des Messias die Rede sein könne (259). Freilich sei es erst eine „Präfiguration“ der messianischen Thronerhebung, deren endgültige Verwirklichung den Tod und die darauf folgende Erhöhung voraussetze (275). Nach R. steht die Verklärung Christi in direkter Verbindung mit dem Laubhüttenfest (304). Die Arbeit bietet zweifellos manche Anregung, insofern sie die verschiedenen Motive herausarbeitet und den messianischen Charakter der Verklärung betont. Aber daß es sich dabei um das Schema der messianischen Thronerhebung handeln soll, dürfte ebensowenig bewiesen sein, wie daß in Alt-Israel ein Thronbesteigungsfest Jahves gefeiert wurde.

Brinkmann.

Bonnefoy, J., O. F. M., *Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse*. gr. 8° (192 S.) Paris 1949, J. Vrin. — B. behandelt nur eine Teilfrage der Mariologie. Er sucht durch eine eingehende Exegese zu zeigen, daß sowohl Gen 3, 15 wie auch Offb 12 vor allem von Maria die Rede ist, und zwar, auch was das Protoevangelium angeht, nicht nur im typischen, sondern im Literalsinn. Das setzt voraus, daß der Verf. einen mehrfachen Literalsinn annimmt, der aber immer dem Gesetze des Zusammenhanges untergeordnet sein müsse (13). Wer den Zusammenhang von Gen 3, 15 vollkommen durchschaue, sehe darin den antithetischen Parallelismus Adam-Christus und Eva-Maria (28). Als Beweisgründe für die mariologische Bedeutung des Protoevangeliums führt er drei an: 1. die fast einmütige Ansicht der Theologen, 2. die Auktorität der Bulle „Ineffabilis Deus“ und 3. das Zeugnis der Liturgie, die das Protoevangelium im Offizium von der Unbefleckten Empfängnis verwendet. „Lex orandi“ sei aber „lex credendi“ (27). Es würde hier zu weit führen, auf alle Gedankengänge des Verf. einzugehen, der in Gen 3, 15 die gesamte Mariologie im Keime enthalten sehen möchte (60 f.). Bemerkenswert ist noch, daß nach ihm aus dem vollen Sieg Christi über den Teufel nicht seine Auferstehung folgt. Ebensowenig könne auch aus dem Protoevangelium allein auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel geschlossen werden (67 f.). Wenn auch die 113 Väter auf dem Vatikanischen Konzil in der bekannten Petition sich u. a. auf Gen 3, 15 berufen hätten, könne es sich doch nur um einen Analogiebeweis handeln, der an sich sehr schwach sei und nur im Lichte der Auferstehung Christi und der Tradition annehmbar werde (85). — Im 2. Kap. sucht der Verf. zu zeigen, daß das Weib Offb 12 nur Maria sein könne, denn nur sie sei zugleich Mutter Christi und Mutter der Gläubigen. Unter dem Kreuze *stehend* (vgl. Offb 12, 1) habe sie als geistige Mutter die Christen

in Schmerzen geboren (Offb 12, 2) so daß Christus nach demselben Johannes sagen konnte: „Siehe da deine Mutter“: Joh 19, 25 ff. (104). Doch sei auch angespielt auf die Schmerzen ihrer göttlichen Mutterschaft im Sinne der Voraussage Simeons: Lk 2, 35 (105). Vielleicht wird man richtiger sagen müssen, daß unter dem Weibe der Offg sowohl die Mutter Jesu wie auch die Kirche einschließlich der Synagoge zu verstehen ist. Dann würde der Seher von Patmos in prophetischer Schau beides gewissermaßen in einer Perspektive gesehen haben, obgleich nicht alle Züge des geschauten Bildes auf beides passen. Wir hätten in etwa ein Gegenstück dazu in der eschatologischen Rede Jesu (Mt 24), wo dieser den Untergang Jerusalems und das Ende der Welt in *einem* Bilde schildert, so daß die einzelnen Züge nicht genau auf die beiden Ereignisse verteilt werden können. — Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß B. im einzelnen sicher manche wertvolle Anregung gibt, aber dabei doch wohl die Grenzen zwischen eigentlicher Exegese und einem bloßen „*pie meditari*“ oft nicht genügend gewahrt hat.

Brinkmann.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Lang, H., O.S.B., Gottes gute Welt. Die kirchliche Schöpfungslehre. Speyerer Studien, Reihe I, Band 3. 8° (116 S.) Speyer 1950, Pilger-Verlag. DM 5.90. — In sehr gefälliger Sprache und großer Klarheit wird hier die „kirchliche Schöpfungslehre“ dargelegt. Der I. Teil stellt dem vielfältigen Suchen und Irren aller Zeiten die alle richtigen Ansätze antiken Philosophierens aufnehmende und vollendende Antwort des hl. Thomas von Aquin gegenüber. Am Beispiel dieses Denkers wird gezeigt, wie durch das offenbarende Gotteswort der philosophierende Geist in seinem eigenen Bemühen erst zum Ziele kommt. Der II. Teil zeigt „die Welt aus nichts im Anfang frei geschaffen“. Der Sinn dieser Aussage wird deutlich gemacht, ohne daß die Problematik, die in jedem ihrer Worte liegt, verschleiert würde. „Idee und Ziel der Welt“ ist Inhalt des III. Teils. Ihm folgt ein, an seiner Bedeutung gemessen, etwas gar kurzer IV. Teil über „Entwicklung und Verderb der Welt“, der die Offenheit der Schöpfung für die übernatürliche Erhöhung und das Geheimnis von Bosheit und Hölle darlegt. Der letzte Teil schildert dann noch „das beständige Erschaffen“, die erhaltende Tätigkeit Gottes gegenüber der Welt. — Besondere Vorzüge des Werkchens sind seine Klarheit und Straffheit, die allerdings dem nicht fachlich vorgebildeten Leser viel eigenes Bemühen und Aufmerksamkeit abverlangt. In ausgeglichener Weise wird die Lehre der in der Kirche vorgelegten Offenbarung als Wahrerin der Mitte zwischen den Extremen, die alle Geistesgeschichte immer wieder zerrissen, aufgezeigt. Wie es der Gegenstand begünstigt, wird auch das Eigenrecht menschlichen denkerischen Bemühens bei aller gläubigen Entgegennahme der Offenbarung Gottes dargestellt. Die zwar knappe, aber doch vollständige Darstellung der geschichtlichen Irrungen läßt dem heutigen Leser den Wunsch ein wenig unerfüllt, die kirchliche Schöpfungslehre deutlicher konfrontiert zu sehen mit den Philosophemen unserer Tage. Die sprachliche Gewandtheit wird es dem Leser erleichtern, den nicht immer leichten Darlegungen die nötige Aufmerksamkeit zu widmen.

Semmelroth.

Koppers, W., Der Urmensch und sein Weltbild. 8° (272 S.) Wien (1949). Herold. — Das Buch enthält zwei Teile. Im 1. setzt sich K. vom Standpunkt des Ethnologen mit der Frage der Abstammung des Menschen auseinander, wobei er sich stark auf die Ergebnisse der Forschungen von Portmann stützt. Er bemerkt mit Recht, daß die Biologie allein in der Frage nicht zuständig ist, sondern daß auch das Verhalten des Menschen, das seiner Geistigkeit entspringt, auf die Rassenbildung und Körperentwicklung Einfluß haben mußte. So ist die Menschheit eine biologische Einheit geblieben, während sonst höhere Tiere in mehrere, unter sich nicht mehr fortpflanzungsfähige Unterarten auseinanderfielen, weil der Mensch durch seine psychische Besonderheit und Rastlosigkeit zu größerer Blutvermischung geführt wurde. Ebenso

wichtig ist die Bemerkung, daß in Zweifelsfällen, ob man es mit menschlichen oder tierischen Resten zu tun habe, das Vorhandensein von Werkzeugen als Ergebnis der Geistigkeit allein ausschlaggebend sein könne. Ein Lebewesen, das das Feuer gebrauchte und Werkzeuge herzustellen imstande war, ist in jedem Falle ein Vollmensch, mag auch sein Aussehen primitiv und sein Gehirnvolumen klein sein. Es sei ein *circulus vitiosus*, die menschlichen Fossilien nach dem Grade ihrer Primitivität in eine Reihe zu ordnen und dann zu behaupten, die Entwicklung sei vom Primitiveren zum weniger Primitiven gegangen. Die chronologische Anordnung gäbe andere Ergebnisse. Zudem sei die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß nicht eine gradlinige Entwicklung, sondern Variationen von Typen vorliegen. — Im 2. Teil berichtet K. nach eigenen Forschungen über den sehr lebendigen Hochgottglauben bei den indischen Bhils und Chenchu wie auch bei den feuerländischen Yamana. Mit Recht wird darauf hingewiesen (vgl. auch W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, München 1949, 169 f.), daß das evolutionistische Schema mit diesen Tatsachen nicht zu vereinbaren ist. Brunner.

Alszeghy, Z., S. J., *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura* (Anal. Gregoriana 37). gr. 8° (300 S.) Rom 1946, Pont. Univ. Gregoriana. — A. geht von der Einteilung der Gottesliebe in ekstatische und physische aus, wie sie P. Rousselot in seinem Buch *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-âge* in den *Baumker-Beiträgen* 1908 vortrug. Die erstere richtet sich auf eine Person, die mit dem Liebenden identisch oder mit ihr verbunden ist; die zweite auf eine von ihr unterschiedene Person. Dem Verf. erscheint diese Einteilung noch zu unscharf. Während Rousselot in der *Richtung* der Liebe den Unterschied ansetzt, möchte er außerdem noch einen weiteren im *Objekt* der Liebe sehen. Handelt es sich um eine *Person*, so spricht A. von personbetonter Liebe, sonst von *sachbetonter*. Daher kennt er nun vier Typen: ekstatisch-sachbetont und ekstatisch-personbetont (also beide selbstlos auf eine Person oder eine Sache), physisch personbetont und physisch sachbetont (also irgendwie selbstbezogen auf eine Person oder eine Sache). Unter diesen vier Gesichtspunkten untersucht A. nun die Gottesliebe Bonaventuras, die so umstritten ist. Er wählt diesen, weil der Umfang seiner Werke eine umfassende Untersuchung ermöglicht, und weil sein Interesse für die Erscheinungen des affektiven Lebens sowohl in seinen wissenschaftlichen wie in seinen mystischen Schriften einen tieferen Einblick erhoffen ließ. Die etwas schwierige Einteilung der Liebe in die genannten Typen macht zwar das Lesen des Buches recht schwierig und der Ref. darf von sich gestehen, daß er erst mehrmals das Buch nicht nur durchlesen, sondern durcharbeiten mußte, um den reichen Inhalt in dieser komplizierten Form sich zu eigen zu machen. Er hatte den Trost, daß es offenbar J. de Ghellincq ebenso erging (vgl. eine seiner letzten Rezensionen über unser Buch in *NouvRevTh* 1950). Aber dies Studium lohnt sich reichlich. Man erhält einen tiefen Einblick nicht nur in das große Seelenleben Bonaventuras, sondern auch in die psychologischen wie spekulativen Unterschiede der Tugend der Gottesliebe. Sie ist eben als eines der Grundgebilde des Verhältnisses des Menschen zu Gott notwendig vielgestaltig und kann daher von uns auch nur mit differenzierten Begriffen erfaßt werden, besonders weil sie aus den Tiefen des Menschen aufbricht und so sich verschieden äußern muß. Bonaventuras Liebe wird von A. im Letzten — wenn auch nicht ausschließlich — als eine *ekstatisch-sachbetonte* Liebe geschildert: ekstatisch, weil sie ganz auf das Andere geht; sachbetont, weil die Würdigkeit (im Gegensatz zur Wertbeziehung) des Geliebten das Ausschlaggebende ist. Denn nach A. steht Bonaventuras Liebe da als eine „Liebe der Ehrfurcht“, als eine „ehrfurchtsvolle Huldigung vor dem Erhabenen (146 u. ö.). Es ist vielleicht so, daß A. diese Haltung hier und da etwas zu stark betont hat. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß damit eine Grundhaltung Bonaventuras gekennzeichnet ist, die sein Bild ganz groß macht. Im Buche selbst sind wie auch in den abschließenden Schlußkapiteln viele Hinweise auf andere gottliebende Menschen in ihren so verschiedenen Arten der Gottesliebe enthalten. Sie fordern gleichsam nun von

selbst eine ähnliche vertiefte und differenzierte Untersuchung auch ihrer Gottesliebe. Man ist fast unbefriedigt, diese nun bei ihnen zu einfach gezeichnet zu sehen. Denn wie bei Bonaventura wird auch bei ihnen nicht alles mit einem Begriff gesagt sein, und es wird neben Hauptlinien mancherlei Nebenlinien geben. Doch soll mit diesem Wunsch nach differenzierter Untersuchung nicht gesagt sein, daß man darob die *Gesamthaltung* vergessen solle. Es wird sogar so sein, daß der besondere Typ im einzelnen Menschen den anderen irgendwie einschließt. Denn wenn eine Tugend vielfach ist, dürfte es die Liebe sein. So finden wir bei Bonaventura auch das ekstatisch-personbetonte Element, wie es beim Schüler des hl. Franz gar nicht anders zu erwarten ist, besonders da es ja das Ehrfurchtsvolle der Liebe nicht ausschließt, wenn dies auch eine besondere Note dem Personbetonten geben mag. Aber jede wissenschaftliche Untersuchung muß zunächst einmal schärfere Trennungslinien ziehen, und hier ist eine gezogen, die wirklich tiefer führt — auch in den Gesamtcharakter der Gottesliebe als solcher. So lohnt sich also der mühsame Weg durch dieses Buch.

Weisweiler.

Landgraf, A. M., Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik. DivTh (Fr) 24 (1946) 217-248, 393-428; 25 (1947) 365-394; 26 (1948) 160-180, 291-323, 395-434. — Diese umfangreiche, leider nur in Zeitschriftenbeiträgen erschienene Arbeit bietet ein unermeßlich reiches Material für die Ekklesiologie der Frühscholastik. Die im einzelnen behandelten Themen lauten: Christus als Haupt der Kirche, Christus als Mensch Haupt, Der Hl. Geist als die Seele, Leben in der Verbindung mit Haupt und Leib, Mystischer Leib und Erlösung, Elemente der Einheit, Mitgliedschaft, Sünde und Gliedschaft, Häretiker und Gliedschaft, Einwohnung Christi. Schade, daß hie und da die sich häufenden Texte die Übersichtlichkeit stören und daß nur gelegentlich eine theologische Auswertung versucht wird. Das Bild von der frühscholastischen Ekklesiologie würde ohne Zweifel noch wirkungsvoller hervortreten und mehr dem gesamten geistigen Gesicht des 12. Jahrh. entsprechen, wenn nicht nur Paulinenkommentare und scholastische Sentenzen- und Quästionensammlungen zu Grunde gelegt würden, sondern auch die homiletischen und exegetischen Werke (Kommentare zum Hohen Lied insbesondere). Der Verf. hat wohl absichtlich darauf verzichtet, weil das ihm zur Verfügung stehende ungedruckte Quellenmaterial eine andere Richtung bevorzugte. Bemerkenswert ist noch, daß das Urteil des Verf. über die Gliedschaft des Sünders gegenüber seiner früheren Arbeit: Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik (Schol 5 [1930] 210-247, bes. 246) milder geworden ist; jetzt erklärt er: „Wir hatten es auch hier mit einer Frage zu tun, die nicht konsequent untersucht wurde. Daraus erklärt es sich, daß Texte, die den Sünder vom Leib Christi trennen, und solche, die ihn daran verbleiben lassen, lange Zeit undiskutiert nebeneinander herlaufen . . . Beide Gruppen werden so zu einer Selbstverständlichkeit, daß dort, wo die Spekulation sich der einen oder anderen anschließt, dies eigentlich nie mit einer sich von der anderen scheidenden Geste geschieht . . ., daß man sich bestrebt, sie durch eine Brücke zu verbinden, die vor allem in der Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Zugehörigkeit zur Kirche oder dem Leib Christi besteht. . . . So hat denn die Lehre der Frühscholastik in dieser Frage etwas Unfertiges an sich, sie stellt aber immerhin ein gewaltiges Arsenal von Gedanken zur Verfügung, das ein Größerer zur endgültigen Form und Synthese bringen konnte“ (26 [1948] 418f.). Vielleicht würde eine ausgiebigere Benutzung der Predigten und der Hohenliedkommentare des 12. Jahrh. ein noch milderer Urteil über die Gesamthaltung der Frühscholastik ermöglichen.

Beumer.

Grillmeier, A., Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der alten christlichen Überlieferung: ZKathTh 71 (1949) 1-53, 184-203. — Die dogmengeschichtliche Frühentwicklung des „Descendit ad inferos“ geht in zwei ziemlich deutlich geschie-

denen Perioden voran. Der ältere Gesichtspunkt ist der *heilsgeschichtliche* (1.-3. Jahrh.). Dort herrscht der Gedanke des Sieges Christi über Tod, Teufel und Unterwelt als Sinn der Höllenfahrt vor. Es ging um die Universalität von Christi Sendung: räumlich bis zur untersten Welt; zeitlich über alle Gerechten seit Schöpfungsbeginn. So z. B. bei Ignatius, Melito von Sardes in der neugefundenen Homilie Über das Leiden, in Hippolyts Anaphora. Im Gegensatz zu den Apokryphen ist in diesen Schriften das Bild gewisser nüchterner gezeichnet, aber doch voller Symbolik und dramatischer personifizierender Darstellung. — Seit dem 4. Jahrh. tritt die *christologische* Sicht immer mehr in den Mittelpunkt der Descensuserklärung. Und hier entwickelt Gr. ein wirklich erstaunlich konkretes Bild des langsamen, immer tiefer werdenden Erkennens der hypostatischen Vereinigung auf Grund der Lehre vom Abstieg Christi zur Vorhölle, da eine ganze Reihe von grundlegenden Problemen hier ihrer Lösung harren. Der Ruf zum Vater in der Einsamkeit des Kreuzes gab bereits Tertullian die Möglichkeit, den Unterschied des Gottmenschen vom Vater gegen den Patripassianismus zu verteidigen, wie er auch Novatian half, die Zweiheit der Naturen zu beweisen. Nach Tertullian tritt infolge des Verlassenseins Christi durch den Vater der Tod ein, ähnlich wie bei Novatian der Tod das Ausziehen der Menschheit, also ebenso die *Trennung von Gottheit und Menschheit* ist. Auch bei Hippolyt scheidet das Pneuma von Christus im Tod, das Gr. mit Recht als die Gottheit interpretiert (so im allgemeinen in der Frühzeit). Origenes bringt dann einen ausdrücklichen Beitrag zur Erklärung des Todes Christi als der *Trennung von Seele und Leib*. Die „leibfreie“ Seele stieg in die Unterwelt. Jedoch wurde diese Linie nicht beibehalten. Denn gerade in Alexandrien entstand nun die eigentlich theologische Problematik. Die Arianer nahmen das Wort der Verlassenheit zum Beweis der Geschöpflichkeit des Logos, ebenso wie das ganze Leiden und das Triduum mortis. Die Gegner aber benutzten die Idee der Trennung des Leibes von der Gottheit zum Beweis für letztere: Die Menschheit Christi fühlt, daß die Gottheit sie verlassen will und ruft daher in höchster Not. Da die Gottheit dennoch entweicht, kann der Tod kommen, und der Logos steigt in die Unterwelt. Die Auseinandersetzung mit Apollinarius führt noch weiter. Da für diesen der Logos an die Stelle der Seele getreten war, besteht der Tod Christi folgerichtig wieder in der Trennung von Logos und Leib. Die Rechtgläubigen hatten nun aber eine deutlichere Aufgabe zu lösen: Was geschieht mit der von ihnen geforderten echten *Menschenseele* beim Descensus? Es ist interessant, daß sie infolge der noch ungeklärten hypostatischen Einigung zunächst die Seele mit der Gottheit näher verbanden. So konnte das bisherige Theologoumenon, daß die *Gottheit* sich vom Leibe trenne, bestehen bleiben. Die Seele aber stieg mit ihr in die Unterwelt. Auf eine ganz neue Grundlage wurde das ganze Problem durch Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa gestellt: „Die *Gottheit* verhält sich immer auf die gleiche Weise. . . . Sie hat sich selbst *von keinem der Teile getrennt*“. So etwa Gregor von Nyssa, C. Eun. antirr. 179. Gr. verfolgt noch diese Entwicklung an drei weiteren Texten: Ps.-Athanasius contra Apollinarium, das Fragment Ps.-Hippolyts und Cyrills von Alex., De recta fide c. 21. Es war sicher eine Vorsehungstat, daß zur Zeit des Nestorianismus die Trennungstheorie zwischen Leib und Gottheit überwunden war, so daß daraus kein neuer Grund für die Selbständigkeit der prosopa gemacht werden konnte. So hat also Gr. ein wichtiges Stück christologischer Dogmenentwicklung beschrieben. Die Grundlinien waren bekannt und doch hat nun alles ein ganz konkreteres Gesicht. Weisweiler.

du Manoir, H., S. J., Maria. Etudes sur la sainte Vierge. Tome premier. gr. 8° (919 S.) Paris 1949, Beauchesne. — Sammelwerke können Zeichen einer abgeschlossenen Entwicklung sein. Sie wollen die Früchte langer Arbeit sammeln und dem, der sie selbst nicht sammeln kann, darbieten. In der Mariologie solches zu unternehmen kann nach so langen Jahrhunderten kirchlicher Marienverehrung und Marien-theologie seinen Sinn haben und doch auch wieder verfrüht erscheinen. Auch dieses vorliegende französische Sammelwerk zeigt das ähnlich wie seine deutsche Entsprechung, die von P. Sträter heraus-

gegebene „Katholische Marienkunde“ (vgl. Schol 20-24 [1949] 146f.). Die theologische Vertiefung steht in der Mariologie an einem, wenn man will, neuen Beginn. So mag dieser sehr schätzenswerte und in seinen einzelnen Beiträgen gründlich gearbeitete Bd. Zeichen dieser neu beginnenden Entwicklung sein, vielleicht eine erste Etappe abschließend und die Richtungweisend, in der in manchen Punkten die marianische Theologie weiter arbeiten wird. Der vorliegende 1. Bd. gliedert sich in vier Bücher: Maria in der Hl. Schrift und der patristischen Literatur; Maria in der Liturgie; Maria im Dogma und der Theologie; Maria in der Spiritualität und dem Apostolat. Wir zählen die Beiträge auf und erlauben uns zu besonders Bemerkenswertem einige Hinweise. Eine gute Verbindung von Kritik und aus dem Gesamtglauben kommender Auffindebereitschaft zeigt der erste Beitrag „Die hl. Jungfrau im Alten Testament“ von A. Robert P.S.S. Das Marienleben nach dem NT zeichnet G. Hillion, leider, ähnlich wie der entsprechende Artikel in Sträters Marienkunde, theologisch ein wenig dürftig. Bisweilen möchte man hier fragen, ob er in allem den Texten sachlich genug gerecht wird. Es hätten auch einige Worte über Apk 12 nicht fehlen dürfen. Ausgezeichnet müssen wir den Beitrag von G. Jouassard nennen: Maria in der Patristik. Sehr sachlich und kritisch wird hier vorangegangen. Es mag besonders bedeutsam erscheinen, daß die Lehre von der ständigen Jungfrauschaft Mariens vor dem 4. Jahrh. in der Patristik nicht eindeutig gefunden wird (was man in der Auseinandersetzung mit H. Koch seinerzeit nicht gern gelten lassen wollte). Zwei Exkurse über „die Marienverehrung und das Heidentum“ (J. Daniélou S. J.), der sich mit religionsgeschichtlichen Parallelen und Ähnlichkeiten auseinandersetzt, und „das Leben Mariens nach dem Koran und dem Islam (J. M. Abd-el-Jalil O.F.M.)“ schließen sich an. Das zweite Buch bringt gründlich gearbeitete und gut belegte, mit Beispielen illustrierte Beiträge über Maria in den verschiedenen Liturgien. Bedeutsam sind die Beiträge spekulativ-theologischer Art im dritten Buch. „Die allgemeine Mittlerschaft Mariens“ von E. Druwé S.J. sucht zu zeigen, daß die Gnadenmittlerschaft Mariens die Mittlerfunktion Christi nicht beeinträchtigt. Der richtige Gedanke des Verf., daß Maria als Repräsentantin der Kirche sich das Opfer Christi zu eigen macht, wird belastet und nicht so klar, weil er das ungenügende Begriffspaar *redemptio objectiva* und *subjectiva* beizubehalten sucht und dann Maria — was doch wohl nicht möglich ist — in der *redemptio objectiva* unmittelbar mitwirken läßt. Den Arbeiten über „die geistliche Mutterschaft Mariens“ von Th. Koehler und „das Königtum Mariens“ von G. M. Roschini O.S.M. folgt M. Jugies Studie über „die Himmelfahrt Mariens“. Wir können uns der Konvenienz mancher seiner Gründe nur schwer anschließen. Außerdem erweckt er den Eindruck, als ob er die Definibilität dieser Lehre gar zu sehr auf spekulative Konvenienz statt auf den Glauben der Kirche zu begründen suche. J. Bover S.J. setzt in seinem Beitrag „Maria, die Kirche und das neue Israel“ Maria in Parallele zur Kirche als neue Eva, als Mutter der Nachkommenschaft Abrahams, und wendet auf beide das Weib der Apokalypse an. Die Parallele bleibt vielleicht ein wenig bei äußerlicher tatsächlicher Ähnlichkeit. Nach einem Beitrag „Maria und die Protestanten“ (C. Crivelli S.J.) stellt R. Laurentin („Ein Grundproblem der marianischen Methodologie“) den kritischen und den mystischen Typ des Mariologen einander gegenüber und will durch eine Analyse der gemeinsamen und der gegensätzlichen Elemente beider eine Hilfe bringen. Schließlich will der „Versuch einer marianischen Synthese“ von M. J. Nicolas O.P., versuchen, aus dem Grundgeheimnis der jungfräulichen Gottesmutterchaft die Gnadenfülle und die Mittlerschaft Mariens zu entfalten. Der praktischen Ausrichtung dient das letzte Buch mit seinen Beiträgen, die hier nur aufgezählt seien: „Maria und die Mystik“ (L. Reypens); „Maria und die Familie“ (S. de Lestapis S.J.); „Maria und die Arbeit“ (G. Glorieux); „Maria und das Priestertum“ (P. Pourrat P.S.S.); „Die Vorläufer der Weltweihe an das unbefleckte Herz Mariens in Lehre und Geschichte“ (G. Geenen); „Unsere Liebe Frau und die Konversionen“ (P. Lorson S.J.); „Die Missionen und die marianische Spiritualität“ (H. Chappoulie); „Maria und die katholische Aktion“

(Mgr. Richaud). Im Gesamturteil stehen wir nicht an, das Werk eine wertvolle, reichen Stoff und bedeutsame Ergebnisse darbietende Sammlung zu nennen. Semmelroth.

Köster, H. M., S.A.C., *Unus Mediator*. Gedanken zur marianischen Frage. 8° (335 S.) Limburg 1950, Lahn-Verlag. — Die mannigfachen Mißverständnisse und Angriffe, die des Verf. früheres Werk „Die Magd des Herrn“ (vgl. Schol 20—24 [1949] 118—120) erfahren hatte, sind der unmittelbare Anlaß für Entstehung und Titel des vorliegenden Buches gewesen. Es hat aber auch unabhängig davon seine Verständlichkeit und Bedeutung. Es bringt Klärung und Rechtfertigung. Und das ist gut. Denn die Mißverständnisse, denen das frühere Werk ausgesetzt war, kann man nicht gut, wie Verf. es in der Einleitung einigermaßen nahelegt, nur auf mangelndes Bemühen der damaligen Kritiker zurückführen. Die Tatsache, daß ihre Beanstandungen fast alle dieselben Punkte herausgriffen, gibt zu denken. „Unus mediator“ jedenfalls kann man als ausgezeichnete Arbeit bezeichnen: Straffe Gedankenführung, die alle wesentlichen Gedankengänge von Randfragen und benachbarten Problemen abhebt, ohne diese zu umgehen; große spekulative Kraft; Eindringen in Gehalt und Anliegen der Tradition. All das gibt dem Werk seinen Wert. In drei Hauptteilen gruppiert sich die Auseinandersetzung und Darlegung: Fragen des Glaubens, Fragen der Theologie, Fragen der Frömmigkeit. Der 1. Teil dient einer Vertiefung und sachgerechten Entgegennahme des Marien Geheimnisses als Gegenstand des Glaubens. Der 2. Teil, wohl der wichtigere und das Anliegen des Buches vor allem enthaltende, bringt die theologisch-spekulative Durchdringung und vor allem auch die (teils virtuelle, teils ausdrückliche) Auseinandersetzung mit den Gegnern der „Magd des Herrn“. Er bemüht sich vor allem um Klärung des *Mittler-Begriffes*, dessen Vielschichtigkeit gut herausgearbeitet wird. Der 3. Teil beleuchtet die Auswirkung von Glaube und Theologie in der marianischen Frömmigkeit, wobei vor allem *Maria als Ur- und Vorbild* christlicher Haltung gezeigt wird. — Monophysitismus wird man dem Verf. nun nicht mehr vorwerfen können. Und doch sind Bedenken, die man vielleicht trotz allem noch laut werden lassen könnte, christologischer Natur. Wo der Verf. die dreifache Ausprägung der *Mittlerschaft Christi* darlegt, scheint uns ein Ansatzpunkt für erneute Kritik zu liegen. Die eine *Christus-Mediator-Auffassung* („die östliche und griechische“) sieht mehr den *Logos* als Mittler zwischen dem Vater und der Menschheit; eine zweite erkennt nur im *Gottmenschen* den Mittler; die dritte („die abendländische oder lateinische“) ist am *Menschen Jesus Christus* als Mittler orientiert. Erstaunlich scheint uns nun, daß Verf. in seiner Auseinandersetzung bewußt „die zweite Mittleridee ausscheldet“ (121). Uns will nämlich scheinen, daß nur in ihr die ganze *Mittlerschaft Christi* erscheint und *Maria* ihren heilsökonomischen Platz findet. Wir können hier nur unsere Ausstellung an der „Magd des Herrn“ (vgl. Schol a. a. O.) wiederholen, da wir unsere Auffassung nicht, wie Verf. will (26), in seiner Darstellung verwirklicht sehen. Wir lassen nämlich nicht „*Maria* die Spitze und Vertretung der Menschheit unmittelbar vor dem Sohne“ sein, sondern vor dem *Gottmenschen*, der als Vertreter des Menschengeschlechtes vor dem Vater das Opfer darbringt, das sich die Menschheit (Kirche) in *Maria* als ihrer „*personalen Spitze*“ zu eigen macht. — Auch eine andere Schwierigkeit in der Auffassung des Verf. glauben wir nicht übergehen zu dürfen. Stellt er nicht die verschiedenen Gesichtspunkte, die man einer komplexen Wirklichkeit gegenüber haben kann, mehrfach zu sehr im Sinn des Entweder-Oder einander gegenüber? Es ist doch wohl nicht so, daß „nur eine Meinung richtig“ (266, hier bezüglich der alexandrinisch-patristischen und der anselmianischen Erlösungsauffassung) ist. Vielmehr ist beides je ein Gesichtspunkt einer komplexen Wirklichkeit, die also beide den Teil eines Ganzen beleuchten. Wenn des Verf. Grundauffassung von der Mittlerstellung *Mariens* als „*personale Spitze*“ im erlösenden Gottesbund richtig ist — und daran zweifeln wir nicht —, dann muß sie sowohl in der mystisch-physischen Erlösungsauffassung der Väter wie in der satisfaktorischen *Anselms* (die beide je ein Teilelement der ganzen Erlösungswirklichkeit bedeuten) ihre Gültigkeit haben. — Was

wir hier herausgestellt haben, will keinesfalls den ausgezeichneten Wert und die durchaus richtige Gesamtaufassung des Werkes beeinträchtigen. Wir sehen hier nur Ansatzpunkte, an denen die Diskussion vielleicht — unter Umständen zur Beeinträchtigung des Ganzen — wieder einhaken wird.

Semmelroth.

Ragazzini, S. M., *La divina maternità de Maria nel suo concetto teologico integrale* (Pontificia facultas theologica Fratrum Minorum Conventualium in Urbe, Dissertationes ad lauream 18). 8° (XIX und 260 S.) Roma 1948. Lire 600.— Gegenstand dieser Arbeit ist das Fundamentalprinzip der Mariologie — Maria als Gottesmutter und Gehilfin ihres Sohnes im Erlösungswerke — weniger in seinem historischen als vielmehr in seinem ontologischen Begriff. Der zweite Teil der Aussage dieses Prinzips wird mittels eines neuen logischen Prinzips, das die Analogie mit Christus zum Inhalt hat, auf den ersten Teil zurückgeführt. Als Schlußfolgerung ergibt sich daraus in der Untersuchung, daß Maria der Ordnung des menschengewordenen Wortes angehört und analog auch an den Vorrechten Christi teilnimmt. Diese Angehörigkeit wird endlich als innere Angehörigkeit zu der hypostatischen Ordnung bestimmt, und zwar so, daß die mariologischen Teilfragen eine einheitliche Ausrichtung erfahren. Die Arbeit zeichnet sich unter mehreren Rücksichten aus. Abgesehen davon, daß ein reiches Material von Texten mittelalterlicher und neuerer Theologen gebracht wird, muß vor allem die ausführliche und übersichtliche Darstellung anerkannt werden und noch mehr die Kraft des spekulativen Denkens, mit der R. seinen Stoff beherrscht. Einige Kapitel, so das über die doppelte Sohnschaft in Christus oder das über die Prädestination der Gottesmutter, sind in jeder Beziehung mustergültig. Das Ganze erinnert an die Meisterwerke der Scholastik, obwohl auch moderne Fragestellungen miteinbezogen sind. Die theologische Grundhaltung des Werkes ist ausgesprochen skotistisch, sie würde aber u. E. mehr wirken, wenn sie nicht so auffällig vorgetragen wäre und nicht so häufig zu einer antithomistischen Polemik benutzt würde. Einige Einzelheiten: Man kann nicht gut von einer Jesuitenschule reden in der Theologie, weil die Einheit fehlt (11); den Ansichten von Mitterer scheint der Verf. zu viel Wert beizulegen (70—72); griechische Vätertexte sollten im Original zitiert werden.

Beumer.

Vers le dogme de l'Assomption. Journées d'Etudes Mariales, Montréal 12—15 Août 1948. gr. 8° (445 S.) Montréal 1948, Fides. — Die Besorgnis, die der erste Teil des Buches mit seinem Bericht über das Organisatorische der Studententagung wecken möchte, weicht einer angenehmen Überraschung beim Studium der Vorträge. Die Organisation hat den Wert der Arbeiten nicht beeinträchtigt. Der erste Vortrag (L. Brien S. J.) hält die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariens für eine durch den allgemeinen Glauben der Kirche verbürgte Wahrheit und stellt unter dem Thema „Das Problem der Assumptio“ die Aufgaben der theologischen Arbeit angesichts dieses Glaubens heraus. Der Redemptorist Vadeboncoeur klärt die fundamentaltheologischen Vorfragen „Wie man eine offenbarte Wahrheit erkennt“. Der Vortrag „Das 12. Kap. der Apokalypse als Anspielung auf die Assumptio?“ (L. Poirier O.F.M.) sucht zu zeigen, daß die fragliche Schriftstelle weder assumptionistisch benutzt — was man ihm leicht zugeben wird —, noch überhaupt mariatisch gedeutet werden könne. Letzteres ist doch wohl das Resultat einer Exegese, die gar zu isoliert im Ganzen der Theologie steht. A. M. Malo O.F.M. („Die Bibel und die Assumptio“) teilt die Schrifttexte in solche, „die die Assumptio, wenn sie einmal definiert wäre, illustrieren könnten“, aber „kein biblisches Recht haben, das Privileg der Assumptio zu beweisen“ (113), und andere, die „den Weg zur Assumptio öffnen“. Sein Ergebnis: Weder ein explizites noch implizites Zeugnis für die Assumptio in der Schrift; andererseits auch kein ihr widersprechender Text, manche sogar, die im Lichte der Tradition die entsprechenden Folgerungen rechtfertigen. F. Cayré A. A. zeigt, daß „Die Assumptio in den vier ersten Jahrhunderten“ im „embryonalen Stadium“ lebe. Im Gegensatz zu seinen Vorrednern glaubt C., obwohl er im

einzelnen keineswegs unkritisch ist, in der Schrift sei die Assumptio implicite enthalten. Das „relative Schweigen“ der ersten Jahrhunderte sei nicht erstaunlich, da im Leben der frühen Kirche zunächst Christus, der Gottmensch, und die hierarchisch auf Männer gebaute Kirche im Vordergrund stehen mußte. Diese erste Zeit ist ihm die Inkubationszeit für die unsichtbare Entfaltung des marianischen Samenkorns. Die ersten Zeugnisse der patristischen Assumptiolehre sieht er in den Auseinandersetzungen um Mariens Jungfrauschafft und in der Lehre von Maria als Typus der Kirche lebendig werden. Eine sehr gute Arbeit von E. Bourque über „Den Sinn der Assumptio in der Liturgie“ kommt bei aller Vorsicht doch zu dem Ergebnis, daß „unter den zahlreichen Stimmen der Tradition die der Liturgie sich mit einzigartiger Kraft zugunsten der Assumptio erhebt“ (174). Ein liturgisches Florilegium verdeutlicht das. Nur erwähnt seien die gründlichen Arbeiten über „die Assumptio und die franziskanische Schule“ (E. Longpré O.F.M.), „Die Assumptio in der Geschichte Kanadas“ (C. M. Morin O.F.M.). Den historischen folgen dann einige theologische Arbeiten. J. M. Parent O.P. zeigt, daß es dem Glauben der Kirche und der Heilsökonomie Gottes entsprechender sei, die Frage „Ist die seligste Jungfrau gestorben?“ bejahend zu beantworten. J. F. Bonnefoy O.F.M. macht seinen Vortrag „Die Himmelfahrt der seligsten Jungfrau und ihre Prädestination“ für manchen vielleicht etwas verdächtig, weil er sich in der methodologischen Einführung sehr exklusiv für die rein dialektische Deduktion als theologische Methode entscheidet. In scharfsinniger Synthese zeigt er aus der Prädestination Mariens nach Christus und vor aller anderen Kreatur die Angemessenheit der Assumptio. L. M. Puech O.F.M. sucht aus dem skotistischen Prinzip der vollkommenen Mittlerschaft Christi die Assumptio zu beweisen: Christus muß seine Mittlerschaft wenigstens einer Person gegenüber vollkommen ausgeübt haben; diese Person aber ist Maria, zu deren vollkommener Erlösthät die leibliche Himmelfahrt gehört. Der Zusammenhang mit dem frühchristlichen Gedanken der Kirchenurbildlichkeit Mariens hätte diese Position P.s noch bestärken können. Zwei kürzere Arbeiten behandeln dann noch die Definibilität der Assumptio (A. Ferland P.S.S.) und den Inhalt des Assumptioheimnisses (V. Devy S.M.M.). Ähnliche Themen werden denn, allerdings wesentlich kürzer, von den Arbeiten der englischen Sektion berichtet. Sie seien hier nur genannt: „Das Problem der Assumptio“ (Sh. Govenlock), „Die Assumptio und die Liturgie“ (C. Morin), „Die Kirchenväter und die Assumptio“ (C. F. de Vine C.ss.R.), „Die Assumptio und die Theologie“ (B. Lonergan S.J.) und „Was ist die Assumptio?“ (G. E. Carter).
Semmelroth.

Assomption de Marie. Bulletin de la Société d'Etudes Mariales 1948. gr. 8° (149 S.) Paris 1949, J. Vrin. — Das Heft enthält vier sehr wertvolle Referate, die auf einer Tagung am 11. und 12. Sept. 1948 in Lyon gehalten worden sind. Zunächst spricht der in mariologischen Fragen sehr kompetente Redemptorist Cl. Dillenschneider über den augenblicklichen Stand der theologischen Arbeit um das Himmelfahrtsheimnis. Es werden die verschiedenen Ansichten über den Gegenstand des Assumptioheimnisses (je nachdem ob die Frage nach dem Tod Mariens und ihrer Auferstehung mit einbezogen wird oder nicht) zurückgeführt auf die mehr methodische Frage: Ist die Himmelfahrt Mariens historisch oder dogmatisch zu erheben? Sie wird von den Theologen in dreifacher Weise beantwortet: 1. Exklusiv historisch; 2. teils eine zweifelhaft bleibende historische, teils eine dogmatisch-theologische Frage; 3. in keinem seiner Elemente ist dieses Geheimnis Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Im 2. Teil behandelt D. die Verbundenheit des Himmelfahrtsheimnisses mit der Offenbarung, wo sich der Streit um das formaliter implicite oder virtualiter Offenbartsein als durch uneindeutige Terminologie belastet erweist. Der letzte Teil des Artikels fragt nach der Definibilität dieser Lehre in der Meinung der heutigen Theologie und findet wiederum drei Gruppen: Solche, die sich positiv ungünstig zur Definition stellen; andere, die eine Definition als Factum dogmaticum für möglich halten; und schließlich jene, denen die Definierbarkeit als offenbarte Wahrheit

feststeht, wobei die letzte Gruppe sich wieder scheidet nach den Motiven, auf die sie die Definierbarkeit gründen. — H. Rondet S. J. handelt über die Frage nach der Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariens. Ihm geht es nicht so sehr um die materielle Frage der Himmelfahrt, sondern um die hier erneut auflebende methodische nach Art der in der Kirche lebendigen Dogmenentwicklung. Wenn es sich darum handelt, daß die Kirche von der allerdings mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossenen Offenbarung und ihren Reichümern Besitz ergreifen muß, und zwar in einem (individuellen oder kollektiven) Bewußtsein, in dem schon viele andere Ideen und Tatsachen lebendig sind, dann ist die gewöhnliche Terminologie von formaliter implizite und virtualiter Offenbartem unzureichend. Was über die Stellung Mariens bei Christus und seinem Heilswerk offenbart ist, führt unter dem Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche zu einer Entwicklung des Mariendogmas, in dem auch die Assumptio geglaubt wird, ohne daß man in einem logischen Schlußverfahren mit Maior, Minor, Consequens einen Beweis führen könnte. Man wird verstehen, daß über eine solche umfassende Grundfrage in einem Artikel nur erste Gedanken geboten und zur weiteren Diskussion gestellt werden konnten. Wir werden an anderer Stelle darauf zurückkommen. — In diesem Zusammenhang möchten wir denn gleich eine Kritik an dem letzten Referat anmelden, in dem Dom Frénaud, Benediktiner von Solesmes, versucht, aus der Gottesmutterchaft nicht nur einen Konvenienzgrund, sondern einen stringenten Beweis für die leibliche Himmelfahrt Mariens zu führen. Ihm ist also diese Lehre eine strenge *Conclusio theologica*. Der Gedankengang ist folgender: Mariens Mutterchaft ist eine bleibende und vollkommene leib-seelische Beziehung zu Christus. Wäre nun aber Maria nicht mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen, so sei zwischen Tod und endzeitlicher Auferstehung wohl die Seele der Mutter, nicht aber die ganze Mutter mit Christus verbunden; die Mutterchaft wäre also nicht vollkommen und dauernd. Zwei Dinge möchten wir hier anmerken: Zunächst scheint uns, daß die Gottesmutterchaft nicht, wie Verf. wollte, schlechthin das Prinzip ist, aus dem gefolgert wird, sondern die heilsgeschichtliche Stellung Mariens, die ihre Gottesmutterchaft in besonderer Weise bestimmt. Zweitens wird — wie ja immer wieder in ähnlichen Versuchen — mehr oder weniger unbewiesen vorausgesetzt, daß in Maria alles in vollkommener Weise verwirklicht sein muß, wobei dann auch zu wenig untersucht wird, worin denn die jeweils anzunehmende Vollkommenheit hier und jetzt besteht. Das nämlich ist wiederum sehr von dem jeweils festgestellten marianischen Grundprinzip abhängig. Manch wertvollen Gedanken fanden wir in diesem Referat. Sein Grundanliegen aber können wir nicht als gelungen anerkennen. — Als drittes Referat steht ein sehr guter Überblick über die Himmelfahrt Mariens in der Patristik, gehalten von G. Jouassard, der sich schon durch seinen Beitrag im Sammelwerk von du Manoir als ausgezeichnete Kenner der patristischen Mariologie ausgewiesen hatte. Semmelroth.

Duhr, J., S. J., *La glorieuse assumption de la Mère de Dieu*. 8° (XIII u. 144 S.) Paris 1948, Bonne Presse. Fr. 200.—. — Gleichzeitig mit oder nach diesem Büchlein ist eine reiche Fülle von Literatur über die Assumptfrage erschienen. Das vorliegende Werkchen behält trotzdem seine Bedeutung als eine gute Einführung in die Frage. In vier Kapiteln werden die wesentlichen Gesichtspunkte abgehandelt. Das 1. Kap. läßt gleich erkennen, wie sehr die ganze Auseinandersetzung über die mariologische Bedeutung hinausgeht in das Gebiet der „theologischen Prinzipien“. Die Frage der Dogmenentwicklung, deren Gliederung in drei Etappen (Praxis einiger Kirchen — Glaube der römischen Kirche — feierliche Definition [nach Wiederkehr] der Verf. sich hier zunutze macht, ist die Nutznießerin im Für und Wider um die Definibilität der leiblichen Himmelfahrt. Das 2. Kap. schildert „die Entwicklung des Glaubens an die Himmelfahrt Mariens“ von den dürftigen Anfängen (erste Anzeichen, liturgisches Fest, Lehre der Byzantinischen Väter) durch die Dunkelheiten der Apokryphen, die Anlaß für Zweifel an der Wahrheit dieser Lehre wurden, zum Sieg dieses Glaubens in der römischen

Kirche. Im 3. Kap. wird die Berechtigung gezeigt, aus dem gegenwärtigen Stand des Glaubens an die Himmelfahrt deren Definibilität zu behaupten. Wo der Verf. diesen Glauben mit der Idee der „Neuen Eva“ verbunden sieht, vermißt man — wie bei so vielen einschlägigen Darlegungen — eine genauere theologische Präzision des Mitwirkens Mariens beim Erlösungswerk. Die Tatsache, daß sie (materialiter) dem Werk Christi verbunden ist, klärt noch nicht, daß und wie sie (formaliter) miterlösend tätig ist. Die Unklarheit auf diesem Gebiet ist Ursache vieler unfruchtbarer Auseinandersetzung. Ein letztes Kap. zeigt die Opportunität der Definition, durch die der Zustand der Ungewißheit beendet werden solle. (Hier verweist eine wichtige Bemerkung darauf, daß bei manchen Theologen die Unsicherheit durch eine unzulässige Verlagerung der Frage vom Feld der dogmatischen Untersuchung auf das der reinen Geschichte entstanden sei.) Die Turbulenz unserer friedlosen Zeit sei kein Gegengrund, wenn man die Unruhe bedenke, in die damals die Definition der Unbefleckten Empfängnis gefallen sei. Ein Anhang über die Ikonographie der Assumpta schließt das wertvolle Büchlein ab.

Semmelroth.

Van den Eynde, D., O.F.M., *Les Définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050—1240)*. gr. 8° (XV u. 195 S.) 1950. Rom, Antonianum, und Löwen, Nauwelaerts. L. 1400.—. — Vermehrt um ausgezeichnete Inhalts- und Quellenverzeichnisse sowie einige Nachträge gibt E. hier die in Ant 1949/50 bereits gedruckten Artikel in Buchform heraus. Infolge der klaren Disposition treten die Grundlinien der interessanten Entwicklung des Begriffs des Sakramentes seit dem Berengarstreit bis zu Alexander von Hales vorzüglich hervor, so daß es eine echte Freude ist, dieser wichtigen Phase der Sakramententheologie trotz aller verschlungenen Wege zu folgen. Die bisher beste Arbeit von J. de Ghellinck in den *Mélanges Mandonnet* 1930, die aber nur bis zum Lombarden ging, und die jüngste von N. M. Häring, *Berengar's Definitions of Sacramentum and their influence on Mediaeval Sacramentology*, in *Mediaeval Studies* 10 (1948) 109—146, die zwar die Untersuchung bis Skotus weiterführt, dafür aber sich im wesentlichen an die grundlegenden Definitionen Berengars hält, sind von E. entweder zeitlich oder inhaltlich durch das Einbeziehen aller Definitionen weitergeführt. Dabei ist auch das handschriftliche Material weitgehend berücksichtigt. — Das Ergebnis des Berengarstreites war für die Definition der Sakramente ein doppeltes. Zunächst trat die Definition Isidors von Sevilla mit ihrem Betonen des Mysteriumcharakters (sub tegumento corporalium rerum divina virtus operatur) zurück gegenüber der augustianischen, die Berengar bevorzugte, da in ihr der Zeichencharakter mehr betont wurde (z. B. *sacrum signum* oder *signaculum visibile*). Das war für seine Eucharistieauffassung ja wesentlich. Die Auseinandersetzungen, die sich daran bei den Antiberengarianern anknüpften, führten dazu, zu zeigen, daß ein bloßes Zeichen Augustins Idee nicht gerecht werde. Das drückt sich denn auch in den neuen verbesserten Formulierungen aus, etwa *sacrae rei signum* statt *sacrum signum*. Auch eine andere der augustianischen Formulierungen, die Berengar hervorgehoben hatte (*invisibilis gratiae visibilis forma*) erhielt vor allem durch Abaelard eine etwas andere, aber ebenso kennzeichnende Form, wenn er statt *forma* nun *signum* setzte. Dadurch kam er gleich zwei Strömungen der Zeit entgegen: der Zeichencharakter wurde mehr hervorgehoben, dabei durch das Wort *gratia* zugleich dessen Wirkung näher gekennzeichnet. Der Erfolg dieser Formel war aber außerhalb der Schule nicht so groß, weil nun bald ganz neue Bestrebungen aufkamen, die bisherigen Formulierungen, die alle zu weit erschienen, durch neue zu ersetzen. Diesem Streben verdanken wir vor allem die Formel Hugos von St. Viktor mit ihren drei zum Wesen des engeren Begriffes geforderten Elementen (*similitudo, institutio, sanctificatio*). Die *Summa sententiarum* fügte Hugos drei Forderungen noch das ausdrückliche Wort „*gratia*“ hinzu und der Lombarde den technischen Ausdruck „*causa*“. Die weitere Entwicklung bis Alexander bringt vor allem zwei neue Gesichtspunkte. Zunächst beachtete man mehr auch das *Sacramentum manens*

(Charakter usw.). Dadurch erkannte man, daß alle Definitionen eigentlich nur Definitiones per causam seien. Doch blieb die starke Überlieferung des Zeichencharakters Sieger und damit die bisherigen Definitionen. Res et sacramentum wurde für das sacramentum manens immer mehr der stehende Ausdruck. Die genauere Unterscheidung zwischen den Sakramenten des AT und NT endlich führten zu einer Klassifikation der Definitionen (vor allem bei Alexander von Hales und Hugo von St. Cher): die weiteste Form „sacrae rei signum“ als communis nimmt auch die Sakramentalien auf; die mittlere „invisibilis gratiae visibilis forma“ als specialis schließt die alttestamentlichen Sakramente ein; die dritte als propria (Definition Hugos oder des Lombarden) paßt wegen ihres Kausalcharakters nur für die des Neuen Bundes. — Immer wieder zeigt das Buch, wie schwierig die Entwicklung war trotz der von Anfang an eindeutig festliegenden Grundtendenz der Wirkursächlichkeit gegenüber dem bloßen Zeichen. Ja der Ref. möchte annehmen, daß sie noch schwerer war, als man aus der klaren Darstellung von E. entnehmen kann. E. konnte natürlich nicht alle Nebenwege im einzelnen zeichnen, da dies das Gesamtbild notwendig verdunkelt hätte. Eine recht dornige Frage ist hier z. B. die nach der Ehe als Sakrament, auf die E. mehrmals schon hinweist. Aber auch in einer Reihe wichtiger Einzelfragen bringt E. neues Material und neue Lösungen. So z. B. über die große Bedeutung des sacramentum als sacrum signatum im Gegensatz zum sacrum signum. Mag. Simon, also der erste, der die Siebenzahl kennt, nimmt Sakrament vor allem als sacrum signatum. Es war mir bei meiner Ausgabe seiner Sakramentenlehre noch nicht möglich gewesen, hier die Entwicklung im einzelnen zu zeigen. E. weist nun auf die Antiberengarianer hin, für die — etwa Petrus Venerabilis — das corpus Christi nicht deshalb Sakrament ist, weil es sacrum signans ist wie die alttest. Opfer, sondern als Zeichen seiner selbst sacrum signatum. Es bleibt diese Erklärung des Sakramentes zwar auch so noch ein Nebenweg, der die Wirklichkeit der Res des Sakramentes zu sehr in den Mittelpunkt des Gesamtbegriffes stellt. Aber das ist ja überhaupt das wesentliche Ergebnis dieser Arbeit: die Gegnerschaft zu Berengar ließ keinerlei bloße Symbolik mehr aufkommen. Auf der anderen Seite aber trug der Streit dazu bei, alle nun zu weit nach innen gehenden Erklärungen abzdämpfen durch den Zeichencharakter, freilich in immer stärkerem Betonen des Zeichens als causa gratiae. Dafür können wir dem Verf. nur danken.

Weisweiler.

Iturrioz, D., La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos: EstEcl 24 (1950) 291—340. — Bis in die neueste Zeit findet man in den Handbüchern öfter die Ansicht, daß der Wortlaut der Kanones über die allgemeine Sakramentenlehre auf dem Trienter Konzil zwar nicht eine eigentliche Wirkursächlichkeit der Sakramente im strengen Sinn definiert habe, daß aber der Wortlaut mindestens mehr dorthin gerichtet sei. Eine bloße causalitas im Sinn einer „Causa sine qua non“ genüge daher nicht. Vor allem hat aber H. Lennerz, De sacramentis novae legis, Romae 1939, 252, darauf hingewiesen, daß das Konzil diese unter den Theologen strittige Frage wahrscheinlicher nicht habe berühren wollen. I. untersucht nun nach einem kurzen historischen Überblick — schade, daß er dabei die eben besprochene Arbeit von Van den Eynde mit der in ihr angegebenen früheren Literatur, etwa über Hugo und den Lombarden, nicht benutzt hat — und nach einer Darlegung der Ansicht Luthers wie der katholischen Gegenschriften die Akten der 6. Sitzung des Konzils. Eindeutig kann er zeigen, daß die Kanones ausschließlich nach dem Willen der Teilnehmer gegen Luther gerichtet sind. Das wird sowohl in der Einführung, die das Konzil selbst gab, eigens hervorgehoben und auch während der Beratungen öfter von den Vätern gefordert. Wenn man sich in den Handbüchern vor allem auf das „per sacramenta“ etwa in Can. 8 berief, so zeigt I., daß hier keine bestimmte Theorie der Ursächlichkeit vom Konzil zugrunde gelegt wurde. Im Entwurf hieß es zwar, „in sacramentis“ werde die Gnade gegeben. Die Diskussion der Änderung belegt jedoch, daß der einzige Grund der Änderung die stärkere

und klarere Gegnerschaft gegen Luther war (323 f.): „La forma ‚in sacramentis‘ no expresaba sufficientemente la vinculación de la gracia al mismo rito sacramental, ni recharzaba el error de Lutero, quien afirmaba que en el sacramento se nos da la gracia, pero no por el mismo sacramento sino por la fe que ejercitamos a la proposición de la promesa divina en el sacramento“ (332). So kommt es denn auch, daß nach dem Konzil alle früheren Theorien der wirklichen Verbindung von äußerem Ritus und Gnade fortbestehen blieben, von der physischen Wirksamkeit *Nachchiantis* bis zur Ursächlichkeit *sine qua non* Casals (De Coena et calice Domini, Venetiis 1563) und zur Idee Hugos von St. Viktor vom Gnadengefäß, wie sie von Hosius aufgenommen wurde (Opera, Coloniae 1584). Nur die enge Verbindung von Zeichen und Gnade, „la vinculación de la gracia ex opere operato“, wie I. sich ausdrückt, ist also der Inhalt der Definition. Man wird nach dieser gründlichen Studie daher nicht mehr sagen können, daß man aus der Definition des Konzils mehr entnehmen kann — auch nicht hinsichtlich seiner Grundtendenz. Denn über die Art wollte sich das Konzil nicht aussprechen.

Weisweiler.

Rambaldi, G., S.J., La proposizione 27 di Alessandro VII ed il potere della Chiesa sui Sacramenti: Greg 31 (1950) 114—124. — R. geht von dem Bericht M. Steyaerts aus, der 1691 schrieb, daß die 27. von Alexander ein Jahr vorher verurteilte Irrlehre gegen die Notwendigkeit des „ego te baptizo“ in der Taufformel „hucusque ignobilis et fere ignota“ gewesen sei. Wir wissen heute, daß sie 1673 in einer zu Löwen gehaltenen Disputation unter F. Farvacques verteidigt wurde. Nachdem Farvacques selbst sie in seinem Werk über die Taufe 1683 gelehrt hatte, wurde sie auch auf einer Reihe weiterer öffentlicher Disputationen dargelegt, so in Löwen 1685 unter seinem Schüler P. Clenaerts, eben dort auch 1686, 1687, 1690, in Roermond 1687, in Antwerpen 1687 und 1690. Sie ist also doch nicht so ganz unbekannt, wie Steyaerts meinte. R. sucht nun aus dem Thesenzusammenhang der Disputation von 1673 den Grundsinn der Aufstellung von Farvacques zu finden: Die Gestaltung der Sakramente, die völlig aus dem freien Willensentschluß Christi entstanden sind, kann nur aus dem „Verbum Dei scriptum vel traditum“ erkannt werden. Bei nicht völlig sicheren Grundlagen ist es möglich, den Willen Christi aus „coniecturae“ zu erschließen, wie sie aus der Praxis einzelner Kirchen und aus der besonderen Autorität eines Kirchenvaters, aus dem Sinn der Theologen und der Gläubigen sich ergeben. Auf Grund dieser Feststellung gibt die Thesenfolge dann bei der Taufe an: *Nihil asserimus, sed efficaci argumento doceri cupimus, cur olim huiusmodi forma probabiliter non valuerit*. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß jetzt eine neue Taufe notwendig sei, falls die Worte „Ego te baptizo“ fehlen. In der Abhandlung von der Taufe vertritt Farvacques ebenfalls diese Ansicht von der Notwendigkeit einer Wiederholung der Taufe beim Fehlen der Worte. Grund dafür ist ihm vor allem die Dekretale Alexanders III. (im Artikel von R. heißt es immer VIII!). Jedoch ist diese kein Grund für eine theologische Zensur der Ansicht, daß früher einmal eine solche Taufe gültig war. Er will mindestens diese Frage offen lassen. Möglich bleibt ihm spekulativ die Verschiedenheit solcher Formeln in verschiedenen Zeiten dadurch, daß er mit *Armacanus* annimmt, die Kirche habe als „Bedingung“ der Gültigkeit fordern können, daß die Intention des Taufenden in Worten ausgedrückt werde. R. weist dann nach, daß nach den Veröffentlichungen, die kurz nach der Verurteilung Alexanders VII. herauskamen, der Papst nicht entschieden hat, ob die Worte zum „Wesen“ der Taufe gehören oder nur der sichtbare Ausdruck der Intention des Spenders seien. Wenn R. meint, daß bei der Verurteilung auch die schwankende Haltung von Farvacques zur Frage der theologischen Qualifikation des Dekretales Alexanders III. eine Rolle gespielt habe, so mag das vielleicht der Fall gewesen sein, wenn dafür auch sichere Zeugnisse fehlen. Gewiß ist in der Verurteilung des 30. Irrtums gesagt, daß man nicht entgegen einer päpstlichen Bulle sich auf eine entgegengesetzte Meinung Augustins

berufen dürfe. Dadurch ist wohl eine bestimmte Haltung dieser Zeit getroffen. Und Farvacques war glühender Verehrer Augustins. Dennoch geht die Folgerung von R. wohl etwas über diese Praemissen hinaus, besonders da die Lehre, daß die Worte nicht zur Taufform gehören, doch weiter verbreitet war, also sehr wohl in sich verurteilt werden konnte. Übrigens ist sie ja — sicher später — auch in jansenistischen Kreisen vertreten worden.

Weisweiler.

Monden, L., S. J., *Het Misoffer als Mysterie. Een studie over de Heilige Mis als sacramenteel Offer in het licht van de mysterieleer van Dom Odo Casel* (Bijdragen-Bibl. 2). gr. 8° (X u. 192 S.) Roermond-Maaseik 1948, Rom en u. Zonen. Fl. 3.50. — Der 1. Teil dieser gründlichen Arbeit setzt zunächst objektiv die *Lehre Odo Casels* auseinander. Mysterium ist von ihm in dreifachem Sinn genommen: allgemeines Heilmysterium, Christusmysterium und Kultmysterium. Letzteres bedeutet im platonischen Wortsinn ein Symbol, welches das von ihm Bezeichnete auch enthält; also etwa das Kreuzopfer, das in Symbol historisch mit der Auferstehung gegenwärtig ist, wenn auch natürlich nicht rein zeitlich, sondern „mystisch“ oder „sakramental“. Auf die Messe angewandt, bedeutet das nach Casel, daß das Kreuzesopfer in seiner numerisch-physischen Identität gegenwärtig ist, nicht zwar „tamquam in loco“, sondern „per modum substantiae“, ähnlich wie der Leib und das Blut Christi. „Opfern“ heißt daher für den Priester, daß er einen Mysterienritus vollzieht, also unter dem Symbol einen Heilsakt gegenwärtig setzt, der ein Opfer ist. Begründet wird diese Theorie von Casel allein aus der Tradition, nicht als Resultat theologischer Überlegungen. Daher ist sie nach ihm echte Lehre der Kirche, die zum Depositum fidei gehört, enthalten vor allem in den liturgischen Quellen, grundgelegt durch Paulus und zur definitiven Form im 4. und 5. Jahrhundert gebracht. Der 2. Teil des 1. Buches enthält dann die *Kritik* von M. an dieser Lehre. Zunächst wird gezeigt, daß man nicht von einer Tradition in der frühen Kirche sprechen könne. „Lesemysterium“ und „Kultmysterium“ sind doch zu verschieden. Und die Väter sprechen immer im Sinn des ersteren. Auch Paulus versteht unter Mysterium die Gesamtheit der Heilsökonomie. Zwar spricht die Patristik gern und oft von einer ontologischen Teilnahme an der verherrlichten Existenz Christi, und sie betrachtet insbesondere die Messe als Wiederholung des Kreuzesopfers seitens des mystischen Leibes Christi. Damit ist zwar eindeutig das „quod“ einer Gegenwart des Todes Christi ausgesagt; aber über das „quomodo“, um das es geht, noch nichts. Casel kann hier daher nur durch Schlüsse weiterkommen und so allein ein Theologoumenon aufstellen, das also der Diskussion offensteht. Hier setzt nun das 2. Buch von M. ein, indem es eine *eigene Erklärung* des Kultmysteriums und vor allem der Messe zu geben sucht. Nicht der ganze Kreuzesakt wird nach ihm gegenwärtig, sondern nur die persönliche Opferhingabe Christi. Das ist möglich, da sie als gottmenschliche Handlung „überzeitlich“ ist. Was der Priester tut, ist nur das dienende Hinreichen des äußeren Symbols, durch welches der innere Akt sein zum Wesen des Opfers gehörendes äußeres Zeichen erhält. Gegenüber Söhnen ist also der Partizipationsgedanke weitergeführt (leider konnte M. das neue Werk von S. über das Meßopfer, Essen 1946, nicht mehr benutzen). Das Opfer ist nicht nur in der Teilnahme (participatio) gegenwärtig. Dennoch bleibt in der Erklärung von M. die Schwierigkeit, daß nun das Opfer der Kirche zu wenig hervortritt, da alles letztlich Kausale in den inneren Akt des Herrn hineingelegt wird. Das bloße Darreichen der äußeren Symbolgestalt ist doch wohl kein „Opfern“ und „Mitopfern“, auch nicht im ministeriellen Sinn. Hier dürfte Thomas mit Recht den platonisierenden Gedanken durch den aristotelischen der causa instrumentalis des priesterlichen Opfervollzuges ergänzt haben, wenn dadurch auch, wie M. bemerkt, das platonische Bild gestört ist. Aber war es nicht zu einseitig? Es bleibt jedoch das Verdienst dieses Buches, das sich als erstes im niederländischen Raum so eingehend mit Casel auseinandersetzt, auf die Schwierigkeiten der allzu

starken physischen Mysterienerklärung des Opfers und auf das sicher fort-dauernde innere Element der Hingabe des Herrn hingewiesen zu haben, wenn er dieses auch zu sehr betont zu haben scheint. Weisweiler.

Boutin, L. N., O. M. I., *La Pénitence. Le plus humain des Sacraments.* 8° (XXIV u. 264 S.) Ottawa (1950) Editions de l'Université, Doll. 1.50. — Das Buch bietet an Hand der Lehre des hl. Thomas eine mehr psychologische Darlegung über das Bußsakrament, wie es der Untertitel schon andeutet. Recht gut wird, ausgehend vom Begriff der Sünde (*Une psychologie pervertie*) die innere Natur des Reueaktes auseinandergelagt (27-118). In einem 2. und 3. Teil baut sich darauf die psychologische Erklärung der Anklage (119-172) und der Genugtuung auf (173-202). Ein Anhang ist endlich der Frage nach dem *Formalelement der Reue* gewidmet, auch hier zum Zweck noch tiefer psychologisch in ihr Wesen eindringen zu können. B. entschließt sich nach eingehender Darlegung der historischen Entwicklung dieses Problems für die Erklärung, daß das Wesentliche und Primäre der Reue die Intention des Wiedergutmachens ist. Als sekundäre, aber noch aus der Tugend der Buße unmittelbar gesetzte Akte (*elicitiv*) nimmt er vorherliegend den Abscheu und den Schmerz über die Sünde, als folgende den Vorsatz, Beichte und Genugtuung. Ob nicht doch der Abscheu und der Schmerz enger in den *einen* psychologischen Akt einzubeziehen sind? Wenn man einmal annimmt, daß sie von der Tugend der Buße unmittelbar gesetzt werden können, da sie als vorbereitende Akte zum unmittelbaren Objekt der Tugend auch nach B. gehören, dann sind sie doch a fortiori ihr mögliches Objekt als Konstitutionselemente des konkreten Gesamtaktes. — Für die *unvollkommene Reue*, die B. nur aus wohlwollender Liebe entstehen lassen will, wäre es dennoch gut, wenn die Psychologie der im amor concupiscentiae liegenden Abkehr von der Sünde und der beginnenden Hinkehr zu Gott beschrieben würde. Der Anfang dieser so wichtigen Unterscheidung zwischen timor serviliter servilis und simpliciter servilis ist ja heute sehr gut in den ersten Anfängen der Entwicklung von P. Valens Heynck O. F. M. herausgearbeitet worden (vgl. Schol 25 [1950] 302f. und die dort angegebenen früheren Artikel). Es hätte das sehr gut gezeigt, wie auch so der Weg zu Gott wirklich bereits beschriftet ist, aus dem dann im sakramentalen Wirken Tieferes wachsen kann.

Weisweiler.

Pacquin, J., *La lumière de gloire selon Jean de Saint-Thomas: ScEccl 3* (1950) 5-66. — Die Arbeit geht in ihrer eingehenden systematisch-geordneten Darlegung der Auffassung von Lumen gloriae bei Johannes a S. Thoma von der allgemeinen Charakteristik des Glorienlichtes aus. Es ist als Akzidens ein operativer Habitus der übernatürlichen Ordnung. Wenn dieser auch von Gott eingegossen wird, so ist er doch echt vital und als solcher kein principium quod (habet vitam), sondern ein echtes principium quo (elevatur) der Gottschau. Bereits hier liegt in dieser besonderen Betonung des *vitalen* Elements wohl der Eigencharakter der Auffassung des Johannes a S. Thoma, auf den man immer wieder in der Lehre stößt, wenn auch P. ihn nicht eigens herausgestellt hat. Auch seine Lösung der Schwierigkeit des Durandus liegt in dieser Richtung. Wenn nach diesem eine Vermehrung der Intensität des Verstandes (wie etwa des Feuers) und somit auch eine Wirksamkeit des Glorienlichtes unmöglich ist, so betont Johannes, daß es keine bloße Vermehrung, sondern eine spezifisch andere Möglichkeit der Erhebung in das Erkennen der Übernatur und eine Art Anteilnahme an der göttlichen Wesenheit bringt. Er fügt noch hinzu, daß alles das keine bloße widerspiegelnde (repraesentativa), sondern schaffende (*elicitiva*) Kraft ist. Daher lehnt er alle Erklärung bloß äußerer Hilfe ab, weil die Gottschau von innen, aus der Seele selbst aufsteigen muß. Aus dem gleichen Grund genügt ihm nicht die bloße Verbindung der göttlichen Wesenheit mit der Seele, selbst nicht an Stelle einer species impressa. Es muß zusätzlich der eigene vitale Akt hinzutreten. Freilich gehört das Glorienlicht nicht zur Wirkursache. Sie ist Gott allein. Es ist vielmehr Materialursache als Disposition zur Aktivierung des Aktes durch

die Wesenheit Gottes selbst. Innerhalb dieses Rahmens ist das Glorienlicht nun allein tätig (*lumen gloriae est totalis virtus agendi*: C. Th. S. II 204b ss.; P 46). Dem Verstand steht nur zu, das Prinzip der Vitalität des Aktes zu sein. Das hängt mit der Lehre des Johannes zusammen, nach der die *potentia oboedientialis* rein passiv ist, so daß alles Aktiv-Übernatürliche nur aus dem Glorienlicht kommen kann. Auf der anderen Seite ist ihm freilich der Verstand auch nicht bloße Instrumentalursache, sondern Mitursache für den Gesamtkontakt übernatürlich-vitalen Akt. Hier zeigt sich am deutlichsten wohl — leider bringt P. keine kritische Stellungnahme — die Schwierigkeit dieser Erklärung. Die aktive Einheit wird nur sehr schwer gedeutet, wenn nicht die *potentia oboedientialis* bereits aktiv ist. Kennzeichnend für die Auffassung des Glorienlichtes als vitalen Elementes ist auch die Begründung seiner Notwendigkeit. Johannes entwickelt sie aus der besonderen Lage der Gottschau. In der *species impressa* unterscheidet er, wie öfters, Sein und Abbilden. Rein seinsmäßig könnte die *species impressa* unmittelbar in der Seele sein, nicht aber als Abbild. Denn dazu gehört eine vitale Kraft der Möglichkeit zur Aufnahme, die der gleichen Ordnung angehören muß. — Man möchte wünschen, daß die Darstellung erweitert werden möge durch das Hineinstellen in die Zeit. Dann wird noch deutlicher die Eigenart des Johannes im vitalen Akt hervortreten, die ja auch sonst sich zeigt. Es sei nur etwa auf die Wirksamkeit der Gaben des Hl. Geistes hingewiesen, denen gegenüber die Seele „stumm“ ist und die sie dennoch zu einer echten übernatürlichen Vitalität befähigen. Aber auch hier entsteht die gleiche Frage: Wie kann das aus einer bloßen *potentia passiva* geschehen? Suarez und Vazquez gehen daher mit Recht einen Schritt weiter in der Lehre von der Aktivität der Potenz. Weisweiler.

Heiler, Fr., Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen. 8° (35 S.) München 1950, Reinhardt. DM 1.90. — Kurz werden die hauptsächlichsten Vorstellungen aufgeführt, die sich die Menschheit von dem Leben nach dem Tod gebildet hat. Der Bildcharakter der Aussagen der Hl. Schrift über das Jenseits wird so stark betont, daß alles sich aufzulösen droht. Der Verfasser des Johannesevangeliums wie von 1 Kor 15 sind für H. „frühchristliche Gnostiker“. Die Bemerkungen über den privilegierten Altar sind mißverständlich) die Hilfe kann den Verstorbenen nur fürbittweise zugewendet werden. Brunner.

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Kirchenrecht.

Papst Pius IX. (1846) — Papst Pius XII. (1948). Katholische Soziallehre. Lexikon päpstlicher Weisungen. 8° (330 S.) Eichstätt-Rom-München (1948), Roma-Verlag. — Papst Pius IX. (1846) bis Papst Pius XII. (1949). Kirche und modernes Leben. Lexikon päpstlicher Weisungen. Band 2. 8° (446 S.) Eichstätt-Rom-Frankfurt 1950, Roma-Verlag. — Der Roma-Verlag kommt mit den beiden Bänden eines Lexikons päpstlicher Weisungen einem dringenden Bedürfnis entgegen. Die so zahlreichen und hochbedeutenden Äußerungen der Päpste der letzten 100 Jahre zu den Fragen des modernen Lebens, in besonderer Weise auch zu sozialen Fragen, müssen aufgeschlossenen Katholiken zugänglich gemacht und gehalten werden. Dem eigenen Suchen und Wollen in der Bemühung um eine christliche Gestaltung dieser Welt kann und soll das Wort des kirchlichen Lehramtes eine tiefe Sicherung, aber auch neue Erkenntnis und dazu heiliges Sendungsbewußtsein geben. Die beiden Bände wählen aus den päpstlichen Dokumenten aus und erschließen sie in Artikeln und Stichworten, die in den Artikeln eine griffbereite Antwort finden. Auch für den Theologen hat dieses Lexikon als praktisches Hilfsmittel seine Bedeutung. — In der Schweiz ging E. Marry (in Gemeinschaft mit J. Schaefer und A. Rohrbasser) einen anderen Weg in „Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente“ (8°, 995 S.

Freiburg i. d. Schw. 1945, Paulusdruckerei). Er legt den Text päpstlicher Rundschreiben und Verlautbarungen zu Fragen des sozialen Lebens im Zusammenhang vor, stellt ihnen jeweils ein Inhaltsverzeichnis voraus und fügt S. 953-991 einen außerordentlich eingehenden Sachweiser bei; für den Wissenschaftler erschließt dieser Sachweiser die päpstlichen Dokumente merklich besser und ergiebiger als die Artikel- und Stichwortmethode der Ausgabe des Roma-Verlags; diese dagegen sichert eine leichtere Verwendbarkeit für eine breitere Schicht von Benutzern.

Fuchs.

Greinwald, S., O. Cap., Die Todesstrafe. kl. 8^o (261 S.) Westheim bei Augsburg (1948), G. Rost. — Vf. tritt, entsprechend seinen früheren Veröffentlichungen „Für und wider die Todesstrafe“ (München 1931) und „Christ und Todesstrafe“ (Hamburg 1933), als Seelsorger für die Beibehaltung der Todesstrafe ein; er glaubt auf Grund langjähriger Erfahrung als Gefängnisseelesorger dafür sich einsetzen zu müssen, daß der Staat auf die Möglichkeit, die Todesstrafe androhen, sie gelegentlich verhängen und in entsprechenden Fällen auch vollziehen zu können, nicht verzichten soll. — In seiner, wenn auch der Zielsetzung der Schrift entsprechend wenig systematischen Begründung des staatlichen Rechtes zur Verhängung der Todesstrafe zeigt er die Elemente einer solchen Begründung richtig auf. Todesstrafe steht im Dienste des Gemeinwohles, jedoch nur, soweit es vom Verbrecher angegriffen wird; und zwar ist der erste Zweck dieser Strafe nicht die Sicherung des Gemeinwohles vor weiteren Verbrechen und die Abschreckung — obwohl gerade diese Momente bei G. einen sehr breiten Raum einnehmen —, sondern die Sühne für ein begangenes Verbrechen, das durch die Todesstrafe am sinnvollsten gesühnt werden kann. Der betroffene Verbrecher hat sein Lebensrecht durch seine Tat verloren; der Staat fordert in göttlicher Vollmacht das Leben als die innergesellschaftliche Sühne. (Vgl. besonders die Seiten 136, 180/6, 196/7). — Nicht zum Ausdruck kommt der Gedanke, daß der Verbrecher die Rechtsverhältnisse zwischen den Gliedern der Gesellschaft und damit deren eigentliches Einheitsband und insofern diese selbst in ihrem Bestande angreift; hier kann die Forderung äußerster Sühne Pflicht sein, Tod aber als äußerste Sühne erscheinen.

Fuchs.

Klug, I., Die Tiefen der Seele. Moralphyschologische Studien. 11. Aufl. 8^o (461 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 12.—. — Um diese Neuauflage richtig zu beurteilen, wird man die wissenschaftliche und die praktische Bedeutung des Buches auseinanderhalten müssen. Das Buch erschien erstmals 1926 und war damals, wie der hochgeschätzte Verf. in seinem Vorwort mit Recht sagte, etwas Neues. K. selber starb bereits drei Jahre nach dem Erscheinen und war so bedauerlicherweise nicht in der Lage, das Buch auch weiter zu betreuen und die Ergänzungen, Änderungen und Erweiterungen anzubringen, die der weiterschreitenden psychologischen, psychiatrischen und psychotherapeutischen Forschung entsprochen hätten. Und so wäre es von der wissenschaftlichen, speziell von der psychologischen Seite her unser dringender Wunsch, daß das Werk einer gediegenen, zeitentsprechenden Neubearbeitung unterzogen würde. Am geeignetsten wäre dafür wohl ein Moralthologe, der auch psychologisch geschult wäre. Bei diesem Vorschlag sind wir uns bewußt, daß es nicht leicht sein wird, einen Bearbeiter zu finden, der dem Verf. kongenial ist und mit echter Wissenschaftlichkeit jenes feine Einfühlungsvermögen und die Sprachgewandtheit verbindet, die K. in so hohem Maße eigen waren. Bei der Neuformung müßte dann die Klippe vermieden werden, die bei der Lektüre des Buches gelegentlich sichtbar wird: daß die wissenschaftliche Genauigkeit durch die schöne Form etwas überdeckt wird. Struktur und Schicht dürften nicht gleichgesetzt werden (19 ff.). Überhaupt wären die Begriffe der Schichtung und der Struktur (17-70) heute anders zu fassen. Beim Schichtenproblem wäre dabei z. B. auf Rothacker, Psychologische Schichten-theorie (und ihre Kontroversen), sowie auf N. Hartmanns philosophische Grundlegung des Schichtbegriffes Rücksicht zu nehmen. Beim Strukturbegriff

und allen Erörterungen und Anwendungen von Strukturpsychologie könnte F. Krueger nicht übergangen werden. — Wenn wir so gegenüber der wissenschaftlichen Seite des Buches in seiner unveränderten Neuauflage einige Bedenken geltend machen mußten, so glauben wir doch, daß seine praktische Brauchbarkeit auch heute noch groß ist. Eltern, Erzieher, Seelsorger werden durch das Buch auf innerseelische und auch erblich bedingte Zusammenhänge hingewiesen, die ihnen sonst vielleicht verschlossen blieben. Das Verständnis schwieriger und komplizierter Charaktere kann ihnen auf diese Weise erleichtert und der Weg zu verständnisvoller und richtiger Behandlung gewiesen werden.

Gilen.

Hermann, R., Fragen um den Begriff der Natürlichen Theologie (Beiträge z. Förd. christl. Theol. 44, 2). gr. 8° (53 S.) Gütersloh (1950), Bertelsmann. DM 3.20. — Der katholische Ethiker wird diese Schrift mit großem Interesse lesen. Der Verf. steht in scharfem Gegensatz (insbesondere) zu K. Barth und seinem „Christomonismus“ (16f.), der durchaus nicht *communis opinio* des Protestantismus ist (20f.). Die Welt ist auch vor Christus schon Schöpfung Gottes (17), und als gefallene Schöpfung ist sie Gott nicht entfallen, bleibt somit Spur und Zeichen Gottes (25): dann hat die *analogia entis* durchaus ihren Sinn (34). „Es ist nämlich nicht alles im Christentum Vollenbarung Gottes und Glaube an ihn, sondern es gibt soz. Gottes Welt als ‚natürliches‘ Feld“ (15). Die gesamte Schöpfung, selbst der Staat, ist keine rein profane Sphäre (38). Demnach haben natürliches Gewissen, der natürliche Unterschied von Gut und Böse, die natürlichen Gebote selbstverständlich ihre Bedeutung; sie haben diese Bedeutung auch für den Christen, der Mensch bleibt; ja sie haben subjektiv oft eine höhere Bedeutung als alles christliche und theologische Wissen; denn auch das natürliche Gesetz stammt von Gott (31f. 39). Des weiteren wendet sich der Verf. aber gegen ein katholisches Verständnis seiner Darlegungen, nicht ohne das katholische Verständnis in manchem mißzuverstehen: „Wir lehnen sie (die natürliche Theologie) aber ab, sofern sie, als *ancilla*, als Magd, für eine Theologie der Kirche angeworben, sich innerhalb derselben zum Zucht- und Lehrmeister aufwerfen will“ (53); dabei ist es interessant, wie K. Barth als Feind jeder natürlichen Theologie immer wieder — vom anderen Extrem her — in der Nähe katholischer Auffassung gesehen wird (43 47 49 51). H. versteht die Lehre von der „Vorgegebenheit“ der Natur für die Übernatur, des natürlichen Menschenbildes für das christliche, der *anima naturaliter christiana* für die *anima christiana*, der natürlichen Ethik für die christliche Moral dahin, als ob die christliche Kirche dies alles vorgebe (47 51; vgl. 42-53), so daß die natürliche Ethik, von der Kirche als eine Komponente ihrer christlichen Ethik bestimmt, „die Funktion des Lizenzierens, Normierens, Vergebens“ erhält (51). Ethik hat — mit Recht! — ihre eigene Aufgabe und ist unmittelbar zu Gott; wenn Verf. aber meint, daß nach katholischer Lehre der Glaube „auf einer von ihm, bzw. von der Kirche, gleichsam ernannten (!) Moral gründen“ muß (50), verkennt er, daß die natürliche Ethik nach katholischer Auffassung durchaus frei ist und die Aufgabe der Kirche einzig darin besteht, zu sorgen, daß es wirklich die natürliche Moral sei; dann ist durchaus nicht, auch nicht bzgl. Kultur und Staat, die Gefahr einer Theokratie (50) gegeben. Nicht eine von Glaube oder Kirche ernannte, sondern die natürliche Ethik, das natürliche Menschenbild, zu dem H. in seiner ersten These so erfreulich positiv steht, ist von sich aus geöffnet für Übernatur, Christentum, Gnade. — Verf. stützt sich in der Darlegung der katholischen Auffassung auf M. Müller, Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit (Das christliche Deutschland 1933 bis 1945. Kathol. Reihe Heft 5), Freiburg 1945; bedauerlicherweise dienen ihm als Grundlage insbesondere auch die dort auf S. 18f. sich findenden Darlegungen über die Überformung der natürlichen Ethik durch die übernatürliche Moral der Bergpredigt, wie sie sich insbesondere im Gebot der Feindesliebe kundtue; wir müssen mit H. durchaus betonen, daß es sich im Gebot der Feindes-

liebe nach Christi (und katholischer) Lehre um eine Menschheitsfrage (natürliche Ethik!) und nicht nur um eine Frage der „Glieder der einen Abendmahlsgemeinde“ untereinander handelt (46-48).
Fuchs.

Portmann, H., Das unauflöbliche Band. Ein Wort an Seelsorger und Juristen, Mediziner und Erzieher. gr. 8° (125 S.) Münster 1950, Aschendorff. DM 3,80, geb. DM 4,80. — Das Buch ist (mit seinen 4 Abschnitten: Die Lehre des Christentums, Die zerrüttete Ehe, Die bürgerliche Scheidung, Der kirchliche Eheprozeß) ein aufrüttelndes Wort für alle Verantwortlichen. Es zeigt sehr konkret die Wurzeln des Übels der zahlreichen Ehescheidungen auf, weist aber auch — und da liegt seine Hauptbedeutung — verantwortungsbereiten und -verpflichteten Menschen den Weg zur Hilfeleistung; insbesondere wendet es sich an Seelsorger und Juristen. Für sehr bedeutsam erachten wir die vertretene Auffassung, daß die katholischen Juristen alles aufbieten müssen, um die bürgerliche Ehescheidung zu erschweren und odios zu machen, insbesondere auch, um statt auf einen gewonnenen Prozeß auf Versöhnung hinzuwirken (58-90). — Die Auffassung, daß in den großen Städten der katholische Anwalt, nicht nur wenn der klagende Ehegatte einen berechtigten Grund zur Erhebung der Scheidungsklage hat, sondern auch in anderen Fällen, nicht allgemein die Vertretung der Klage ablehnen braucht und darf (cooperatio materialis), halten wir für richtig, da sonst auch die katholischen Ehepaare zu scheidungsfreudigen nichtkatholischen Anwälten gehen; immer hat er auf die Bedeutungslosigkeit der bürgerlichen Scheidung im Gewissen hinzuweisen. In kleineren Städten und auf dem Lande dagegen wird der katholische Anwalt keinen Entschuldigungsgrund für seine Mitwirkung im allgemeinen haben, außer es handelte sich um eine berechnete Ehescheidungsklage (71/2). Mit Recht wird auf die Papstansprache vom 6. 11. 49 hingewiesen, in der Pius XII. feststellt, daß der Richter nur aus schwerwiegenden Gründen die Scheidung aussprechen darf; in sehr vielen Fällen hat aber heute der Richter durchaus die Möglichkeit, im Gegensatz zu anderen Kollegen sich gegen die Ehescheidung auszusprechen (78-82). — Es sei an dieser Stelle auch auf den ersten Abschnitt des Buches hingewiesen. P. meint, daß die vom hl. Offizium am 1. April 1944 verurteilte Lehre vom Primat der personalen Ehe zwecke der in den zahlreichen Ehescheidungen zum Ausdruck kommenden falschen Sicht der Ehe entgegenkommt (10 ff.); ebenso stellt er mit Recht fest, daß die weitverbreitete Geringschätzung der Jungfräulichkeit (auch in der Seelsorge der Geistlichen) den Sinn für eine opferbereite Ehegemeinschaft nimmt (11 ff.).
Fuchs.

Arnold, Fr. X., Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge (Unters. z. Theol. der Seelsorge 2). gr. 8° (171 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 5,80. — Bevor A. im 2. Teil seines vorliegenden Werkes daran geht, einen geschichtlichen Aufriß der Pastoraltheologie seit der Aufklärungszeit zu geben, legt er im 1. Teil die grundsätzlichen Gesichtspunkte dar, die zu verwickelten eine Theologie der Seelsorge dienen muß. Von dem dort aufgerissenen Idealbild soll den geschichtlichen Darlegungen der Maßstab für ihre Bewertung gegeben werden. Es geht dem Verf. um das Prinzip des gottmenschlichen Zusammenwirkens, das alle Seelsorge leiten muß. Ein 1. Kapitel zeigt die Seelsorge in der Polarität von „naturhaft-organologischer“ und „geistig-personaler“ Wirklichkeit und Aufgabe, die er im Auf und Ab der Geschichte dialektisch auseinandergefallen sieht. Vor allem wird die in unseren Tagen so lebendige Leib-Christi-Lehre als übermäßig ins Organologische abgeglichen dargestellt. Daß in manchen Äußerungen einer übertriebenen liturgischen Bewegung und einseitigen Gemeinschaftsreligiosität die Einheit des mystischen Leibes zu sehr auf Kosten der Personalität seiner Glieder ging, ist kein Zweifel, und es ist gut, daß dies hier herausgestellt wird. Die Kritik an manchen Autoren dieser Richtung dürfte aber doch ein wenig weit gehen. Es sei daran erinnert, daß auch die Enzyklika *Mystici Corporis* lehrt, daß die Einheit der Glieder untereinander und mit Christus, dem Haupte, mehr als „moralisch“ sei. Allerdings ist sie nicht einfach „physisch“ im Sinn eines

natürlichen Organismus, jedenfalls aber doch über das intentionale Tun des Menschen hinausgehende Einheit ontologischer Art. Mit all dem soll allerdings nicht geschmäleret werden, daß ein Hinweis auf die Gefahren solcher Betonung gut ist. Nicht ganz unmißverständlich sind die Äußerungen des Verf. zugunsten des personalen Tuns des Menschen im Glauben. „Aus dem Glauben an die Passion Christi stammt die sündenvergebende Kraft und die Kraft der Sakramente überhaupt. . . . Die Sakramente insgesamt empfangen im Neuen Bund ihre Wirksamkeit aus dem Glauben“ (38). Diese sehr kausal aussehende Funktion des Glaubens wird dann allerdings gemindert: „Der Glaube ist die unerläßliche Vorbedingung dafür, daß das Sakrament in Wirksamkeit treten kann.“ Es können diese Äußerungen durchaus richtig verstanden werden und bringen das *Opus operatum* in rechte Stellung zum *Opus operantis*, können aber auch leicht einseitig verstanden werden. — Ein weiteres Kapitel des ersten Teils erinnert das kirchliche Mittlertum an seine reine Werkzeuglichkeit, die A. keineswegs nur im Sinne eines reinen „Mittels“ äußerer Art, wohl aber so verstanden wissen will, daß das personale Gegenüber zwischen Mensch und Gott in seinem Recht bleibt. — Der größere 2. Teil zeigt dann den pastoral-theologischen Anthropozentrismus als Erbe der Aufklärung, deren Einbruch in die Theologie deutlich gemacht und vor allem in den Folgen für die Pastoraltheologie — wo sie sich naturgemäß am meisten auswirken konnte — aufgewiesen wird. Als Auswirkung in Theorie und Praxis bis in die neueste Zeit werden vor allem die einseitige Auffassung der seelsorglich handelnden Kirche, die Verkürzungen in der Glaubenskatechese und das anthropozentrisch-psychologisch-ethische Liturgieverständnis dargelegt. — Die Objektivität aber veranlaßt den Verf., am Schluß doch auch die positive Bedeutung, die bei allem Negativen den von der Aufklärung herkommenden Kräften beizumessen ist, darzulegen. Vielleicht wäre es günstiger gewesen, diese mehr positiven Gesichtspunkte mit in die ganze Darstellung zu verweben. Für die gesamte Theologie, auch die dogmatische, ist A.s Untersuchung von großem Interesse.

Semmelroth.

Lyonnet, A., *Préambule à l'acte de foi*. kl. 8° (107 S.), Paris 1949, Le-thielleux. Fr. 100.—. — Wer sich aus dem Titel dieses Bändchens eine Vorstellung von seinem Inhalt machen wollte, würde wahrscheinlich fehlgehen. Es handelt nicht von dem, was man gemeinhin unter den „*praeambula fidei*“ versteht. Davon ist *auch* die Rede, aber noch von viel mehr Dingen. Viel aufschlußreicher ist der Titel des Reklamebandes: *Etre Chrétien? Qu'est-ce dire?* Tatsächlich wird hier auf knapp 110 Seiten eine Auseinandersetzung mit den „Elementen“ des christlichen Lebens geboten: Gottes Offenbarung und des Menschen Freiheit, Gnade und Kirche, Sünde und Sakramente, Opfer und Berufsethos, Marienkult und Apostolatsgedanke — dies und noch vieles andere wird zur Diskussion gestellt. Es geht nicht bloß um intellektuelle Aufklärung, sondern es geht um eine persönliche Konfrontierung. Nicht umsonst trägt das Büchlein am Kopf das Wort aus den „*Notes de captivité*“ von J. Rivière: „Plus intéressant que de démontrer la foi chrétienne, ce serait d'induire en tentation pour y faire tomber.“ Der Verf. hat beachtliches Geschick dazu, das Christsein so zur „Versuchung“ zu machen. Die Sprache ist ungemein lebendig und konkret. Sie zwingt geradezu zum Mitgehen. Immer wieder münden die Darlegungen in die Form der Selbstbesinnung und der persönlichen Stellungnahme. Die Tatsache, daß diese „Notizen“, so wie sie liegen, aus den Diskussionen im Gefangenenlager stammen, verleiht ihnen den besonderen Reiz der Echtheit und Lebenswärme. Mag der Theologe aus diesen Blättern nichts Neues holen, der Seelsorger wird sie mit um so größerem Gewinn durchlesen.

Bacht.

Scherer, R., *Christliche Weltverantwortung*. 3., erweiterte Aufl. kl. 8° (256 S.). Frankfurt a. M. 1949, J. Knecht. Geb. DM 5.80. — Wenn K. Jaspers im Namen der menschlichen Existenz gegen das Christentum protestiert, dann ist einer seiner Gründe die vermeintliche Entfremdung des Christen gegenüber der Welt und Weltverpflichtung. Um so dringlicher erscheint da die Aufgabe der christlichen Theologie, sich über das grundsätzliche Verhältnis des Chri-

sten zu seinen innerweltlichen Aufgaben klar zu werden. Dies ist das Thema des vorliegenden Werkes. Die Tatsache, daß es zum drittenmal aufgelegt wird, zeigt, daß es einem weithin empfundenen Anliegen dient und daß es eine dankbare Lesergemeinde gefunden hat. Der besondere Wert des Buches liegt darin, daß hier ein Laientheologe spricht, der mitten aus seinem täglichen Bemühen heraus, christliche Weltverantwortung zu leben, seine Beobachtungen und Reflexionen formuliert. Was in den drei Hauptteilen des Werkes geboten wird („Die natürliche Erfahrung von der Welt“ — „Die Welt von Christus her gesehen“ — „Die Haltung des Christen zur Welt“) sind im besten Sinne Umriss einer vom Glauben erleuchteten und wirklichkeitsnahen Laienaszetik, wie sie schon lange fällig war. Bei allem Wissen um die Sündverfallenheit der Welt und ihre dämonischen Lockungen durchzieht das Buch ein befreiender und frohmachender Optimismus, dessen Quelle nicht irgendein humanitärer Aktivismus ist, sondern der unerschütterliche Glaube an das Pauluswort: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi!“ In einer Zeit, in welcher die katholische Laienschaft so machtvoll zum Bewußtsein ihrer Mitverantwortung am Reich Gottes in dieser Welt erwacht ist, hat dieses Buch eine große Mission zu erfüllen. Der Verf. ist sich dabei durchaus bewußt, daß er zunächst nur „die Grundlage zu einer Anleitung christlicher Lebensführung in der Welt“ bietet. Es wäre nur zu wünschen, daß er auch die in Aussicht gestellte Durchführung dieser Anleitung bald vorlegen könnte. Bacht.

Schmidt, H., Geborgen im Vatergott. Ein Trostbuch von der göttlichen Vorsehung für eine apokalyptische Zeit. 8° (484 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 8.80. — Der durch seine „Organische Aszese“ bekannte Verf. führt mit diesem Buche seine schon damals angekündigte Absicht aus, die dort zusammengefaßten Fragen des innerlichen Lebens in eingehenderen Teilbehandlungen weiteren Kreisen zugänglich zu machen. „Geborgen im Vatergott“ ist der erste Versuch dieser Art. In ihm wird die vierte Materialstufe der caritas, der Liebe zum Vatergott, mit der entsprechenden passio, der Leidensbereitschaft und Kreuzesliebe, zu einer organischen Einheit zusammengebracht. Die Zeitumstände ließen es angebracht erscheinen, diesem im Augenblick vordringlichsten Fragenkomplex auch die erste Berücksichtigung zu schenken. Das Buch soll kein Volksbuch sein. Es wendet sich, wie das Vorwort betont, an jene Kreise, die zeitaufgeschlossen die Probleme der Gegenwart sehen und als Laienapostel Gott und der Kirche dienen wollen. Der erste Teil läßt den Vatergott als den Gott der Liebe und des Lebens vor dem Auge des Lesers erstehen, der zweite Teil zeichnet die Vorsehung des himmlischen Vaters, besonders in dem Leid der heutigen Zeit, im dritten Teil wird die „Blankovollmacht“ und ihre „Spitzenleistung“ in der Kreuzesliebe als die vom Menschen geforderte Antwort dargetan. Vieles wird in dem Buche gesagt, was gut und schön ist, über den Sinn des Leidens, über apokalyptische Zeiten mit ihrem diabolischen Spiel und mit Gottes weisen Absichten; manche anregende Gedanken lassen sich daraus entnehmen, und die alte, traditionelle Aszese erhält wieder einmal eine neue Form. Das alles ist anzuerkennen, aber es darf auch nicht verschwiegen werden, daß so die Psychologisierung und Mechanisierung des inneren Lebens einen weiteren Fortschritt gemacht hat zum Schaden gerade des „Organischen“. Die Sprache entspricht leider zu wenig dem religiösen Empfinden und berücksichtigt auch kaum das Gefühl für die Feinheit des geistigen Lebens. Einige Gedichte, ohne Angabe des Verfassers meistens, wären besser weggeblieben. Die modern anmutenden Formulierungen („totale Dämonisierung der Menschheit“, „diabolisierte Helfershelfer“, „das mit diabolischer Grausamkeit herbeigeführte Massenleid als Mittel Satans zur Dämonisierung der gesamten Menschheit“, „Tarnungsmanöver“, „Blankovollmacht“, „Spitzenleistung“ usw.) dürften auf dem Gebiet des Religiösen nur mit größter Vorsicht verwandt werden und könnten bei dieser Häufigkeit eine Wirkung auslösen, die sicherlich nicht vom Verf. beabsichtigt ist. Beumer.

Pascher, J., Form und Formenwandel sakramentaler Feier. Ein Beitrag zur Gestaltenlehre der heiligen Zeichen. 8° (96 S.) Münster 1949, Aschendorff.

DM 3.80; geb. DM 4.80. — Man wird mit Freude das neue Werk des Münchener Professors für Pastoraltheologie begrüßen, worin er wieder eindringlich den künftigen Priestern wie auch dem „priesterlichen“ Volke die Schätze des kirchlichen Gnadenlebens zu erschließen sucht. Das neue Werk ist wohl auch eine schöne Frucht des schöpferischen Gedankens der Liturgiezyklika, die Liturgie sei nicht zum Stillstand verurteilt, sondern etwas Lebendiges, das sich stets nach den seelsorglichen Bedürfnissen richten müsse. Damit diese Entwicklung in geordneten Bahnen verlaufe, sucht P. in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung nach den objektiven „Vollformen“ der irgendwie schon von Christus grundgelegten sakramentalen Symbolik und nach den mehr psychologisch wirksamen Kultgesetzen. Daß der Verf. der „Theologie des Kreuzes“ in allen Sakramenten das Grundmotiv des Kreuzes und der Auferstehung — d. i. der Quelle und des Zieles allen Heiles — aufscheinen läßt, ist ein Hauptverdienst der Schrift. Es dürfte die Eigenart P.s darin stets bestehen, in Pastoral und Liturgik vom Dogma auszugehen. Hier bieten sich neue Gesichtspunkte als wertvolle Ergänzung der mehr historischen Arbeiten Jungmanns u. a. Im Umkreise der Sakramente beschäftigt P. vorab die Eucharistie, zumal er trotz der Hervorhebung des Sakramentalen durch den Titel auch dem Opfercharakter der heiligen Messe nachgeht. Man muß gerade diese Ausführungen zu seinen früheren hinzunehmen (vgl. Schol 24 [1949] 627).

Gemmel.

Casel, O., O.S.B., Heilige Bronnen. 12 Opstellen over Liturgie en Monnikendom. 8° (264 S.) Brüssel 1947, Desclée end Brouwer. — Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine Übersetzung von 12 Artikeln, die P. Casel in einem Zeitraum von fast 20 Jahren in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlicht hatte. Von daher versteht sich die Mannigfaltigkeit der Themen, die aber alle irgendwie um die beiden Grundthemen seines ganzen wissenschaftlichen Bemühens kreisen: Liturgie und Mönchtum. Es ist verständlich, daß vor allem jene Aufsätze berücksichtigt sind, in denen C. seine ihm eigentümliche Meßopferklärung und seine Sicht der christlichen Mysterien niedergelegt hat (z. B. „Die Messe als Mysterienhandlung“, „Zur Idee der liturgischen Festfeier“, „Die ostchristliche Opferfeier“). Jedermann weiß, wie sehr diese Dinge im Widerstreit der theologischen Meinungen stehen (vgl. Schol 20—24 [1949] 586—591). Es wäre schade, wenn darüber die Beiträge, die C. zu einer vertieften Sinndeutung des christlichen Mönchtums geliefert hat, vergessen würden. Insofern hat der Herausgeber dieser flämischen Übersetzung gut daran getan, auch sie in seine Sammlung aufzunehmen. — In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, daß „Das christliche Kultmysterium“ von C. im Gregorius-Verlag, Regensburg 1948, in 3. Aufl. erschienen ist. In der Vorbemerkung weist C. darauf hin, daß von diesem Werk 1943 bzw. 1946 eine flämische und eine französische Übersetzung herausgekommen ist.

Bacht.

Traité de Droit Canonique. Publié sous la Direction de R. Naz. T. I. Livres I et II. Introduction. Règles générales. Des Personnes. Par R. Naz, C. de Clercq, C. Lefebvre, H. Durand, F. Claeys Bôùuart, É. Jombart, gr. 8° 780 S.) Paris 1948, Letouzey et Ané. — Daß der bekannte Herausgeber des Dictionnaire de Droit Canonique, R. Naz, als Leiter und Mitarbeiter dieses Kommentars zeichnet, wird ihm das Vertrauen vieler sichern. Man wird N.s Bestreben, der kanonistischen Wissenschaft überallhin den Weg zu bahnen, erst recht würdigen, wenn man im Vorwort seine auf römischen Erklärungen fußende Bemerkung liest, manche kirchenrechtliche Zentralisierungsbestrebungen entsprängen dem Mangel an geschulten Kanonisten in vielen Diözesen. Diesem Ziele kanonistischer Schulung wollte N. auch durch die Wahl der Landessprache (nebst häufigen Hinweisen auf die Zivilgesetzgebung) dienen. Willkommen werden die eingestreuten geschichtlichen Rückblicke sein. Bei allem ist freilich große Kürze angestrebt, die allerdings auf dem gegebenen Raume die Einbeziehung vieler einschlägiger Fragen ermöglichte. Der Raumersparnis sollte zweifelsohne auch der gar kleine Druck dienen, der das Entziffern z. B. der Anmerkungszahlen sehr erschwert. Ver-

dienstvoll sind die Indices und die angegebene Hauptliteratur, bei der auch die deutsche gut berücksichtigt ist. — Viele strittige Fragen finden eine klare Stellungnahme. Der Kirche wird die Vollmacht, innere Akte zu befehlen, abgesprochen. Die Unterlassung des vorgeschriebenen Anhörens des Rates untergeordneter Instanzen ziehe Ungültigkeit nach sich (dann müßte freilich nach c. 11 nicht nur gesagt sein: *satis est ad valide agendum*, sondern: *requiritur*). Die Vollmachtergänzung nach c. 209 wird auch auf die Eheassistenten ausgedehnt. Über die Zuteilung der bischöflichen Jurisdiktion durch den Papst hätte bereits auf die einschlägige Stelle in der Enzyklika *Mystici Corporis* hingewiesen werden können. Sehr gut wird der Unterschied zwischen der rechtlichen und moralischen Freiheit beim Ordensaustritt hervorgehoben. Schon sind die weltlichen Institute nach dem Ordensrecht behandelt, das — außer den geschichtlichen Bemerkungen von R. Naz — den langjährigen Mitarbeiter an der *Revue des Communautés Religieuses*, É. Jombart S. J., zum Verfasser hat. — Die Leser werden den Wunsch hegen, der trotz der Verschiedenheit der Mitarbeiter sehr einheitliche und den wissenschaftlichen wie praktischen Forderungen gut angepaßte Kommentar möge seine baldige Vervollständigung finden. Gemmel.

Jombart, É., S. J., *Manuel de Droit Canonique conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint-Siège*. gr. 8° (565 S.) Paris 1949, Beauchesne. — Unter dem Eindruck, die Kenntnis des neuen Kirchenrechts sei noch nicht genug Gemeingut des Klerus und die Rechtsbefolgung leide darunter, will J., Dekan der kanonistischen Fakultät am Institut Catholique zu Toulouse, in seinem Handbuch nicht zunächst der Weiterführung der Forschung dienen, sondern in pastoraler Absicht den wesentlichen Inhalt des ganzen Codex in möglichst verständlicher Weise darbieten. Die juristische Ausrüstung des Codex mochte, wie auch die Umständlichkeit mancher Kommentare, viele in der Praxis Stehende abschrecken. Hier vereinigen sich vollkommenste Stoffbeherrschung — was bei J. vor allem bekanntlich für das Gebiet des Ordensrechtes gilt — mit leichtester Lesbarkeit. Bei aller Kürze streut J. doch wertvolle geschichtliche Bemerkungen ein; auch nimmt er gelegentlich in Kontroversen Stellung. Hierdurch, vor allem aber dank der Folgerichtigkeit seiner ganzen Darstellung, dient er tatsächlich auch der Weiterführung der Forschung. Beachtenswert ist die ritterliche Ehrenrettung des Codex gegenüber mancher allzu kleinlichen Kritik. Auch ist sein Hinweis, die amtliche Definition des Häretikers betreffe wegen des *perinaciter* nur den formellen Häretiker, wichtig z. B. für die Frage der Kirchenmitgliedschaft. Die gesetzliche Delegation der Jurisdiktion will J. festhalten, ohne sie jedoch soweit auszuweiten wie Ojetti. Die fast bei jedem Autor verschiedene Grenzziehung bei dieser gesetzlichen Delegation dürfte die Frage wecken, ob denn nicht die Absicht des Gesetzgebers, mit der Verworrenheit der Terminologie auf diesem Gebiete aufzuräumen, vereitelt zu werden droht. Wenn in c. 145 jede stabile Teilnahme auch an der Weihevollmacht ein *officium s. stricto* genannt wird, ist die zweifelsohne stabile Weihevollmacht jedes Priesters zum Beichtthören zweifelsohne ein striktes Amt. Dann sind aber die jedem Beichtvater bzw. jedem Priester für die bekannten Grenzfälle erteilten gesetzlichen Jurisdiktionsvollmachten mit seinem Weiheamt verbundene *ordentliche* Vollmachten. Es fehlt nichts zur Definition des c. 197. Man könnte auch wohl nicht, ohne den Worten Gewalt anzutun, eine durch den abstrakten Gesetzesbuchstaben verliehene Vollmacht einer „Person“ übertragen nennen. Liegt denn hier irgendeine „persönliche“ Rücksicht vor? Can. 197 will sagen, die gesetzlich mit einem unpersönlichen Amte verbundene Vollmacht sei eine *ordentliche*, die *von Person zu Person* übertragene sei delegiert. Es dürfte aussichtsvoll sein, die Absicht des Gesetzgebers zu unterstützen und im amtlichen wie wissenschaftlichen Sprachgebrauch den Ausdruck „gesetzliche Delegation der Jurisdiktion“ auszuschalten, so daß es, wie der Codex es will, nur mehr eine gesetzliche amtliche und eine persönlich übertragene Jurisdiktion gibt. — Ein solches kurzes und im Wesentlichen vollständiges, aber auch leichtgeschürztes Handbuch dürfte sich auch für andere Sprachen empfehlen.

Gemmel.

Vermeersch, A., S. J. (†) et Creusen, J., S. J., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum. T. I. Libri I. et II. Codicis Iuris Canonici. Ed. 7, a P. Creusen recognita. gr. 8° (XVI u. 689 S.) Mecheln-Rom 1949, Dessain.* — Dieser 1. Bd. der ersten Nachkriegsauflage, der auch das bevorzugte Sondergebiet der beiden Verfasser, das Ordensrecht, enthält, wird mit Freude und Dankbarkeit begrüßt werden, zumal die neueste Literatur nachgetragen ist und auch drängende Fragen neu aufgegriffen werden. Hierfür sei hingewiesen auf die soziologische Stellung der moralischen Personen. Leider wird die Frage an den verschiedensten Orten und darum nicht ganz einheitlich gelöst. Es wird hingewiesen auf das Subsidiaritätsprinzip, das Laienvereinsrecht, die Benennung „kirchliche“ Güter, die Katholische Aktion und ihr Verhältnis zu den übrigen Verbänden, auch auf die französische Institutionentheorie. Heute, in der Zeit der Totalitarismen, wäre diese theoretisch und praktisch vordringliche Frage wohl ex professo gerade vom Rechtsstandpunkt zu behandeln, weil erst dann überall eine einheitliche und sachlich fördernde Linie zu erwarten wäre. Die neue Literatur wäre beizuziehen, wie Beil, von Nell-Breuning. Derartige neue Durcharbeitungen, wie sie der Fortschritt eines das stürmische Rechtsleben begleitenden Lehrbuches immer wieder fordern wird, werden den jetzigen Herausgeber dazu zwingen, die sonst löbliche Pietät und Bescheidenheit dem hochverdienten Begründer der Epitome gegenüber vor den sachlichen Notwendigkeiten zurücktreten zu lassen und schließlich die Hand an eine einheitliche Durcharbeitung des gesamten Textes zu legen und auch als alleiniger Herausgeber die Verantwortung auf sich zu nehmen. — Da die wissenschaftliche Vertiefung der Kanonistik das unantastbare Erbe der Vermeersch'schen Epitome bleiben wird, dürften einige Hinweise willkommen sein. Wenn wegen der Rückwirkung des Gesetzes ein früher Säkularisierter betroffen wird, ist wohl nicht von „Bestrafung“ zu sprechen. Das Gemeinwohl verlangt, daß in Seminarien nur Menschen wirken, die kein Rätsel aufgeben. Man könnte wohl einmal von Entschädigungspflicht sprechen, ähnlich wie bei einer Enteignung im Dienste des Gemeinwohles. — Bei positiven Gesetzen kommt für den Verpflichtungsgrad und besonders für die Sanktion zweifelsohne auch manchmal der Wille des Gesetzgebers in Frage, wie Suarez mit Recht lehrt. So verpflichten die Ordenssatzungen hier unter Sünde, dort nicht. Das Ziel ist das gleiche. Der Wille entscheidet. — Man kann zugunsten van Hoves sagen, daß keine gesetzliche Gewohnheit zustande käme, wenn nicht durch wenigstens schweigende Zustimmung des zuständigen Superiors ad actum (nicht schon zur endgiltigen Gewohnheit) eine „legitime“ Prescription erreicht würde. Die Gesetzeszustimmung bildet den Rahmen, der durch die fortlaufende Zustimmung ad actum ausgefüllt wird, bis die Zeit erreicht ist. Man kann eben dann annehmen, daß die aktuellen Zustimmungen in bleibenden objektiven Zuständen begründet liegen. Diese Auffassung wird dem c. 25 offenbar am meisten gerecht. — Höchst unbefriedigend und bei den verschiedenen Autoren ganz chaotisch ist die Nachkodexlehre über die „gesetzliche Delegation“ der Jurisdiktion. Trotz einiger Inkonsequenzen nach dem Kodex dürfte die vom Kodex offenbar mit Recht erstrebte Flurbereinigung zu unterstützen sein. Man kann aber unmöglich eine gesetzliche Delegation *commissa personae* nennen, ohne den Worten jeden Sinn zu nehmen. Deshalb muß nach den reichen Möglichkeiten des c. 145 der Begriff des *officium* eine entsprechende Ausweitung erfahren. — Daß die *error-communis*-Vergünstigung auch auf die Eheassistenten auszu dehnen sei, dürfte dem *stylus curiae* nicht entsprechen. — Nach c. 501 dürften wohl nur jene Ortsobere in einer exemten klerikalen Genossenschaft Prälaten genannt werden, denen die Satzungen eine äußere Jurisdiktion übertragen. Die verschiedenen Lösungen im Buche sind nicht einheitlich. — Öffentliche Gelübde gehen immer auf einen Vertrag mit der Genossenschaft als auf ihr Objekt. Auch die S. J. übernimmt sofort, wenn auch nicht die übliche positive Gegenverpflichtung, so doch eine vielfältige naturrechtliche, in den Satzungen klar zum Ausdruck gebrachte Verpflichtung, was zum Vertrag genügt. — Wenn Gelübde weltlicher Institute durch die kirchliche Anerkennung der Satzungen eine Art Öffentlichkeit erlangen sollen, wie Cr. meint, dann

müßte eine Definitionsänderung der Öffentlichkeit der Gelübde vorhergehen. Die satzungsgemäßen Gelübde der Vinzentiner wurden durch die Bestätigung der Satzungen nicht als öffentliche aufgefaßt. — Mögen die 2 anderen Bände dieser neuen Auflage mit ihrem 40. Tsd. (!) bald erscheinen können und vielleicht auch aus reicher Erfahrung Anregungen de lege ferenda darbieten! Die neuen Nöte erheischen neue Wege, vorab auf dem so leicht erstarrenden Rechtsgebiet.

Gemmel.

Scharp, H., Wie die Kirche regiert wird. 8° (124 S.) 3., erweiterte Aufl. Frankfurt 1950. Knecht, DM 4.80. — Das seit langem vergriffene Büchlein des ehemaligen Chefredakteurs der Rhein-Mainischen Volkszeitung erscheint zur rechten Zeit in neuer, erweiterter Auflage. Die Pilger, die im Anno Santo nach Rom strömen, finden in ihm einen zuverlässigen Führer durch die ihnen meist doch völlig fremde Welt des kurialen Roms. In knapper, anschaulicher Sprache ohne jeden unnötigen gelehrten Apparat wird der Leser mit all den Personen, Einrichtungen und Gebräuchen bekannt gemacht, auf die er in Rom allenthalben stößt. Nichts Wesentliches ist vergessen, angefangen von der Person und kirchenrechtlichen Stellung des Papstes bis zu den römischen Kongregationen und der päpstlichen Hofhaltung. Gewiß konnte man all das auch früher schon beschrieben finden — aber man hätte dann eben die verschiedenen Handbücher und Nachschlagewerke einsehen müssen. Nun ist alles in einem kleinen, vorzüglich ausgestatteten Bändchen vereinigt. Freilich, es ist nicht das innerste Mysterium der Kirche, das so sichtbar wird. Aber der Verf. weiß das selbst, wiewohl ich mir denken könnte, daß er in der Einführung darauf noch ein paar Worte mehr hätte verwenden können.

Bacht.

Breña, D. N., La Filosofía del Derecho en la Antigüedad Christiana. Una curva del pensamiento filosófico. gr. 8° (53 S.) México 1949, Elysan. — Eine verheißungsvolle Stimme aus dem wieder geistig freieren Mexico! Der Verf. will auf eine in der Rechtsgeschichte oft übersehene, aber für die Rechtsentwicklung ausschlaggebende Zeit hinweisen: auf das Urchristentum, zumal sich dessen Rechtsgeschichte in unserer Zeit oft wiederholen müsse, in der nicht Götzen aus Holz oder Stein, aber doch ähnliche zu zerschlagen seien. Der urchristliche Wandel im Rechtsdenken ist vor allem das Verdienst des hl. Paulus. Er hat dem vorher oft sehr unklaren Naturrecht das *Naturrecht* entgegengestellt, das nicht nur einer Weltvernunft, sondern dem *persönlichen* Gott entstammt und somit auch der Zielstruktur und dem tiefsten Sehnen des Menschen entspricht. Dieser Ursprung in Gott verleiht der naturrechtlichen Staatsautorität den Adel, daß sie die Gewissen binden kann, aber auch die Grenze, daß ihr Widerstand geleistet werden muß, wenn sie sich gegen Gott erhebe. Die höchste systematische Ausgestaltung für jene Zeit erfuhren das paulinische Naturrecht bei Augustin. Dessen Staatslehre wird in Schutz genommen gegenüber manchen Verzeichnungen. Auch nach Augustin war die Staatsautorität naturnotwendig, auch für das Paradies. Nur wäre hier die Strafgewalt überflüssig gewesen, so daß nach ihm nur diese als Folge der Erbsünde anzusprechen ist. Der augustinische *Gottesstaat* ist in keiner Weise ein Gegensatz gegenüber dem politischen Staat als dem Teufelsstaat. Gottesstaat und Teufelsstaat sind die Gemeinschaften der Guten und Bösen in Kirche und Staat. Die paulinisch-augustinische Naturrechtslehre — darin klingt die geistvolle Darstellung aus — findet ihre geradlinige Fortführung im hl. Thomas von Aquin und ist so die Grundlage der wahren christlich-abendländischen Kultur.

Gemmel.

Bovini, Gius., La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana (Juristische Serie der Röm. Universität 28). gr. 8° (VIII u. 164 S.) Mailand 1948, Giuffrè. Lire 550.—. — Wie das Edikt von 313 in seinen beiden Teilen die Gewährung der Religionsfreiheit an die Christen von der Rückgabe ihrer Güter unterscheidet, so behandelt auch unsere Schrift diese beiden Fragen getrennt. Albertario, Erforscher der altrömischen juristischen Person, betont in der Vorrede die Zuständigkeit unseres Verf.

für beide Fragengebiete: für das mehr Archäologische der altchristlichen Kultgebäude und Begräbnisstätten wie für das mehr Juristische. B. unterzieht die wichtigsten Theorien über die Besitz- und Vereinsrechte der ersten Christen einer gründlichen Prüfung. Er schließt sich der neueren, bei uns von Schnorr von Carolsfeld und Gerda Krüger (neuestens auch von E. Wolf, vgl. Schol 24 [1949] 632) vertretenen Auffassung an, die kirchlichen Zusammenkünfte wie auch der Besitz der Kirche hätten als solche nie als ungesetzlich gegolten. Man wird es immerhin verstehen, wenn I. Zeiger Krüger gegenüber betont, daß noch längst nicht alle Rätsel gelöst seien (Schol 12 [1937] 626 f.). Man müßte wohl auf den auffälligen Unterschied zwischen den beiden Teilen des Edikts von 313 hinweisen. Während im 2. Teil des Edikts die christlichen Güter einfach restituiert werden, so daß der rechtliche Charakter des früheren Besitzes bestätigt erscheint, wird im 1. Teil die Religionsfreiheit den Christen *verliehen*, wobei in mehreren verschiedenen, aber sachlich sich gleichbleibenden Formulierungen das *Neue* dieser Verleihung betont wird. So sagt ein Text: *ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem*. . . . Man könnte also wenigstens für die Zeit kurz vor dem Edikt von 313 nicht ohne weiteres von der Anerkennung des christlichen Eigentumsrechtes auf die rechtliche Anerkennung der christlichen Religionsfreiheit schließen. — Für die Schilderung der Einstellung der ersten Christen dem Staate gegenüber wird man sich besser nicht mehr auf Tröltsch berufen (156 f.), dessen Anschauungen hierin auch auf evangelischer Seite als überholt betrachtet werden.

Gammel.

Fernández Conde, M., España y los Seminarios Tridentinos. gr. 8° (96 S.) Madrid 1948, Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto „Enrique Flórez“. — Mit Angabe vieler Quellen nebst Auszügen und erstmalig veröffentlichten Dokumenten stellt C. die Hauptschwierigkeiten dar, denen die Errichtung tridentinischer Seminarien in Spanien begegnete. Eine Schwierigkeit entsprang gerade einem unbestreitbaren Vorzug der damaligen spanischen Kirche: Die blühenden kirchlichen Universitäten nebst ihren Kollegien schienen vielen ein Mehr gegenüber den tridentinischen Seminarien zu sein. Nach dem zutreffenden Urteil C.s jedoch hätten die Seminarien, deren Ziel mehr die Erziehung eines würdigen Klerus war, sehr leicht dem Universitätsorganismus zur Vervollständigung eingegliedert werden können. Es kamen hinzu Schwierigkeiten der Dotation angesichts der Armut mancher Diözesen, die auch durch die zu diesem Zwecke kirchlich genehmigte Zusammenlegung kleinerer Benefizien nicht behoben werden konnte. Auch ergaben sich Widerstände von seiten der Domkapitel. Nach dem Willen des Tridentinums sollten die regelmäßig abzuhaltenden Provinzialkonzilien und Diözesansynoden die Durchführung der tridentinischen Beschlüsse überwachen. Aber diese Tagungen kamen fast ganz in Wegfall — ausgenommen das rühmliche Beispiel von Tarragona. Die Schuld hierfür trug der spanische König. Hatte er auch die Beschlüsse von Trient zum Staatsgesetz erhoben, so hatte doch die Entsendung königlicher Legaten zu jenen bischöflichen Zusammenkünften zur Folge, daß der Papst dieser Entsendung entgegenreten mußte und dann fast niemand mehr die Einberufung einer derartigen Tagung wagte. Gegenüber dem folgenschweren Versagen Spaniens auf diesem Gebiet weist C. hin auf das herrliche Beispiel des hl. Karl Borromäus und auf die Verdienste der Lazaristen und Sulpizianer um die Heranbildung des französischen Klerus.

Gammel.

Die Verfassungen der modernen Staaten. Eine Dokumentensammlung, hrsg. und mit Einführung versehen von B. Dennewitz unter Mitarbeit von B. Meißner, gr. 8° I. (1947), 224 S., II. (1948), 260 S., III. (1948), 256 S., IV. (1949), 211 S. Hansischer Gilddenverlag, Hamburg. II. u. III. je DM 8.—; IV. DM. 9.80. — Schon als Materialsammlung sind die Hefte wertvoll, da wichtige und zum Teil nicht ganz leicht zugängliche Verfassungen bis herab zu den jüngsten Verfassungen deutscher Länder und zum Bonner Grundgesetz vorgelegt werden. In seinen Einführungen geht der Herausgeber vor allem auf die Typologie der Verfassungen ein. Recht beachtlich sind namentlich die

Ausführungen in Heft III. zum Typus der sog. berufsständischen Verfassung; sehr selten wird man Ausführungen finden, die dem Gedanken der berufsständischen Ordnung im Sinne von „Quadragesimo anno“ so gerecht werden wie diese. Die sehr ausführliche Bibliographie (68 Seiten) und das Sachregister (55 Seiten) in Heft IV werden für wissenschaftliche Arbeiten gute Dienste leisten.
v. Nell-Breuning.

Fischer, E. H., Auf den Spuren eines großen Dillinger Kirchenrechtslehrers und Universitätskanzlers (Fr. X. Schmalzgrueber): Dillingen und Schwaben. Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Univ. Dillingen, Dillingen 1949, S. 50-65, Hochschule. — In Cod. XV 231 der Dillinger Kreis- und Studienbibl. befinden sich „Orationes in Promotionibus ad Gradum etc.“ Th. Specht hat bisher als einziger ganz kurz auf sie in seiner „Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen“, Freiburg 1902, 298, aufmerksam gemacht und dabei darauf hingewiesen, daß der „größere Teil“ der Reden von Schmalzgrueber (Sch) stamme. Die erste eingehende Einsicht in die Hs bietet nun F. Er weist überzeugend nach, daß 55 von den 56 Reden, die einen Zeitraum von 38 Jahren umspannen, teils mit Sicherheit, teils mit großer Wahrscheinlichkeit von Sch. stammen und meist bei Promotionen gehalten wurden. Der größere Teil von 36 Reden fällt in die Jahre 1717-1723 oder 1724, in denen Sch. zum ersten Mal Kanzler der Universität war. Es befinden sich aber in der Hs auch Reden aus anderen Anlässen, wie z. B. die Antrittsrede von Luzern (1701), von Innsbruck (1702) und von Dillingen (1705). Ideengeschichtlich sind diese Reden deshalb bemerkenswert, weil Sch. keine Festansprachen bei diesen Gelegenheiten hielt, sondern sich in ihnen mit aktuellen theologischen Problemen auseinandersetzte, wie etwa mit dem Kampf um Quesnel, die Bulle Unigenitus Klemens' XI, den Gallikanismus und Jansenismus. Dogmatisch stellen die Reden vor allem den Primat des Papstes deutlich in allen diesen Streitigkeiten hervor. So dürften die Ansprachen ein neues wertvolles Zeugnis für die Aktivität der damaligen Dillinger Universität wie für das ganze deutsche Wissenschaftsstreben dieser Zeit sein. Daher wäre vielleicht einmal eine nähere Untersuchung ihres Inhaltes ganz angebracht. — Zur Festschrift vgl. auch Schol 25 (1950) 312.
Weisweiler.