

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Algermissen, K., Konfessionskunde. 6. Aufl. gr. 8° (XV u. 910 S.) Celle 1950, Giesel. Geb. DM 33.— Die 5. Aufl. dieses klassischen, heute unentbehrlichen Nachschlagewerkes erschien 1939 (vgl. Schol 14 [1939] 262—265). Es war die zweite nach der vollständigen Umarbeitung des früheren Werkes „Christliche Sekten und Kirche Christi“. Die vorliegende 6. Aufl. ist gegenüber der vorhergehenden wiederum weithin eine vollständige Umarbeitung. Es wurden nicht nur manche Kapitel in anderer Reihenfolge gebracht, sondern auch die Lehren der einzelnen Konfessionen in einem eigenen Hauptteil komparativ zusammengestellt. Dadurch ließen sich viele Wiederholungen vermeiden, so daß etwa 100 Seiten für Ergänzungen frei wurden. Besondere Aufmerksamkeit hat der Verf. der neuzeitlichen Entwicklung der Lehre von der Kirche in den verschiedenen Konfessionen geschenkt (7—11). Überall steht heute die dogmatische Betrachtungsweise der Kirche gegenüber der rein apologetischen stark im Vordergrund. Auf katholischer Seite hat diese Entwicklung vor allem in dem Rundschreiben Pius' XII. „Mystici Corporis“ ihren Ausdruck gefunden (16—21). A. meint, es sei zweckmäßig, die Leib-Christi-Schau von der Brauttschaft zwischen Christus und der Kirche her zu sehen, um sie vor überspannten Auffassungen zu bewahren (20). Neu eingeschaltet wurde im Anschluß an „Mystici Corporis“ ein Kapitel über die Zugehörigkeit zur Kirche (36 ff.). Als Beispiel für den Wandel im protestantischen Kirchenbegriff wird vor allem E. Stauffer, Die Theologie des NT, zitiert (28 f., 55), dessen Auffassung allerdings nicht schlechthin mit der Auffassung des heutigen Protestantismus gleichgesetzt werden kann. Nach A. ist die Kirche „das von den Getauften gebildete Gottesvolk, das, vom Hl. Geist beseelt, den mystischen Leib Christi darstellt und durch das Band des von Christus gelehrtten Glaubens und der von ihm eingesetzten Leitung, Liturgie und sakramentalen Ordnung zusammengehalten wird“ (78 f.). Statt der früheren summarischen Übersicht von 5 Seiten behandelt jetzt ein ausführliches Kapitel die christlichen Kirchen im Gesamtbild der Weltreligionen (85—116). Hier findet der Leser u. a. einen statistischen Überblick über das Verhältnis der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Bei einer geschätzten Erdbevölkerung von 2 Milliarden 300 Millionen Menschen waren 1949 über 800 Millionen Christen, also etwa 35 Prozent. Davon waren 410 Millionen Katholiken, 210 Millionen Protestanten, 176 Millionen Orthodoxe und 10 Millionen sonstige Christen (91), während der Islam etwa 320 Millionen und das asiatische Religionsgemisch 420—450 Millionen Anhänger zählte. Juden gab es nur noch 11—12 Millionen (92). Das Kapitel „Der Weg der Kirche über die Völker“ bringt auch die neueste Missionsstatistik. In dem Kapitel „Die Kirche als katholische Zentralidee“ (158—187) gibt der Verf. einen guten Überblick über die Entwicklung des Kirchenbegriffs vom christlichen Altertum bis heute. Ist es wirklich erforderlich, um von einer *autoritativen* — A. versteht „autoritativ im Gegensatz zu „authentisch“ als „unfehlbar“ — Lehrverkündigung des *ordentlichen* Lehramtes sprechen zu können, daß die Leugner der betreffenden Wahrheit mit der Strafe des Ausschlusses bedroht oder belegt werden (218)? Genügt es nicht vielmehr, daß die betreffende Wahrheit vom gesamten Lehramt als geoffenbart vorgelegt wird? Bei den Konzilsentscheidungen sind ja auch nicht nur die Kanones definiert, die den Ausschluß androhen. Sehr aufschlußreich ist das Kapitel über die orthodoxen Kirchen der Einflußsphäre des Moskauer Patriarchates, das die neueste Entwicklung berücksichtigt (434—442). Mit besonderer Liebe wird der Stand der Una-sancta-Bewegung dargelegt (839—882). Freilich verkennt A. auch nicht die großen Hindernisse, die einer Wiedervereinigung im Glauben noch entgegenstehen. Aber jedenfalls ist das vorliegende Werk in seiner sachlichen, umfassenden und versöhnlichen Art wie kaum ein anderes geeignet, einen wesentlichen Beitrag zu dessen Verwirklichung zu leisten.

Brinkmann.

Junglas, J. P., Die Lehre der Kirche, eine Laiendogmatik, Mit einem Nachtrag von A. Kolping. gr. 8° (XIV u. 400 S.) Bonn 1949, Buchgemeinde. — Die bekannte Laiendogmatik von J. erscheint hiermit in 5. Auflage, die aber den Text unverändert läßt und nur einen Nachtrag anfügt. Dieser stammt nach dem Tode des Verf. aus der Hand von K. und soll die durch Pius XII. in den Enzykliken „Mystici Corporis“ und „Mediator Dei“ gegebenen neuen Lehrentscheidungen erläutern. Es sind nur 21 Seiten Text, die aber eine klare Übersicht vermitteln. Besonders der erste Teil ist recht gut und bringt auch die Einheit von Kirche und mystischem Herrenleib trefflich zum Ausdruck. Der zweite Teil, über die Enzyklika „Mediator Dei“, wagt sich an schwere Probleme; wir stimmen zu, wenn er die Mysterientheorie nicht nur für das Kirchenjahr, sondern auch, wenigstens einschlusweise, für das Meßopfer abgelehnt findet, möchten aber nicht so weit gehen und allein die Destruktionstheorie als Interpretation der Enzyklika zulassen. Unverkennbar spricht diese oft in deren Ausdrücken; aber es müßte u. E. eingehender untersucht werden, wie weit eine Konsekrationstheorie, etwa im Sinne Scheebens, ohne wesentlichen Schaden sich derselben Sprache bedienen kann.

Beumer.

Riedmann, A., Die Wahrheit des Christentums. I. Die Wahrheit über Gott und sein Werk. gr. 8° (XVI u. 376 S.) Freiburg (1950), Herder. DM 16.— (Subskr. DM 14.—). Seit Jahren schon fehlte im katholischen Schrifttum eine moderne Apologie des Christentums, die den durch die Weiterentwicklung des Geisteslebens gesteigerten Anforderungen entsprochen hätte. Die Arbeiten von F. Hettinger, A. M. Weiß und auch von P. Schanz waren überholt, so gut sie auch zu ihrer Zeit gewesen sein mochten. Diese Lücke wird nun ausgefüllt durch das vierbändige Werk von R., von dem jetzt der erste Band mit dem Titel „Die Wahrheit über Gott und sein Werk“ vorliegt. Der Verf. ist ein Schüler des führenden deutschen Ethnologen W. Schmidt und ist seit mehr als 30 Jahren im Lehrberuf tätig. Er hat sich in dem Gesamtwerk die Aufgabe gestellt, die Wahrheit des Christentums so neu darzubieten, daß sie ausgenommen und ins Leben gesetzt zu werden vermag, auch bei den skeptisch gewordenen Menschen von heute, und damit den unheilvollen Zwiespalt zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, zwischen Naturerforschung und Religion zu überwinden. Er will die Schwierigkeiten nicht mit rasch herbeigeholten Beweisen zudecken, sondern sorgfältig in die wissenschaftlichen Ergebnisse eindringen und sie zu den einzelnen einschlägigen Themen gebrauchsfertig und knapp zusammenstellen. Dabei sollen alle Wissensgebiete ausgeschöpft werden, angefangen bei der Kultur und Technik der Primitiven bis herauf zu den neuesten Feststellungen der Astronomie und Atomphysik. — Der 1. Bd. behandelt sein Thema, Gott und sein Werk, in zwei Büchern, von denen das erste „Gott als weltjenseitiges, unendliches Personwesen“ (mit den Abschnitten: Gottes Dasein, Gottes Wesenheit, Gottes Eigenschaften) und das zweite „Gott als weltzugewandtes, weltbegründendes Schöpferwesen“ (mit den Abschnitten: Die göttliche Schöpfungstat, Das göttliche Schöpfungswerk) zum Gegenstande hat. Im ersten Buch kommt die vergleichende Religionsgeschichte ausgiebig zu Wort, während das zweite Buch außerdem Astronomie, Physik und Biologie heranzieht. Ein eigenes Kapitel ist im zweiten Buche der göttlichen Vorsehung gewidmet (Gottes sinngebende Schöpfungstat oder die Vorsehung, 181—219), das als Musterbeispiel der Arbeit des Verf. gelten kann; es enthält vier Unterteile (Vorsehungsglaube und Polytheismus, Vorsehungsglaube und Monotheismus, Gottes Vorsehung in der Kirchengeschichte, Göttliche Vorsehung und Leidensproblem) und zwingt mit Geschick den Leser in eine gedränzte, aber übersichtliche und alles Wissenswerte mitteilende Darstellung. Jedem Kapitel ist zudem eine „These“ vorangesetzt, die dann in den sich anschließenden Ausführungen erläutert wird. Die Sprache zeichnet sich durch Kraft und Lebendigkeit aus. — Wie es in einem so umfangreichen Bande nicht anders erwartet werden kann, stützt sich der Verf. auf die schon von anderen erarbeiteten Forschungsergebnisse. Die Auswahl ist aber umsichtig getroffen und regt zu weiteren Untersuchun-

gen an. Selbstverständlich wird das Werk vor allem dem vielbeschäftigten Seelsorger und dem gebildeten Laien dienen, aber auch einen Platz als Nachschlagebuch für den Wissenschaftler beanspruchen können. Besonders möchten wir die historischen Bemerkungen hervorheben, die in klassischer Kürze wertvolles Material bieten. In der Darlegung selber finden die religionsgeschichtliche Seite und die naturwissenschaftliche Erörterung am meisten Berücksichtigung, während die Exegese der Hl. Schrift etwas zurücktritt; vielleicht ist das aber aus der Eigenart des Stoffes des ersten Bandes zu erklären, so daß für die folgenden Bände eine Kräfteverschiebung erhofft werden kann. — Es braucht hier wohl nicht eigens herausgestellt werden, daß bei Einzelheiten hier und da von diesem oder jenem ein anderes Urteil oder eine andere Sicht bevorzugt sein könnte. So müßte wohl die Stellungnahme zu der Abstammungslehre nach der neuesten Enzyklika „Humani generis“, die aber dem Verf. noch nicht vorlag, ein wenig vorsichtiger formuliert werden. Aber im großen und ganzen kann man nur staunen, wie R. die rechte Mitte findet zwischen zu großem Konservatismus und allzu starkem Nachgeben an die modernen Strömungen. Es ist wirklich in dem Werk eine neue Apologie entstanden, welche die Grundwahrheiten christlicher Lehrverkündigung in das Licht der verschiedenen Zweige der religiösen und profanen Wissenschaften hineinstellt. Der Wunsch des Verf., den er im Vorwort ausgesprochen hat, wird tatsächlich erfüllt: „Möge auf diese Weise das Werk einen . . . Beitrag zu jener näheren Begegnung (der christlichen Konfessionen) leisten, die wir als ‚Wiedervereinigung in der Wahrheit‘ bezeichnen möchten“ (IX). Wir dürfen der Hoffnung Ausdruck geben, daß die folgenden Bände den eingeschlagenen Weg in der Weise weitergehen, die sich schon in dem 1. Bd. bewährt hat.

Beumer.

Baisi, C., *Institutiones theologiae scholasticae*. Vol. II: De Deo Uno — De Deo Trino — De Deo Creante et Elevante — De Deo Beificatore; Vol. III: De Verbo Incarnato — De B. Maria Virgine — De Gratia — De virtutibus theologicis. gr. 8° (660 u. 761 S.) Milano 1949, Ancora. — Es wird hier eine Dogmatik vorgelegt, die als Schulhandbuch ihre guten Dienste leisten wird. In straffer, knapp gefaßter Thesenform wird die klassisch geprägte Theologie vorgelegt. Die kurze, schulmäßige Form bringt es mit sich, daß man den Lebenswert und inneren Reichtum der Offenbarungsgegebenheiten nicht so unmittelbar spürt. Das mag für den auf das Examen ausgerichteten Schulbetrieb vorteilhaft sein, läßt aber natürlich die zur Verkündigung und zum religiösen Leben hindrängende Kraft der Theologie vermissen. Es bleibt dem Dozenten, der seinen Hörern einen solchen Leitfaden in die Hand geben kann, die Möglichkeit, aber auch Aufgabe der Verlebendigung in seinem mündlichen Vortrag. Das geistige Ringen unserer Zeit ist hier und da mit in die Betrachtung einbezogen, wenn auch nur unter den schulmäßig kurz gefaßten „Adversarii“ aufgezählt. Zur Grundhaltung dieser Dogmatik vgl. auch, was bereits zu ihrer Fundamentalthologie gesagt wurde (Schol 25 [1950] 584 f.). Semmelroth.

*

Fries, H., *Nihilismus — die Gefahr unserer Zeit*. Mit einem Vorwort von R. Müller-Erb. kl. 8° (113 S.) Stuttgart 1949, Schwabenverlag. DM 4.75. — Guardini, R., *Das Ende der Neuzeit*. Ein Versuch zur Orientierung. kl. 8° (125 S.) Basel 1950, Heß-Verlag. DM 4.80; geb. DM 6.50. — H. Thielicke hatte 1947 in seinem Buch „Fragen des Christentums an die moderne Welt“ als Wesenszug des heutigen Menschen den Säkularismus sichtbar gemacht, der seinerseits in Skepsis und Nihilismus mündet. Diesem Nihilismus geht der Tübinger Religionsphilosoph und Theologe Fries in diesem inhaltgeladenen Büchlein nach. „Nihilismus des Geistes“, „des Herzens“, „der Person“ — das sind die drei großen Themen, um die der Stoff gegliedert ist. Es ist ein zutiefst erschütterndes Bild des Menschen unserer Zeit, das hier entworfen wird. Schonungslos werden all die Tarnungen und Zerrbilder dieser Preisgegebenheit an die Absurdität aufgedeckt. Gewiß, all das ist auch von anderen schon gesagt worden, von Nietzsche und Sartre und Camus, und auch im

christlichen Raum hat man mit steigender Häufigkeit darauf verwiesen. Aber was dieses Büchlein auszeichnet, ist neben der Wärme und Klarheit der Sprache das seelsorgliche Ethos, das unablässige Bemühen, Wege zur Überwindung dieses Nihilismus zu finden, die nicht nur billige Verlegenheitsauskünfte sind. Freilich wird der sachkundige Leser auch spüren, wie unendlich schwer das ist. Denn wenn der Nihilismus eine „Form“ ist, die den Menschen von heute prägt, dann ist schwer einzusehen, wie der Appell an „den einzelnen“, in sich und für sich diesen Bann zu brechen, wirklich Hilfe bringen kann. Uns will scheinen, daß hier das Studium des dritten Kapitels in Guardinis neuestem Buch über „Das Ende der Neuzeit“ wesentliche Ergänzungen bringen kann. — R. Guardini gibt seinem Buch als Untertitel die schlichten Worte „Versuch einer Orientierung“. Es geht ihm also darum, dem Menschen unserer Tage, der allen Boden unter den Füßen zu verlieren droht, seine eigene Existenz zu deuten. Er tut es, indem er auf dem Hintergrund des Daseinsgefühls und Weltbildes des Mittelalters“ und „des neuzeitlichen Weltbildes“ die Auflösung dieses neuzeitlichen Weltbildes zeichnet. Sie ist gekennzeichnet durch die radikale Wandlung im Verhältnis zu den drei Wirklichkeiten „Natur“, „Persönlichkeit“, „Kultur“. Das eigentlich Neue und Erregende in diesem Buch liegt in dem kühnen Bemühen, „das Kommende“ vorwegnehmend zu deuten, unter all dem Zusammenbrechen überkommener Formen und Gestaltungen die konstruktiven Mächte des heraufziehenden Weltalters zu erspüren. Es wird dabei nichts von der Härte und Tragik dessen, was wir erleben und noch erleben werden, verharmlost. Es werden auch keine wohlfeilen Zusicherungen auf Wandlung und Besserung im Sinne einer gewissen apokalyptischen Literatur gegeben. Gewiß weist alles auf ein „Ende“ hin. Aber dieses Ende ist „nicht zeithaft, sondern wesensmäßig gemeint: daß unsere Existenz in die Nähe der absoluten Entscheidung und ihrer Konsequenzen: der höchsten Möglichkeiten wie der äußersten Gefahr, gelangt“ (125).
Bacht.

Graber, R., Petrus der Fels. Fragen um den Primat. gr. 8° (66 S.) Ettal (1949), Buchverlag Ettal. DM 3.60. — Die vorliegende Studie behandelt zwei wichtige Fragen aus dem Umkreis der biblischen Begründung des petrinschen Primates. Zunächst geht es darum, das auffallende Schweigen von Mk und Lk über die Primatsklausel bei Mt 16 zu erklären. Bekanntlich sieht die nichtkatholische Exegese gerade darin eines ihrer stärksten Argumente für die Annahme, daß diese Primatsklausel erst nachträglich in das Mt-Evangelium aufgenommen worden ist. Gewiß konnte man demgegenüber von katholischer Seite betonen, daß das Argumentum e silentio immer eine mißliche Angelegenheit ist. Aber damit ist noch keine befriedigende Antwort gegeben. Hier sucht G. weiterzugehen. Durch sorgsame Auswertung der neuesten, auch nicht-katholischen Arbeiten, bei denen es zumal um das Verständnis des „Felsens“ und um die Beziehung zwischen Mt 16 und den Danielvisionen von den vier Reichen und ihrer Überwindung durch den „Menschensohn“ geht, zeigt er, daß der betont theo-politische Charakter der auf Petrus gegründeten Kirche es nahelegte, in den auch für Heiden zugänglichen biblischen Berichten sehr zurückhaltend zu sein. Andernfalls hätte man angesichts des quellenmäßig bezeugten Mißtrauens der römischen Staatsgewalt gegenüber dem jüdischen Messianismus das Haupt der Kirche unnötig in Gefahr gebracht. Damit nimmt G. in vertiefter Form einen Gedanken auf, dem bereits Solowjeff Ausdruck gegeben hatte. — Der zweite Teil der Arbeit sucht zu zeigen, daß das johanneische Nachtragskapitel (Joh. 21) über den petrinschen Primat hinaus indirekt auch die Sukzession des römischen Bischofs in diesem Primat beweist. Es ist bekannt, daß gerade die letztere Frage nicht weniger schwierig als wichtig ist. G. betont mit Recht, daß es nicht genügen kann, die einzelnen Sätze dieses Kapitels rein philologisch zu interpretieren, daß vielmehr die historische Situation zu beachten sei, aus der heraus dasselbe geschrieben ist. So kommt er zu dem Ergebnis, daß Johannes diesen Nachtrag geschrieben hat, um gegen bestimmte Strömungen Stellung zu nehmen, die ihn gegen den römischen Nachfolger des Petrus als den einzig berechtigten Erben des Primates ausspielen wollten. So wie Johan-

nes im Corpus seines Evangeliums das Mysterium des historischen Christus bezeugt, so habe er hier die Einheit des mystischen Christus sichergestellt. Auch hier kann G. sich auf wichtige Vorarbeiten stützen. Freilich sind seine Konjekturen und Ideenverbindungen gerade in diesem zweiten Teil so kühn, daß der Leser Schwierigkeiten hat, sich mitnehmen zu lassen. Auf jeden Fall wird deutlich, daß auch diese „klassischen Texte“ trotz der Arbeit von vielen Generationen immer noch wie unbezwungene Bergriesen vor uns ragen, die den Forschergeist und -mut herausfordern. Bacht.

Federer, K., Liturgie und Glaube. „Legem credendi lex statuat supplicandi“ (Tiro Prosper von Aquitanien). Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Paradosis 4). gr. 8° (VIII u. 144 S.) Freiburg/Schw. 1950, Paulusverlag. Fr. 6.— — Daß die Liturgie eine hervorragende Quelle der Theologie ist, weiß jeder Theologe. Um so erstaunlicher ist es, daß es bislang eine „liturgische Theologie“ noch kaum gibt. Gewiß, man braucht oftmals das bekannte Axiom von der *Lex orandi* als der *Lex credendi*. Aber man hat sich noch kaum die Mühe gegeben, den genauen Sinn, die Tragweite und die Grenzen desselben abzustecken. Die vorliegende Untersuchung erfüllt also eine längst fällige Aufgabe. Sie war um so dringlicher geworden, als Pius XII. in seiner Liturgiezyklika einige gewichtige Grundsätze für die Handhabung und Ausdeutung des Liturgiebeweises aufgestellt hatte. Galt es doch, seinen orthodoxen Sinn gegenüber bestimmten modernistischen Mißdeutungen sicherzustellen, die die Liturgie von der Hierarchie zu trennen suchten. Verf. macht sich nicht anheischig, die ganze Problematik des Liturgiebeweises zu behandeln. Vielmehr legt er eine theologiegeschichtliche Untersuchung vor. Wichtig sind vor allem Kapitel 1, 2 und 5. Kap. 1 untersucht „Urheber und Sinn des Axioms“. Entgegen der früher gängigen Auffassung haben wir nicht Coelestin I., sondern Prosper von Aquitanien als Verfasser des „*Indiculus de gratia Dei*“ und somit auch des darin formulierten Axioms von der *Lex supplicandi* als der Grundlage für die *Lex credendi* anzusehen. Nach dem Textzusammenhang hat das Axiom unmittelbar einen viel engeren Sinn, als man ihn gewöhnlich versteht. Es besagt: Die Notwendigkeit des Gebetes um die Gnade, das durch den Apostel (1 Tim 2, 1—4) anbefohlen ist, ist ein Beweis für die Notwendigkeit der Gnade selbst. Die Liturgie beweist also den Glauben, insofern sie Reflex der Schriftlehre ist. Aber daneben hat der Beweis aus der Liturgie bei Prosper auch unabhängig vom apostolischen Gebot seine selbständige Bedeutung. Prosper ist jedoch nicht der Schöpfer dieses Liturgiebeweises, sondern er hat ihn von seinem Meister Augustinus übernommen, der ihn zumal in ep. 217 entwickelt hat. Allerdings hat erst Prosper ihm die prägnante Formulierung gegeben. (Kap. 2). Augustinus seinerseits hat die Elemente dieses Beweises von seinen Vorgängern, zumal Ambrosius, Cyprian und Tertullian übernommen. (Kap. 3 u. 4). Das letzte Kapitel zeigt dann die Aufnahme des Liturgiebeweises in der Kontroverse zwischen Prosper und Vinzenz von Lerin. — Die Untersuchung ist voller wertvoller Aufschlüsse, zumal auch über die Funktion von Tradition und Traditionsbeweis. Auch einzelne Gestalten und Themen der Theologiegeschichte erhalten neues Licht: so etwa die Eigenart des Kirchenbegriffs bei Augustinus und Ambrosius. Ob die Spannung „Christi Leib“ — „Christi Reich“ nicht doch ein wenig zu künstlich ist? Man vermißt hier eine Stellungnahme zu der Arbeit von J. Rinna, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum* beim hl. Ambrosius, Rom 1940 (vgl. Schol 16 [1941] 597). Erhellend wird auch die Stellung des hl. Cyprian zur Tradition, die Rolle des *Commonitorium* im semipelagianischen Streit u. a. m. — Es ist nur zu wünschen, daß noch zahlreiche derartige Monographien geliefert werden, damit die vom Verf. mit Recht so erwünschte „*theologia liturgica*“ Wirklichkeit werden kann. Bacht.

Marcotte, E., O. M. I., *La nature de la théologie d'après Melchior Cano* (Universitas Catholica Ottaviensis, dissertationes ad gradum laurae, series theologica 2). gr. 8° (217 S.) Ottawa 1949, Scolasticat S. Joseph, Editions de l'Université. — Nach der ausgezeichneten Arbeit von A. Lang (*Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Ein

Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte, München 1925) dürfte es wohl schwer sein, über dasselbe Thema Neues und Entscheidendes zu sagen, und es stellt sich die Frage, wie der junge kanadische Theologe seine Aufgabe erfüllt hat. Zuerst bringt er die bibliographischen Angaben und eine allgemeine Einleitung, die vor allem die Problematik in der theologischen Methodenlehre von heute erörtert. Dann folgt der Hauptteil in fünf Kapiteln (Cano und die Theologen seiner Zeit, Die Theologie im allgemeinen, Die Prinzipien der Theologie, Die theologische Schlußfolgerung, Die Abschnitte der theologischen Arbeit) und endlich eine Zusammenfassung unter dem Titel: Das Gesicht des vollendeten Theologen. Für gewöhnlich setzt der Verf. klar und übersichtlich die Lehre Melchior Canos auseinander und folgt in der Textinterpretation meistens der Auffassung Gardeils. Die historischen Untersuchungen kommen über die bislang schon bekannten Ergebnisse in bezug auf die Erneuerung der Scholastik in Spanien und die Bedeutung Vitorias für sie nicht hinaus, was auch von vorneherein erwartet werden mußte. In der systematischen Darstellung aber hätte durch die Einbeziehung der modernen Fragen ein Fortschritt erzielt werden können. Ein solcher ist jedoch leider nicht festzustellen, ja M. bleibt sogar hinter dem zurück, was von verschiedenen Seiten her durch manche Einzelforschung geleistet worden ist. Die Schuld daran tragen mehrere Umstände, so die mangelhafte Kenntnis der deutschsprachigen Literatur (Möhler, Scheeben, Durst, Wyser, Deneffe u. a. m. hätten unbedingt zitiert werden müssen; es fehlt auch ein Hinweis auf die Arbeiten des Franzosen Bainvel; die wenigen erwähnten deutschen Autoren sind nicht genügend ausgewertet) und das Verharren bei einem starren theologischen System. Noch am meisten spricht der Verf. an, wo er gegen Marin-Sola zu beweisen sucht, daß Melchior Cano die von der Kirche definierten theologischen Schlußfolgerungen nicht als unmittelbar dem göttlichen Glauben zugehörig betrachtet habe. Aber bei zahlreichen anderen Fragen muß man eine Aufgeschlossenheit für die tiefer liegenden Wahrheitskomplexe vermessen. Unbeschadet der Anerkennung für die in seiner Zeit gewaltige Leistung des Melchior Cano hätten die desiderata vom Standpunkt der heutigen Problematik hervorgehoben werden können und, wenn nun einmal diese Punkte zur Sprache kommen, auch hervorgehoben werden müssen. Es ist für uns heute, um ein Beispiel herauszugreifen, unerträglich hart, daß Melchior Cano die verschiedenen *loci theologici* (Schrift, Tradition, Kirche, Konzilien, Päpste, Väter, Theologen) nebeneinander gestellt hat und nur wenig über die Wechselbeziehungen zu sagen weiß; es müßte das Verhältnis von Schrift und Tradition klargelegt und vor allem die Bedeutung des seltsamen Begriffes „Kirche“, der von Konzilien und Päpsten unterschieden ist, untersucht werden. Noch an anderen Punkten könnte die Diskussion einsetzen. Wenn z. B. der Verf. in Anlehnung an Texte aus Melchior Cano dafür eintritt, daß Schlußfolgerungen aus zwei Glaubenswahrheiten selber nur mittelbar dem Glauben zugehören, so scheint damit der Formalismus auf theologischem Gebiet doch zu weit getrieben zu sein; denn die Schlußfolgerung ist dann formaliter implicite in den Prämissen enthalten und nimmt an der Natur und an dem Sicherheitsgrad, der diesen zukommt, in genau der gleichen Weise teil, und wenn beide Vordersätze definiert sind, ist auch die *conclusio* mitdefiniert (implicite, und zwar formaliter). Es ist gewiß zu begrüßen, daß die traditionelle Theologie gegen allzu waghalsige Versuche einer „nouvelle theologie“ verteidigt wird (der Verf. setzt ein energisches Wort von Garrigou-Lagrange an den Anfang seiner Einleitung, spricht aber selber nur andeutungsweise „de tendances et de doctrines nouvelles chez certains théologiens catholiques“, die zu der Frage berechtigten: „si la scolastique ne commence pas à affronter l'une des crises les plus violentes de son histoire“, ohne einen Namen zu nennen), aber die Mittel, die diesem guten Zwecke dienen sollen, scheinen nicht recht gewählt, und schließlich wird das Gegenteil von dem Erstrebt erreicht.

Beumer.

Asmussen, H., Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis. gr. 8° (352 S.) Stuttgart 1949, Evangelisches Ver-

lagswerk, DM 12.50. — Nur schwer kann man in Kürze aus diesem Buch, das viele ernste Fragen auch an die römischen Katholiken stellt, alle bedeutenden Sätze herausheben und sich mit ihm aus-, besser ineinandersetzen. Es ist ganz ehrlich und gläubig, verfißt nicht einen Standpunkt, sondern sucht die offenbarte Wahrheit. Da es sehr abgeklärt und ruhig ist, reich an Erfahrungen und so wohlthuend christlich warm, wird das Gespräch mit ihm zur Förderung (Röm 1, 12). — A. betont immer wieder: die Reformation wollte die Kirche erneuern, nicht einen neuen Kirchentyp schaffen (113). Die CA gebraucht „ecclesia“ durchaus uneinheitlich. Sie spricht nicht von der „ecclesia invisibilis“ (108, 110), vielmehr von der „congregatio“ derer, die auf Gottes Wort horchen, sich persönlich dafür entscheiden (111, 116, 126). Sie fordert also durchaus nicht eine Sonderkirche. — Dazu betont A. das Amt, auch das des Bischofs, der in erster Linie Diener der Kirche zu *weihen* hat; die Ordinationsformulare wollen den Zusammenhang mit der Kirche vor 1530 möglichst eng gestalten (186 f.) Die lutherische Kirche im ganzen bejahete die lückenlose Geschichte von Pfingsten bis 1530 und bis heute und wolle *katholisch* sein in der Breite der Gegenwart und der Tiefe der Geschichte, so wie die Reformatoren eins sein wollten mit dem 4. Jahrhundert im Glauben an Dreieinigkeit und Gottessohnschaft und im Gesamten (18, 15). A. sagt gut: „Im Glauben an die Trinität sind die Katholiken uns eine Welt näher als die, die sie nicht annehmen. Doch sollten wir von Gott nicht nur richtig denken, sondern ihn richtig *anbeten*.“ Leider wurde wohl durch die Renaissance die Liturgie vielfach zum Unterrichtsmittel, zur „Umrahmung“ der Predigt. [Ist nicht der Rückgang der Anbetung auch eine Folge des Kampfes nicht nur gegen die Mißbräuche bei der Messe, sondern gegen diese selbst, die doch bis da im Westen und Osten der Kirche galt als Darbringung des Anbetungsopfers Christi durch die Kirche und als die Anbetung der Gläubigen?] Umwälzend war, daß die Gemeinden nun nicht mehr geleitet wurden durch Priester, sondern durch „Diener“, die durch Predigt des Evangeliums und Sakramente den Hl. Geist vermitteln; sie tun das aber als geweihte „Pastoren, Geistliche“, nicht als Funktionäre, Beauftragte der Gemeinde (82—94). So suchte die CA den Zusammenhang mit der Vergangenheit zu wahren und ließ glücklich vieles offen. Das zeigte sich nach Wegfall des landesfürstlichen Summepiskopats in dem Ringen um eine Kirchenverfassung. So bleiben große Möglichkeiten einer Wiedervereinigung der Christenheit; eine *Form* muß die Kirche in der Zeit doch haben (117). Vor allem wäre also wohl das Gespräch zu führen über den besonderen Anteil des Sakramentenspenders am Hohenpriestertum Christi; eigentlicher Priester im Neuen Bund ist ja allein Christus, der Mensch ist nur sein Werkzeug (273); ferner über das Abendmahl als „Vergegenwärtigung“ des Opfers auf Golgotha (149—152); über die Wahrung des Zusammenhangs, Apostolizität und Sukzession; wer denn genau der Mund der Kirche, des Leibes Christi sei (27), durch den Er und sein Geist spricht (10), der mit Autorität urteilt wie das Apostelkonzil (317) und entscheidet wie das Nizänum, ob Christus im Worte gegenwärtig ist (13). (Übrigens definiert auch der Papst nicht, ohne vorher umzuhören, „was auf den Kanzeln gepredigt wird“ [27] als Glaubensbesitz der Kirche.) Dreieinigkeit und Gottessohnschaft wollten Arianer (und Liberale) im NT nicht finden, sie wurde endgültig gesichert erst durch die großen Konzilien=Bischofsversammlungen. — Dank der Vertiefung durch gläubiges Bibelstudium (da verdanken wir der ev. Forschung viel und wünschen, daß diese von der katholischen Wissenschaft ähnlich lerne), dank der Liturgie (vgl. 34—38), dank dem Zusammenstehen in der Kirchenverfolgung ist der Schwerpunkt theologisch also auf die tiefsten Geheimnisse gerückt: Vergegenwärtigung des Opfers Christi und Mitteilung seines Hl. Geistes im Weihesakrament. Gnade und „aggressive Liebe“, wie A. gut sagt, müssen uns weiterführen. Koester.

Ebeling, G., Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche: ZThKirche 47 (1950) 1—46. — Das 1. Heft der wiedererstandenen Zeitschrift bringt als Einleitung und als Begründung des Wiedererscheinens den Vortrag, den E. im Oktober 1949 bei dem Ge-

sprach des Herausgeberkreises hielt. Anregungen aus der Diskussion wurden noch eingearbeitet. Da der Inhalt im Wesentlichen auch in das Werbeblatt der Zeitschrift, das die Unterschrift aller Herausgeber trägt, aufgenommen wurde, wird man im Artikel, wenn auch keine „gemeinsame programmatische Äußerung“ (1), so doch die Zielsetzung erkennen können. Gegenüber Äußerungen von protestantischer Seite, die durch einen Rückgriff auf Luther die historisch-kritische Methode, wie sie besonders seit dem 19. Jahrh. in der protestantischen Theologie ausgebildet wurde, zurückdämmen wollen, sucht E. deren Anliegen aus dem Grundstreben der Reformation zu begründen. Im Katholizismus ist das ἀπαξ der Offenbarung auch heute noch gegenwärtig, sei es in metaphysisch-realistischer Vergegenwärtigung (etwa in dem durch die Communio sanctorum gleichzeitigen Zugang zu den Heiligen der Offenbarung wie zu den Propheten, Aposteln, Maria), sei es in der sakramentalen Vergegenwärtigung (etwa des Kreuzopfers im Meßopfer), sei es endlich in der institutionell-pneumatischen Vergegenwärtigung des seit den Tagen der Apostel durch die apostolische Sukzession bis in die Gegenwart fortbestehenden mystischen Leibes Christi. So ist „das Perfectum des Offenbarungsgeschehens verschlungen im Praesens perpetuum der Kirche“ (20). Demgegenüber steht das ἀπαξ der Offenbarung im Protestantismus in seiner sola fide, sola gratia. Das ist die einzige Brücke, welche die Reformation zur damals geschehenen Offenbarung gelassen hat. Damit ist ein doppeltes gegeben: 1. die Theologie besonders als Hermeneutik ist noch mehr in den Vordergrund getreten, da sie das reine Wort zu vermitteln hat; 2. ist die Angeföchtenheit zum Wesenselement des sola fide geworden, da alle anderen Brücken abgebrochen sind. Es ist also im Wesen des evangelischen Glaubens die kritisch-historische Theologie grundgelegt, da die Offenbarung immer der Gefahr unterliegt, entstellt oder verfestigt zu werden und es Aufgabe der Theologie immer wieder ist, die „jeweils gebotene Sprachübersetzung zu vollziehen“ (26). Das alles ist besonders deshalb der Fall, weil die Reformation selbst nicht bereits den ganzen Weg der Loslösung von der mittelalterlichen Metaphysik und vom alten Traditionsgut gegangen ist. E. weist freilich mit Recht darauf hin, daß der Katholizismus in seiner Auffassung der Ablehnung einer solchen „historisch-kritischen Methode“ keineswegs zu „einem abgestandenen, toten Gewässer geworden ist“ (37). „Wollte man vom äußeren Erfolg her urteilen, so hat die Geschichte der Neuzeit wohl eher dem Katholizismus recht gegeben“ (ebd.). Zwar ist E. sich bewußt, daß man sich fragen müsse, ob etwa nach der Enzyklika Divino afflante Spiritu Pius' XII. (1943) der Gegensatz zur kritisch-historischen Methode noch so trennend zwischen den Konfessionen stehe. Aber mit Recht weist er auf die grundsätzlichen Unterschiede hin, vor allem auf den Wesensunterschied, wie er in der Enzyklika so bestimmt formuliert ist: die Autorität der Kirche bei aller Forschung. Es ist aber nicht richtig gesehen, wenn E. nun meint, daß damit dem Problem „sein kritischer Ernst“ genommen sei (40). Das wäre nur dann der Fall, wenn es sich bei der Offenbarung um bloßes Menschenwort handelte, und nicht um absolutes Gotteswort, das, aus anderer Sphäre stammend, auch andere Ausstrahlungen und daher andere Interpretationsgesetze haben muß. So begrüßenswert es ist, wenn E. einen scharfen Trennungsstrich zwischen „historisch-kritischer Theologie“ und „liberaler Theologie“ zieht (45), so weist die tatsächliche Geschichte doch auf, welche echte Gotteswohlthat es war, die Offenbarung hineinzubetten in das Leben seiner autoritären, unfehlbaren Kirche. Wie alles, was irdisch ist, irren kann und daher historisch-kritischer Methode bedarf — auch im irdisch-theologischen Raum —, so bleibt dennoch, daß die Grundlage des Gotteswortes selbst unerschütterlich aller Kritik und damit aller Unsicherheit entzogen bleiben muß.

Weisweiler.

Schlunk, B., Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars (Beiträge z. Evangel. Theol. 9), (92 S.) München 1947, Kaiser. DM 3.—. — Die Theologie des hessischen Kirchenmannes A. F. Chr. Vilmar (1800—1868) erlebt seit ungefähr 25 Jahren eine Art Renaissance. Man hat manche seiner Werke neu aufgelegt, man hat die Sonderart und Entwicklung seines theologi-

schen Denkens untersucht, man hat vor allem die Frage erörtert, inwieweit er der christlichen Theologie im Jahrhundert des ökumenischen Gesprächs dienen könne. Kein Wunder, daß die Urteile über V. nicht einheitlich lauten. Während die einen (vgl. K. Ramge in Hochland 32, 1 [1935] 303—323 und Eine heilige Kirche 20 [1938] 209—223) ihn um seiner Offenheit für eine „katholische“ Weiterentwicklung des Protestantismus willen begrüßen, lehnen andere (vgl. H. Stephan, Vilmar als Helfer — und als Gefahr: Deutsches Pfarrerbblatt [1943]) ihn nachdrücklich ab. Mit gutem Sinn für das Wesentliche hebt die vorliegende Studie Vilmars Stellung zu Amt und Gemeinde hervor. Der erste Teil gibt eine knappe, gut abgewogene Darstellung der einzelnen Elemente dieses Lehrstückes. Es ist für den katholischen Leser überraschend, zu sehen, wie sehr sich Vilmar in seiner Sorge, der inneren Auflösung des Kirchengefüges innerhalb des Protestantismus entgegenzutreten, der katholischen Überlieferung genähert hat, natürlich ohne seine grundsätzliche Ablehnung des Katholizismus aufzugeben. Aber was besagt schon dieser Vorbehalt, wenn faktisch solch wesentlich katholische Elemente wie die göttliche Institution des Amtes in der Kirche mitsamt der Forderung apostolischer Sukzession, ferner der sakramentale Charakter der Beicht, die einzig dem Amtsträger anvertraut ist, die im göttlich gestifteten Hirtenamt begründete Forderung auf unfehlbare Lehrvollmacht u. a. mehr gelehrt werden? Die praktischen Konsequenzen bei Vilmar sind entsprechend: Einschärfen der Privatbeicht und der Kommunikanten-Kataloge, Handhabung einer strengen Kirchenzucht, Ablehnung nicht-kirchlich geschlossener Ehen als Konkubinat usw. Wichtiger ist noch, daß auch die öffentliche Wortverkündigung an das Amt gebunden wird, die übrigens bei ihm gegenüber der Sakramentsverwaltung und der Handhabung der Schlüsselgewalt merklich zurücktritt. Dem Amt gegenüber verliert die Gemeinde alle Rechte selbständiger Mitwirkung. Sie behält im Grunde nur dieses Recht: daß sie sich der Führung des Amtsträgers passiv darbieten darf. Selbstverständlich wird jegliche weltliche Einmischung durch den Landesherren in Kirchenfragen abgelehnt. Vilmar erklärt ausdrücklich, daß die verschiedenen innerprotestantischen Kirchenrechtssysteme (Episkopal-, Presbyteral-, Kollegialsystem) falsch und vom Übel seien. Desgleichen findet die Idee des allgemeinen Priestertums bei ihm wenig Gnade. Die Gemeindeverfassung wird einmal als „widerwärtige Mißgeburt des Calvinismus“ abgetan. Die Gemeinde hat sich keinerlei Rechte gegenüber dem Pfarrer anzumaßen, da er als Vicarius Christi nicht von Gnaden der Gemeinde da ist. Nachdrücklich wird das Objektive, man möchte beinahe sagen: das opus operatum, im Dienst des Pfarrers betont. Nicht mit Unrecht hat Sasse daher Vilmar den „Überwinder des Subjektivismus in der Theologie“ genannt. Daneben laufen aber bei Vilmar immer wieder Motive (etwa die nachdrückliche Betonung der „Erfahrung“), die gleichsam eine Selbstkorrektur gegenüber diesen „katholisierenden“ Tendenzen darstellen. Die Verfasserin zeigt in all dem sehr gut, wo die Quellen für diese Sondermeinungen ihres Autors liegen. Es ist dies einmal, außer gewissen zeitgeschichtlichen Motiven, seine Deutung des Neuen Testaments, sodann aber vor allem die enge Anlehnung an die Confessio Augustana, die ja bekanntlich in ihrer ursprünglichen Fassung bewußt die Unterschiede zwischen Reformatoren und Katholiken abzuschwächen suchte. — Im zweiten Teil meldet Schl. ihre Kritik an der Theologie Vilmars an. Es ist für sie nicht schwer, zu zeigen, daß Vilmar mit seiner Auffassung von Amt und Gemeinde sich von der durchgängigen Linie des Protestantismus entfernt, daß auch die protestantischen Bekenntnisschriften als ganze seine Auffassungen nicht decken. Im Grunde spricht sich bei Vilmar eben ein wesentlich anderer Kirchenbegriff aus, der sich mit der Abdrängung der Kirche in die Ecclesia invisibilis nicht abfinden will. So wird von ihren Voraussetzungen her auch das Schlußurteil der Verfasserin verständlich: Vilmar kann dem Protestantismus nicht Vorbild sein, sondern bedeutet ihm eher eine Gefahr. — Und dennoch bleibt das Phänomen stehen, daß der Protestantismus unserer Tage, der mit einem ganz neuen Ernst um das Verständnis der Kirche Christi ringt, die Theologie dieses Mannes wieder er-

weckt hat. Auch dort, wo man von Vilmar nichts weiß, haben Sakrament und Liturgie, kirchliches Recht und Amt einen ganz neuen Klang bekommen. Vor allem ist die Frage nach der Sichtbarkeit der Kirche in weiten Kreisen des heutigen Protestantismus aufgebrochen. Ob Vilmar hier nicht doch mehr Helferdienste leisten wird, als die Kritik dieser Studie es wahrhaben will? Bacht.

Thils, G., *Transcendance ou Incarnation?* kl. 8° (99 S.) Louvain 1950, Publications de l'Université de Louvain. Fr. 25.— — Das Problem, das T. in seiner neuesten Schrift behandelt, ist bei uns in Deutschland weniger bekannt und auch schwer in unserer Sprache zu kennzeichnen. Es geht um die Wesensart des Christentums und die Frage wird gestellt, ob es überzeitlich und überräumlich sei oder sich mit der Welt verbinden müsse. Mit den Worten „Beschaulichkeit oder Aktivität“ ist dieselbe Fragestellung angedeutet. T. wägt das Für und Wider gegeneinander ab und kommt zu dem Ergebnis, daß beide Aspekte des Christentums miteinander zu verbinden sind und nicht auseinandergerissen werden dürfen, ein Ergebnis, dem man nur zustimmen kann. Die lebendige Art, wie T. die modernen Probleme ansieht, die Vereinigung von traditioneller Denkart und der durch das heutige Geistesleben notwendig gewordenen Sicht, die anregende Darstellung, alles das sollte auch dem deutschen Theologen richtungweisend sein. Beumer.

2. Geschichte der Theologie

Hiltbrunner, O., *Kleines Lexikon der Antike*. Umfassend die griechisch-römische Welt von ihren Anfängen bis zum Beginn des Mittelalters (6. Jh. n. Chr.) (Sammlung Dalp 14). 2., erw. Aufl. kl. 8° (554 S.) München 1950, Lehnen-Verlag. DM 12.50. — Dieses handliche Lexikon will eine erste Orientierung in der bunten Welt der griechisch-römischen und altchristlichen Kultur (bis zum 6. Jh. n. Chr.) bieten. Der beschränkte Raum zwang zur äußersten Präzision der Formulierungen und zu strengster Sparsamkeit bei Literaturangaben. Immerhin ist so viel an Literatur geboten, daß der Interessierte sich weiterhelfen kann. Tatsächlich stehen ja gerade für diese Gegenstandsbereiche so viele vorzügliche Nachschlagwerke zur Verfügung, daß eine solche Beschränkung durchaus gerechtfertigt ist. Es ist dankenswert, daß H. von den wichtigeren Autoren jeweils die neuesten Editionen und Übersetzungen vermerkt. Das Werk ist mit jener Akribie und Hingabe gearbeitet, wie man es von einem Mitarbeiter des *Thesaurus Linguae Latinae* erwartet. Allerdings merkt man auch, daß der Schwerpunkt des Interesses auf der profanen Philologie ruht. Christliche Autoren oder Institutionen kommen nur sehr selten zur Sprache. So wird beispielsweise zwar „Agape“ kurz erklärt, aber es findet sich kein Wort über „Eucharistia“ oder „Dominica“. Insofern ist also der Text des Umschlages, der auch von der „frühchristlichen Welt“ spricht, ein wenig irreführend. Vielleicht wäre es geraten, parallel zu diesem Werk ein „Kleines Lexikon des frühen Christentums“ zu schaffen. — Die Ausstattung des Werkes ist ausgezeichnet. Der Leser ist vor allem für den übersichtlichen Druck dankbar. Auf S. 291 würde man bei einer Neuauflage vor allem auf das neue Werk von H. Ch. Puech, *Le Manichéisme, son Fondateur, sa Doctrine* (Publ. du Musée Guimet) Paris 1949, verweisen. Bacht.

Souter, A., *A Glossary of Later Latin to 600 A. D.* gr. 8° (XXXII u. 454 S.) Oxford 1949, Clarendon Press. sh. 42.— — Das vorliegende Wörterbuch der nachklassischen Latinität ist die reife Frucht einer fünfzigjährigen Sammelarbeit des bekannten englischen Philologen. Das mit hingebender Akribie gearbeitete Werk sammelt jene lateinischen Wortformen, wie wir sie in den literarischen Zeugnissen (im weitesten Sinn) zwischen 180—600 n. Chr. finden. Es stellt somit einerseits eine dankenswerte Ergänzung zu dem geplanten *Oxford Latin Dictionary* dar, das nur bis 180 n. Chr. reicht, andererseits bedeutet es eine wertvolle Vorarbeit für eine künftige Neuauflage des *Du Cange*. Die von Souter durchforschte Periode hat natürlich zunächst für

den Philologen höchstes Interesse, da sie die Weiterentwicklung des klassischen Lateins offenbart. Aber ebenso werden die Theologen dies Wörterbuch mit großem Nutzen zur Hand nehmen, da ihre lateinischen Quellen zum weitaus größten Teil gerade jener von Souter behandelten Periode angehören. Die Tatsache, daß auch epigraphische und handschriftliche Quellen verarbeitet sind, gibt den Deutungen größere Breite und Sicherheit. Als Mitarbeiter des *Thesaurus Linguae Latinae* vermag der Verf. die dort gesammelten Erfahrungen in den Dienst dieses Werkes zu stellen. Von dort ist durchweg auch die Technik der Zitationen und Verweise übernommen. Bei allem ist auf größtmögliche Kürze und Präzision hingearbeitet worden. Souter hat sich bemüht, seine Forschungen auf die Basis der besten Texteditionen seiner Quellen zu gründen. Davon gibt das ausführliche Verzeichnis der eingesehenen Quellen beredtes Zeugnis (S. VII—XXIX). Aber auch so bleibt er sich der unvermeidlichen Vorläufigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit seines Unternehmens bewußt: *Feci quod potui — si quid nouisti rectius istis, candidus imperti: si nihil, hic utere mecum.* — Ein paar *Desiderata* seien zum Schluß vermerkt: S. XVII ist als Editor der latein. Pachomius-Übersetzung nicht Lefort zu nennen, sondern Boon. S. 242: *manica* bedeutet auch Ärmel (Reg. Pach.). S. 247: *meditor* und *meditatio* bedeutet in der frühen monastischen Literatur auch auswendig lernen, rezitieren, lesen. S. 279: *opus* hat im frühchristlichen Gebrauch die Bedeutung von Aszese, Liturgisches Gebet, Liturgie. S. 279: *orgia* in der zitierten Pachomiusstelle meint wohl nicht „fabric of palm-leaves“, sondern ein Maß (etwa Klafter).
Bacht.

✓ Durant, W., Die Geschichte der Zivilisation. 3. Bd.: Caesar und Christus. Eine Kulturgeschichte Roms und des Christentums von den Anfängen bis zum Jahre 325 n. Chr. gr. 8° (811 S., 39 Tafeln, 3 Karten) Bern 1949. Francke. DM 43.50. — D. hat bisher in seiner Geschichte der Zivilisation „Das Vermächtnis des Ostens“ und „Das Leben Griechenlands“ behandelt. Auch dieser 3. Bd., gewaltig an Umfang, stellt schon in der Verarbeitung des von den Geschichtsforschern gebotenen Materials eine starke Arbeitsleistung dar. Dazu kommt eine große Gestaltungskraft und eine hochstehende literarische Form. Es ist selbstverständlich, wie auch der Verf. im Vorwort sagt, daß ein einzelner, der sich an eine solche Aufgabe wagt, nicht primär aus den Quellen schaffen kann, sondern auf den Forschungsergebnissen anderer aufbauen muß. Naturgemäß sind darum die Teile dieser gewaltigen Kulturgeschichte nicht ebenmäßig behandelt. Aber das Ganze ist mit guter Einfühlungsgabe, sehr konkret-lebendig und selbst spannend geschrieben, durchsetzt mit echt amerikanischem Humor, der auch nicht verschmäht, um einer witzigen Pointe willen die strenge Objektivität einmal beiseite zu lassen. Mit seiner „synthetischen“ Arbeitsweise ist es für den Verf. auch gegeben, daß er in entscheidenden Urteilen jeweils von den hauptsächlich benutzten Werken der Geschichtsliteratur abhängt. Selbstverständlich wird das Urteil anderer Fachgelehrter vieles anders aufgefaßt wünschen, und noch eher werden sie hundert kleine Unrichtigkeiten feststellen. Die staatsrechtliche Stellung Oktavians ist zu wenig klar herausgearbeitet. Die paar Zeilen über die Hasmonäer sind allzu dürftig und ungenau. (S. 276 ist einmal Livia statt Julia in den Text geraten.) Am meisten enttäuscht der Versuch, die Person und das Werk Jesu zu geschichtlicher Darstellung zu bringen. Hier, wo selbst ein Historiker von der Bedeutung Ed. Meyers einst in den Fluten der Einzelprobleme und ihrer entsprechenden Fachliteratur Schiffbruch erlitt, mußte sich die einseitige Bindung an wenige zusammenfassende Werke der radikalen Kritik rächen trotz einzelner Versuche des Verf., sich eine gewisse Selbständigkeit zu wahren. Hier gerade wimmelt es von Unrichtigkeiten. (Merkwürdig ist für einen Verf., der jahrelang durch katholische Schulen gegangen ist, S. 635 die alte Verwechslung der Unbefleckten Empfängnis Mariens mit der jungfräulichen Geburt!) Aber auch die Geschichte der Apostel und der alten Kirche enttäuscht. Es ist, als ob die Darstellung, die vorher so prachtvoll stolz und lebendig die Fluten einer tausendjährigen Kulturgeschichte durchsegelt hat, am Ende in den seichten Gewässern eines

öden Rationalismus scheitern mußte. — Ein besonderer Dank gebührt E. Schneider, der das Werk der deutschen Sprache schenkte und die Unmasse der Zitate aus guten deutschen Übersetzungen wiedergab. Die Aufmachung und Ausstattung des Werkes ist ein Ruhmesblatt für den Francke-Verlag in Bern. G. Hartmann.

Altaner, B., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 2., erweiterte Aufl. gr. 8° (512 S.), Freiburg 1950, Herder. DM 16.— Die *Patrologie* von A. ist heute so ziemlich allgemein zum unentbehrlichen Handbuch der auf dem Gebiet der Dogmen- und Kirchengeschichte Forschenden und Studierenden geworden. Neben seinen anderen Studien verdankt der Verf. gerade diesem Werke seinen unbestrittenen internationalen Ruf als *Patrologe*. Hervorgegangen aus einer Bearbeitung der zweimal von J. Wittig (1921 und 1926) besorgten, schon erweiterten Ausgabe der Rauschenschenschen *Patrologie* (1931), hat das Werk in der Ausgabe von 1938 seine eigentliche Gestalt erhalten. Die vorliegende Neubearbeitung baut auf der deutschen Fassung von 1938 auf, konnte aber schon zwei italienische (mit zusammen etwa 1600 neuen Literaturverweisen) und eine spanische Übersetzung (mit zahlreichen Quellenangaben aus der spanischen Forschung) verwerten. Bei der gerade in den letzten Jahrzehnten so schnell voranschreitenden patristischen Forschung — A. gibt darüber einen eindrucksvollen Bericht in seinem Aufsatz: *Der Stand der patrologischen Wissenschaft und das Problem einer neuen altchristlichen Literaturgeschichte: Miscellanea Giovanni Mercati I*, 1946, 483—520 (*Studi e Testi* 121) — war eine neue Bestandsaufnahme eine unbedingte Notwendigkeit. Sie war freilich für den Verf. außerordentlich erschwert durch die Zerstörung aller seiner bisherigen Arbeitsmöglichkeiten, besonders aber durch den Verlust einer sorgfältig aufgebauten Spezialbibliothek. Man muß darun staunen, daß es ihm dennoch gelungen ist, die Neubearbeitung in solchem Umfang durchzuführen und vor allem die ausländische Literatur so weitgehend zu verwerten. Wenn auch noch manche Lücke bleiben mußte, so verdient der Verf. gerade um dieser mühsamen Arbeit willen den Dank aller, welche sich mit der Kirchen- und Dogmengeschichte, aber auch mit der Archäologie und Rechtsgeschichte befassen. Was außer der Literaturerweiterung für die bereits bekannten Namen der Väterwelt noch als besonders wertvoll bezeichnet werden muß, ist die Einfügung einer stattlichen Reihe von dreizehn neuen Namen, welche entweder bisher noch nicht aufgenommen oder überhaupt noch nicht bekannt waren. (Der erste Name, Agathangelus, ist leider im Index nicht enthalten, findet sich aber auf S. 305.) Zu dieser Liste wird wohl noch ein neuer hinzuzufügen sein, dem noch J. Rucker in seiner Ausgabe des *Florilegium Edessenum*, München 1933, 60, das Prädikat „unbekannt“ gegeben hatte. Gerade dadurch war aber J. Lebon angeregt worden, dieser unbekanntesten Gestalt näher nachzuspüren. Es stellt sich schließlich heraus, daß es um einen Mönch, den hl. Markianos geht, der, wie es scheint, noch eine ziemlich wichtige Stelle in der Dogmengeschichte (*Christologie*) des 4. Jahrhunderts bekommen soll. Vgl. J. Lebon, *Le moine saint Marcien: Miscellanea de Meyer*, Louvain-Bruxelles 1946 I, 181—193. Weitere Forschungen Lebons um diesen Namen sind zu erwarten. In diesem Zusammenhang sei es erlaubt, noch auf eine Lücke bei Athanasius I, 1 S. 232 hinzuweisen. Bei der Frage um die zwei Rezensionen der *Oratio de incarnatione* sind die zwei wichtigsten Werke zu zitieren: G. J. Ryan, *The de Incarnatione of Athanasius P. 1 The long recension. Manuscripts, Studies and Documents XIV*. R. P. Casey, *The de Incarnatione of Athanasius, P. 2 The short recension, Studies and Documents XIV*, London Philadelphia 1945 und 1946. Bei Casey wird im Gegensatz zu der bei Altaner S. 232 angeführten Sentenz von Opitz der Nachweis geführt, daß keine „important dogmatic changes“ von der längeren (früheren) zur kürzeren Rezension vorliegen, und somit die kürzere Fassung als „secondary, literary revision revealing no clearly defined dogmatic motive“ bezeichnet werden muß. Casey möchte deshalb auch die kürzere Rezension, welche Lebon erstmals feststellte, der amerikanische Forscher aber durch neue Funde belegte, entweder Athanasius selbst oder einem Bearbeiter aus seinem engeren Kreis zuschrei-

ben (Casey XL). Beide Werke waren dem Verf. offensichtlich wegen der Nachkriegsverhältnisse noch nicht zugänglich. — Um der ungestörten Benützung des Werkes willen sei auf einige Druckfehler, v. a. in der Namensbeschreibung hingewiesen: S. 179, Z. 8, lies ZntW 39 (1940) statt (1942); S. 236, Z. 15 v. u., Du Manoir statt Manior; S. 239, Z. 15, L. Bouyer statt Bonyer; S. 301, 9 Z. v. u., Ortiz statt Oritz. Im selben Abschnitt wird der Name desselben Forschers in zwei verschiedenen Formen angeführt. S. 415 (Hormisdas) Haacke statt Hacke. Solche Irrtümer sind bei der Fülle der Namen verständlich. Seit der Herstellung des Satzes, der schon einige Zeit vor der eigentlichen Veröffentlichung fertig war, sind schon wieder viele neue Arbeiten aus dem Fachgebiet des verdienten Forschers erschienen. Hoffentlich gelingt es ihm bald, auch diese wieder zu sichten und zu verarbeiten und schließlich das eigentliche Ziel seines Schaffens zu erreichen, die Herausgabe einer umfassenden altchristlichen Literaturgeschichte. Grillmeier.

Seppelt, F. X., Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. 5. Aufl. gr. 8° (XIV u. 449 S., 210 Bilder, 165 Textz. u. Karten) München 1949, Kösel. DM 18.— —Die 5., „verbesserte und ergänzte“ Neuauflage des von jeher wegen der klaren, knappen Synthese der Tatsachen, der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit und der für alle Kreise verständlichen Darstellung geschätzten Werkes ist sehr zu begrüßen. Es gibt ein nüchternes, aber eindrucksvolles Bild menschlicher Größe und Armseligkeit und göttlicher Vorsehung im Ablauf der Kirchengeschichte. Die Auswahl und technische Wiedergabe der Bilder ist gegenüber den ersten Auflagen gut, die kurzen Hinweise auf Quellen und Literatur zu Beginn des Buches sind sorgfältig ausgewählt. Ueding.

Fliche, A., Thouzellier, Ch., Azais, Y., La Chrétienté romaine (1198—1274) (Histoire de l'Eglise 10, hrsg. von A. Fliche u. V. Martin). gr. 8° (512 S.) Paris 1950, Bloud u. Gay. Fr. 960.— — Mit der Gestalt Innozenz' III. beginnt der vorliegende Bd. der großen Kirchengeschichte, in deren Leitung seit 1949 Eugène Jarry vom Institut Catholique in Paris den inzwischen verstorbenen Msgr. Martin abgelöst hat. Unter dem Einfluß von M. Maccarone (Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III, Rom 1940) werden neue Züge in das Charakterbild des Papstes eingezeichnet. Mittels eindringlicher Analyse des Schrifttums und der Briefe wird vom Verf. vor allem die Spiritualität dieses „stupor mundi et immutator saeculi“ (Bartholomaeus de Cotton) herausgearbeitet und die betont übernatürliche Auffassung von seiner Sendung erwiesen. Wenn auch Verf. nicht über eine so kraftvolle Art der Charakterisierung verfügt wie etwa A. Hauck (vgl. Kirchengeschichte IV⁵, 713 bis 721), so danken wir ihm doch für die erwähnte wesentliche Bereicherung unserer Anschauung. Leider ist der Briefwechsel Innozenz' III. in seiner Gesamtheit immer noch nicht genügend durchforscht worden, nur das Register über den deutschen Thronstreit macht eine Ausnahme (W. Peitz, F. Kempf, W. Holtzmann). Darum steht auch bis heute eine endgültige Biographie aus. — Verf. entwickelt zunächst das päpstliche Programm, Kreuzzug und Reform (11—43), schildert die lateinische Eroberung von Byzanz (44—65), die Entwicklung im Westen (76—111), den Kampf gegen die Häresie (112—138), die Kirchenreform (gegen den Paganismus bei Klerus und Laien, Verwaltungsmaßnahmen, Bemühungen um Reinerhaltung der christl. Moral, die Armutsbewegung: 139—193) und schließlich das Konzil im Lateran (194—216). P. Sabatiers Urteil über Innozenz: „Er war mehr König als Priester, mehr Papst als Heiliger“, ist ungerecht. Erneuerung der Kirche durch Überwindung des Weltgeistes ist Programm und Lebensarbeit dieses Papstes gewesen, darin war er eines Sinnes mit den Gründern der Mendikantenorden. — Der letzte große Kampf zwischen Sacerdotium und Imperium wird (217—247) ein wenig zu kurz behandelt. Gregor IX. und Innozenz IV. gewinnen kein so plastisches Aussehen wie ihr Vorgänger. Der Kreuzzugsgedanke lebt zwar fort, verliert aber an Glanz und Durchschlagskraft. Dafür nimmt das Missionswerk im Orient und in Afrika neue Formen an (248—290). Die beiden Schülerinnen von A. Fliche, Ch. Thouzellier (Die Anfänge der Inquisition: 291—340), Unterricht

und Universitäten (341—386) und Y. Azais (Das christliche Leben: Klerus, Frömmigkeit, christl. Literatur und christl. Kunst: 387—426) gehen auf Einzelfragen dieses Halbjahrhunderts ein. Der Bd. schließt mit einem Überblick über die restlichen 20 Jahre bis 1274 (427—503), für den wiederum A. Fliche verantwortlich zeichnet. Anzumerken wäre wohl, daß Verf. sich bei der Beurteilung Friedrichs II. mit Vorliebe auf E. Kantorowicz verläßt. Doch möchten wir die Bedenken diesem Autor gegenüber teilen, die A. Brackmann geltend gemacht hat (Gesammelte Aufsätze, Weimar 1941, 367—380). Die beiden Arbeiten der Ch. Thouzellier zeichnen sich aus durch große Sorgfalt in der Heranziehung der Quellen (Papstbriefe, Chroniken, zeitgenössische Summen, Konzilsakten, lokalgeschichtliche Archivalien u. a.) Ihre Darstellung geht aber über eine korrekte Bestandaufnahme der Tatsachen kaum hinaus. Eine solche ist zwar unerläßliche Voraussetzung für die Geschichtsschreibung, doch darf man wohl darüber hinaus noch erwarten, zumal in einer so repräsentativen Reihe, daß der Stoff durchdacht, durchformt und auch sprachlich gut gestaltet werde. Das christliche Leben des 13. Jahrhunderts kommt in der Fassung der Y. Azais etwas zu kurz, zumal sich Verf. im großen und ganzen auf Frankreich beschränkt. Wenn auch feststeht, daß von dort vielfach die Anregungen für das literarische und künstlerische Schaffen der angrenzenden Länder ausgegangen sind (Gotik, Graalssage, Mysterienspiel, Predigt), so darf man darüber wohl nicht vergessen, daß auf englischem und deutschem Boden, um nur dies zu nennen, durchaus Eigenständiges daraus erwachsen ist, das der Darstellung in einer abendländischen Kirchengeschichte wert gewesen wäre.

Wolter.

Concilium Tridentinum III, 1: Acta Concilii Bononiensis a Massarello conscripta. Ex collectionibus S. Merkle auxit, edidit, illustravit Th. Freudenberger (ed. Soc. Goerresiana, t. 6). gr. 4^o (XI u. 864 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 70.—; geb. DM 88.—. — Den neuen Bd. der Görres-Ausgabe des Trienter Konzils hatte Fr. unter der Leitung von S. Merkle 1938 so weit fertiggestellt, daß der Verlag schon damals mit dem Druck beginnen konnte. Beim Angriff auf Freiburg 1944 war der Großteil gedruckt (1—816). Durch einen unerwarteten Zufall blieb er von der Zerstörung verschont, so daß es nunmehr allein notwendig war, die letzten Seiten (817—840) nebst den Nachträgen und Verzeichnissen noch zu drucken. Der vorliegende 1. Teil der Akten der Bologneser Periode enthält das so wichtige Tagebuch von Angelo Massarelli, während der zweite Teil die Akten selbst bringen wird. Die Ausgabe hat aber in das Tagebuch bereits einige wichtige Aktenstücke eingefügt. So die längeren Reden und Predigten vor den Konzilsvätern, die Instruktionen Karls V. und Heinrichs II. an seine Gesandten, den Protest des Kaisers gegen die Verlegung nach Bologna u. ä. Der 2. Teil mit den Originalakten ist bereits so weit im Druck fortgeschritten, daß er bald erscheinen kann. Natürlich ist eine Gesamtwürdigung nach der theologischen Seite hin ganz erst nach dem Erscheinen der Vollakten möglich. Aber bereits jetzt ist aus dem Tagebuch Massarellis wie aus den mit der alten Sorgfalt der Ed. Goerresiana beigefügten Anmerkungen des Herausgebers die dogmengeschichtliche Bedeutung der Bologneser Periode erneut und immer deutlicher sichtbar. Es handelt sich um die Vorarbeiten zur Definition der Sakramentenlehre des Konzils, vor allem zur Eucharistie, Buße, Weihe und Letzten Ölung. Außerdem wurden die Canones De abusibus bei der Spendung dieser und der übrigen Sakramente beraten. So wichtige und damals umstrittene Fragen wie die Wesensverwandlung, die Kommunion unter beiden Gestalten, der Meßopferstreit (321—391), die Buße, die Frage der geheimen Ehen und der Ehescheidung (407—435, 445—528) wurden einer Klärung zugeführt. Wenn hier auch die letzte Entscheidung erst in der folgenden Trienter Sitzungsperiode fiel, so ist doch, wie der in dieser Zeitschrift veröffentlichte Doppelartikel von P. Fransen deutlich zeigt (vgl. Schol 25 [1950] 492—517 und das vorliegende Heft), eine Beurteilung nur auf Grund der Verhandlungen dieser Übergangsdiskussion in Bologna möglich. Es ist z. B. auch hier deutlich die Entwicklungslinie von dem noch zu eng an Luthers Worte sich anschließendem Wortlaut der Kanones zur

mehr systematischen Formulierung gegen Luther erkennbar. Die Sorge des Konzils, Luther mit seinen eigenen Worten zu verurteilen, trat mehr und mehr zurück. Die bei einem wörtlichen Zitieren notwendig gegebene sachliche Unklarheit — besonders wegen der verschiedenartigen Terminologie des Reformators — schien zu groß, vor allem bei den kurzen eigentlichen Kanones. Daneben tritt noch ein anderes, mehr formales Element aus dem Tagebuch Massarellis deutlich hervor: Das Mühen auch dieser Sitzung bis in die einzelnen Wortformulierungen hinein läßt gut, wie ja auch schon die vorhergehende 1. Periode, die Genauigkeit erkennen, die das Konzil in seiner großen Verantwortlichkeit auszeichnet. Das geht auch aus der Sorgfalt hervor, mit der man die reformatorischen Schriften prüfte. So wurden den Theologen vor ihren Disputationen die *Errores* aus den Lutherschriften usw. wörtlich vorgelegt, und die teilweise von Seripando verfaßten Überblicke über die Irrtümer sind sehr eingehend. In den Disputationen selbst gingen die Theologen noch weiter, wie etwa die Rede Salmerons zur Meßfrage deutlich belegt (375 ff.). Wie sehr die Prälaten an diesen fachlichen Diskussionen interessiert waren, zeigen die Zahlen, die Massarelli über ihre Teilnahme an diesen Sitzungen der Theologen angibt. Bei der genannten Rede Salmerons heißt es etwa: „multi praelati“ (378; ebenso 382). Anderswo werden genauere Zahlen und Namen genannt. So etwa zum 17. 8. außer dem leitenden Kardinal noch 16 Bischöfe und über 50 Theologen; ein andermal 17 Prälaten und „quamplurimi theologiae magistri“ (357). 14 Prälaten zählte man am 9. August (352), 16 am 6. August (340). Wie relativ hoch diese Zahlen sind und daher vom Standpunkt Massarellis aus den Ausdruck „plurimi“ oder ähnliche verdienten, zeigt etwa die Gesamtzahl der Bischöfe auf der ersten feierlichen Sitzung am 21. 4., bei der 36 Bischöfe anwesend waren, so daß manchmal fast die Hälfte den Theologendisputationen beiwohnten. Ein vielleicht zufälliges und doch bezeichnendes Geschehen ist es, daß die erste Disputation im Tagebuch Massarellis mit einem wissenschaftlichen Referat des hl. Petrus Canisius, also eines wirklichen Kenners der deutschen Verhältnisse, beginnt (69).

Weisweiler.

Jedin, H., Kardinal Contarini als Kontroverstheologe (Kath. Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 9). gr. 8° (48 S.) Münster 1949, Aschendorff, DM 2.25.— — Die hier gebotene erste Übersetzung der Kontroversschrift Contarinis über die Augsburger Konfession ist nach der Ausgabe Fr. Hünermanns im *Corpus Catholicorum* 7, 1923, verfertigt. J. schickt ihr eine sehr wertvolle Einführung voraus (1—18). In ihr verwendet er zum erstenmal den im Archiv der Kamaldulenserkongregation von Monte Corona befindlichen Briefwechsel des jungen Contarini mit seinen beiden Freunden aus der gemeinsamen Universitätszeit zu Padua V. Quirini und T. Giustiniani. Sie waren 1511 als Mönche in Monte Corona eingetreten. Dadurch erschließt sich uns ein noch tieferes Verständnis nicht nur des Lebens Contarinis, sondern noch mehr der Motive seiner Arbeit an der Wiedervereinigung im Glauben. Der wie Luther 1483 Geborene hat fast gleichzeitig mit diesem am 24. 4. 1511 in schwerer innerer Krise „sein“ religiöses Erlebnis gehabt: Nicht Bußwerke und Gelübde, sondern nur das Vertrauen auf die Erlösungstat Christi, wie sie uns im Bußsakrament gegenübertritt, vermag der Seele Ruhe zu geben. In Worms Gesandter beim Kaiser für seine Vaterstadt Venedig, später bei Clemens VII., schrieb er 1530 seine Entgegnung zur *Confessio Augustana*. J. weist gut darauf hin, daß bereits die Tatsache, daß Contarini dieses vermittelnde und die Gegensätze mildernde Werk Melanchthons zur Grundlage seiner Kontroversschrift an Stelle der eigentlichen Streit-schriften Luthers machte, für seinen Geist bezeichnend ist. Auch in der Arbeit selbst zeigt sich das. Bei aller Treue zum katholischen Glauben interpretiert er wohlwollend, insbesondere die Lehre Luthers über die Erbsünde, Beichte und Eucharistie. „Er ist der äußerste Gegenpol der Silberstecher“, so charakterisiert J. Contarini (13). Daneben zeigt er seine Versöhnlichkeit auch durch die Forderung der Änderung der Mißstände in der Kirche selbst (Heiligenverehrung, allzu leichte Zulassung zu den Weihen, Meßpraxis). Es ist der Mann, der fünf Jahre später als Kardinal — noch als Laie zu dieser Würde

erhoben — die gleiche Forderung, und was mehr ist, das Beispiel der Reform gab. So war er der richtige Mann, um in Regensburg 1541 den letzten Versuch einer Einigung zu machen. Er scheiterte an der Haltung der Reformatoren in der Frage der Eucharistie (Transsubstantiation) und der Beichte (keine Verpflichtung zur Beichte schwerer Sünde). So stand er 1541, als der Tod ihn rief, vor dem Zusammenbruch seines Lebenswerkes. Aber sein Ostererlebnis 1511 war grundlegend für sein Leben geblieben. Er hatte das Beispiel gegeben, es *innerhalb* der Kirche zum Quellpunkt seiner Arbeit werden zu lassen. Es hat ihm auch den Sinn zum inneren Verständnis des Grundanliegens der Reformation geschenkt, das so manchen anderen abging und ihn sogar in den Verdacht der Häresie brachte. Wenn sein Einigungsversuch trotzdem scheiterte, so zeigt das, daß nicht mehr allein die verstehende Güte die Parteien zusammenführen konnte, sondern daß der Trennungsstrich von Trient notwendig war.

Weisweiler.

Zeeden, E. W., Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. 1. Bd. gr. 8° (X u. 388 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 14.—. — Man spricht in unserer Zeit oft und mit Recht von einem Wandel des katholischen Lutherbildes. Es war ein sehr wertvoller Gedanke, auch einmal die Wandlung des evangelischen Lutherbildes im Laufe der Jahrhunderte darzustellen. Die Arbeit Zs. ist nicht nur dogmatisch oder religionsgeschichtlich wichtig, sie gibt einen Durchblick durch ein gutes Stück geistesgeschichtlicher Entwicklung der Neuzeit. Die Großen des Geistes (nur solche werden behandelt) sehen eben Luther aus den Problemen und Zeitströmungen, in denen sie leben. — Luthers Zeitgenossen (Melanchthon, Mathesius, Sleidanus) stehen im Bann des Menschen Luther, verehren aber in ihm vor allem das Werkzeug Gottes, den Charismatiker, der das Evangelium wieder aufrichten soll. Für die führenden Protestanten des weiteren 16. und des 17. Jahrhunderts (es ist das Zeitalter der Orthodoxie) tritt der Mensch Luther ganz hinter seinem Lehrwerk zurück. Er ist die von Gott geschenkte dogmatische Autorität in der Verlorenheit der Welt an den Satan (so Flaccius Illyricus). Statt auf der gesamten Hl. Schrift steht der Protestantismus der Orthodoxie nach Z. auf Luthers Theologie. Man wird freilich hier doch die Frage stellen müssen, ob tatsächlich die Bibel so vollständig in den Hintergrund getreten ist, wie Z. meint. Sicher beherrscht die Theologie Luthers verpflichtend das ganze 17. Jahrhundert. Die von ihm betonte Freiheit des Gewissens wird dabei kaum beachtet. (So C. Spangenberg, D. Chyträus, N. Selnecker, G. Glocer). Man sucht auch dogmatisch Luther als Werkzeug Gottes zu erweisen aus dem Erfolg der Reformation und aus „Weissagungen“, d. h. Texten der Hl. Schrift und etwa des Hl. Augustinus, die auf Luther bezogen werden (79 die Stellen). Johann Gerhard steht dann schon auf dem Standpunkt, daß Luthers Worte in keinem Falle auf göttliche Offenbarung zurückgehen, wenn ihm auch die Gewißheit von der Wahrheit seiner Lehre ins Herz gepflanzt war. Zum Kirchenamt sei er ordnungsgemäß berufen, worüber es eine interessante Kontroverse zwischen Gerhard und dem Jesuiten Becanus gab (90 ff.). — Im 18. Jahrhundert wurde die Unterdrückung der evangelischen Gewissensfreiheit in dem starren Lehrgebäude der Orthodoxie gesprengt. Die Lehre verflüchtigt sich, die Freiheit wird betont. Der Vorläufer des Pietismus, V. L. v. Seckendorf, ist vor allem interessant wegen seiner gerechten Beurteilung der römischen Kirche und seiner fast modern anmutenden Gedanken über die Vereinigung aller Christenheiten. In Leibniz, der eine schwer verständliche Verbindung von Pietismus, Rationalismus und Katholizismus darstellt, waren diese Gedanken noch lebendig. — Der Pietismus bedeutet die Loslösung christlicher Innerlichkeit von dogmatisch-konfessioneller Bindung. Ph. J. Spener spricht schon von Luthers Irrtümern bei Erklärung der Hl. Schrift. Luthers Bedeutung sei, daß er überhaupt „auf das Evangelium trieb“ und die Gewissensfreiheit brachte. Mit dieser neuen Auffassung geht auch ein Wandel der Begriffe Kirche, Reformation, Glaube, Gewissen vor sich. Zur evangelischen Gemeinschaft kön-

Melan
thonsMelan
thons

nen auch Andersgläubige gehören, entscheidend ist nicht das Bekenntnis der Lehre, sondern das innere Glaubenslicht. Lehrmäßig ist Luther unverbindlich, Orthodoxie ist formaler Papismus (G. Arnold). — Die letzte Umgestaltung des Lutherbildes bringt trotz Selbstbehauptungsversuch der Orthodoxie das 18. Jahrhundert der Aufklärung. Schon J. G. Walch sieht in Luther nur natürliche Gaben; das Übernatürliche der Reformation ist einzig die Lenkung durch die Vorsehung. Nach J. S. Semler ist die Privatreligion völlig unabhängig von der öffentlichen kirchlichen Lehrart. Luthers Lehre sei nur relativ, nicht absolut göltlich. Reformation ist ihm die Revolution der individuellen Religiosität, ist nur eine Etappe im geistigen und religiösen Fortschritt der Menschheit. Der lutherische Begriff der Gewissensfreiheit wird zum religiösen Subjektivismus und Relativismus unter starker Betonung der zeitgemäßen Toleranz. Kirche ist eine Gemeinschaft der religiösen Haltung, die äußerlich durch die in der jeweiligen Landeskirche übliche Lehrart und Verordnungen der Obrigkeit zusammengehalten wird. Lessing wertet die Offenbarungstheologie in Religionsphilosophie um, betrachtet Luther rein human und spricht sogar von einer Bibliolatrie Luthers. Für Friedrich II. ist entscheidend, was Luther für den Staat, den Fortschritt und die Aufklärung der Menschheit getan hat. Justus Möser betont daneben die bevölkerungspolitischen Erfolge der Reformation. — Als Vertreter einer neuen geistigen Epoche werden dann J. G. Herder und J. G. Hamann behandelt. Für Herder ist Luther der Anfang des Fortschrittes und der Aufklärung, der Vater des religiösen Individualismus, der freien Menschlichkeit. Reformation ist die „Hebamme der Humanität“. Das Lutherbild bekommt stark nationale Züge. Hamann dagegen bedeutet die christliche Rückwendung zu Luther dem Theologen, dem Interpreten der Hl. Schrift. — Eine Fülle von Einzelheiten, Quellenzitaten und Interpretationen (die ausführlichen Belege soll ein Quellenband bringen) belebt diese wertvollen Untersuchungen, die durch häufige Zusammenfassungen und Rückerinnerungen (etwas ermüdend) gestützt sind. Man kann das Buch eine geschichtliche Selbstbesinnung des Protestantismus nennen. — Das Evangelium Luthers und seine Theologie scheint in der ganzen Untersuchung etwas einseitig in die Rechtfertigungslehre (freilich den Ausgangspunkt) „zusammengeballt“. Daß das Neue an Luther sei, die Bibel Papst und Kirche übergeordnet zu haben (14), ist wohl mißverständlich. Papst und Kirche sind auch nach katholischer Auffassung der Bibel nicht über- oder gleichgeordnet, sie sind deren gotterleuchtete Erklärer, allerdings wohl selbständige Träger der Tradition.

Wolter.

Eder, K., Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555 bis 1648). Kirchengeschichte unter Mitwirkung von Fachgenossen hrsg. von J. P. Kirsch, 3. Bd. 2. Hälfte. gr. 8° (XVIII u. 460 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 24.— Die Reform der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert ist ein weltgeschichtlicher Vorgang ersten Ranges (VII). Diese Einsicht berechtigt den Verf. dazu, einen ganzen Bd. der Zeitspanne vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Ausgang des Dreißigjährigen Krieges zu widmen. Er hat die drei Bände (1800 Seiten) der 1. Ausarbeitung auf 370 Textseiten zusammengedrängt. Das hat sich gerächt, denn die Lesbarkeit des in Anlage und Durchführung originellen Werkes hat dabei gelitten. Und doch bleibt das Buch trotz mancher kompendienhafter Abschnitte — etwa in den Kap. über die Entwicklung des Protestantismus (276—282) und über die Ostkirchen (283—289) sowie in den Ausführungen über Seelsorge und Frömmigkeit (353—358), Schule und Literatur (358—363) — eine wohldurchdachte und auf eingehender Quellenkenntnis, vor allem für den Raum der österreichischen Erblande, beruhende Darstellung des Zeitalters der Gegenreformation. Diesen Begriff möchte Verf. abgelöst sehen durch den des „konfessionellen Absolutismus“, der dann unter sich begreift: einmal die katholische Selbstreform und dann die politische Gegenreformation, das ist die Summe der mit den Machtmitteln des Staates geführten Handlungen gegen den Protestantismus. Zwar ist u. E. der vorgeschlagene Name selbst wieder stark politisch gefärbt, als kirchengeschichtliche Kategorie mithin belastet. Er hat aber vor dem ab-

gelehnten Namen der Gegenreformation immerhin voraus, daß er die Akzente von vornherein gleichmäßiger verteilt und zum kommenden „Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus“ sich gegenstückhaft verhält. Ausführlich kommen nun die Hauptkräfte der katholischen Erneuerung zur Darstellung: die Orden (37—109), das Trienter Konzil (110—182), die Päpste (183—293). Die 40 Seiten, welche Verf. dem hl. Ignatius und der Geschichte der Gesellschaft Jesu widmet, sind ausgezeichnet gearbeitet unter Heranziehung neuester Literatur. Ebenso ist das Kap. über Trient trotz der notwendigen Knappheit hervorragend, manche Formulierung darin treffsicher und formschön. Ein weiterer Abschnitt bespricht die Reformwirkungen nach außen und nach innen, d. h. Mission, Theologie, Heiligkeit, Festigung des Besitzstandes (225—275). Protestantismus und Ostkirchen werden, wie schon angedeutet, nur kursorisch behandelt. Der 2. Teil des Buches behandelt die konfessionelle Gestaltung Europas bis zum Dreißigjährigen Krieg (291—334), wobei vor allem die innere kirchliche Entwicklung im Rahmen der Bistümer herausgearbeitet wird; der Krieg selbst wird kurz behandelt (337—352) und schließlich abschließend ein Kap. über Kirche und Kultur im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus beifügt (353—370). Bedeutsam sind hier noch die Bemerkungen des Verf. über das Rätsel des Hexenwahns, zu dessen Lösung die Bloßlegung einer biblisch-theologischen Wurzel nicht genüge, vielmehr müssen „Volks Glaube, Massenpsychologie, Kulturgeschichte, Biologie, Rassenkunde und Volksmedizin, Sexualpathologie und Kriminalistik, Parapsychologie und Mystik, Botanik und Chemie, allg. Religions- und Rechtsgeschichte zur Aufhellung herangezogen werden“ (367). Man sieht, wie sich die Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte vermehren. — Der Literaturanhang ist umfangreich (371—436), nach dem allgemeinen Inhaltsaufriß geordnet. Verf. weiß, daß auch eine nur annähernde Vollständigkeit unmöglich ist. Er hat aber das Wertvollste zusammengestellt und auch die außerdeutsche Forschung herangezogen. Wir bedauern an sich, daß die Literatur als Anhang beigegeben wurde. Dabei mögen verlagstechnische Fragen mitgespielt haben. Die Art der „Histoire de l'Eglise“ von Aug. Fliche und V. Martin, Paris 1941 ff., Quellen und Darstellungen aufzuführen und zu zitieren, erscheint uns angemessener und praktischer. Unter den bisher erschienenen Bänden der Kirchengeschichte von J. P. Kirsch ist der vorliegende der reifste und ausgeglichene. Ueding.

Brück, A. Ph., Der Mainzer „Lullismus“ im 18. Jahrhundert: Jahrbuch für das Bistum Mainz 4 (1949) 314—338. — Der Aufsatz gibt einen interessanten Einblick (mit z. T. neuen Erkenntnissen) in die Bedeutung des Lullismus, vor allem der Philosophie Ramon Lulls in Deutschland, und über die Auseinandersetzungen mit der Scholastik in Mainz. Mainz war im 18. Jahrhundert durch den Österreicher Ivo Salzinger zu einem Zentrum des Lullismus geworden. Er hatte mit Unterstützung des pfälzischen Kurfürsten seit 1705 Handschriften und Drucke des Lull (auch die unechten alchimistischen Schriften) für die später in Mainz gedruckte Gesamtausgabe der Werke Lulls gesammelt. Ein Institutum Lullianum hätte die wissenschaftliche Grundlage bilden sollen. 1721 erschien als 1. Bd. die *Ars magna*, 1722 der 2. und 3. Bd. Salzinger hielt lullistische Vorlesungen im Franziskanerkloster, die weithin bekannt wurden. Nach seinem Tode (1728) übernahm sein geistiges Erbe vor allem der Regens des Priesterseminars, Franz Philipp Wolff. Nach mancherlei wirtschaftlichen und methodischen Schwierigkeiten sind bis 1740 von anderen Herausgebern acht Bände der Lullausgabe erschienen. Eine wissenschaftliche Arbeit Wolffs suchte nach lullistischen Prinzipien die Frage des Unterschieds der Personen in der Trinität, der Geistseele und die Frage nach den absoluten Akzidenzien in der Eucharistielehre zu lösen. Eine Zusammenstellung der lullistischen und antilullistischen Thesen der Philosophie war der Arbeit beigegeben, die zudem den Lullismus als Grundlage für Reform des Studienbetriebes zu erweisen suchte. Es kam zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Jesuitenphilosophen Michael Fröhling, die mit grundsätzlichen Ausführungen gegen das Bildungsmonopol der Jesuiten bei Wolff endete. Bedeutsamer noch war ein Streit um die Theologie Lulls, die der ehemalige Jesuit Sebastian Krenzer in seinem *Cursus Theologicus* 1751 f.

dem Versuch, eine rationalistisch gefärbte zeitgemäße Theologie aufzubauen, zugrunde legte, was selbst Wolff nicht anerkannte. Gegen Krenzer stand der Mainzer Theologieprofessor Alexander Herdt S. J. — Die Mainzer Lullausgabe blieb trotz mehrfacher Versuche der Weiterführung unvollendet, aber der Lullismus hatte Mainz für das ganze 18. Jahrhundert zu einem Mittelpunkt geistiger Auseinandersetzung gemacht. Ueding.

Leflon, J., *La Crise révolutionnaire (1789—1846)*. (Histoire de l'Église, hrsg. v. A. Fliche u. V. Martin, 20. gr. 8° (524 S.) Paris 1949, Bloud u. Gay. Fr. 960.—) — Die intensive Wühlarbeit an den geistigen und religiösen Grundlagen des Abendlandes, welche das Jahrhundert der Aufklärung beschäftigt hatte, endete mit einer Kettenreaktion von Revolutionen. Europa und in ihm die Kirche durchliefen ein Zeitalter der Krisen, aus dem indes Rom gefestigt hervorging. Das Geschehen in Frankreich, dessen Auswirkungen sich mehr oder weniger schnell in alle Nachbarländer, ja Nachbarcontinente ausbreiteten, bedeutete zunächst für Papst und kirchliche Organisation eine tödliche Gefahr. Doch erwies sich eben in der radikalen Verwiesenheit auf den lebendigen Glauben der Völker, jenseits allen Kirchenbesitzes und allen äußeren Glanzes, das überzeitliche Kontinuum der Stiftung Jesu Christi. Auch die dann neugewonnene Bindung an die sich organisierende Welt des 19. Jahrhunderts unter dem Zeichen der Restauration zunächst, des Liberalismus alsdann, ließ sich für die Kirche nur dann als bedingter Gewinn an, wenn sie es verstand, Kontakt und Distanz miteinander zu verbinden. Den Kontakt besorgte das breite Leben, vor allem die mehr sich der Kirche erschließende Schicht der intellektuellen Kreise (Chateaubriand, Bonald, de Maistre in Frankreich, die Kreise von Landshut, Münster und München in Deutschland z. B.), an den Universitäten von Bonn, Tübingen, Wien, Straßburg u. Oxford, in der sich organisierenden kath. Presse, den Laienbewegungen mit sozialer, politischer und kultureller Ausrichtung. Die Distanz wurde vom kirchlichen Lehramt betont, das bis zur Jahrhundertmitte dem neuen Geist ein nur zu berechtigtes Mißtrauen entgegenbringen mußte. War nicht der beinahe klassisch zu nennende Fall Lamennais ein Beweis für die Notwendigkeit und Richtigkeit dieser Abstandhaltung? Verfasser entwirft in drei großen Büchern die Geschichte dieser Epoche: 1. *Kirche und Revolution* (17—158); es zeigt den Katholizismus in der Agonie. „Es hatte den Anschein, alles sei zu Ende“ (157). 2. *Der Pontifikat Pius' VII.* (161—376), in dem unter dem Zeichen der Restauration nach der Überwindung Napoleons Kirchenstaat und Landeskirchen sich reorganisieren, zugleich aber auch das innere Leben sich zu erneuern beginnt. 3. *Die Krise des Liberalismus* (379—516). Hier liegt das Hauptinteresse dieses Bandes, zumal es um die erste entscheidende Begegnung der Kirche mit dem neuen Zeitgeist geht. Unter den Päpsten dieses Zeitraums ist Gregor XVI. (426—471) der bedeutendste, für den es galt, eine Antwort zu finden gegenüber dem liberalen Fragespiel, Ordnung zu bringen in einen Wirrwarr, in dem der Irrtum sich seinen Weg suchte, zu entscheiden bei einander widersprechenden, oft genug großerzügigen Tendenzen. Kompromißlos hielt er an klar formulierten Grundsätzen fest; „en pape dépositaire de la foi“ (432); es wurde ein Pontifikat des Kampfes. Verfasser sieht die Geschichte der Kirche, wie es sich für diese Jahrzehnte wohl auch verstehen läßt, vor allem von Frankreich her; doch bemüht er sich, die deutschen, englischen, italienischen Ereignisse und geistigen Bewegungen möglichst getreu zu erfassen. Allerdings wäre z. B. die Darstellung des Kölner Kirchenstreits besser gelungen, wenn Verfasser über G. Goyau hinaus sich Heinrich Schrörs (Die Kölner Wirren, 1927) bedient hätte, wenn auch dieser noch nicht das letzte Wort zu der wichtigen Frage gesagt hat. Das gleiche gilt für England, wo Verfasser vor allem die reiche Newmanliteratur des letzten Jahrzehnts einzutragen und auszuwerten gehabt hätte; hier meinen wir vor allem natürlich die Arbeiten über den jungen Newman. Thureau-Dangin ist als Autorität für das Erwachen des engl. Katholizismus doch ein wenig veraltet, besser, wenn auch nicht so breit, wäre da schon gewesen: D. R. Gwynn: *The second Spring* (1818—1832), London 1942. Auch die Tübinger Schule ist in der Bibliographie nur mit einigen Hinweisen auf J. A. Möhler

vertreten. Doch sind das nur Wünsche am Rand. Wir freuen uns, daß das große Werk der Kirchengeschichte Fliche-Martin jetzt schneller vorankommt; die Idee allerdings, die Indices für das Gesamtwerk in einem Schlußband zusammenzufassen, hat lästige Konsequenzen; denn bis dahin ist die Benutzung der bisher erschienenen Bände kein reines Vergnügen. Wolter.

Poulet, Ch., O. S. B., *Histoire de l'Église de France. T. III: Époque contemporaine (1789—1914)*. gr. 8° (443 S.) Paris 1949, Beauchesne. — Die aufs Ganze gesehen wenig erhebende Geschichte der Kirche im Frankreich des 19. Jahrhunderts wird hier erzählt; zumal ihr Ausgang in der Trennung von Kirche und Staat kurz vor dem Weltkrieg (1905) erscheint wie ein müder Zusammenfall. Die bekannten Phasen werden in flüssigem, bisweilen anregendem Stil vorbeigeführt: Katastrophe in der Revolution, die eidleistende Kirche, Märtyrer auf der Guillotine, die Schrecken des Direktoriums, Konkordat mit Napoleon, Papst und Kaiser im Kampf, die Restauration mit ihrer „parti-prêtre“, Liberalismus und Lamennais, Schicksale der Kirche unter der Julimonarchie, dem zweiten Kaiserreich, der dritten Republik; der ewige Kampf um Schule und Universität, das Konzil im Vatikan und die römische Frage, der Modernismus. Verf. schreibt bewußt ein Kompendium, keine auf eigener Quellenkenntnis ruhende Monographie. Er hat die kirchenpolitischen Gesichtspunkte bevorzugt, weil er die „übernatürliche Größe der französischen Kirche“ in einem geplanten Werk über die „Heiligkeit Frankreichs in der Gegenwart“ umfassend darstellen wollte. Der Tod hat ihm im Frühjahr 1950 diesen Plan aus der Hand genommen. Kurz zuvor war Verf. von seiner Professur am Institut San Anselmo in Rom zurückgetreten und in seine Heimat-Abtei Saint-Paul de Wisques heimgekehrt. Das uns vorliegende Buch eignet sich vorzüglich zu einer ersten Informierung über das behandelte Gebiet; eine sehr knappe Bibliographie ist beigegeben. Wolter.

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

Kapelrud, A. S., *Joel Studies*. gr. 8° (VIII u. 212 S.) Uppsala 1948, Almqvist & Wiksells. skr. 10.— Nach einem Überblick über die Komposition des Buches (3—9) untersucht K. in seiner ausführlichen Studie den Text der vier Kapitel beinahe Vers für Vers (9—175) und erörtert dann zusammenfassend noch einige Fragen über Ursprung und Datierung des Buches und das Verhältnis Joels zu Priestern, König und Jeremias (176—192). Doch will er in dieser umfangreichen Arbeit keinen allseitigen Kommentar bieten, sondern beschränkt sich auf „eine Analyse der Hauptprobleme des Buches Joel auf kritisch-philologischer Basis“ (3). Diese Hauptprobleme sind für ihn etwa in diesen drei Thesen enthalten: Das Buch Joel ist eine literarische Einheit (176), es ist um das Jahr 600 abgefaßt (191), es ist ein kultisches Werk (9, passim). — Literarkritisch macht er somit energisch Front gegen die in den letzten Jahrzehnten dominierende kritische Schule Duhms, die über die Hälfte des Buches zu Ergänzungen eines späteren Eschatologikers machte. K. lehnt jede Abtrennung von Versen aus nur metrischen Gründen ab (9), und die Ausführungen über den Tag Jahwes sind ihm alles andere als eine spätere Erweiterung einer „Urschrift“; er wahrt vielmehr den ursprünglich echt prophetischen Charakter des Buches, das von einem konkreten historischen Vorgang aus (Heuschreckenplage) auf den kommenden großen Gerichtstag Gottes, der Strafe und Heil enthält, vorausschauend und zur Umkehr aufruft, um sich des Heiles würdig zu machen. — Für eine bestimmte Abfassungszeit gibt der Inhalt des Buches Joel außerordentlich dürftige Anhaltspunkte. Darum verwendet K. hier den größten Raum auf die Zurückweisung philologischer Argumente für eine nachexilische Abfassung. Immerhin gelingt es ihm, in einer gewissen Verwandtschaft besonders mit Sophonias und Jeremias, die nicht ohne weiteres literarische Abhängigkeit zu sein braucht (179), und in einer sorgfältigen Untersuchung des historischen Hintergrundes von Joel 4, 4—8 auch einige positive Indizien für einen vorexilischen Ursprung herauszuarbeiten. Wenn seine Gründe

auch nicht definitiv überzeugend sein können (vgl. etwa Joel 4, 2—3!), so wird man doch seinem Ansatz des Buches etwa um 600 bis 587 gewiß leichter zustimmen als der neuerdings wieder von L. Mariès vertretenen exilischen Datierung (RechScRel 37 [1950] 121 ff.). Gerade die starke Beziehung der ganzen Paränese des Propheten zu Tempel und Kult dürfte eine exilische Datierung ausschließen, wenn man dem prophetischen Wort nicht jeden konkreten Gegenwartsernst nehmen will. — „Kultische Deutung“ heißt die Lieblingsthese des Verf., die er als eindeutiger Anhänger der skandinavischen Schule fast auf jeder Seite seiner Studie mit allem Eifer vertritt. „The Book of Joel is built up in the way of a liturgy. More exactly . . . in the style of a psalm of lamentation followed by the usual oracle that gives the answer of Jahveh“ (9). Doch nicht nur die Gesamtstruktur des Buches wird in dieser Richtung gedeutet, sondern fast aus jedem Vers werden Formulierungen oder Begriffsinhalte als spezifisch kultisch in Anspruch genommen. Die Berechtigung dazu ist oft schwer ersichtlich. Sicherlich hat Joel eine besondere Nähe zum Kult (wenn man ihn auch nicht gerade einen amtlichen „Tempelpropheten“ (176) nennen möchte), und es ist deshalb ein berechtigtes Anliegen, diesen kultischen Spuren in Inhalt und Stil nachzugehen und auch ihren Zusammenhang mit außerisraelitischen Kulturen in Kanaan zu diskutieren (der Verf. greift hierfür ausgiebig auf die ugaritischen Texte zurück). Doch müßte die Behandlung einer so schwierigen und subtilen Frage mit viel mehr kritischer Vorsicht geschehen, um etwas Zuverlässiges zu erarbeiten. K. jedoch arbeitet hier, ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen logischen Strenge etwa bei Überprüfung gegnerischer Argumente, so viel mit Apriorismen, Vermutungen und wenig schlüssigen Beweisen, in denen auffallend oft Formulierungen wie „sicherlich“ „ohne Zweifel“ usw. wiederkehren, daß für jeden unbefangenen Leser offensichtlich ist, daß hier ein liebgewonnenes Auslegungsprinzip weit über das berechnete Maß hinaus auf die Spitze getrieben wird. So genügt es ihm oft, daß an sich ganz indifferente Ausdrücke irgendwo *auch* in kultischen Texten gebraucht werden, um sie auch in Joel kultisch zu deuten; so etwa wenn zu dem Wort „Flußbett“ in Joel 4, 18 eine Parallele in einem mythischen Text von Ugarit gefunden wird, „proving (!) that the author of our section has been dependent on ancient cult-terminology“ (168). — Trotz dieser Vorbehalte bleibt die Studie ein beachtliches Werk für jeden, der sich mit der Prophetie des Joel beschäftigt.

Haspecker.

Abel, F. M., O. P., Les Livres des Maccabées. Collection d'Études Bibliques. gr. 8° (LXIV u. 491 S.). Paris 1949, Lecoffre, Gabalda. Fr. 1400.— Dieser bedeutende Kommentar zu 1 und 2 Makk bietet in sehr praktischer Anordnung den griechischen Text und die französische Übersetzung nebeneinander am Kopf jeder Doppelseite und darunter die Auslegung. Zum griechischen Text werden die verhältnismäßig wenigen Abweichungen der Haupteditionen von Kappler, Rahlfs, Fritzsche, Tischendorf und Swete in Fußnoten vermerkt. Die Kommentierung behandelt den Text unter allen in Frage kommenden Rücksichten durchweg sehr präzise und gehaltvoll, mit vielen Verweisen auf andere Stellen des AT und unter steter Beachtung anderer Auffassungen. Acht wertvolle Exkurse sind der Auslegung beigegeben. — Seine grundsätzlichen Positionen entwickelt A. in der umfangreichen Einleitung. Neben der Diskussion des Titels, wo „Sarbeth Sabanaiel“ nach 1 Esdr 9, 33 (G) als „Livre de la maison Sabanaiel“ gedeutet wird, der Kanonizität, der Chronologie und Textüberlieferung wird hier in fein abgewogener Einführung die Eigenart jedes Werkes sorgfältig herausgearbeitet. Der Verfasser von 1 Makk, der um 100 v. Chr. schrieb und auch die drei letzten Kapitel verfaßte, ist ein unbedingter Anhänger der Hasmonäer. Er bietet einen Bericht von großer geschichtlicher Treue, die selbstverständlich eine gewisse Freizügigkeit in der Behandlung von Zahlen und Reden nicht ausschließt; bei aller Nüchternheit ist er nicht ohne Enthusiasmus, und die eingestreuten poetischen Texte können durchaus von ihm selbst stammen, die eingefügten Dokumente können als authentisch verteidigt werden. Hinter

dem ruhigen Bericht verbirgt sich ein drängendes religiöses Anliegen: die Auseinandersetzung zwischen jüdischer Orthodoxie und Hellenismus. „L'idée dominante de cette œuvre est l'opposition entre Israël et les Gentils (Goim) et parmi ces derniers se rangent leurs affidés, les Juifs qui ont embrassé l'hellénisme, fait historique d'une extrême importance dans toute l'histoire maccabéenne“ (XXIII). Geschichtstheologisch steht der Verfasser ganz auf dem Boden der alten hebräischen Tradition von der Unmittelbarkeit göttlicher Geschichtslenkung. — Etwa um 124 v. Chr ist 2 Makk aus den Büchern des Jason von Cyrene exzerpiert, vermutlich in Alexandrien. Im einzelnen ist schwer zu bestimmen, was von Jason und was vom Redaktor stammt. Das Buch gehört zum *genus* der damals viel gepflegten „*méthode historico-pathétique*“ (XXXVI). Es enthält keine Opposition gegen den Hellenismus, hat auch kein politisch-dynastisches Interesse, sondern ein rein theologisches. Die Finalität der Geschehnisse, die göttliche Vergeltung, Märtyrerdienst, Auferstehung der Toten usw. lassen den Verfasser als Anhänger der pharisäischen Richtung erkennen. Sein Hauptinteresse gilt dem Tempel und Kult. Von daher ist seine redigierende Stoffauswahl bestimmt: „le but de l'abrégiateur est de préconiser deux fêtes concernant le Temple, celle de la Dédicace précédée du châtimeut d'Antiochus et celle du Jour de Nicanor qui avait osé lever la main contre le Temple et médité sa ruine“ (XXXVI). — A. hat in diesem Buch einen Kommentar von grundlegendem Wert geschaffen, eine würdige Fortsetzung der Sammlung der *Études Bibliques*, die durch die Werke von Lagrange und Allo bestens bekannt ist. Haspecker.

Schmidt, M., Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament. gr. 8^o (276 S.). Zollikon-Zürich 1948, Evangelischer Verlag. — Die Haltung der Propheten zu Tempel und Kult ist oft dahin bestimmt worden, daß sie beides grundsätzlich ablehnen und so Vorkämpfer einer reineren, kultlosen, vergeistigten Gottesbegegnung seien. Sch. lehnt eine solche Deutung mit Recht ab. Freilich geht es ihm nicht eigentlich um die Klärung dieser praktisch-religiösen Frage, sondern er will — wie der Untertitel anzeigt — in die theologische Mitte der Frage vorstoßen. Der Tempel ist in seinem Wesen nicht ein menschlicher Kulturort, auch nicht ein von Menschen ausgewähltes Symbol bestimmter, etwa kosmischer, Gottesvorstellungen, sondern Ort und „Zeichen ereignishafter Gegenwart Gottes“ (10). Er hat also seinen Ursprung und Sinn im Göttlichen, in realer Gottestat, deren reales Zeichen er ist: im Kommen Gottes zu seinem Volk, das durch die Zeiten weitergeht. So werden alle innersten Probleme der Gottesgeschichte Israels am Problem des Tempels sichtbar, wie es bei den Propheten zur Darstellung kommt. „Wo es um wahre Gottesnähe, Gottesgeschichte, aktuelle Entscheidung, um Gottesvolk, Gottes Plan, Gottes Herrschaft, nicht um Mythos und Kosmologie geht, da steht das Zeichen des Tempels aufgerichtet“ (218). Sch. behandelt fast die ganze Reihe der Propheten und zeigt, jeweils ausgehend von der besonderen Art ihres Gotteserlebnisses, beides auf: die gleichbleibende Grundauffassung vom Tempel als Zeichen realer Gottesnähe und die wechselnde Problematik, in die der Tempel durch die innere Haltung des Volkes zu diesem Gotteszeichen und zum nahen Gott überhaupt gestellt ist. Denn diese innere Haltung und die darauf antwortenden Gerichts- und Heilspläne Gottes bestimmen die Aussagen der Propheten über den Tempel. Damit werden im Zeichen des Tempels aber zugleich alle Möglichkeiten der Gottesnähe entfaltet, die Gericht und Heil, Tod und Leben in sich birgt, die verborgen und offen sein kann oder nur unter Zeichen dem Glauben erkenntlich. So schaut z. B. Isaias das Wesen der Gottesnähe darin, daß Gott verborgen vor der Welt, doch dem glaubenden Propheten erkennbar, in souveräner Erhabenheit seine Pläne durchführt, die auf ein allgemeines Offenbarwerden seiner Herrlichkeit zielen. Und entsprechend ist ihm der Tempel der Ort, wo Jahve seinem Volk als verborgener Gott nahe ist, wo er dem Propheten als offenbarer Gott begegnet, wo in der Endzeit die Herrlichkeit Jahves aller Welt offenbar wird. In ähnlicher Weise wird bei Michäas und Sophonias ihre Verteidigung der Wahrhaftigkeit und Reinheit der Gottesnähe im Zeichen des Tempels herausgearbeitet, bei Jere-

mias das Offenbarwerden ihrer Wahrheit als „Begegnung des Augenblicks“ im tödlichen Gericht, bei Ezechiel ihre Wirklichkeit, die Israel zu spüren bekommt gerade in der Zerstörung des Tempels, aber auch als Garant einer neuen Gottesgemeinschaft, die sich wiederum in Gestalt eines Tempels zeigt; bei Deuterocesaja geht es um eine Realisierung der Gottesnähe, die schon fast über die Zeichenhaftigkeit des Tempels hinausgreift in eine größere persönliche Unmittelbarkeit, und von Aggäus und Zacharias wird dann der Tempelbau gefordert als Zeichen und Bejahung der Nähe und des Anspruches des Bundesgottes auf sein Volk. — Es wird in dem Werk durchweg eine synthetische Darstellung der Ideen der Propheten gegeben, ohne eindringende Einzellexegese, doch werden stets Belegstellen sorgfältig vermerkt. So wird eine Fülle tiefer theologischer Einsichten entfaltet, die allerdings manchmal nicht bloß von den Propheten, sondern auch von der protestantischen Dogmatik inspiriert oder wenigstens koloriert erscheinen. Ihre Fülle hemmt gelegentlich die Klarheit der Gedankenführung, und man hat den Eindruck, daß das Buch durch eine sorgfältige stilistische und gedankliche Glättung viel gewonnen hätte. Desgleichen fehlt jeder Sach- und Schriftindex, und daß die 642 oft recht wichtigen Anmerkungen nicht unter den Seiten, sondern am Ende des Buches stehen, ist für den ernsthaften Leser eine starke Belastung.

Haspecker.

Oepke, A., Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung. gr. 8° (523 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 28.—. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, den Zentralgedanken des göttlichen Heilsplanes herauszuarbeiten. Er findet ihn in dem Gedanken vom Gottesvolk. Dabei geht er aus vom Hebräer-, dem Barnabasbrief und dem 5. Buche Esra. Hier stehen nach ihm AT, Kirche und Synagoge in einem dialektischen Dreiecksverhältnis, in dem die Kirche grundsätzlich der Synagoge ihren Anspruch auf den Alten Bund bestreitet (43, 52, 60 f.). Es gehe um den religiösen Anspruch zwischen Kirche und Synagoge, und der gründe sich auf die alttestamentliche Offenbarung (67). Denselben Gedanken von der Kirche als dem neuen Gottesvolk findet der Verf. auch in der Offb, wenn er hier auch nicht so im Mittelpunkt stehe wie im Hebr (84). Im 2. Buche verfolgt Oe. den Gottesvolkgedanken in seiner geschichtlichen Entfaltung im AT, im späteren Judentum, in der Neuprägung durch Jesus, in der Urgemeinde (Apg.), bei Paulus und Johannes und in den anderen Schriften des NT, ferner in der alten Kirche, d. h. in der Patristik, in der Auseinandersetzung mit der Synagoge bis zum Mittelalter, in der bildenden Kunst und im Schauspiel, in der Beziehung zum mittelalterlichen Reichsgedanken und schließlich sehr ausführlich in der Auffassung Luthers von der Zweireichelehre. Das 3. Buch gibt eine Zusammenfassung und einen Ausblick. Als formgeschichtliche Motive, die der Kirche zur Begründung ihres Anspruches auf das Gottesvolk gedient haben, zählt der Verf. an Hand des Hebr, Barn und 5. Esra folgende auf: das Überbietungsmotiv, das Folienmotiv, das Erfüllungsmotiv, das Abänderungsmotiv, das Absolutheitsmotiv, das Abfallsmotiv, das Abschaffungsmotiv, das Abfalls- und Gerechtigkeitsmotiv und das Unverständnismotiv (471—475). In späterer Zeit habe das Abfallsmotiv immer mehr die Oberhand gewonnen und so zum Antisemitismus geführt. Im Schlußkapitel wird die Stellung des Gottesvolkes zu Volk und Staat und zur weltlichen Herrschaft behandelt. Hier ergeben sich für die protestantische Auffassung des Verf. von der wesenhaften Unsichtbarkeit des Gottesvolkes, das nicht mit der verfaßten Kirche zusammenfalle, besondere Schwierigkeiten (487), für die trotz aller Bemühungen keine befriedigende Lösung geboten wird. Zweifellos findet der Gedanke von dem neuen Gottesvolk als der organischen Weiterführung und rechtmäßigen Nachfolgerschaft in der katholischen Kirche eine viel ungewungenere Lösung. Doch kennt der Verf. die katholische Kirche offenbar nur aus dem polemischen Schrifttum Luthers und den zeitbedingten Mißständen, nicht aber aus ihrem innersten Wesen; sonst wären gelegentliche polemische Äußerungen, z. B. 247, Anm. 1; 405 407, schwerlich zu verstehen. Dabei bleibt ihm das Verdienst, in dem Gottesvolkgedanken den Grundzug

der einen geschlossenen Heilsökonomie herausgearbeitet zu haben. Anerkennenswert ist die starke Betonung des Offenbarungscharakters der Hl. Bücher gegenüber einem übertriebenem Synkretismus, wenn auch hier und da wohl noch mehr Zurückhaltung, vor allem gnostischen und parsischen Einflüssen gegenüber, angebracht gewesen wäre. Erfreulich ist auch, daß der Verf. mit der Echtheit aller Paulusbrieve mit Ausnahme der Pastoralbriefe und des Hebr. rechnet (198, Anm. 1). Dagegen sollen die Evangelien die Zeit nach 70 spiegeln (181), also nach dieser Zeit geschrieben sein. Das läßt sich mit Ausnahme von Joh vom Inhalt her wohl kaum halten. Mt 16,18 scheint ihm auf getreue geschichtliche Erinnerung zu beruhen (166). Daß Barn 6, 12. 13. 18 Gen 1, 26 zunächst auf den Sohn deute (50), muß wohl ein Versehen sein; denn an der Stelle heißt es: „In bezug auf uns spricht Gott, da er dem Sohne sagt (ὁς λέγει τῷ υἱῷ): Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde . . .“; also nicht, wie der Verf. offenbar annimmt: „wie er vom Sohne sagt“. Aber trotz mancher Vorbehalte im einzelnen ist das Werk ein wertvoller Beitrag zur biblischen Theologie wie zur Dogmengeschichte in einer wirklich grundlegenden Frage, die gerade heute für das Verhältnis von Staat und Kirche wieder sehr zeitgemäß ist.

Brinkmann.

Michl, J., Freiheit und Bindung. Eine zeitgemäße Frage im Lichte des Neuen Testaments. 8° (32 S.) München 1950, Pfeiffer. DM 1.—. — Der Freisinger Neutestamentler greift mit dieser Rektoratsrede von 1949 zweifellos eine grundlegende und zeitgemäße Frage des Christentums, ja der Menschheit überhaupt auf und zeigt ihre Lösung im Lichte des NT. Im 1. Teil behandelt er den Kampf um die christliche Freiheit in der dreifachen Spannung: zwischen Jesus und der jüdischen Führung (6—11), zwischen Paulus und dem Judaismus (12—18) und zwischen der Orthodoxie und dem Antinomismus oder Libertinismus (18—20). Im 2. Teil zieht er aus den Ergebnissen eine dreifache Folgerung: 1. Es gibt keine absolute Freiheit, da jede Freiheit im Willen Gottes ihre Grenzen hat, und darum ist der Antinomismus oder Libertinismus unchristlich (21—22), 2. Die wahre Freiheit ist unabhängig von äußerer Unfreiheit, da sie im Herzen wohnt, wie das Beispiel Jesu vor seinen Richtern zeigt (23—25), und 3. Die Freiheit vollzieht sich in der Liebe; denn die Liebe ist nach Röm 13, 10 die Erfüllung des Gesetzes (25—27). Als zusammenfassenden Beitrag zur neutestamentlichen biblischen Theologie wird man das Schriftchen dankbar begrüßen.

Brinkmann.

Bea, A., S. J. La sacra Scrittura „ultimo fundamento“ del domma dell' Assunzione: Civ Catt 101 (1950) 547—561. — Da dieser bedeutende Artikel nicht so zugänglich sein dürfte, wird es angebracht sein, ihn in kurzem Auszug einem weiteren Leserkreis bekannt zu machen. B. stellt einleitend der Erklärung zweier anglikanischer Bischöfe vom 17. 8. 1950, daß weder in der Schrift noch in der Lehre der alten Kirche auch nur der leiseste Beweis für den Glauben an die leibliche Aufnahme Mariens sich finde, den Satz Pius' des XII. gegenüber: „Alle diese Gründe und Erwägungen der heiligen Väter und der Theologen haben ihr letztes Fundament in der Hl. Schrift“ (Munificentissimus Deus). Zwar ist die Kirche in ihrem Urteil über die Definierbarkeit einer Wahrheit streng genommen nicht auf den Schriftbeweis angewiesen, da sie aus der mündlich sich fortpflanzenden Lehre der Kirche und dem entsprechenden Glauben in der Gemeinschaft der Christen sich genügend Sicherheit verschaffen kann, ob die betreffende Wahrheit zum Offenbarungsgut gehört. Immerhin „kann man erwarten, daß sich von einer seit vielen Jahrhunderten in der Kirche als Glaubenslehre anerkannten Wahrheit auch in der Schrift Spuren oder Bestätigungen vorfinden.“ Über die Himmelfahrt Mariens haben wir in der Schrift keine ausdrückliche Aussage („un'esplicita affermazione“). Das „große Zeichen am Himmel“ (Apok 12,1) ist nach vielen Exegeten Symbol der Kirche, gezeichnet mit den Farben der heiligsten Jungfrau; es ist jedenfalls nicht erweisbar, daß der Seher mit diesem Bilde gerade die leiblich verklärte Gottesmutter meint. Aber es bleibt die Möglichkeit, daß die Aufnahme Mariens einschlußweise, „in ihren Prämissen“, in der

deswegen
ist nicht
die Kirche
von der
Schrift

Schrift enthalten ist, entweder „formaliter implicite“, wofern beide Prämissen in der Schrift stehen, oder „virtualiter“, wofern wenigstens eine darin ist. Welches sind die Schrifttexte, aus denen die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens irgendwie gefolgert werden kann? Manche Texte der Schrift sind von den Vätern und der Tradition offenbar nur im angewandten Sinn auf Maria und ihre leibliche Aufnahme bezogen worden, wie z. B. Ps 131,8; Hl 3,6; Ps 44, 14—16. Andere Texte dienen den Vätern und den Scholastikern, um Konvenienzbeispiele aufzustellen. So schließen sie von der in der Schrift zum Ausdruck kommenden Nähe der Mutter zu ihrem göttlichen Sohne und der mächtigen Liebe des Sohnes zur Mutter auf die Tatsache der Aufnahme ihres Leibes, nach dem Satz: Potuit, decuit, ergo fecit. Ähnlich ist der Schluß von der durch die Schrift verbürgten unversehrten Jungfräulichkeit und Heiligkeit ihres Leibes auf die Bewahrung desselben vor der Makel der Verwesung, von der „Gnadenvollen“ (Lk 1,28) auf die Vollendung der Gnade durch die Verklärung des Leibes, von der „Gebenedeiten unter den Weibern“ auf die Freiheit vom Fluch Gen 3,19. — Konvenienzgründe lassen ein Element von Unsicherheit zurück. Doch hat unsere Zeit, seit der Definition der Unbefleckten Empfängnis, ein sicheres Argument reifen lassen. Schon Pius IX. hatte das Protoevangelium (Gen 3, 15) in der Bulle „Ineffabilis Deus“ für die Begründung der Unbefleckten Empfängnis sehr hervorgehoben. Von ihm muß auch das Schriftargument für die Aufnahme Mariens ausgehen. B. stellt zunächst fest, daß das Protoevangelium messianisch und marianisch zu deuten ist. Die messianische Deutung des „Samens“ des Weibes ist einheitlich in der katholischen Exegese; vgl. auch das autoritative Wort der Bibelkommission (Denz. 2123) und Pius' IX. in der Bulle „Ineffabilis Deus“ (Acta Pii IX, I, 1, p. 607). Für die marianische Deutung des „Weibes“ kann auf die von Anfang an (seit Justinus, Irenäus) jedenfalls auch und in allen Teilen der Kirche vorhandene marianische Exegese der Stelle verwiesen werden, die später so allgemein wurde, daß Luther sich darüber beklagen konnte; auch nach dem Konzil von Trient herrscht sie fast ausnahmslos; Pius IX. konnte daher mit Recht sagen: Die Väter und Kirchenschriftsteller haben gelehrt, daß mit den Worten: „Ich will Feindschaft setzen . . .“ außer Christus auch „seine seligste Mutter, die Jungfrau Maria, bezeichnet worden ist“ (l. c. p. 607; vgl. p. 610). Neuesten Autoren gegenüber, die Schwierigkeiten hatten, den marianischen Sinn anzuerkennen, betont B., daß der volle, von Gott intendierte und durch das Wort des hl. Schriftstellers ausgedrückte Sinn nicht durch den Text und nächsten Kontext allein erkannt werden könne, sondern durch eine Betrachtungsweise, die obendrein die Lehre der ganzen Schrift, die Analogia fidei, die traditionelle Auslegung und gegebenenfalls auch die lehramtlichen Verlautbarungen berücksichtigt. So werde die Tatsache des marianischen Sinnes des Protoevangeliums unzweifelhaft; die Exegeten könnten weiter untersuchen, in welcher Weise Maria in dem „Weibe“ erwähnt werde, ob einzig oder aber doch im letzten und entscheidenden Sinne. — Dazu kommt nun aber noch ein sehr wichtiger Gedanke: Die kirchliche Tradition sieht in Gen 3, 15 Maria als engste Verbündete Christi im siegreichen Kampf mit dem Satan. B. beruft sich auf „Munificentissimus Deus“ (AAS 32 [1950] 768) und „Ineffabilis Deus“ (l. c. p. 607). Nach beiden Stellen handelt es sich Gen 3, 15 um die Feindschaft und den siegreichen Kampf Jesu und Mariens gegen den Teufel; an beiden Stellen wird hervorgehoben, daß Maria in diesem siegreichen Kampfe Christus innigst verbunden ist, „als neue Eva, eng verbunden mit dem neuen Adam, wengleich ihm untergeordnet“ (Pius XII.), „durch ein enges und unauflösliches Band mit ihm verbunden“ (Pius IX.); so ist Maria mit und durch Jesus zum Siege gekommen; an beiden Stellen wird endlich gesagt, daß dies die Auffassung der Tradition ist (seit dem 2. Jahrhundert). Schon Justinus, Irenäus und andere sprechen im Zusammenhang mit Gen 3, 15 von dieser auf Umkehrung der Feindschaft und auf völlige Besiegung der alten Schlange gerichteten Wirksamkeit der mit dem neuen Adam verbundenen neuen Eva. — Von diesem Vollsinn des Protoevangeliums aus läßt sich nun unschwer der Beweis für die leibliche Vollendung der Gottesmutter führen. Wer bedenkt, daß laut Gen 3, 15 Maria mit Christus in einzigartiger

Weise am Kampf und vollen Sieg über den Satan teilhat, der braucht jetzt nur noch — mit der *Constitutio Apostolica* — die andere Prämisse aus der Schrift hinzunehmen, daß nämlich der Sieg Christi über den Satan sich in der Überwindung der Sünde und des Todes vollendet (Röm 5 u. 6; 1 Kor 15, 21—26. 54—57), um zu erkennen, daß Maria als die einzigartige Teilnehmerin am Kampfe und Siege Christi nicht nur teilnehmen mußte am vollkommenen Sieg über die Sünde (Unbefleckte Empfängnis), sondern auch über den Tod (leibl. Vollendung): „Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: Absorpta est mors in victoriam“ (1 Kor 15, 54). Eine Verschiebung letzterer auf die Stunde des Jüngsten Tages würde nicht der aus Gen 3, 15 feststehenden einzigartigen sieghaften Feindschaft der neuen Eva über die Mächte und Gewalten des Bösen entsprechen. B. betont, daß es sich hier um einen strikten Beweis handele, der sich auf die Einsicht stützt, die wir durch die Schrift, vorab Gen 3, 15, in den Erlösungsratschluß Gottes bekommen haben: Gott hat das durch das erste Menschenpaar herbeigeführte Verderben überwinden wollen durch den neuen Adam und die diesem zwar untergeordnete, aber doch innigst beigesellte neue Eva. Der Beweis lautet in strenger Form gebracht: „Im Protoevangelium werden die gemeinsame Feindschaft und der gemeinsame volle Sieg des Erlösers und seiner gebenedeiten, ihm innigst verbundenen Mutter über den verführerischen Teufel und über die Folgen dieser Verführung vorausverkündigt. Nun sind aber die Folgen die Sünde (Erb- und persönliche Sünde) und der Tod. Der volle Sieg muß daher für die Mutter wie für den Sohn der Sieg über die Sünde und über den Tod sein: über die Sünde in der Unbefleckten Empfängnis, über den Tod in der Aufnahme ihres Leibes.“ — B. dürfte gezeigt haben, daß das Protoevangelium, in seinem Vollsinn im Lichte der Auslegung der Kirche verstanden, wirklich die sichere Schriftgrundlage für das neue Mariendogma bietet. Auch dürfte sein Artikel wegweisend sein für das rechte Verständnis des Teiles der *Constitutio Apostolica*, der sich mit dem Schriftargument befaßt.

Wennemer.

Bonsirven, J., S. J., *Le Divorce dans le Nouveau Testament*. gr. 8° 92 S.) Paris, Tournai, Rome 1948, Desclée. Fr. belg. 20.— — Die Frage nach den „Ehebruchsklauseln“ bei Mt 5, 32 und 19, 9 will nicht zur Ruhe kommen. Alle katholischen Autoren sind sich einig, daß darin nicht eine eigentliche Ausnahme vom Ehescheidungsverbot gesehen werden darf. Auch die auf den Fall des Ehebruchs beschränkte Möglichkeit der Auflösung des ehelichen Bandes würde im Widerspruch stehen zu der Erklärung des Herrn, durch die er sowohl der laxen (Hillel) wie der strengen (Schammai) Schule gegenüber jede Scheidung als der ursprünglichen Reinheit der Ehe zuwiderlaufend ablehnt und in gesetzgeberischer Machtvollkommenheit die atl. Duldung der Ehescheidung aufhebt. Andererseits haben aber auch manche Exegeten Bedenken geäußert gegenüber der „klassischen“ Lösung des Problems, wonach die Klausel für den Fall des Ehebruchs zwar keine Erlaubnis zur Lösung des Ehebandes, wohl aber zur Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft gibt. Es ist in der Tat nicht leicht zu begreifen, inwiefern der Herr mit der Klausel den Ausnahmefall nur für eine äußere Trennung namhaft mache, wo doch im zugehörigen Verbum die eigentliche Scheidung gemeint ist und sie allein zur Frage steht. Mehr Erfolg verspricht die Auffassung, daß in den Klauseln keine Ausnahme, sondern eine rein negative Präzision zu dem Verbum (ἀπολύειν) gegeben wird: Wo die Entlassung der Ehefrau geschieht, ohne daß der λόγος πορνείας vorliegt, und zu einer neuen Ehe geschritten wird, da ist Ehebruch. Was als Wirkung beim Vorliegen des λόγος πορνείας herauskommt, das hängt ab von der Deutung der πορνεία. Versteht man darunter Ehebruch, so müßte man auf Grund der sonstigen Lehre des Herrn und seines Apostels (1 Kor 7) folgern, daß auch in diesem Fall die Ehe bestehenbleibt und eben nur eine äußere Trennung möglich sei; wir kämen so auf einem Umweg zu der klassischen Lösung. B. glaubt aber, daß man mit Unrecht die πορνεία gleichsetze mit Ehebruch. Er meint, daß schon Schammai in Reaktion gegen die allzu laxe Auslegung von Dt 24, 1—4 durch die Schule des Hillel

als Scheidungsgrund nur die eventuell vorhandene Illegitimität des ehelichen Verhältnisses (besonders auf Grund der Lv 18 als Eehindernisse namhaft gemachten Verwandtschaftsgrade) habe gelten lassen. Wie dem auch sei, durch Berufung auf 1 Kor 5, 1; Apg 15, 20 29; 21, 25; Hebr 12 16 glaubt B. es wahrscheinlich zu machen, daß jedenfalls im Herrenwort Mt 5, 32 u. 19, 9 dieser spezielle Sinn von *πορνεία* vorhanden sei, wie auch auf Grund von Lv 18 das hebräische *erwa* die spezielle Bedeutung von Inzest, verbotene Verbindung, angenommen hat. Verf. weist zur Stütze seiner Theorie noch auf den Bedeutungswandel des hebräischen *zona* (Hure) und *zenut* (Hurerei) hin, das in späterer Zeit nicht mehr die Dirne und das Dirnentum bezeichnet, sondern die in illegitimer Ehe lebende Frau und die illegitime Verbindung. Nimmt man diese Bedeutung für *πορνεία* an, beläßt die Klausel das Ehescheidungsverbot des Herrn in seiner ganzen Absolutheit, weist aber darauf hin, daß natürlich blutschänderische, ungültige eheliche Verbindungen aufzulösen sind. Diese Antwort auf eins der schwierigsten exegetischen Probleme hatten schon Schegg, Aberle, Patrizi, Cornely, Prat gegeben. B. hat sie in neuer Weise zu unterbauen gesucht, so daß sie an Wahrscheinlichkeit sicher gewonnen hat. Und wir werden um so eher geneigt sein, sie anzunehmen, als der von A. Ott, F. Vogt, K. Staab, A. Allgeier unternommene Versuch, die Klausel von der *πορνεία* = Ehebruch in einem einschließenden Sinn zu verstehen, doch seine großen philologischen Bedenken hat (vgl. Schol 16 [1941] 620 f.). B. geht in den letzten Kapiteln seines Büchleins noch auf die Geschichte der Exegese der Mt-Klauseln und auf ihre praktischen Auswirkungen in Ost und West ein. Zum Eingang hat er die ganze Frage auf dem Hintergrund der sehr weitherzigen oder besser laxen Ehescheidungspraxis im alten Orient aufgerollt. Wennemer.

Moe, O., The Apostle Paul. His Life and his Work. Aus dem Norwegischen übersetzt von L. A. Vignes. gr. 8° (X u. 577 S. u. 4 Karten) Minneapolis (Minnesota) 1950, Augsburg Publishing House. Doll. 4.75. — Es ist bezeichnend für die heutige Geisteshaltung in der evangelischen Theologie, daß dieses ganz im konservativen Geist eines Th. Zahn geschriebene Werk des norwegischen Professors am unabhängigen theol. Seminar in Oslo nach 27 Jahren unverändert ins Englische übersetzt worden ist. Das besagt doch wohl, daß auch außerhalb der katholischen Kirche seit dem ersten Erscheinen des Buches im Jahre 1923 in weiten Kreisen eine Abkehr von der liberalen Bibelkritik stattgefunden hat. Der Verf. erkennt die Echtheit der Apostelgeschichte und sämtlicher Paulusbriefe mit Ausnahme des Hebr uneingeschränkt an und hat sie als Hauptquellen für das Leben und Wirken des Völkerapostels ausgewertet. Er wendet sich allgemein an gebildete Christen und läßt unter weitgehender Benutzung der Forschungsergebnisse anderer Autoren, wie Zahn, Wohlenberg, Deißmann, Feine, Bousset u. a. auf wissenschaftlicher Grundlage vor den Augen des Lesers das Bild des hl. Paulus von seiner Jugendzeit in Tarsus bis zu seinem Blutzugnis in Rom lebendig erstehen. Er betont dabei mit Recht, daß man sich vor einer Überschätzung der griechischen Jugendeindrücke auf die späteren Anschauungen des Apostels hüten müsse, der aus einer streng jüdischen Familie stammte (32). Es sei unwahrscheinlich, daß er eine griechische Schule besucht habe (41). Der griechische Einfluß auf ihn müsse nur formalen Charakter gehabt haben (45). M. meint, es sei nicht ausgeschlossen, daß Paulus als junger Mann verheiratet gewesen sei, aber er habe sicher keine Kinder gehabt (81 521). Aus 2 Kor 5, 16 möchte er schließen, daß Paulus Jesus wohl persönlich gesehen und gehört und vielleicht auch gesprochen habe (89). Er hält an einer sichtbaren Selbstoffenbarung Christi vor Damaskus fest (120). Daß Paulus sich nach Gal 2, 6–10 mit Petrus auf eine Stufe gestellt habe (229), folgt aus dem Text nicht. Aus den verschiedenen Bemerkungen, daß jemand mit seinem ganzen Hause getauft wurde, z. B. nach Apg 16, 15 Lydia in Philippi, möchte der Verf. schließen, daß die Kindertaufe schon im Gebrauch war (263, 563). Er nimmt zwar an, daß auch Petrus, das „Haupt der Apostel“ (516), in Rom war und dort als Blutzuge gestorben ist, leugnet aber, daß er der römische Bischof war (514). Von der katholischen Kirche hat er offenbar eine ganz

falsche Vorstellung; denn sonst könnte er nicht behaupten, daß sie zwar den Heidenapostel hoch verehere, aber doch von seinem Geiste wenig berührt worden sei, da sie sonst nicht in solchem Grade dem Legalismus und der Werkheiligkeit der judaistischen Kreise verfallen sein würde (516). Zweifellos ergibt sich u. a. aus Röm die Tatsache, daß Paulus der Mitarbeit der Frauen im Apostolat eine große Bedeutung zuschreibt, aber daß es sich Kol 4, 15 um eine Frau Nympe statt eines Mannes Nymphas handeln soll, die wahrscheinlich an der Spitze der Kirche von Kolossä gestanden habe (572), steht mit den Grundsätzen des Apostels ganz im Widerspruch (vgl. 1 Kor 14, 34 und 1 Tim 2, 12), abgesehen davon, daß im Zusammenhang von *seinem* und nicht ihrem Hause die Rede ist. Aber von solchen Einzelheiten abgesehen, zeichnet der Verf. in getreuen und begeisternden Zügen die Gestalt des Völkerapostels und läßt seine übermenschlichen Leistungen vor der Seele des Lesers erstehen, so daß man das Werk heute noch mit Nutzen liest. Brinkmann.

Staab, K., u. Freundorfer, J., Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament Bd. 7). gr. 8° (264 S.) Regensburg 1950, Pustet. DM 7.80; geb. 9.80. — In dem vorliegenden Bde. des Regensburger Neuen Testaments hat Staab die Thessalonicher- und Gefangenschaftsbriefe und Freundorfer die Pastoralbriefe bearbeitet. In der äußeren Anordnung gleicht der Bd. ganz den früheren. Die Übersetzung lehnt sich eng an den Urtext an und ist naturgemäß selbst schon weithin ein Kommentar. Die Erklärung ist durchweg ganz im Geiste der traditionellen katholischen Exegese gehalten, ohne sich im einzelnen auf wissenschaftliche Auseinandersetzungen bezüglich umstrittener Stellen weiter einzulassen. Dennoch verrät der Kommentar für den Kenner auf Schritt und Tritt die Vertrautheit der Verfasser mit den einschlägigen Fragen. Der zur Verfügung stehende Raum hat es offenbar nicht gestattet, den reichen theologischen Gehalt, vor allem der Gefangenschaftsbriefe, noch in weiteren Exkursen zur Geltung zu bringen. Zu Stellen wie Kol 1, 15 f.; Eph 1, 22 f.; Phil 2, 6—11 usw. wird das Wesentliche in der Texterklärung selbst gesagt. In den Einleitungen zu den einzelnen Briefgruppen, vor allem zu den Pastoralbriefen, erhält der Leser eine gute und wesentlich allseitige Einführung. Dabei hält Staab Eph für den Kol 4, 16 erwähnten Laodizenerbrief und läßt alle vier Gefangenschaftsbriefe (Kol, Phm, Eph, Phil) in gewohnter Weise in der 1. römischen Gefangenschaft des Apostels geschrieben sein. Doch gibt er zu, daß die Ephesushypothese für Phil in den letzten Jahrzehnten immer mehr Beachtung gefunden habe (52). Biblisch-theologisch wertvoll sind die eingestreuten kurzen Exkurse, wie „Die Christusdrangsale des Apostels“ zu Kol 1, 24; „Die Weltelemente“ zu Kol 2, 8; „Die Gotteskindschaft“ zu Eph 1, 5, ergänzt durch „Die Wiedergeburt“ zu Tit 3, 5; „Die Stellung des Apostels Paulus zur Ehe“ zu Eph 5, 32 f.; „Die Bischöfe und Diakone in Philippi“ zu Phil 1, 1, ergänzt durch „Die Begriffe Bischof, Presbyter, Diakon“ zu 1 Tim 3, 1 ff. und „Die örtlichen Ämter der urchristlichen Gemeinden“ zu 1 Tim 3, 8 ff.; „Bei Christus sein“ zu Phil 1, 23, womit der Apostel eine höhere Vereinigung mit Christus im Zwischenzustand nach dem Tode gegenüber dem „in Christus sein“ auf Grund der Taufe bezeichne; „Gott der Heiland und Christus der Heiland“ zu 1 Tim 1, 1; „Die Handauflegung“ zu 1 Tim 4, 14; „Die Witwen“ zu 1 Tim 5, 3 ff. und „Das unvertraute Gut der Lehrüberlieferung“ zu 1 Tim 6, 20. Sicher wird auch der Theologe zur schnellen und sicheren Orientierung gerne zu diesem neuen Kommentar greifen, wenn mancher natürlich auch im einzelnen, z. B. bezüglich der Erklärung von Kol 1, 15 f. oder Phil 2, ff., anderer Ansicht sein mag. Brinkmann.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Beck, E., O. S. B., Die Theologie des hl. Ephrem in seinen Hymnen über den Glauben (Studia Anselmiana 21). gr. 8° (VIII u. 109 S.) Rom 1949, Libreria Vaticana. — In der Einleitung dieser sorgfältig gearbeiteten Studie zeigt der Verf., welche Schwierigkeiten einer dogmengeschichtlichen Bearbeitung der

Werke Ephrems begegnen: die schwer faßbare orientalisch-syrische Geistigkeit als solche — Ephrem spricht dazu noch als Dichter —, die Frage der Echtheit der Werke und die Unsicherheit der Textüberlieferung und der bisherigen Edition. Assemanis sechsbändige römische Ausgabe (1732—46) entspricht mit ihren willkürlichen Änderungen keineswegs der Höhe der Anforderungen moderner Textkritik. Vgl. auch Altaner, *Patrologie* 1950, 299. Methodisch sah sich darum der Verf. gezwungen, seine Untersuchung einzuschränken, um von einigermaßen gesicherten Voraussetzungen ausgehen zu können. Er wählte die 80 Hymnen über den Glauben aus (Assemani III, 1—150), stützte seine Untersuchung aber auf das Studium der zwei römischen, leider sehr schlecht erhaltenen Hss (Cod. Vat. sir. 111, und 113). Die zwei besser erhaltenen Londoner Hss, Br. M. add. 1276 und 14571 wurden ihm erst kurz vor Drucklegung zugänglich und konnten nur ergänzungsweise verwendet werden. — In der Durchführung der Arbeit analysiert B. zunächst einige Grundbegriffe wie *essentia, natura, persona* (5—22), um dann einzelne größere Fragen der Dogmatik in seiner Quelle zu studieren: das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis und ihres Verhältnisses zur Offenbarung (23—34), die theologische Schau des Wesens des einen und dreifaltigen Gottes und seines Verhältnisses zur Schöpfung (35—48), die Lehre Ephrems über den Gottmenschen Jesus Christus (49—61). Dann folgt ein Kapitel über Ephrem als antiarianischen Polemiker (62—80), über die Geisttheologie (81—92) und schließlich über die Anthropologie (93—106). Wenn auch der Verf. bewußt darauf verzichtet, eine weitergreifende dogmengeschichtliche Einordnung Ephrems auf Grund dieser einzigen Schrift zu versuchen, so ergeben sich aus der sachlichen Darlegung selbst schon manche interessante Parallelen. Einerseits muß Ephrem in seiner antiarianischen Polemik gegen eine fortgeschrittene Form des Arianismus kämpfen — er verteidigt in den Hymnen auch die Gottheit des Hl. Geistes — und blickt auch schon auf eine längere Geschichte der arianischen Kämpfe zurück; andererseits zeigt seine Terminologie, daß die syrische Theologie nicht gleichen Schritt mit der griechischen gehalten hat. In der Trinitätslehre weiß Ephrem nichts von der kappadokischen Terminologie. In der Christologie hat sein Begriff *kyânâ* (das mit dem griechischen *physis* und dem lateinischen *natura* wiedergegeben werden kann, ohne die Gleichbedeutung der Wurzel behaupten zu wollen) noch die Doppelbedeutung von Natur und Person, wie freilich *physis* noch bei Cyrill und den späteren Monophysiten. Interessant ist auch, daß *naturae* auch im Sinne von *creaturae*, Einzelwesen, sich findet (13—15). Entsprechend diesem Sprachgebrauch muß bei Ephrem sich die „*mia-physis-Formel*“ finden, wenn er an der Einheit der Person in Christus festhält. Tatsächlich begegnet sie uns in Hymn 10, 3: *Cum natura tua sit una, interpretationes eius sunt multae*; 11, 9: *natura eius una est, potest videre eam* (56 f.). Damit gibt sich Ephrem praktisch als Vertreter jener Christologie, welche man als die alexandrinische bezeichnet hat. Das mag bei dem mangelnden Kontakt Ephrems mit den griechischen schriftlichen Quellen ein Hinweis darauf sein, daß die „*mia-physis-Christologie*“ ein hohes Alter hat. Hierin ist die Forschung noch lange nicht abgeschlossen. Mit manchen Überraschungen kann noch gerechnet werden (vgl. J. Lebon, *Le moine Saint Marcien*. Misc. in hon. A. de Meyer, Louvain 1946 I, 181—193. Bei den Schwierigkeiten solchen Studiums und der Unzugänglichkeit der Quellen wäre eine Weiterführung solcher Einzelarbeiten ein großer Dienst für die Erforschung der Dogmengeschichte. Grillmeier.

Rivière, J., *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*. gr. 8° (XIX u. 549 S.) Albi (1948) Ms. le Chanoine Lombard. Fr. 800.— Das beim Tod des Verf. vollendet vorliegende Werk haben seine beiden Freunde F. Cavallera S. J. und E. Lombard so, wie es vorlag, herausgegeben. Es bietet den Abschluß einer vierzigjährigen Gelehrtenarbeit zum Dogma der Erlösung seit der Doktorarbeit 1905: *Le dogme de la Rédemption*. Damals bereits galt das 5. Kapitel auch schon der eigentlichen Spezialfrage aller dieser Studien nach dem „Recht“ des Teufels über den gefallen Menschen und der sich daraus ergebenden Erlösungstheorie. Ihr waren dann die späteren großen Werke gewidmet: *Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin*³,

Paris 1933, après S. Augustin, Paris 1930, au début du MA, Paris 1934, und endlich Le dogme de la Rédemption. Études critiques et doctrinales, Louvain 1931. Die vorliegende Arbeit enthält nach einer eingehenden Bibliographie zur Erlösungslehre gesammelte Vorträge und Besprechungen, die aber oft den Umfang von eigenen Beiträgen haben. Sie sind lose zusammengestellt unter den Stichworten: 1. Problème de la tradition catholique, 2. Problèmes de théologie positive, 3. Problèmes de théologie systématique. Der 1. Teil bringt eine Darlegung der Auffassung von der Erlösung vor allem bei den Anglikanern, aber auch bei den Lutheranern und der russischen Orthodoxie. Im 2. Teil sind historische Spezialfragen des Erlösungsdogmas behandelt: die Stellung des Pelagianismus, die antiochenische Schule, Cäsarius von Arles, Anselm von Canterbury, Anselm von Laon bis hin zu Malebranche und Bossuet. Ein interessantes Kapitel ergänzt hier z. B. nach der patristischen Seite hin das Buch von Chr. Pesch, Das Sühneleiden unseres Erlösers, Freiburg 1916: Un dossier de l'expiation pénale (147 ff.). Der 3. Teil endlich umfaßt Arbeiten mehr systematischer Art, wie die biblische Grundlage im Alten Bund, in den Evangelien, bei Paulus (315—343). In einer Reihe von Abhandlungen wird auch über die spekulative Auffassung in der jüngsten Zeit berichtet. So wird neben den Thomismus von P. Sertillanges der von P. Augier gestellt. Eingehend setzt sich R. auch mit der Auffassung von M. Blondel auseinander. Die Überschrift „Anselmus redivivus“ zeigt die Grundtendenz der Darlegung gut an. Alle diese Arbeiten sind von der Auffassung getragen, die R. von Anfang an vertrat: Gegenüber den Angriffen der Rationalisten sucht er eine Mittellinie zu gehen, die ein allzu massives „Recht des Teufels“ mit allen seinen spekulativen Folgerungen ablehnt. Es ist wohl unnötig, beizufügen, daß diese gesammelten Aufsätze — manchmal etwas scharf geschrieben —, durch ein gutes Inhaltsverzeichnis zugänglich gemacht, dem Forscher viel Stoff gesammelt bringen, den er bisher zerstreut suchen mußte.

Weisweiler.

Bertetto, D., S. D. B., Maria nel domma cattolico. Trattato di Mariologia. gr. 8° (528 S.) Torino 1950, Soc. Ed. Intern. Lire 1200.—. — Unter dem marianischen Schrifttum der jüngsten Zeit ist das vorliegende Werk zweifellos eine wertvolle Leistung. Es umfaßt nicht nur die gesamte Mariologie, sondern zeichnet sich durch Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung aus. In einem 1. positiven Teile behandelt der Verf. die mariologischen Stellen aus der Hl. Schrift, die Lehre der vornizänischen Väter und die einschlägigen Verlautbarungen der letzten Päpste von Pius IX. an. Daran schließt sich in Thesenform der systematische Teil über die Gottesmutterchaft, die Unbefleckte Empfängnis und Heiligkeit Mariens, ihre immerwährende Jungfräulichkeit, ihre Mittlerschaft als Miterlöserin, allgemeine Gnadenvermittlung und geistige Mutter der Menschen, ihre Stellung als Hilfe der Christen, ihren Tod und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel, ihre Stellung als Königin und die ihr gebührende Verehrung. B. bietet keine vollständig neuen und selbständigen Untersuchungen, sondern wertet in kritischer Weise das einschlägige Schrifttum. Als eigentlich mariologische Stellen kommen für ihn aus dem AT nur in Frage Gen 3, 15; Is 7, 14; 11, 1 und Mich 5, 1 f. Er hält es für wahrscheinlich, daß das Weib im Protoevangelium im Literalsinn sowohl Eva wie auch Maria ist, und zwar Eva in unvollkommener, Maria aber in vollkommener Weise (27). Wenn er dabei allerdings behauptet, auch Ceuppens habe die mariologische Deutung von Gen 3, 15 jetzt aufgegeben, dürfte das nicht ganz den Tatsachen entsprechen. Ceuppens hat nur gesagt, daß es seiner Ansicht nach keinen durchschlagenden Beweis (argumentum peremptorium) für die mariologische Bedeutung von Gen 3, 15 gebe (vgl. De Mariologia biblica 60), aber er hat nicht behauptet, daß eine solche ausgeschlossen ist. Die mariologische Deutung von Jer 31, 22 lehnt B. mit Ceuppens (vgl. a. a. O. 60 f.) gegen Roschini und Closen ab (54). Im Hohenlied mögen nach ihm einzelne Züge, wie der verschlossene Garten und die versiegelte Quelle (Cant 4, 15), im *typischen* Sinne Maria bezeichnen, aber, auf das Ganze gesehen, ist höchstens im „sensus consequens“ und in einzelnen Versen nur im „sensus accommodatus“ von Maria die Rede (66 f.). Um einen bloß ange-

wandten Sinn handle es sich wohl auch bei den von den Vätern angeführten Vorbildern Mariens aus dem AT (68). Bei den Stellen aus dem NT befaßt sich B. ausführlicher mit Joh 19, 25 ff. und kommt zu dem Ergebnis, daß die Stelle für sich genommen die Möglichkeit und höchstens die Wahrscheinlichkeit der geistigen Mutterschaft Mariens zuläßt (83), obgleich weder Augustinus, noch Chrysostomus, noch Hieronymus, noch Cyrill von Alex., noch Ambrosius sie in diesem Sinne verstehen (113). Im Lichte des „magisterium ordinarium“ der Kirche könne man aber wohl sagen, daß dem vollen Literal-sinn nach auch diese geistige Mutterschaft Mariens mitgemeint sei (114 f.). Das Weib in Offb 12 wurde nach ihm bis zum 5. Jahrh. ausschließlich von der Kirche mit Einbegriff der Synagoge verstanden (124), während die neueren Autoren geneigt seien, darin auch Maria zu sehen (122), ohne daß in dieser Frage bisher eine Übereinstimmung erreicht worden sei (123). Bei der Darstellung der Väterlehre und den Verlautbarungen der Päpste läßt der Verf. die Zeugen ausführlich selbst zu Wort kommen. — Im systematischen Teil behandelt er besonders eingehend die Frage nach der *Miterlösung* Mariens (395—450). Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß Maria nicht nur entfernt durch ihre Gottesmutterschaft, sondern auf göttliche Anordnung hin auch unmittelbar bei der objektiven Erlösung mitgewirkt hat. Sie habe durch ihr sühnendes Mitleiden, das allerdings, streng genommen, weder priesterlich noch sakrifikal gewesen sei, auf einen neuen Titel hin in Abhängigkeit von Christus für die sündige Menschheit (nicht für sich selbst) jenes selbe übernatürliche Heil (de congruo) verdient, das Christus auf einen höheren Titel hin mit seinem blutigen Opfer (de condigno) verdient habe (448 ff.). Dabei setzt sich der Verf. im einzelnen mit den von Lennertz gegen eine solche unmittelbare Mitwirkung Mariens bei der objektiven Erlösung vorgebrachten Gründen auseinander, indem er vor allem betont, daß die Mitwirkung Mariens nicht „pars essentialis“, sondern nur „pars integralis“ ist (399). Für die Definierbarkeit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel bestand (bei der Abfassung des Buches) nach B. ein „consensus moraliter unanims“ der Bischöfe und Theologen, nicht aber bezüglich der Beweise dafür (506). Als Hauptbeweis aus der Schrift gelten ihm Gen 3, 15 und Lk 1, 28 42, freilich, wie er zu Gen 3, 15 hinzufügt, „gedeutet im Lichte der Tradition und der Bulle „Ineffabilis Deus““ (508). Daß auch schon die Väter „fast einstimmig“ (consenso quasi unanime dei Padri) die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel angenommen haben (321), widerspricht dem, was der Verf. selbst weiter unten (49 ff.) über das Zeugnis der Väter ausgeführt hat. Die charakteristische Note der mariologischen Verlautbarungen Pius' XII. ist nach B. die Betonung der Königswürde Mariens (322). Wenn er meint, Maria sei Königin im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes, ausgestattet mit königlicher Autorität und Macht; sie besitze nicht nur einen Primat der Ehre, sondern auch eine wirkliche „potestas iurisdictionis et domini“, freilich ganz in Unterordnung und Abhängigkeit von Christus, werden ihm wohl nicht alle darin ohne weiteres zustimmen. — Man wird dem Verf. für seine gründliche und umfassende Arbeit dankbar sein. Brinkmann.

Graber, R., Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. Ein Beitrag zum Wesen des Christentums. kl. 8° (128 S.) Regensburg 1949, Pustet. DM 2.80. — Das hier in 2., unveränderter Aufl. gebotene Büchlein gehört zu jenen, die mit dem Verdikt belegt werden, sie entwirklichten Maria zu einem bloßen Symbol. Es zeigt Maria allerdings in einer Perspektive, die hinter die historische Einzelgestalt in geistige Zusammenhänge führt, in denen das historisch Tatsächliche nur noch in relativer Bedeutsamkeit erscheint. So gelangt die Mariengestalt in Verwandtschaft zur „Sophia“, „Ecclesia“, „Agape“, „Virgo“, „Anima“ als geistigen, aber durchaus wirklichen Kräften, die menschliches Denken erahnt, Gott aber in Maria vollendet und verwirklicht und den Menschen offenbart hat. (Den genaueren Inhalt vgl. in der Anzeige Schol 27 [1942] 304 f.) Maria wird also tatsächlich zum Symbol. Das heißt aber nicht Entwirklichung ihrer historischen Einmaligkeit und Persönlichkeit. Das wahre Wesen des Symbols bejaht die konkrete Gestalt, sieht aber in ihr

eine geistige Wirklichkeit aufleuchten. Entwirklichen dürfen wir Maria nicht, aber auch nicht entgeistigen. Die lebendige Marienverehrung der Christenheit aller Zeiten gibt Kunde davon, daß der Mensch in Maria mehr ahnt und glaubt als nur das historisch erfassbare Heiligenleben. Solche Perspektiven eröffnet dieses Büchlein, nicht bis ins Letzte durchgeführt, aber gerade dadurch auch besonders anregend. Semmelroth.

Asmussen, H., Maria die Mutter Gottes. 8° (61 S.) Stuttgart 1950, Evangelisches Verlagswerk. DM 4.50. — Der evangelische Propst von Kiel legt uns hier ein kleines Marienbuch vor, das in erstaunlicher Weise zeigt, wie weit in manchen Kreisen der protestantischen Christenheit wieder Verständnis für Dinge gefunden wird, die dem Katholiken Herzensanliegen sind. Während die protestantische Theologie langer Zeiten die Gestalt Mariens trotz der geglaubten Gottesmutterwürde zu einem Kriterium für die unbiblische Haltung katholischen Glaubens gemacht hatte, ist A. der Überzeugung, aus durchaus evangelischen Prinzipien zu seiner Mariologie gekommen zu sein, eben aus dem „Anschluß an das Bekenntnis, das zu vertreten wir durch das Ordinationsgelübde verpflichtet sind“ (6). Allerdings kann sich A.s Werk trotz seiner erfreulichen theologischen Tiefe und christlichen Objektivität noch nicht von allen Vorurteilen freimachen, wenn es auch wenig ist, was der Katholik nicht unterschreiben könnte. Die Schwierigkeit des Verständnisses katholischer Auffassungen für den evangelischen Christen zeigt sich z. B. bei der Frage, ob Maria auf die Seite Gottes oder der Menschen gehöre. „Die Evangelischen empfinden die katholische Marienverehrung so, als ob in ihr die Grenze zwischen Gott und Menschen verwischt werde“ (39). Hier ist ja der schwache Punkt aller katholisch-evangelischen Gespräche angerührt: Sie bleiben zu oberflächlich, solange man bei der von A. selbst geäußerten Haltung stehen bleibt, daß „es nicht einmal ausschlaggebend sei, was die katholischen Brüder eigentlich meinen“ (39). Es ist doch nun einmal Tatsache, daß der evangelische Christ dieselben Worte, die der katholische Christ ausspricht, anders versteht als er. Deshalb muß es also doch sehr darauf ankommen, herauszufinden, was der andere eigentlich meint. Dann würden sich viele und wesentliche Einwände zum mindesten leichter beheben lassen. — Immerhin sieht A. viele Dinge, die andere Protestanten nach wie vor als unübersteigliches Hindernis empfinden, mit wesentlichem neuem Verständnis. Er zeigt, daß die Gestalt Mariens Christus in die Geschichte der Menschheit bindet und Jesus zum Unseren macht. Und zwar durch ihr freies Jawort, dessen Bedeutung auf die Notwendigkeit menschlichen „Mitwirkens“ mit der Gnade hinweist (15 ff.). In der Gottegebärerinnen Maria sieht A. die Aufnahme des Leiblichen in die Erlösthätigkeit garantiert (22 ff.). Dann zeigt sich ein tiefes Verständnis für die im wahren Sinne „symbolische“ Stellung Mariens als Urbild der Kirche. Daß Maria in der Erlösungsordnung auf die Seite der Menschen gehört, betont der Katholik gern mit A., freut sich aber auch, daß auch nach A. Maria auf Grund der im Neuen Testament gegebenen Ordnung an einem besonderen Platz gesehen wird. Am Ende folgt dann der Hinweis auf die zutiefst begründete Notwendigkeit, die Person Mariens ihrer Stellung entsprechend zu verehren. Es sei die Frage erlaubt, warum A. den doch aus alter Polemik stammenden protestantischen Brauch beibehält, von „der“ Maria zu reden, was doch dem deutschen Sprachgebrauch gar nicht entspricht. — Wir begrüßen dieses Buch eines lutherischen Theologen. Semmelroth.

Cadoux, Chanoine, Les noces de Cana: La vie spirituelle 81 (1949) 155 bis 162. — Eine „neue Exegese“ (162) — nicht so von Grund auf neu übrigens, wie der Verf. glaubt (vgl. P. Gächter S. J., Maria in Kana: ZKTh 55 [1931] 351 bis 402) — soll die mannigfachen Unstimmigkeiten im Verhalten Christi und Mariens bei der Hochzeit zu Kana erklären. „Nach dieser neuen Exegese würden wir den Text ‚Quid mihi et tibi, mulier? Nondum venit hora mea‘ mit dieser genauen Bestimmung übersetzen: ‚Was kann es uns, Mir und dir, kosten, Wein für diese Hochzeit zu geben, wo wir doch, Ich und du, für meine Hochzeit, wenn meine Stunde gekommen sein wird, den Wein meines Blutes geben müssen‘“ (162). Daß der Text „Quid mihi et tibi, mulier?“

nicht aus sich selbst, sondern nur aus dem Zusammenhang geklärt werden kann, zeigen die Verschiedenheiten der bekannten Übersetzungen. Das Wort „Nondum venit hora mea“ aber auf die Stunde des Beginns wunderbaren und öffentlichen Wirkens zu deuten, bringt die Inkonvenienz, daß Maria Unpassendes erbeten und sogar auf ihrer Bitte hartnäckig bestanden, Christus aber ihr mit einer doch wohl unnötigen Härte geantwortet hätte. Das wäre doppelt unverständlich, da er das Wunder dann doch tat. Außerdem sieht der Verf. in dieser Deutung eine Minimalisierung der Stellung Mariens begünstigt. Mit seiner „neuen“ Deutung will er alle diese Schwierigkeiten überwinden. Es wird, und zwar im Zusammenhang mit anderen Situationen des Lebens Christi objektiv begründet, vorausgesetzt, daß Christus und Maria bei dieser Hochzeit an den Brautbund Christi mit der Kirche gedacht haben. So müssen sich also die gesprochenen Worte nicht nur auf die materiellen Dinge der Gegenwart, sondern auf die höheren Analoga beziehen, die Hochzeit mit der Kirche in der eigentlichen Stunde des Herrn. Die konkrete Situation der Hochzeit in Cana wird nicht übersehen — das tatsächlich gewirkte Wunder zeigt es —, aber von ihr wird weiterverwiesen auf das, was hier nur vorgebildet ist. Diese Deutung würde die Unverständlichkeiten der gewöhnlichen Erklärung beseitigen, würde sich in der Denkweise und Darstellung des Evangelisten Johannes begründet finden und würde Maria in der engsten heilsgeschichtlichen Verbundenheit mit Christus zeigen. Keine Ablehnung der Bitte Mariens also, sondern ein Hinweis des gemeinsamen Blickes auf die in dieser Hochzeit und ihrem Wein wie in einem Symbol vorgebildete Hochzeit Christi mit der Kirche und den Wein seines Blutes, der bei ihr vergossen wird, wenn seine Stunde gekommen sein wird. — Im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Stellung Mariens, wie sie die Tradition zeigt, wird diese Deutung ganz gewiß eine Bestätigung finden, die ihr die reine Exegese vielleicht nur zögernd zubilligen wird.

Semmelroth.

Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina (Buenos Aires 28 Septiembre - 4 Octubre 1948) [Studia Mariana 5]. 8° (XXIV u. 401 S.) Buenos Aires 1949, Itinerarium. — Es ist unvermeidlich, daß wissenschaftliche Kongreßberichte immer auch viel Zeit- und Ortsgebundenes bringen müssen, das im allgemeinen bald der Vergessenheit anheimfällt. Leicht werden davon auch die dort gebrachten wissenschaftlichen Referate mitbetroffen. Was in dem hier anzuzeigenden stattlichen Aktenband des Assumptionistenkongresses der latein-amerikanischen Franziskaner über den Assumptakult und die Assumptabewegung der einzelnen latein-amerikanischen Länder von je einem Sonderreferenten gebracht wird, ist für uns in Europa weniger von Bedeutung als die Gruppe der biblischen und spekulativ-theologischen Assumptavorträge. Für die patristische Seite war anscheinend kein Referat vorgesehen. Zwei Referate (von E. Rosales und S. M. de Goicoechea) behandeln das Königtum Marias, das eine biblisch, das andere prinzipientheologisch. Das Referat von R. Nieva über die Verherrlichung Mariens (in ihrem Eigensein, Selbstwert und Beglückungswert für die Seligen allgemein) sucht erst ihren Vollkommenheitsgrad zu erweisen und dann daraus die Folgerung für die vorzeitige leibliche Aufnahme zu ziehen. Das Assumptageheimnis konklusionstheologisch zu behandeln, hat L. M. Maestu übernommen. Er teilt die Prinzipien in ‚demonstrative‘ und in ‚direktive‘. Zur Gruppe der ersteren gehörig werden behandelt: Maternidad divina y soteriológica, Solidaridad, Recirculación, Asociación. Die direktiven Prinzipien dienen nur als praktisch wichtige Hinweise, um marianische Privilegien aufzufinden, ohne selbst schon als Wurzel oder Fundament des Aufweises gewertet werden zu können. Eigens behandelt ist das ‚skotistische Prinzip‘: das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis („para Escoto el nudo gordiano en Mariología“, 251). Daß Skotus kaum ‚ex professo‘ von der leiblichen Himmelfahrt Mariens spricht (hingewiesen wird auf eine Stelle In II Sent. d. 3 q. 1), sei verständlich, da es zu seiner Zeit geläufig gewesen sei, diese Wahrheit zu bejahen (ebd.). — Wegen seiner Bedeutsamkeit sei hier besonders auf einen längeren Abschnitt im Referat von C. Balic (des Inspi-

rators, Organisators und Leiters des Kongresses) hingewiesen. Das Referat, das sich mit den damaligen Definibilitätskontroversen befaßt, setzt sich ausführlich auch mit der von Koser O.F.M. (Brasilien) seit 1947 als wahrscheinlich vorgetragenen, von Roschini („Marianum“ 9 [1947] 272 f.) als apodiktisch übernommenen Sentenz auseinander: nach Kanon 2 des 2. Konzils von Orange (Denz. 175) sei die Verleihung der präternaturalen Gaben durch das Dazwischentreten der Erbschuld nicht schlechthin aufgehoben, sondern nur ‚suspendiert‘ und somit einschlußweise vom Konzil mit ausgesagt, daß im Fall der Unbefleckten Empfängnis der Verlust jener Gaben wegen des Treuwortes Gottes nicht angenommen werden dürfe. Das komme einer impliziten Definition der leiblichen Himmelfahrt Mariens gleich (siehe die Darlegung von Koser in dem Referat über „die theologische Qualifikation der Assumptio“ (337; 350 ff.); die entgegengesetzte Stellungnahme im Referat von Balic Ternus. (364—374).

Rahner, K., S. J., Das „neue“ Dogma. Zur Definition der Himmelfahrt der hl. Jungfrau und Gottesmutter. 8° (39 S.) Wien 1951, Herder. — Ein Artikel, den R. in „Wort und Wahrheit“ veröffentlicht hatte, wird hier, um einige Bemerkungen zur Dogmatisationsbulle erweitert, gesondert vorgelegt. Man wird dem Verf. danken. Denn angesichts der mannigfaltigen Schwierigkeiten, Einwände und Unklarheiten, die durch das neue Dogma ausgelöst wurden, ist jeder Aufweis der Zusammenhänge von Bedeutung. Die Zusammenhänge, denen R. nachgeht, sind folgende: Zunächst wird gezeigt, daß eine leibliche Aufnahme Mariens gar nichts so Außergewöhnliches in einer Heilsökonomie ist, die ganz auf die in der Menschheit Christi schon geschehene Vollendung des Leiblichen gegründet ist und, wie R. für das einzig mögliche Ergebnis „einer theologisch eindringlichen Exegese“ (9) hält, nach Mt 27, 52 f. in einigen Menschen ganz sicher schon zur leiblichen Aufnahme geführt hat. In diese also durchaus nicht nur theoretische Möglichkeit hinein stellt R. dann die Gestalt Mariens, die „nicht irgendwer ist“, sondern „im Ja ihres gehorsamen Glaubens die Mutter des Herrn wurde“ (13) und nach dem Lukasevangelium und dem Glauben der frühen Kirche „die entscheidende Repräsentantin, der ‚Typos‘ der Kirche überhaupt ist“ (14). Jene lebendige Überlieferung der Kirche, die unter der Führung des Heiligen Geistes in der Erkenntnis der Offenbarung und ihrer Zusammenhänge wächst, und zwar über das, was reine Logik ausmachen könnte, hinaus, findet in diesen Urgegebenheiten dann auch die Frage nach dem Endgeschick Mariens und die Antwort, deren letzte Klärung die Definition des 1. Nov. ist. Gerade der Frage nach dieser Entfaltung der Glaubenserkenntnis widmet R. eine Reihe wertvoller Seiten. — Schließlich wird „einiges über die Menschen gesagt, die diese neue Botschaft des alten Glaubens hören“ (27), Katholiken mit begeisterter Gläubigkeit oder zurückhaltendem Fragen, Evangelische, denen die doppelte Frage vorgelegt wird, ob denn wirklich das neue Dogma einen neuen Kontroverspunkt aufstellt, und ob nicht auch sie gewisse Dinge glauben, die — so wie sie sie glauben — nicht in der Bibel stehen. Die Bemerkungen zur päpstlichen Definitionsbulle bringen vor allem eine Antwort auf die Schwierigkeit, die die Bulle für die oben genannte eschatologische Deutung von Mt 27, 52 f. zu bringen scheint. Weist die Bulle doch sehr stark auf die Einzigartigkeit der vorzeitigen Aufnahme Mariens hin, die sogar in Vergleich mit der Einzigartigkeit ihrer Unbefleckten Empfängnis gestellt wird. R. glaubt — ob zu Recht, möchten wir hier nicht entscheiden — diese Einzigartigkeit genügend darin gewahrt zu sehen, daß es sich um eine Ausnahme von einem allgemeinen Gesetz handelt und daß diese Ausnahme bei Maria in wirklich einzigartiger Weise begründet ist.

Semmelroth.

Koster, M. D., O. P., Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn. 8° (143 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 2.80. — Der Walberberger Dogmatiker veröffentlichte hier vor der Definition zwei Artikel, die er früher schon in der Zeitschrift „Die neue Ordnung“ der Diskussion unterbreitet hatte. Es entspricht dem inneren Sinn des Marien-

geheimnisses, über sich selbst hinauszudeuten im Sinne des „Tu omnes haereses interemisti in universo mundo“, wenn K. am Beispiel des Himmelfahrtsgeheimnisses die Wirklichkeit und Wirksamkeit des „Glaubenssinnes“ darstellt. Schon der erste Teil, „Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens“, steht weithin unter diesem Gesichtspunkt, während der zweite Teil ihn zum eigentlichen Thema hat: „Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen“. Die Definibilität des *Himmelfahrtsgeheimnisses* war dem Verf. damals schon kein Zweifel. Die Opportunität einer Definition sieht K. in der mit ihr gegebenen Widerlegung des „atheistischen Humanismus“, der Irrlehre unserer Tage, gegeben. Daß es sich bei dieser etwaigen Definition um Widerlegung nicht so sehr eines Einzelangriffes gegen eine Offenbarungslehre als vielmehr des „Ansturms der Hölle“ handelt, wird man zugeben. Daß das aber ähnlich bei der Definition der Gottesmutterchaft auf dem Ephesinum gewesen sei, ist doch wohl historisch nicht begründet: Es ging doch um die Widerlegung des Nestorianismus, der seiner christologischen Irrlehre eine ausdrücklich mariologische Formulierung gegeben hatte. — Sehr bedeutsam scheint uns der zweite Teil des Büchleins mit seinen Ausführungen über den *Glaubenssinn* zu sein. Dieser wird zunächst in seinem Wesen und den in ihm enthaltenen Elementen dargelegt. Es ist von größter Wichtigkeit, den Glaubenssinn der lebendigen Kirche als Organ der wachsenden Offenbarungserkenntnis herauszustellen. Nicht ganz durchsichtig scheint uns das Verhältnis des Glaubenssinnes der Hirten zum kirchlichen Lehramt und zum Konsens der Väter und Theologen zu sein. Wir stellen uns — im Unterschied zum Verf. — die Sache mehr so vor: Der Glaubenssinn der Gesamtkirche, in dessen Funktion sowohl Hirten wie Gläubige zunächst, ohne sich gegenüberzustehen, einbegriffen sind, kennzeichnet die Kirche als die Gottes Offenbarung aufnehmende. Das Lehramt der Kirche dagegen wird man nicht mit dem Glaubenssinn der Hirten identifizieren, sondern es steht in der Funktion des Mitteilens des göttlichen Offenbarungswortes. Das Lehramt steht also in Stellvertretung des offenbarenden Gottes, könnte man sagen, der Gesamtkirche als der im Glaubenssinn diese Offenbarung entgegennehmenden irgendwie gegenüber. Der Konsens der Väter und Theologen dagegen hat einzig die Bedeutung, Zeugnis für den Glaubenssinn der damals lebenden Kirche zu sein. — Diese Ausstellungen, so sehr sie auch grundlegende Auffassungen des Verf. kritisieren, tun der Bedeutung des Hinweises auf den Glaubenssinn der Kirche, damit also der Bedeutung des Büchleins keinen Eintrag. Semmelroth.

Daffara, M., O. P., *De gratia Christi*. 8° (XV u. 215 S.) Turin-Rom (1949), Marietti. — Dieses Bändchen, der Abschluß eines Kompendiums der Dogmatik, bedarf nur einer kurzen Anzeige. Mit der streng thomistischen Linie verbinden sich didaktisches Geschick und schultechnische Vorzüge. Man wird vergleichsweise an Diekamps Lehrbuch gemahnt, mit dem es viel Ähnlichkeit hat, ohne es in Hinsicht der positiven und besonders patristischen Überlieferung in allem zu erreichen. Man wird annehmen dürfen, daß es nur ungewollt geschehen ist, wenn weder in der recht ausführlichen Gesamtliteratur, noch in der besonderen Bibliographie der einzelnen Teile, noch im Namensverzeichnis H. Lange S. J. erwähnt wird. Immerhin wäre die Benutzung seines Standardwerkes auch dem hier angezeigten ‚Manuale‘ off sehr zustatten gekommen, und nicht nur in dem Abschnitt über die Systeme der Gnadentheologie in der Auxilienfrage (nr. 192 ff.). Die Unterscheidung von ‚thomismus rigidior‘ und ‚thomismus mitior‘ wird (nr. 206) aus dem Grunde verworfen, weil metaphysische Prinzipien unerbittlich und (!) allen Thomisten gemeinsam sind. Nicht nur der ältere Syncretismus bis auf den Redemptoristentheologen Herrmann zu Anfang dieses Jahrhunderts, sondern auch die gleichfalls als Syncretismus bewertete Gnadentheologie aus jüngster Zeit (namentlich Parente und Boyer) werden zurückgewiesen (nr. 202 ff.). Die öfteren Druckfehler stören weniger als die gelegentlichen Namensverschreibungen. Ternus.

Garrigou-Lagrange, R., O. P., *De virtutibus theologicis*. Torino 1949, Berrutti 8° (XIV u. 584 S.) Lire 1500.—. — Dieser theologische Tugendtraktat

schließt sich nicht nur naturgemäß mit dem schon vor etlichen Jahren erschienenen Gnadentraktat zu einer engeren Einheit innerhalb des Gesamtkurses zusammen, sondern setzt ihn gelegentlich und ausdrücklich auch lehrbuchmäßig voraus. Wie beim Verf. zu erwarten war, steht auch hier das Positive gegenüber dem Spekulativen zurück, was sich in der Schrift- und Väterverwertung weniger günstig erweist und die dogmen- und lehrgeschichtlichen Zusammenhänge, auch für ein Lehrbuch, heute kaum genügend herauszustellen erlaubt. Wie in seinen anderen dogmatischen Traktaten (Gotteslehre und Christologie, Erlösungslehre und Gnadentraktat) hält sich der Verf. auch hier wieder sehr eng an die einschlägige Fragen- und Artikelfolge der Summa des hl. Thomas (1-2 qq. 62, 65, 68; 2-2 qq. 1-46), nimmt also um der Treue zum Text des hl. Thomas willen in Kauf, daß vor dem Kommentarprinzip manche Ansprüche der heutigen Schultheologie an systematischen Aufbau, Ausbau und Abschluß hinterstehen müssen. Die spekulative Linie dieses Kommentars in Lehrbuchform verrät die schon immer beim Verf. hervorgetretene und aus einer ideellen Wahlverwandtschaft geborene Vorliebe für gewisse klassische Kommentatoren des nachtridentinischen Thomismus, vor allem für Cajetan und Bañez, Joannes a. S. Thoma und die Salmanticenses, Gonet und Billuart. Sympathisch berührt — selbst wenn es nicht immer und allweg überzeugt — das durchgängige Bestreben, bei strittigen Schulfragen (auch innerhalb des Thomismus im engeren Sinne) eine spekulativ selbständige und einheitlich durchgeführte Linie zu gewinnen, die oberhalb der Extreme und zwischen ihrem je halbseitigen Ineins von Richtig und Falsch wie ein schmaler Grat hindurchführt. — Es liegt nicht nur an der stofflichen Eigenart des Tugendtraktats, sondern namentlich auch in seiner spekulativen Durchführung beim Verf., daß sich — um ein Wort von ihm selbst aufzugreifen — das Prinzip: ‚habitus et actus specificantur ab objecto formali‘, wie ein immer wiederkehrendes „Leitmotiv“ durch den ganzen Traktat hindurchzieht. Es führt in die schon seit dem 16. Jahrhundert und heute (seit Rousselot) erst recht umstrittene Frage, ob den übernatürlichen Akten des Diesseitsmenschen ein spezifisches Formalobjekt von der Art eigen sei, wie es keinem natürlichen Akt zukommen könne. Darüber hat sich vor Jahren eine Kontroverse zwischen G.-L. (Acta Acad. Pont. Rom. S. Thomae, 1935, 139 ss.) und H. Lennerz S.J. (Greg. 1936, 143 ff.) angesponnen, die leider nicht ganz zum Austrag gekommen ist und kein voll befriedigendes Bild gegenseitigen Verstehens der Partner im Streitgespräch gezeitigt hat. In seinem ‚ad usum auditorum‘ gedruckten Textbuch ‚De virtutibus theologicis‘ (Romae 1947, 177 ss.) hat Lennerz seinen Standpunkt — es ist im wesentlichen der von Molina, Lugo, Ripalda, dem sich von den Neueren auch Billot angeschlossen hat — nochmals eingehend zur Darstellung gebracht und begründet. Gerade weil der Tugendtraktat, wie G.-L. nicht müde wird zu betonen, der eigentliche Ort für die Anwendung jenes Prinzips als des durchgehenden Leitmotivs ist, hätte man es gerne gesehen, wenn er auch seinerseits bei der Abfassung dem Leser eine bündige Zusammenfassung, Begründung und Verteidigung seiner gegensätzlichen Auffassung nun dargeboten hätte, statt ihn einfach auf die früheren Darlegungen in ‚De Gratia‘ (1946, 375 ss.) zu verweisen. Die Sparsamkeitsrücksicht eines Schullehrbuches, das über das Format eines bloßen Kompendiums offensichtlich hinausgeht und sich auf abweichende Auffassungen bei Blondel, Stolz, Aubert u. a. (vgl. 176 s; 544 ss.) eingelassen hat, hätte wohl kaum im Wege gestanden. — Als einen Vorzug des hier angezeigten theologischen Tugendtraktates betrachten wir, daß es — dem Beispiel von Thomas folgend — die wichtigsten Verbindungslinien zwischen Dogma, Moral und Mystik aufzuzeigen bemüht ist. Die Fragen der übernatürlich-sittlichen Tugenden sind allerdings nicht mitbehandelt, wohl aber — und recht ausführlich — die Lehre von den Gaben des Hl. Geistes (soweit sie den theologischen Tugenden entsprechen). Wie in dem Werk des Verf. ‚Perfection chrétienne‘ ist auch hier für die Lehre von den ‚dona Sp. S.‘ die Darstellung des hl. Thomas nicht nur zuverlässig ausgelegt, sondern auch zuversichtlich zugrundegelegt. Gegenüber dem Traktat ‚De caritate‘ mit seinen rund 150

Seiten ist begreiflicherweise der Traktat ‚De spe‘ nur halb so umfangreich, während der Haupttext (von rund 270 Seiten) auf die spekulative Behandlung der theologischen Tugend des Glaubens entfällt. Die hier vorgetragene Glaubensanalyse (sowohl die komplexe wie die spezifisch logische) ist im wesentlichen die gleiche, wenn auch kürzer gefaßt (48-58) wie jene, die man aus dem 1. Bd. von ‚De Revelatione‘ her als die für den thomistischen Standpunkt des Verf. charakteristische schon kennt. — In einem Anhang (551 ss.) wird eine neuere Auslegung der Salmantizenser (hinsichtlich der Glaubensanalyse) durch den jungen Karmelitentheologen Teresio Zielinski (De ultima actus fidei resolutione. Coll. Internat. Carmel. Discalc., Romae 1942), der bei ihnen eine harmonische Synthese finden will, als Verwechslung der psychologisch-emotionalen Analyse mit der streng logisch-intentionalen zurückgewiesen. Das Verhältnis zwischen Glaubwürdigkeitsurteil und Glaubensakt wird (ganz wie im 1. Bd. von ‚De Revelatione‘) dahin gefaßt, daß zwischen einem nackten Glaubwürdigkeitsurteil und der an ihm durch den Einfluß des Glaubenslichtes — gemäß dem Prinzip von der wechselseitig ungleichen Kausalität — verstärkten Kraft der Motive unterschieden wird (73 s.) Der Name Rousselot fällt nicht. Seine These von der (materialen) Aktidentität der Glaubwürdigkeitsüberzeugung mit dem Glauben selbst ist von vornherein ausgeschlossen. — Nach der lebhaften Beteiligung des Verf. an der Kontroverse um die sog. Neue Theologie hätte man erwartet, daß er — etwa bei der Frage nach dem Verhältnis von ‚res‘ und ‚enuntiabile‘ im Objekt des Glaubens einerseits, der Theologie andererseits (58 ss.) — auf das Problem der partiellen Relativität (Invarianz in der Variabilität) eingegangen wäre. Die Erwartung ist nicht erfüllt, wenn auch der ganze Tenor einschlägiger Absätze (namentlich auch der Passus 544—550) an die anderweitig bekannte Stellungnahme des Verf. gemahnt. In der quälenden Frage nach dem Heil der erwachsenen schuldlos Ungläubigen, die sehr eingehend behandelt wird (141 bis 162) stellt sich der Verf. (mit seinen Ordensbrüdern Schultes und Huguey) auf den gemäßigten Standpunkt der Salmantizenser: *Post Evangelii promulgationem fides Christi explicita (seu in re) est per se loquendo medium necessarium ad salutem; per accidens tamen contingere potest, ut aliquis salutem consequatur absque tali fide* (153). Ternus.

Stählin, W., Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel. gr. 8° (45 S.) Stuttgart 1950, Evangelisches Verlagswerk. DM. 1.90. — Der ev. Landesbischof von Oldenburg legt uns hier ein wertvolles Büchlein vor. Er zeigt an einem Beispiel, daß das Bemühen um die *Una Sancta* zunächst die Aufgabe erfüllen muß, jeden der Gesprächspartner zur tieferen Erkenntnis des eigenen Glaubens und zum Verstehen des anderen in seinem Glauben zu führen. St. erinnert seine evangelischen Glaubensbrüder daran, daß eine polemische Formel bei all ihrem Recht die Gefahr bringt, die Gegensätze in einseitigem Entweder-Oder über Gebühr zu verhärten. Ohne die Formel selbst aufzugeben und das „Sowohl als auch“ zuzugeben, erweist St. als notwendig, zu prüfen, was mit *Sola Scriptura* (St. gibt dies mit „allein durch das Wort“ wieder, womit der eigentliche Kontroverspunkt schon irgendwie verschoben wird; denn auch der Katholik, der das *Sola-Scriptura*-Prinzip ablehnen muß, kann doch zugeben, daß die Kirche ganz auf das „Wort“ gegründet sei), mit *Sola Fides* und mit *Sola Gratia* eigentlich gemeint ist. Diesem mittleren Teil ist ein grundlegender erster vorausgeschickt, der die Fragwürdigkeit des „Entweder-Oder“ herausstellt. Ein dritter Teil zeigt, wie sich die gewonnenen Erkenntnisse auswirken vor allem auch auf die Beurteilung der Heiligenverehrung, der Kirche mit Ordnung und Amt und auf das Verständnis von Kultus und Altarsakrament. — Das wertvolle Büchlein ist für uns Katholiken auch in einem Punkt aufschlußreich, den es gewiß nicht beabsichtigt, der aber nicht unerwähnt bleiben darf: Es zeigt, wie der evangelische Theologe, selbst wenn er sich um das Verstehen katholischer Gläubigkeit so bemüht, wie St. es tut, doch in wesentlichen Punkten die katholische Auffassung mißversteht. Als zwei Beispiele seien seine Darlegungen über die katholische Verdienstlehre (25 ff.) und die Lehre vom Meßopfer (38 ff.) herausgegriffen. Was ihm auf Grund von Ausführungen eines „jungen

katholischen Gelehrten“ ganz neu aufgegangen ist über katholische Meritum-Auffassung, hat die Kirche schon in ihrem Kampf gegen den Semipelagianismus, aber auch im Tridentinum gelehrt: Daß nämlich das Meritum eine Würde sei, die Gott dem Menschen in der Gnade gibt, so daß der so begabte Mensch seine personalen Werke vor Gott als „meritum“ leisten kann. Und wenn St. es als „heute von manchen Vertretern der kath. Sakramentstheologie betonte“ Neuerkenntnis im katholischen Raum empfindet, daß das eine Opfer von Golgatha in der Messe gegenwärtiggesetzt, „auf keinen Fall aber diesem ein für alle Male gültigen Opfer etwas Neues hinzugefügt werde“ (38), so müssen wir betonen, daß auch das Tridentinum nie etwas anderes gelehrt hat. Das Neue der „Mysterientheorie“ erstreckt sich auf die Erklärung dieses Mysteriums, nicht auf seine Tatsache. — Der Klärung solcher Mißverständnisse wird die Fortführung des Una-Sancta-Gesprächs vor allem dienen müssen. Semmelroth.

Biser, E., Das Christusgeheimnis der Sakramente. gr. 8° (150 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM. 2.90. — Der vorliegende Versuch, eine in sich geschlossene Gesamtsicht der sieben Sakramente zu geben, hat gegenüber manchem bisherigen Vortasten den Vorteil, daß er im ganzen keine allzu großen künstlichen Anstrengungen zu machen braucht, die einzelnen Sakramente in diese Linie einzubauen. Schon darin liegt auch eine gewisse Beweiskraft. Von dreifacher Sicht aus faßt B. das Symbolhafte der Sakramente zusammen. Die Sakramente sind zunächst Sinnbilder des Werkes Christi, also der Erlösung. So zeigt die Eucharistie dies Werk des Herrn als Opfer, die Taufe als Recapitulatio mundi, die Buße als Gottesgericht, die Ölung führt in seinen Mysteriencharakter im Grenzbegriff des lebenspendenden Todes ein. Firmung versinnbildet das Werk Christi als Geistausgießung, die Weihe als Himmel und Erde verbindende Versöhnung, die Ehe als Neuschöpfung. Ein 2. Symbolkreis geht auf die Sakramente als Sinnbilder des *Wesens des geschichtlichen Christus*: Die Eucharistie offenbart ihn als das Leben der Welt, die Taufe (photismos) als Licht im johanneischen Sinn des Ausgangs vom Vater, während die Firmung den Ausgang vom Heiligen Geist sinnbildet und damit Christus auch als Spender dieses Geistes. Im Sakrament der Buße zeigt er sich als der gute Hirt, in der Ölung als der Arzt, in der Weihe als Hoherpriester. Die Ehe kündigt ihn als die „Stimme des Bräutigams“ in die Welt zur Freude seiner Freunde. Der 3. Kreis faßt endlich die sieben Sakramente zu einer Offenbarung des mystischen Leibes Christi, *der Kirche*, zusammen. Die Eucharistie versinnbildlicht die Kirche als eben diesen mystischen Leib, die Taufe als Mutter der Erlösten (Wiedergeburt). Die Firmung deutet sie als die Fülle des Geistes Christi, die Weihe als das Priestertum der Menschheit und die Hostia sancta. Als Kirche der Sünder zeigt sie das Bußsakrament, und in der Krankenölung erscheint sie in ihrer mystischen Leidengemeinschaft mit dem Gekreuzigten, bis die Ehe sie als die makellose Braut des Herrn aufleuchten läßt. Die einzelnen Sakramente sind von B. in ihrer Symbolkraft so gut gezeichnet, und es kommen manche tiefe Gedanken zu neuer Gestaltungskraft. So besonders für das Sakrament der Buße (26, 76, 136). Die Taufe ist freilich stark auch als kosmische Heiligung gesehen — wenn auch nicht allein (27, 76). So sollte wohl ihre Sonderwirkung gegen die anderen Sakramente besser heraustreten. Am meisten bedarf gerade von hier aus die Eigenstellung der Firmung noch einer weiteren Klärung (87). Auch der Dogmatiker wird aus dem Buche manche Anregung zu seiner Arbeit schöpfen können. Weisweiler.

Nuñez Goenaga, E. C., S. S. S., El valor y funciones de la Presencia Real integral de Jesucristo en el Sacramento, según la doctrina eucarística de Santo Tomás. gr. 8° (126 S.) Tolosa (1949). Ed. Revista Eucarística. — Diese Dissertation des Angelicum in Rom will einen Gesamtüberblick über die Lehre des hl. Thomas zum Inhalt der Realpräsenz in der Eucharistie geben. Es werden dazu in den Anmerkungen auch die Erklärungen der führenden Thomisten auszugsweise herangezogen. Nach den Begriffserklärungen in einem einleitenden Kapitel bespricht der Verf. die Realpräsenz in sich

(19—37) und stellt sie dann in einem weiteren Abschnitt in die Gesamtlehre des heiligen Thomas über die Eucharistie hinein (38—119). Ein kurzer Anhang legt den eucharistischen Kult nach der Lehre des *doctor angelicus* dar. Wichtig erscheint uns heute vor allem das Herausstellen der engen Verbindung von eucharistischem Zeichen und Gegenwart Christi, also des „Christus eucharisticus“. Der Verf. arbeitet gut die Eigenart des eucharistischen Christus gegenüber dem „Christus coelestis“ trotz aller substantiellen Identität heraus: *Consigniementemente, en todo rigor teológico podemos considerar el estado del cuerpo de Cristo como un estado real físicamente diverso del estado de la gloria* (31). Er beruft sich dabei mit Recht auf die S. th. III q. 75 a. 1 ad 3. Dadurch kann N-G. einen Beitrag zur Opfertheorie des hl. Thomas bringen, der zwar nicht neu ist, aber hier klar herausgestellt wird. Die beiden äußeren Gestalten sind eben nicht bloße Zutaten, sondern sie gehören wesentlich, jede in ihrer Eigenart, zum Christus eucharisticus. Somit versinnbildet sie nicht nur äußerlich, sondern in ihrer metaphysischen Konstitution die Trennung von Seele und Leib im Opfer. Weisweiler.

Iserloh, E., Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Meßopfer (Reformationsgesch. Stud. u. Texte 73—74). gr. 8° (XVI u. 370 S.) Münster 1950, Aschendorff. DM 19.—. — Der Verf. wählte eine für seine Zwecke gut geeignete Methode. Weil es ihm vor allem darauf ankam, die theologische Art des Joh. Eck möglichst selbst sprechen zu lassen, ohne seine Ideen zu systematisieren, nahm er für jedes seiner Kapitel eine bestimmte Schrift Ecks, analysierte sie und bot die anderen entsprechenden Texte in den Anmerkungen. So ist es ihm gelungen, dem Leser einen wirklichen Einblick in die umstrittene literarische Art des Führers der katholischen Kontroverstheologen tun zu lassen. Es sind vor allem fünf Ideengruppen, die J. aus dem Problemkreis der Eucharistie herausgegriffen hat: die Kommunion unter beiden Gestalten, die Messe als Opfer, die Privatmesse, die Teilnahme der Laien am Opfer und die Eucharistie als Kommunion. Ein letztes Kapitel faßt die Ergebnisse zusammen (342—362). Ecks Theologie erscheint als Kontroverstheologie. Das sagt schon, daß im wesentlichen die bisherigen Ergebnisse der katholischen Lehre von ihm geboten werden. Aber es ist auch recht interessant und lehrreich, zu sehen, wie er etwa um den Wirklichkeitsgehalt der Repraesentatio des Kreuzesopfers in der hl. Messe ringt (130—142). Es scheint, daß er sie in der Gegenwart des „Repräsentierten“ im Fleisch und Blut Christi sieht (132 ff.). Diese Frage war ihm ja durch den Angriff Luthers gegen die Messe als neues Opfer auferlegt. Wichtiger aber erscheint uns, der Art der Beweisführung Ecks nachzuspüren, weil hier ja der eigentliche Streitpunkt liegt. I. zeigt, wie Eck mit seiner ausgebreiteten Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache versuchte, den Schriftbeweis zu vertiefen. So etwa beim Beweis der Messe als Opfer. Bis zur hebräischen Worterklärung dringt Eck hier vor, etwa zum Gegensatz von *Minhäh* als eigentlichem Opferausdruck gegenüber *qorbän*, 'oläh, zebäh, šelämin, hatä't, 'äsäm (61). Gut ist von I. auch das Vorstoßen Ecks in die patristische Eucharistielehre gekennzeichnet. Selbstverständlich hat er zwar wie beim Schriftbeweis so auch hier schon erarbeitetes Material übernommen. Aber daneben wird deutlich, daß er eine für damalige Zeit große Reihe patristischer Zeugen persönlich durchgearbeitet hat (81—130). Neben dem „besonders vertrauten“ Ps.-Dionysius (96) scheint er hierfür *unmittelbar* durchstudiert zu haben: Ignatius von Antiochien, Irenäus, Tertullian („ganz sicher“: 99), Origenes, Cyprian, Ps.-Athanasius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, teilweise auch Arnobius d. J. und Gregor von Nazianz (vgl. 122). So kann I. schreiben: „Man kann nicht sagen, daß das Argument aus der Patriistik bei Eck im allgemeinen wenig entwickelt ist“ (121). Wenn nun das Endurteil über ihn dennoch recht negativ ausfällt („Rechthaberei“ [39], „Gelehrteneifer“ [77], „routiniert“ [92], „leichtfertig“ [94], „nur zusammengeschrieben“ [112], „überhaupt keine Mühe, den Gegner zu verstehen“ [225] u. a.), so liegt das wohl daran, daß Eck nicht genug aus seiner Zeit verstanden ist. Vor allem dürfte nicht genügend der Charakter der Streitschriften berücksichtigt

sein. Gewiß war Eck hart und seinem Wesen nach ein „Schulmeister“. Vor allem hatte er, besonders im Anfang, wenig Verständnis für Luthers religiöse Seelennot und zahlte darin den Tribut an die Auffassung seiner Zeit. Aber er war von tiefstem Verantwortlichkeitsgefühl getragen und hatte zudem, wie I. gut belegt, einen stark religiös getragenen *Kirchenbegriff*. Daß er trotzdem so auf die Schrift zurückging, dürfte belegen, wie sehr es ihm Herzensanliegen war, was I. einmal in die Worte faßt: „Schulmeister war er nicht nur im abträglichen Sinn des Wortes. Eine Freude daran, Wahrheit zu vermitteln und zu belehren, ist auch der Beweggrund seiner eifrigen Seelsorge, seiner Lehrtätigkeit und seiner schriftstellerischen Arbeit gewesen“ (359). Wir möchten annehmen, daß das von I. uns vermittelte Material dieses Bild von Eck vertieft und erweitert. Dogmatisch noch wichtiger ist, daß es einen neuen und guten Einblick in das langsame Werden des wachsenden Schrift- und Traditionsbeweises zur Eucharistielehre gibt, wie ihn die Auseinandersetzung mit den Reformatoren förderte. Ein Vergleich etwa mit dem oben besprochenen neuen Bd. der Ausgabe der Görresgesellschaft über das Trienter Konzil (Tagung von Bologna) zeigt das deutlich. Er zeigt aber auch gut, daß Eck auf dem Wege dahin weit ausgesprochen ist. Weisweiler.

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

de Bovis, A., *La Sagesse de Sénèque* (Théologie 13). gr. 8° 231 S.) Paris 1948, Aubier. — Wer die bei Schanz-Hosius, *Römische Literaturgeschichte* II, 4, 712 f., verzeichnete Senekaliteratur überblickt, wird begreifen, daß es einigen Mut bedeutet, neben die zahlreichen Monographien noch eine neue zu setzen. Aber die Kritik muß dem Verf. zugestehen, daß er ein Werk geschaffen hat, das einen ehrenvollen Platz beanspruchen darf. Mit sicherem Instinkt für das Wesentliche hat B. jene Elemente aus der Philosophie Senekas herausgehoben, in denen er noch am ehesten den Anspruch auf eine gewisse Originalität erheben darf. Senekas besondere Leistung besteht ja nicht darin, ein neues System begründet zu haben. Er ist überhaupt kein „metaphysisches Temperament“, er liebt nicht die strenge Systematik des Gedankens. Er ist für *alle* Philosophien offen, vor allem natürlich für die Stoa. Seine „Sendung“ war es, den moralischen Aspekt der Philosophie zu unterstreichen, indem er das Sehnen und Fragen seiner Zeit auf das „bene vivere“ hinlenkte. Es ging ihm nicht um logische Spitzfindigkeiten, sondern um die Haltung zum Leben als Ganzem. Darum ist seine Philosophie „Weisheit“. — Dem eigentlichen Thema des Buches geht ein interessanter Abschnitt über Seneka und seine Zeit voraus. Hier wird in knappen, präzisen Strichen das geistige, philosophische und religiöse Milieu herausgearbeitet, in welchem er stand und von dem er geprägt war. Dabei wird vor allem gezeigt, wie sehr das römische Denken im Grunde von einem unpersönlichen Gottesgedanken beherrscht war und wie anfällig die Römer für die Beeinflussung durch die östlichen Kulte waren. So sehr diese vom Osten importierten Kulte auch die Religiosität des einzelnen verlebendigten, so fehlte ihnen doch ein wichtiges Element: die Hochachtung vor dem Sittlichen. Es ist das Verdienst der Stoa, dieser Hochachtung Raum geschaffen zu haben, und das in so nachhaltiger Weise, daß wir alle bis zur Stunde davon noch zehren. — Die beiden Hauptteile des Buches kreisen um die Themen Moral und Religion. Mit feinem Gespür für die Sonderart wie für die Grenzen seines Autors weiß Verf. die Wesenszüge der Moral Senekas aufzuzeigen. „Das höchste Gut“, „Gut und Böse in ihrer Beziehung zum Menschen“, „Das Endziel, das Gute und die Glückseligkeit“, „Das höchste Gut und die Unsterblichkeit“: das sind einige der wichtigsten Leitmotive. Senekas Moral mit ihrer radikalen Verwurzelung in den beiden Grundideen „Vernunft“ und „Natur“ scheint auf den ersten Blick von allem Eudämonismus frei zu sein. Aber eine tiefere Analyse zeigt, daß diese Opposition doch nur scheinbar ist. Ebenso macht sie sichtbar, daß die zunächst sich aufdrängende Loslösung des Sittlichen vom Religiösen auch nicht das letzte Wort Senekas ist, sondern daß bei ihm, stärker sogar als bei seinen Vorgängern, Gott in den vollen Begriff des Sittlichen

hineingehört. Dabei ist allerdings auf das Oszillierende an seinem halb pantheistischen, halb theistischen Gottesbegriff zu achten. — Ich glaube, daß Verf. Gültiges und Bleibendes über die Geistesart Senekas ausgesagt hat. Sein Buch ist in der von der Theologischen Fakultät der Jesuiten von Lyon herausgegebenen Reihe „Théologie“ erschienen. Das mag verwundern, da Seneka weder Christ noch „Theologe“ war. Aber er steht doch nicht nur zeitlich, sondern auch geistig mit dem christlichen Denken in so vielfacher Verbindung, daß diese Einordnung sich rechtfertigt. — Zum Schluß ein paar Kleinigkeiten: Die verarbeitete Literatur weist einige Lücken auf (was für Seneka aber nicht verwundern kann). So hätte das 1942 erschienene „Religionsgeschichtliche Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt“ von K. Prümm S. J. zumal für die Einleitung gute Dienste tun können. Ebenso vermißt man G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1912² und W. W. Fowler, The religious experience of the Roman people, 1911. Das Buch von Barth, Die Stoa, ist 1941 von Gödeckenmeyer in völlig neuer Gestalt herausgegeben worden. Das Werk von Martha, Les moralistes sous l'empire romain, ist 1900 in 7. Aufl. erschienen. Zur Frage Seneka—Paulus gibt es zwei wichtige Neuerscheinungen: Th. Schreiner, Seneca im Gegensatz zu Paulus, 1936, und Cl. W. Barlow, Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam, 1938. Bacht.

Vox humana. Ein Lesebuch aus Cicero. Übers. u. hrsg. von O. Seel. 8° (324 S.) Stuttgart 1949, Klett. DM 11.80. — Ph. Delhaye hat jüngst in einem sehr interessanten Aufsatz: „L'Enseignement de la Philosophie Morale au XIIe siècle“ (Mediaeval Studies 11 [1949] 77—99, vgl. Schol 26 [1951] 151) gezeigt, wie stark Cicero im Trivium der frühen Scholastik für ethische Fragen herangezogen wurde. Das vorliegende Buch bringt dazu ungewollt eine innere Begründung. Es will, wie der Herausgeber in seinem geistvollen Nachwort deutlich macht, nicht nur die üblichen Zitatensammlungen um eine neue vermehren. Es gibt in den 3 Abschnitten: Mensch unter Menschen, Geist und Welt, Seele und Gott, einen glücklich durchgeführten inneren Querschnitt durch das Werk Ciceros, wobei jeweils den längeren oder kürzeren Auszügen — es handelt sich insgesamt um 645 Stellen — eine formschöne und treffsichere Übersetzung des lateinischen Textes ohne deutende Zwischenbemerkungen gegenübergestellt ist. So bietet das Buch reichen sachlichen Gehalt in einer ihm gemäßen edlen Form der Darstellung. Vor dem besinnlichen Leser ersteht ein Bild des Menschen und Wortkünstlers Cicero, dem es wie kaum einem anderen gegeben war, sein Menschtum in all seiner Mannigfaltigkeit, seiner Begnadung und seiner Schwäche im Wort auszudrücken. Und dieser Ausdruck ist so gültig und echt, daß er über die Jahrhunderte hinweg uns heute noch anspricht als vox humana, die jeder versteht, der nicht Opfer der Barbarei einer entseelten Zivilisation geworden ist. Das Bild des Menschen Cicero wird, trotz oder gerade wegen seiner Mängel, zu einem Spiegelbild für jeden Menschen unserer Tage, der in einer Zeit der Bedrohung aller Werte der abendländischen Kultur sich fragt, was er als eiserne Bestand unseres geistigen Besitzes durch die Zerstörung hindurch gerettet wissen möchte. Man kann die Bedeutung, die Cicero als Zusammenfasser, Ordner und Vermittler für die römische Kultur und damit die Kultur der abendländischen Menschheit überhaupt hat, nicht leicht überschätzen. Es ist das Verdienst von S., das Bild dieses Cicero, das seit Mommsen von so vielen nur verzeichnet gesehen wird, neu gezeigt zu haben. Wir wünschen, daß er bald mit ebenso glücklichem Erfolg diesem Buch ein zweites folgen lassen kann, das er in seinem Nachwort zum ersten ankündigt: „So wäre diese Sammlung gleichsam ein Bilderbuch, in dem die deutenden Zwischentexte ausgefallen . . ., unbeschadet der Absicht des Herausgebers, ein andermal so etwas zu geben wie den deutenden Text ohne die Bilder.“

Hamacher.

Rüther, Th., Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien (Freiburger Theol. Stud. 63). 8° (X u. 117 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 5.—. — Nach verschiedenen Arbeiten über anthropologische und theologische Grund-

begriffe des großen Alexandrinerers schenkt R. uns hier eine mit aller philologischer Sorgsamkeit geführte Untersuchung seiner Apatheialehre. Er ist sich bewußt, hiermit eine der entscheidenden Ideen im System des Klemens anzugehen. In ihr offenbart sich einerseits sein Zusammenhang mit der griechischen, zumal der stoischen Philosophie; andererseits hat er gerade durch die Forderung der Apatheia auf die ganze spätere christliche Frömmigkeit eingewirkt. Wegen ihrer Nähe zur stoischen Moral mußte die Lehre von der „Leidenschaftslosigkeit“ des Christen in den Verdacht geraten, eine unberechtigte Eintragung außerchristlichen Denkens in die christliche Theologie zu sein. Die Klärung dieser Frage muß darum für die allgemeinere Frage bedeutsam sein, inwieweit Klemens als ursprünglicher christlicher Denker anzusprechen ist. Somit legte sich die Gliederung des Stoffes nahe. Das 1. Kap. stellt die Forderung der Apatheia in der vorchristlichen Zeit der griechisch-römischen Welt dar. Wenn im Griechentum die stoische (im Unterschied zur physischen bzw. psychologischen) Apatheia so oft als Ziel des menschlichen Strebens hingestellt wurde, dann hatte dies seine Grundlage in der Lehre vom Gegensatz zwischen Geist und Materie bzw. zwischen Geistnatur und Sinnennatur des Menschen, wie auch in der Lehre von der Freiheit der Persönlichkeit und ihrer Berufung zur Gottverähnlichung. Bereits die Antike wußte, daß nicht die Stoiker die ersten waren, welche die Tugend in die Apatheia setzten. Aber es ist nicht so leicht, den Quellort dieser Idee zu finden, zumal da der Ausdruck selbst so vieldeutig ist. Nach Diogenes Laërtes hat zuerst der Kyniker Antisthenes nach der Apatheia gestrebt. Das mag bis zu einem gewissen Grade richtig sein. Aber es blieb bei ihm doch das Bewußtsein, daß der Mensch über seine Leidenschaften nie ganz Herr zu werden vermag. Deutlich wird die Apatheia von Stilpon von Megara gefordert. Platon selbst hat diese Forderung formell nicht erhoben, aber in seinem Dualismus und in seiner Lehre von der Gottverähnlichung lagen Ansatzpunkte dafür. In der älteren Akademie wird ausdrücklich gegenüber dem kynisch-stoischen Ideal der Apatheia die Metriopatheia gefordert. Hierin trifft sie sich mit dem sittlichen Ideal des Aristoteles. — Die stoische Forderung der Apatheia war somit nicht schlechthin ein Novum. Wohl aber die Weise, wie sie diese Idee zum Leitfaden ihrer Persönlichkeitsbildung machten. Kein Wunder angesichts ihres „Logos-monismus“. Wenn die Natur mit der wirkenden Vernunft, dem Logos, identisch ist, dann können die „Leidenschaften“ nur als Fehlurteile der Vernunft gewertet werden. Tugend und Apatheia werden so gleichbedeutend. Je stärker sich der Pantheismus in der Stoa durchsetzte, um so mehr konnte aus der Forderung nach Ähnlichkeit mit dem „leidenschaftslosen“ Gott auch die Forderung der Apatheia für den Menschen erhoben werden. — Gegenüber dem in Freiheit und Selbstgenügsamkeit in sich ruhenden Weisen als dem griechischen Ideal entwickelt die Hl. Schrift (2. Kap.) ein ganz anderes Bildungsideal: es ist im AT der Gerechte, „dessen Weisheit es ist, Gottes Willen zu kennen, und dessen Treue und Ehre es ist, Gottes Willen zu erfüllen“. Von der Forderung der Apatheia kann da keine Rede sein. Ebenso wenig fordert das NT „die Freiheit des seines Geistes bewußten Menschen, sondern die Freiheit der Kinder Gottes“. Die Apatheia ist dem Jenseits vorbehalten. „Von dem christlichen Persönlichkeitsgedanken führt kein Weg zur Apatheia im Sinne der stoischen Philosophie.“ Sie konnte höchstens den Sinn einer Angleichung an den Christus „impassibilis“ haben; aber das war etwas anderes, als was die griechische Philosophie erstrebte. — Nach einem kurzen Zwischenkapitel über „die Forderung der Apatheia im christlichen und in dem vom Christentum beeinflussten Schrifttum der zwei ersten Jahrhunderte“ kommt R. dann zum eigentlichen Hauptthema: Die Forderung der Apatheia bei Klemens. Der Alexandriner ist der erste christliche Autor, welcher der Apatheiaforderung einen bedeutsamen Platz einräumt. R. zeigt, wie Klemens zumal in seiner Terminologie weitgehend der griechischen Philosophie verpflichtet ist. Entscheidend ist für ihn der Gedanke, daß der wahre Gott ohne Leidenschaft ist und daß auch der Gottmensch, das vollkommene Abbild Gottes, leidenschaftslos ist. So wird ihm also Christus zur Erfüllung des philosophischen

Menschenideals, auf das die Besten der Zeit schauten. Wenn das Lebensideal des Christen die größtmögliche Christusähnlichkeit ist, dann ist damit auch die Forderung der sittlichen Apatheia gegeben. Ja diese gehört zu dem Neuen, das Christus gebracht hat, da er uns nicht nur das Ziel, sondern auch die Kraft zu seiner Erreichung geschenkt hat. Freilich wird nicht jeder Christ der Apatheia teilhaftig, sondern nur der Vollchrist, der „Gnostiker“. Denn in ihm ist die Agape zum Siege gelangt. Somit bilden Gnosis, Agape, Apatheia eine innerlich zusammenhängende Einheit. Die Stufen zu dieser Höhe sind die Aneignung der Wahrheit (mathesis) und die Übung im Recht tun (askesis), vor allem aber das Gebet. Denn die Apatheia ist letztlich Gnade, die nur dem demütigen Gebet geschenkt wird. — So sehr also Klemens auch bemüht ist, seine Apatheia-Lehre gegen die der griechischen Philosophie abzuheben, so bleibt doch deutlich, daß bei ihm der antike Dualismus von Geist und Sinnlichkeit noch nicht ganz überwunden ist. Bei der überragenden Bedeutung, welche Klemens für die Herausbildung der frühchristlichen Spiritualität unstreitig zukommt, kann es nicht verwundern, daß auch dieses Moment immer wieder nachgewirkt hat. — So weit der Inhalt der wertvollen Studie. Durch die zuverlässige Zusammentragung der einschlägigen Texte leistet sie der Erschließung der frühkirchlichen Frömmigkeit einen großen Dienst. Bisweilen hätte man wünschen mögen, daß die Belege lebendiger aufgeschlossen würden. Daß manche neuere Literatur, zumal zur griechischen Philosophie, nicht hat verarbeitet werden können, lag an den Zeitumständen, unter denen das Werk entstanden ist. Sehr dankenswert ist das ausführliche analytische Inhaltsverzeichnis.

Bacht.

Boyer, Ch., S. J., *Morale et surnaturel*: Greg 29 (1948) 527—543. — B. beschäftigt sich im ersten Paragraphen seines Beitrages mit *J. Maritain* (*De la philosophie chrétienne*, Paris 1933, und *Science et sagesse*, Paris 1935). Sobald die allgemeinen Sätze der Moralphilosophie auf die konkrete Wirklichkeit, wenn auch noch im allgemeinen, angewandt werden, ändert sich nach Maritain die Wissenschaft der Moralphilosophie selbst, und zwar wegen der Tatsache des übernatürlichen Zieles und der Erbsünde in der konkreten Wirklichkeit. So sei also die Moralphilosophie eine „subalterne“ Wissenschaft gegenüber der Theologie, nicht allerdings subordiniert. Sie gehe also nicht rein philosophisch vor; nur die vom Glauben ergänzte Wissenschaft sei konkrete Wissenschaft. B. betont dagegen mit Recht, daß die natürliche Vernunft (und also die Philosophie) nichts über das tatsächliche Ziel des Menschen aussage, sondern nur (hypothetisch) über das der Natur des Menschen entsprechende Ziel; sie widerspreche also der Übernatur und Offenbarung durchaus nicht. Jedoch dürfen wir fragen, ob nicht der Philosoph, wenn er die Offenbarung nicht kennt, das erkannte Ziel als das wirkliche auszugeben geneigt sein wird; allerdings geht dann sein Urteil über die Erkenntnis hinaus. Auch die Tatsache der Erbsünde und der erbsündlichen Konkupiszenz ändere, wie B. sagt, an der Moralphilosophie nichts; denn der Philosoph macht seine Aussagen — und das ist sehr richtig bemerkt — über die vorfindliche Natur mit ihrer Konkupiszenz, ob er von der Erbsünde nun weiß oder nicht. B. meint, daß die Moralphilosophie als science subalternée aufgehört Philosophie zu sein und daß so der wesentliche Unterschied zwischen Natur und Übernatur in Frage gestellt wird. — Im zweiten Paragraphen befaßt sich B. mit *de Lubac* (*Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1945). Und zwar geht es um eine These, die nach B. selbst in de Lubacs Buch nicht ausdrücklich formuliert wird, aber doch stets im Hintergrund steht. Nach de Lubac kann der geistige Mensch nicht ohne die Hinrichtung auf die Visio begriffen werden, obwohl diese durchaus ungeschuldet ist. Nur hinsichtlich des Gottes der Visio (nicht aber des Schöpfergottes) gibt es freie Liebe des Menschen. Also muß jeder sittlich gute (weil freie) Akt übernatürlich sein. Dazu aber ist Gnade erforderlich, so daß ein sittlich guter Akt nur im ordo supernaturalis möglich ist. So die von B. formulierte These de Lubacs. B. entgegnet: Dann gibt es also außerhalb der übernatürlichen Ordnung keine Freiheit; und das würde bedeuten, daß die Natur des geistigen (und dazu gehört Freiheit) Menschen unfrei ist; was aber ist eine Natur, zu der wesent-

lich Freiheit gehört und die doch erst durch ein Hinzukommendes tatsächlich frei wird? Was soll sodann noch die bekannte These, daß der jetzige Mensch nicht alle, also doch einige Gebote ohne Gnade erfüllen kann? Außerdem zieht B. eine weitere Folgerung aus der These de Lubacs: Ohne die Gnade würde der gefallene Mensch, da ja das übernatürliche Ziel und somit die Freiheit bleibt, in jeder Handlung sündigen. — Eingehend setzt sich B. auch mit der Thomas- und Bajus-Interpretation de Lubacs auseinander.

Fuchs.

Egenter, R., Kasuistik als christliche Situationsethik: MünchThZ 1 (1950) 54—65. — Der Verf. bricht in seinem Artikel einen Bann, wenn er im Namen einer christlichen Situationsethik auf der Kasuistik als einem Teil der katholischen Moraltheologie besteht, während man weitgehend die Kasuistik als unvereinbar mit situationsethischem Denken bezeichnet. Vielleicht hat man vielfach einen irrigen Begriff von Kasuistik, möglicherweise auf Grund einer unzulänglichen *Kasuistik*, welche sich als die Moraltheologie und nicht nur als einen Teil derselben gibt; vielleicht weist gelegentlich auch die gemeinte christliche *Situationsethik* fließende Grenzen mit einer nicht-katholischen Situationsethik auf. Mit Recht meint E., daß gerade durch moderne Strömungen — er denkt wohl an Existenzialismus, Situationsethik, protestantische Ethik — die Kasuistik heute nahegelegt wird (55), daß ohne sie die Ethik „eine lebensfremde platonisierende Darstellung“ bleibt (54) und dem Laien für so viele unerwartete Entscheidungen keine Anweisungen gibt (55 f.). Wenn die christliche Ethik *Essenz- und Existenzethik* ist, dann hat die Kasuistik die Aufgabe, „zur Bemeisterung des Konkreten“ zu befähigen (55). Kasuistik ist nicht Verallgemeinerung und Abstraktion, auch nicht nur Exemplifizierung, sondern Zuwendung zur einmaligen Situation des Menschen: wenn wir diese auch nie ganz in den Griff bekommen können (56). Sie entscheidet darum auch nicht nur zwischen Sünde und Nicht-Sünde, sondern sucht auch da eine Lösung, wo dem Menschen die freie Wahl gelassen ist (62 f.). Zur Erfüllung ihrer Aufgabe hat sie im Geiste christlicher Situationsethik den konkreten Fall zu beachten: dazu gehört Kenntnis der allgemeinen Normen, Aufweis der in Frage stehenden Normen in Rücksicht auf die geschichtliche Situation und individuelle Eigenart des Handelnden, Verständnis der Forderungen des augenblicklichen Gegenübers zum persönlichen Du des Mitmenschen oder Gottes (57—65). Verf. spricht bzgl. des letzten Punktes von „Intuition“ des Erforderlichen (58 ff.) im Gegensatz zur Erkenntnis des durch geschichtliche Situation und personale Eigenart entsprechend den in Frage kommenden Normen Geforderten; vielleicht ist der Unterschied der beiden Erkenntnisweisen doch nicht so groß, wenn auch im ersteren Falle („Intuition“) die Gründe und Normen nicht reflex erkannt, aber doch miterkannt werden. Eine „Einsprechung“ Gottes, die nicht nur bei freier Wahl wirksam ist, sondern etwas gebietet, was anderswoher nicht als geboten aufgezeigt werden kann (60), scheint uns ohne erwiesene Privatoffenbarung ebensowenig möglich zu sein wie eine Dispens von naturgesetzlichen Forderungen durch eine Eingebung im Gewissen, wovon man nicht selten hören und lesen kann (und dies wäre auch durch Privatoffenbarung nur in Dingen möglich, die nicht in sich schlecht sind! vgl. S. 60): Gott hat seinen Willen durch die Natur- und Erlösungsordnungen geoffenbart; eine Zufügung oder Tilgung bedürfte einer weiteren Offenbarung.

Fuchs.

Lottin, O., O. S. B., La valeur des formules de saint Thomas d'Aquin concernant la loi naturelle. Extrait de „Mélanges Maréchal“, II 345—377. Bruxelles-Paris 1950. — L. bietet eine sehr interessante Studie über die Formulierungen des hl. Thomas über das Naturrecht. In einem 1. Teil faßt er die Ergebnisse seiner früheren Studien über die Auffassungen vom Naturrecht vor Thomas zusammen. Im 2. Teil legt er dar, wie Thomas, von diesen Auffassungen ausgehend und in Abhängigkeit verbleibend, im Sentenzenkommentar, in der *Summa contra gentes*, im Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* und in der *Theologischen Summe* zu seinen bekannten Formulierungen kommt. In Anbetracht der geschichtlichen Gebundenheit der Formulierungen

des Aquinaten fragt er mit Recht im 3. Teil nach dem unbedingten Wert einiger Formulierungen. — 1. Thomas geht in der Behandlung des Naturgesetzes (= Naturrecht: infolge des Einflusses der Juristen) vom allgemeinen Gesetzesbegriff aus. Da dieser am positiven Gesetz ausgerichtet ist, läßt er sich im Naturrecht nur sehr analog anwenden. L. verleiht an dieser Stelle der Vermutung Ausdruck, daß auch die Autoren, die sittliche Verpflichtung nur in direkter Rückführung auf Gott annehmen, von einem vom positiven Gesetz gebildeten Gesetzesbegriff ausgehen. Eine Rückführung des Naturgesetzes auf die *lex aeterna* (von Thomas erst in der Theologischen Summe vorgenommen) scheint unnütz, weil die *lex aeterna* in sich weniger zugänglich ist als die *lex naturae*. 2. Thomas vergleicht wie seine Vorgänger das Naturgesetz mit den ersten Prinzipien der theoretischen Vernunft; jedoch zählt er mit dem hier bahnbrechenden Albert d. Gr. nicht nur die ersten Prinzipien, sondern auch, aber auch nur, die ersten Folgerungen zum Naturrecht. Weniger an die Tradition gebunden, müssen wir fragen: Warum soll nicht jede echte Folgerung aus den ersten Prinzipien eigentliches Naturrecht sein? 3. Mit Aristoteles gesteht Thomas, daß einige zweitrangige Naturgesetze veränderlich sind und „ut in paucioribus“ ihre Geltung verlieren; z. B. die Notwendigkeit, das Geliehene zurückzugeben, erleidet gelegentlich eine Ausnahme. L. bemerkt, daß eine genaue Formulierung — die übrigens immer bedingt ist: „wenn es so der Vernunft entspricht“ — jede Möglichkeit einer Ausnahme ausschließt; wie auch Thomas selbst den Grund der Ausnahme nicht im Naturgesetz, sondern in der Veränderung der äußeren Materie erkennt. 4. Entsprechend dem Stand der Tradition zur Zeit des hl. Thomas, wie er bei Wilhelm von Auxerre einen Ausdruck findet, unterscheidet Thomas zwischen *lex naturalis* und *ratio naturalis*; letztere begründet ein sekundäres, nicht so unbedingtes Gesetz wie das Naturrecht; so etwa die Monogamie. Aber schließlich ist das Naturgesetz ja auch nur ein Ausdruck der *ratio naturalis* in uns, so daß ein Unterschied nicht begründet erscheint. 5. Thomas übernimmt nicht das ältere römische Recht des Gajus, sondern das jüngere des Ulpian, und unterscheidet demnach *jus civile* (positives Recht), *jus gentium* (Recht der *ratio naturalis*), *jus naturae* (Mensch und Tier gemeinsam). Tatsächlich hat Bedeutung nur, meint L. sehr richtig, die Unterscheidung in positives und Naturrecht. Immerhin — glauben wir — liegt für die *lex naturalis* und *ratio naturalis* eine andere naturhafte Grundlage vor. 6. Die Terminologie des Angeborensseins des Naturrechts findet sich schon in der Theologischen Summe des Aquinaten nicht mehr und entspricht absolut nicht seiner Auffassung von einer *idea innata*. Thomas versteht das Naturgesetz als ein Urteil der Vernunft (von einer *inclinatio* begleitet, wie er die intellektualistische und voluntaristische Tendenz zusammenfaßt); die habituelle Kenntnis dieser Urteile ist die *synderesis* (während man vor Thomas *lex naturalis* und *synderesis* identifiziert hatte). — L. zeigt übrigens, wie in der Überwindung der traditionsgebundenen Formeln des hl. Thomas das eigentliche Anliegen desselben besser zum Ausdruck kommt.

Fuchs:

Carluccio, G. G., O.S.B., *The seven steps to spiritual perfection according St. Gregory the Great*. gr. 8° (240 S.) Ottawa 1949, The University of Ottawa Press. Doll. 5.—. — Die Lehre von den sieben Gaben des Hl. Geistes, die uns heute besonders bekannt ist durch Thomas, S. Th. 1, 2 q. 63, hat ihre Hauptwurzel mehr als bei Augustin bei Gregor dem Großen. Letztere monographisch vorzulegen, ist daher eine verdienstvolle Arbeit. Die Ezechielhomilien, die Erklärung des Buches Job, die Pastoralregel sind die Quellen dafür. — Christus schenkt uns seine Gnaden durch den Hl. Geist, und dieser führt durch seine Gaben zur Höhe der Vollkommenheit hinauf. Die ersten fünf Gaben stärken die sittlichen Tugenden, Verstand und Weisheit erzeugen und begleiten die *Contemplatio*. C. legt die Lehre Gregors über die einzelnen Gaben ausführlich vor und schließt mit einem Abschnitt über ihre Bedeutung für das tätige, beschauliche, gemischte Leben. Wenn er auch sagt, er sei ohne vorgefaßte Meinung an seine Doktorarbeit gegangen, so

gewinnt man doch den Eindruck, daß er aus dem Wort im 11. Kap. bei Isaias und der Erklärung Gregors zuviel herausliest. Er hätte wenigstens darauf hinweisen müssen, daß die Unterscheidung der Gaben untereinander und von den göttlichen und sittlichen Tugenden über eine gute Wahrscheinlichkeit nicht hinausgeht, und vor allem, daß durchschlagende Beweise dafür fehlen, sie zu Entwicklungsstufen des ganzen geistlichen Lebens zu machen, so gern man auch den Gegensatz von Furcht und Weisheit zugibt. Sehr gut ist dagegen gezeigt, wie die verschiedenen Gaben einander ergänzen und helfen. Über das rechte Maß hinaus geht die Zahl der Druckfehler.

E. Raitz v. Frentz.

Lücker, Maria Alberta, Meister Eckhart und die *Devotio moderna* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters) gr. 8° (175 S.) Leiden 1950, Brill. DM 14.—. — Verfasserin liefert einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte der Frömmigkeit, der deren Zusammenhänge trefflich und neu beleuchtet. Wie es sich aus der praktischen und aszetischen, nicht spekulativen und mystischen Eigenart der *Devotio moderna* ergibt, ist nicht die Mystik, sondern die Aszese Eckharts der Ausgangspunkt. L. belegt so erneut, daß Eckhart mehr Lebe- als Lehrmeister war und die Martha der Maria vorzog. Besonders seine deutschen Predigten bilden dafür die Grundlage. Das hindert aber nicht, daß für Eckhart die Mystik, die Gottesgeburt im Menschen, stets Fundament und Ziel ist. Wenn es auch klar ist, daß die Reformbewegung der *Devotio moderna* die mystischen und anderen Übertreibungen Eckharts ablehnt, so übernimmt sie doch um so mehr seine energische Lehre von der *via purgativa*, vom Abscheiden und Sterben des eigenen Ich. Das Bindeglied zwischen beiden ist der bisher wenig bekannte Ruusbroeschüler Godeverd van Wefele mit seinem Buch „Von den 12 Tugenden“. In den ersten vier Kapiteln hatte sich dieser an seinen Meister Ruusbroec gehalten, war dann aber zu Eckhart übergegangen, dessen „Reden der Unterscheidung“ er von Geert Groot, dem Vater der *Devotio*, erhalten hatte. Dieser selbst war durch seinen Freund, den Kartäuser Eger von Kalkar, mit Eckhart bekannt geworden. Mit Eckhart hat er die strenge aszetische Lehre von der Demut, der Armut, vom Gehorsam, von der Kreuzesliebe gemeinsam. Grootes Gedanken finden sich vor allem in der Hauptschrift der *Devotio*, der *Imitatio Christi*, die L. nach den neuesten Ergebnissen mit gutem Grund als dessen Werk annimmt, während Thomas nur Kopist und Bearbeiter ist. Wenn spätere Schriftsteller der *Devotio* ähnliche Gedanken wie beide haben, so weist das darauf hin, daß jede christliche Reformbewegung wesentlich die gleiche Grundrichtung haben muß, mag es die dominikanische Mystik oder die *Devotio* sein, und man wird mit der Feststellung von Abhängigkeit vorsichtig sein. Der Unterschied zwischen Eckhart und der *Devotio* zeigt sich wohl am meisten, wenn er nicht wie jene das Nichtwissen in unserer Erkenntnis Gottes verherrlicht, sondern ganz auf die mystische Tiefenschau zielt. — Für den Leser, der nur die bekannte Ausgabe der *Imitatio* hat, wäre es angenehmer, wenn er auch aus ihr die Zitate der älteren Ausgabe fände.

Raitz v. Frentz.

Vilnet, J., *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix. Études Carmélitaines*. 8° (XII u. 255 S.) Brügge 1949. Desclée de Brouwer. Fr. 85.—. — Das vorliegende Werk kommt einem Wunsche entgegen, den alle Verehrer und Leser des hl. Joh. vom Kreuz schon lange hatten, dem nach einer eingehenden Untersuchung über den Gebrauch der Hl. Schrift in den Werken des genannten Kirchenlehrers. Nach dem Geständnis des Heiligen selbst spielt die Hl. Schrift in seiner Lehre eine wesentliche und unersetzliche Rolle, in dem Maße, wie er eine unausdrückbare Erfahrung beschreiben und darlegen will (69). Da er kein Exeget ist und sich nie als solcher fühlt und ausgibt, darf man von ihm nicht exegetische Äußerungen im wissenschaftlichen Sinne verlangen. Da aber jeder echte Exeget nicht bei seinem philologischen oder andern Rüstzeug stehen bleibt, sondern dadurch nur zum eigentlich tiefsten und geistigen Sinn der Schrift vorzudringen sucht, wird er sich gerade hier mit dem Heiligen begegnen; denn das ist seine Absicht. Er

will nicht die Schrift erklären, sondern er möchte durch sie seine eigenen Ausführungen erhellen. Er will die Seele „zum Gotteslicht der vollkommenen Liebesvereinigung mit Gott“ (Aufstieg, Anfang der Vorrede) führen. Da das aber nach dem Willen Gottes nur geschehen kann durch die innigste Vereinigung der Seele mit dem menschgewordenen Gottessohn, deren Höhepunkt im Diesseits die geistliche Vermählung, im Jenseits die beseligende Anschauung ist, so redet ihm davon die Hl. Schrift überall: „Spricht nicht von ihm durchaus und immer die Hl. Schrift, da er die ‚Weisheit‘ der Sprüche, der ‚Bräutigam‘ des Hohenliedes, der ‚Sohn‘ beim hl. Paulus, das ‚Wort‘ beim hl. Johannes ist?“ (148). Diese Worte beziehen sich auf die Auslegung des „Geistlichen Gesanges“ str. 36 v. 3. V. zeigt zunächst, wie der Heilige als Kind seiner Zeit, seiner Umgebung und seines Landes schreibt, auch daß sich eine gewisse Abhängigkeit von bedeutenden Männern, die vor ihm geschrieben und gelehrt haben, nachweisen läßt. Da er immer und überall nach dem tiefsten Sinn sucht, vernachlässigt er nicht selten den Wortlaut, zumal dann, wenn er, was häufig geschieht, aus dem Kopfe zitiert. Da die Heilige Schrift, wie er annimmt, von der Vereinigung der Seele mit Gott spricht, bietet sie dafür die beste Ausdrucksmöglichkeit; das, was an sich unaussprechlich ist, wurde von Gott selbst den inspirierten Verfassern in den Mund gelegt. Ob man aber mit V. aus der Art der Zitation des Heiligen herauslesen muß, daß die Propheten die Nacht der Sinne und des Geistes selbst durchgemacht haben, erscheint zweifelhaft. Wenn auch Gott der Herr frei ist in der Ausspendung seiner Gnaden, so ist es doch seine eigene Anordnung, daß das Alte Testament in allem nur der Schatten des Neuen ist. Müßte man dann nicht auch annehmen, David habe im Psalm 21 (22) nicht nur die Leiden des Heilandes vorausgeschaut, sondern sie auch selbst durchkostet? Müßte man dann nicht auch annehmen, der Verfasser des Hohenliedes habe selbst schon die Gnade der geistlichen Vermählung besessen, weil er, wie niemand vor und nach ihm, die charakteristischen Merkmale schildert, besonders den Kuß der Liebe? Aus diesen und andern Beispielen, wie Isaias 53, geht zur Genüge hervor, daß die inspirierten Verfasser unmöglich die ganze Tiefe dessen erfahren konnten, was Gott mit diesen Worten verbindet. Also ist auch für die Propheten nicht anzunehmen, daß sie die Nacht des Geistes wirklich durchgemacht haben. — In einer „Note A“, die aber immerhin 44 engbedruckte Seiten umfaßt, wird die Authentizität des zweiten Canticum behandelt. Die Zitationen entsprechen der Art des Heiligen, aber nicht der Stil des Ganzen. So nimmt man heute gemeinlich an, daß der Heilige selbst es nicht niedergeschrieben hat. Eine Sicherheit darüber besteht aber nicht. „Note B“ bringt als Abschluß des Werkes eine Zusammenstellung aller Schrifttexte, die in dem Aufstieg, der dunklen Nacht, dem geistlichen Gesang und der lebendigen Liebesflamme zitiert wurden. Sie sind geordnet nach den Büchern der Hl. Schrift, so daß dies das Studium der Werke sehr erleichtert. — In dem Buche steckt nicht bloß eine gewaltige Arbeit und gute Kenntnis der Werke des hl. Joh. vom Kreuz, sondern auch die tiefe Liebe und Verehrung zum Heiligen selbst.

Hapig.