

zur Zeit der ersten Auflage noch nicht genügend wissenschaftlich untersucht war, aufgenommen worden.

Wir dürfen den Herausgebern und dem Verlag zu dem großen Werk Glück wünschen. Gewiß ist diese Ruusbroec-Ausgabe noch nicht die wissenschaftlich abschließende, aber der Text selbst wird auch nach Durchsicht aller Handschriften wohl kaum wesentliche sachliche, d. h. die Lehre Ruusbroecs betreffende Änderungen erfahren, und die noch erwünschten wissenschaftlichen Zugaben in den Einleitungen sind als reife Frucht jahrzehntelangen Studiums sicher mit Spannung zu erwarten. Wir meinen damit vor allem die ausführliche Quellenanalyse, d. h. den Nachweis der patristischen und scholastischen Quellen Ruusbroecs, die Fixierung seiner Stellung zur scholastischen Theologie und vor allem seiner Stellung in der Entwicklung der Mystik und der „Devotio“. Mit vollem Verständnis, daß die Einleitungen dieser für weitere Kreise bestimmten Ausgabe in der Heimatsprache Ruusbroecs, d. h. vlämisch gehalten sind, möchten wir doch die bescheidene Bitte äußern, in der endgültigen Ausgabe diese so wertvollen Ausführungen in einer der großen Weltsprachen zu geben (am meisten käme wohl aus der Sache heraus die deutsche in Frage). Vielleicht wäre sogar zu erwägen, auch den Text selbst zweisprachig, d. h. mit einer deutschen Übersetzung in Kleindruck zu bieten. Aber das kann wohl erst eine Entscheidung „besserer“ Zeiten sein.

L. Ueding S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Incarnatio Verbi. Das theologische Werk von Prof. Dr. theol. P. Thaddäus Soiron O. F. M.: *WissWeish* 14 (1951) 1—34. — Zur Vollendung des 70. Geburtstages des bekannten Franziskanertheologen hat ihm die Schriftleitung von *WissWeish* das 1. Heft dieses Jahrganges als Festschrift gewidmet und in mehreren Beiträgen sein theologisches Werk unter dem oben genannten Titel zusammengefaßt. Nachdem W. Hillmann O. F. M. einleitend darauf hingewiesen hat, daß die Theologie Soirons vom Geiste des hl. Bonaventura genährt ist, sucht E. Berbuir O. F. M. Soirons Theologie in ihrer Wesensgestalt aufzufinden und darzustellen (4—19). Nach ihm ist die Theologie Soirons dem „*Verbum Incarnatum*“ „inständig“, d. h. sie wächst aus dem geschichtlichen Mysterium der *Incarnatio Verbi*, des in der Menschwerdung Christi in die Menschheit hineingesprochenen Gotteswortes, und ist dessen Entfaltung durch die Jahrhunderte. Dadurch unterscheidet sich nach ihm die Theologie von jeder Profanwissenschaft. Sie ist nicht nur Intellektualismus, sondern gläubige Existenz. Der „Ort“, an dem die Theologie „inständig“ sein muß, ist nach ihm der als mystischer Christus in seiner Kirche gegenwärtige Christus. Theologie gibt es darum nur in jenem Menschen, der in der Taufe der Kirche eingegliedert ist und sein ganzes Dasein vom Geiste der Kirche bestimmen läßt (11). Darum schöpft der Theologe auch aus der Hl. Schrift und der kirchlichen Überlieferung, in denen er die Stimme Christi hört. Weil aber das inkarnierte Wort aus dem Hl. Geiste kommt und sich kennzeichnet als „Sendung des Wortes in die Menschheit aller Zeiten“, muß die Theologie nach Soiron auch der geschichtlichen Situation gerecht werden. Daß er selbst dementsprechend gehandelt hat, zeigt der Beitrag von O. Linden O. F. M., Thaddäus Soiron im Dienste des Predigers und der Predigt (20—25). Doch bei aller Aufgeschlossenheit für die Gesamtkirche verliert Soiron die Sonderprägung der Geistigkeit seines Ordens nicht aus dem Auge, wie K. Esser O. F. M. in einem Beitrag: Franziskus und sein Orden im Schrifttum von Thaddäus Soiron zeigt (26—34). Zweifellos sind die von Soiron vertretenen Grundsätze über Theologie allgemein beherzigenswert. Sie kommen auch in

seinem inzwischen erschienenen Werk: Die Kirche als der mystische Leib Christi, Düsseldorf 1951, Patmos-Verlag, zur Geltung, auf das wir in dieser Zeitschrift zurückkommen werden. Brinkmann.

L'Humanisme et la Grâce. Semaine des Intellectuels Catholiques 1950. Hrsg. vom Centre Catholique des Intellectuels Français. 8° (213 S.) Paris 1950, Editions de Flore. Fr. 300.— Die seit 1948 alljährlich in Paris abgehaltenen Wochen der katholischen Intelligenz Frankreichs sind ein Ereignis, das auch über den französischen Raum hinaus Aufmerksamkeit findet. Bei dem wachen Sinn für das Aktuelle, den man mit Recht am französischen Katholizismus rühmt, kann man sicher sein, daß die Themen, unter die diese Wochen jeweils gestellt sind, jene Probleme aufgreifen, in denen das geistige Ringen unserer Zeit konzentriert ist. Das gilt in besonderer Weise von dem Rahmenthema der „Semaine“ von 1950: L'Humanisme et la Grâce. Es ist das alte und doch gerade heute im Zeitalter des existenzialistischen und atheistischen Humanismus so beunruhigende Problem von Natur und Gnade, von Menschsein und Christsein, von „Erde“ und „Himmel“. Dieses Problem, an sich schon voller Spannungen und Rätsel, gewinnt seine besondere Härte und Schärfe, wenn man es in jenen Metamorphosen sichtbar macht, die es in unserer Zeit angenommen hat. Um diese Sichtbarmachung ging es aber den Veranstalter und Referenten dieser „Woche“. Versuchen wir aus dem erdrückend reichen Gehalt des Tagungsberichtes wenigstens das eine oder andere herauszuheben. Der erste Tag stand unter dem Leitgedanken „Temps du mépris — temps des idoles“. Er wurde eröffnet durch ein Referat von R. Guardini (das durch die französische Sprache übrigens viel gewonnen hat, wie mir scheinen will) über „Mythus und Offenbarung“. Gleich der Eingangssatz kennzeichnet, was mit der „Zeit der Verachtung und der Idole“ gemeint ist: „Die Krise unserer Tage ist geprägt von einer radikalen Verachtung des Menschen“ wie von dem mannigfachen Bemühen um seine „Wiederaufrichtung“ (redressement). Während der moderne Mensch dabei in den Bann des Mythus gerät, besteht das Wesen der Offenbarung darin, den Mythus zu demaskieren und den Menschen aus der Weltverlorenheit in die Transzendenz zu führen. — Wir überspringen die um das Leitwort „Biologie et transcendance“ gruppierten Referate des 2. Tages. Den Höhepunkt der Woche bildeten wohl die Vorträge des 3. Tages: Déterminisme psychique et vie de grâce. Schon die Themen zeigen Richtung und Gewicht dieser Problematik: Salut et caractère (von P. Mesnard), sodann ein ausgezeichnetes Referat von Ch. N. Nodet über den Ertrag der Psychoanalyse, endlich ein ebenso bedeutsamer Vortrag von L. Beirnaert S.J. über die dunkle Frage nach der Abhängigkeit von Heil und Heiligkeit von psychischen Dispositionen und Mechanismen. Ein Satz (es ist ein Zitat aus einem Artikel von Van der Meersch im „Carrefour“ vom 1. Okt. 1947) sei hierher gesetzt, „Dans ce déclassé, dans cet adultère, dans cet inverti, oui, disons-le audacieusement, il y a encore assez pour faire un saint, même s'il est trop tard pour qu'il soit désormais autre chose qu'un déclassé, un adultère, un inverti.“ — Der vierte Tag behandelte das Leitthema der Woche vom Soziologischen aus: Pression sociologique et liberté personnelle. „Held und Heiliger“ war das Thema des folgenden Tages. Was J. Cayrol aus der Erfahrung des KZ darüber zu sagen hatte, ist selbst im geschriebenen Wort noch von erschütternder Gewalt. In den Sitzungen der beiden letzten Tage kamen die eigentlichen theologischen Aspekte des Rahmenthemas zur Sprache: „Gibt es überhaupt noch eine menschliche Natur?“, mit einem tiefgründigen Referat von J. Guiton, und „Theologie des Kreuzes und Theologie der Glorie“ als die beiden Pole eines christlichen Humanismus. Will man versuchen, das Gemeinsame all der vielen Referate und Diskussionen herauszuheben, dann dürfte dies wohl in dem Bemühen liegen, bei aller Betonung der Werte eines „christianisme incarné“, von dem im Nachkriegs-Frankreich so oft die Rede ist, die Transzendenz der im Glauben bejahten Realitäten klarzuhalten, um so die Preisgabe des Christlichen an irgendeine Form des weltimmanenten Humanismus zu verhindern: On ne peut voir Dieu sans mourir!

Erni, R., Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. 1. Teil: Von Gott (S. th. 1); 2. Teil: Zu Gott. 1. Hälfte: Die sittlichen Akte im allgemeinen (S. th. 2, 1); 2. Hälfte: Die sittlichen Akte im besonderen (S. th. 2, 2); 3. Teil: In Gott durch Christus (S. th. 3). 8° (206 u. 216 u. 316 u. 173 S.) Luzern (1947—1950), Räber. — Das Werk ist eine ganz neu-geschaffene Einführung in die Lehre des hl. Thomas, zu der die vergriffene Arbeit von A. Portmann, Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin,² Luzern 1903, die Anregung gab. Für Studierende und gebildete Laien will es eine Zusammenfassung der Summe des Aquinaten geben. Es sind daher fast alle Artikel der Summa theologica aufgenommen, mit Ausnahme ganz weniger, nur zeitbedingter Artikel. Naturgemäß war das auf dem relativ kleinen Raum nur in starker Kürzung möglich. Daher ist meist nur das corpus benutzt und auch sein Inhalt noch sehr zusammengefaßt worden (manchmal nur in einen prägnanten Satz). Persönliche Zusätze sind wenige angebracht. Die Übersetzung geht einen Mittelweg und bringt die entscheidenden lateinischen Fachausdrücke auch lateinisch in Klammern. So ist das Buch heute, wo Pius XII. erneut auf die Bedeutung der Summa als theologisches Schulbuch hingewiesen hat (Enzyklika „*Humani generis*“), ein gutes Hilfsmittel, die klaren Grundlinien des Aquinaten kennenzulernen und so zum Studium der Summa selbst hinzulenken. Es scheint uns auch als Handbuch für Jugendkreise geeignet zu sein, wenn an seiner Hand die einzelnen Fragen auf Grund des Textes der Gesamtsumme gedeutet werden.

Weisweiler

Falcon, J., S.M., La Crédibilité du Dogme catholique. Apologétique scientifique. Nouvelle édition revue et augmentée. gr. 8° (573 S.) Paris 1948, E. Vitte, Lyon-Paris. Fr. 500.— Die letzten 20 Jahre waren dem Studium der Apologetik nicht günstig. Auch innerhalb von Theologenkreisen hatte sich ein unbestreitbares Mißtrauen und eine gewisse Unterschätzung gegenüber dieser Disziplin der Theologie bemerkbar gemacht. Wozu sollte man an die Apologetik Zeit und Mühe verwenden? Der Gläubige bedarf ihrer nicht, und dem Ungläubigen nützt sie nicht, da ja — immer im Sinne ihrer Verächter — eine noch so bündig durchgeführte rationale Beweisführung niemanden zum Glauben führt. Demgemäß lag der Schwerpunkt der theologischen Publikationen dieser Zeit eindeutig bei Fragen der Dogmatik und der angewandten Theologie (Pastoral, Liturgik, Aszetik usw.). Daß dabei für manche, die so mit einem leichten Achselzucken an der Apologetik vorbeigingen, im Grunde die Angst vor ihren schwierigen Problemen das eigentliche Motiv war, konnte dem Tieferblickenden nicht entgehen. Auf jeden Fall ist in dieser Zeit wenig geschehen, um die Apologetik wissenschaftlich weiterzubringen. Daß diese Krise nicht nur innerhalb der katholischen Theologie empfunden wird, kann das Buch von K. Aland, Apologie der Apologetik. Zur Haltung und Aufgabe evangelischen Christentums in der Auseinandersetzung der Gegenwart (Berlin 1948), zeigen. Im übrigen hat die Enzyklika „*Humani generis*“ jedem, der sehen will, deutlich gemacht, daß diese Abwertung der Apologetik nicht im Sinne der Kirche ist. Um so dankbarer greift man zu jeder Veröffentlichung, die mit dem Anspruch oder dem Bemühen einer wissenschaftlichen Behandlung der Apologetik sich darbietet. Das vorliegende Werk, das sich im Untertitel als „*Apologétique scientifique*“ gibt, ist keine Neuschöpfung, sondern nur eine erweiterte und verbesserte Neuauflage. In den fast 20 Jahren seit dem Erscheinen der 1. Aufl. (ich errechne diese Zeit aus dem Literaturverzeichnis, dessen 1. Teil bis 1932 geht) ist mancherlei auch innerhalb des philosophisch-theologischen Bereiches geschehen, was eine Überarbeitung nötig machte. Aber wie der Verf. betont, ist die Grundrichtung und die Substanz des Werkes geblieben. Das Werk bietet den üblichen Aufbau der Apologetik in drei Teilen: Offenbarung — Christentum — Kirche. Jeder dieser drei Teile wird in einer beneidenswert klaren Sprache, mit relativer Ausführlichkeit und mit guter Kenntnis der in der Zeit zwischen 1900 und 1930 vor allem in Frankreich diskutierten Probleme abgehandelt. Verf. vertritt nachdrücklich den Standpunkt der traditionellen Methode der Apologetik, wenn er sich auch für den

(sekundären) Wert der Immanenzmethode offenhält. Für den Fachmann hat vor allem das Einleitungskapitel (21—72) besonderes Interesse, das über die prinzipiellen Fragen nach der Natur, Methode und Notwendigkeit der Apologetik als theologischer Disziplin unterrichtet. Was F. hier bietet, ist ein knappes, klares Résumé der Thesen aus dem bekannten Werk von A. Gardeil, *La Crédibilité et la Théologie*, 21928. Auch in der Frage nach der Glaubensanalyse folgt Verf. der (im engeren Sinn) thomistischen Lösung. Von dieser Analyse des Glaubensaktes her ist die Definition der Apologetik bestimmt, wie F. sie gibt: Rationale Rechtfertigung des Glaubens, welche dem Glauben bzw. dem Verlangen nach dem Glauben folgt. Durch sie hofft er ebenso sehr den rationalen Charakter der Apologetik zu sichern, wie auch der Mißdeutung ihrer realen Möglichkeiten und Aufgaben entgegenzutreten. Wenn strenge Systematik (im Anschluß an eine bestimmte Richtung innerhalb der katholischen Theologie), zuverlässiges theologisches Urteil, klare Sprache die Vorzüge dieser Apologetik sind, so dürfen doch auch einige Mängel nicht verschwiegen werden. Ich denke da nicht nur an die mangelhafte Kenntnis ausländischer Literatur, an die häufigen Verschreibungen fremder Namen (Guntsei statt Gunkel, Grisard statt Grisar usw.) oder an die Neigung, um der Klarheit willen das Gewicht der Probleme bisweilen zu leicht zu nehmen. Wichtiger scheint dies zu sein, daß das Werk in seiner Neuaufgabe zu sehr an den Problemen der Antimodernismus- und Antiliberalismuszeit hängenbleibt und der neuen Situation innerhalb und außerhalb der katholischen Theologie zu wenig Rechnung trägt. Gewiß hat F. recht, wenn er betont, daß Apologetik als Wissenschaft gut von Pastoral und Apostolat zu unterscheiden ist. Aber andererseits ist nicht zu verkennen, daß gerade die Apologetik aus ihrer Wesensbestimmung heraus auf Aktualität nicht verzichten kann. Denn sie will doch dem geistig aufgeweckten Menschen die Gründe für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung in Abwehr der entgegengesetzten Einwände aufschließen. Diese Gegeneinwände ändern sich aber mit jeder Generation, ja fast mit jedem Jahrzehnt. So muß die Apologetik sich ständig wandeln und erneuern, um ihrer eigenen Bestimmung entsprechen zu können. Bacht

Leclercq, J., *Le Problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX^e siècle*. kl. 8^o (83 S.) Tournai-Paris 1949, Castermann, Fr. belg. 30.— Die Problematik des Glaubens in den Kreisen der Gebildeten unserer Tage ist wiederholt Gegenstand eingehender religionspsychologischer und religionsstatistischer Untersuchungen gewesen. Das schmale, aber gedankenreiche Bändchen des Löwener Theologen Kanonikus L. sucht in Weiterführung dieser Ergebnisse den so in die Glaubenskrise hineingestellten Gebildeten ihre Lage aufzuhellen und ihnen einen Weg zu ihrer Überwindung zu weisen. Diese pastorale Zielsetzung ist für das Verständnis des Büchleins wesentlich. In unbestechlicher Ehrlichkeit werden die verschiedenen Formen und Motive des Unglaubens und Glaubensabfalls aufgedeckt, von denen sich zumal der Student und Akademiker heute angefochten sieht (7—15). Die Lösung der Schwierigkeiten sieht L. in der nachdrücklicheren Betonung des Glaubens als lebendigen Kontaktes von Person zu Person. Dieses Kapitel über die „Psychologie des Glaubens“ (17—35) ist zweifelsohne das Herzstück des Ganzen. Aber es ist auch dasjenige, in welchem am ehesten sich Bedenken melden können, wenn man nicht die konkrete Absicht des Büchleins vor Augen hat. L. will keine „wissenschaftliche Apologetik“ schreiben, sondern es geht ihm um den Menschen von heute in seiner einmaligen, durch die geistige und kulturelle Entwicklung unserer Zeit geprägten Situation. Demgemäß werden die Glaubensmotive weniger nach ihrem „objektiven“ Gehalt als nach der subjektiven Eindrucksstärke auf den heutigen Menschen ausgewählt. Dadurch erklären sich manche Akzentverschiebungen zugunsten eines personalistischen, den rationalen Faktor mehr zurückdrängenden (aber keineswegs negierenden!) Sicht des Glaubens. Von dem Rest des Büchleins sei vor allem auf die Konfrontierung des Glaubens mit dem „wissenschaftlichen“ Denken verwiesen. Der Leser ist für die reichen Anregungen, den klaren Stil und die vornehme Sprache dankbar. Ein wertvolles Büchlein, das viele aufmerksame Leser verdient. Bacht

Friemel, S., O.E.S.A., Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom. O.E.S.A. († 1443) (Cassiacum 12). 8° (227 S.) Würzburg 1950, Augustinus-Verlag. DM 8.—Die vorliegende Studie möchte einen Beitrag zu der immer noch reichlich dunklen Theologiegeschichte des 14./15. Jahrhunderts leisten. Das umfassende wissenschaftliche Forschen des italienischen Augustiners Favaroni von Rom (Universitätsprofessor in Bologna, dann Ordensgeneral und Erzbischof von Nazareth in Apulien, zuletzt Apostolischer Administrator der Diözese Cesena) hat eigenartigerweise bislang nur wenig Beachtung gefunden. Weil einige seiner Lehrmeinungen auf dem Konzil von Basel verurteilt wurden, ist er für einige Jahrhunderte fast völlig in Vergessenheit geraten. F. untersucht seine theologische Prinzipienlehre nach dem Prolog zum Sentenzenkommentar (ungedruckt, Ms. lat. fol. 852 der Preußischen Staatsbibl. zu Berlin). Es sind die in der damaligen Zeit üblichen Fragen nach der begrifflichen Abgrenzung und dem Wissenschaftscharakter der Theologie, nach dem Verhältnis von Glauben und theologischer Wissenschaft, nach der spekulativen oder praktischen Eigenart der Theologie, nach ihrer Kennzeichnung als vornehmste Wissenschaft und als Weisheit, nach dem Subjekt der Theologie und endlich nach den Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie. Alles das bietet bei Favaroni wenig Neues. Er gehört mit den bekannten Gregor von Rimini und Alfons Vargas von Toledo zu der augustinish-nominalistischen Richtung der spätmittelalterlichen Theologie. Der Verf. versucht als charakteristische Merkmale Favaronis herauszuarbeiten seine intellektuelle Eigenwilligkeit, eine große Unausgeglichenheit, seine Vorliebe für die augustinish-platonischen Strömungen in der frühcholastischen Periode, seinen theologischen Rationalismus. Die meisten der angeführten Punkte gelten indes in gleicher Weise für den Nominalismus überhaupt. Was die Bevorzugung der für den hl. Augustinus und die Frühcholastik charakteristischen Problemstellungen und ihrer Lösungen angeht, so wird das für Favaroni von F. selber bedeutend eingeschränkt; tatsächlich bleibt von einem Augustinismus, wenigstens in der theologischen Prinzipienlehre, nicht mehr viel übrig. Das geht auch daraus hervor, daß der ganz und gar augustinish eingestellte Hugolin von Orvieto O.E.S.A. von Favaroni so häufig als Gegner angeführt wird (F. verweist uns auf die Schrift seines Ordensbruders A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941).

Beumer

Schneider, F., Erkenntnislehre und Theologie. Zum Kampf um den Idealismus (Beiträge zur Förderung christl. Theologie 45). gr. 8° (182 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 16.20. — Der Verf. geht von der Tatsache aus, daß der Glaube Kenntnis, Erfahrung, *notitia* einschließt. Es geht also um eine „pistologische“ Untersuchung, d. h. um eine Untersuchung der Voraussetzungen des Glaubens und des theologischen Erkennens, vor allem der Möglichkeit der *notitia Dei* als der *conditio sine qua non* lebendiger Religion und eines sinnvollen, theologischen Erkennens (8). Zu diesem Zweck wird eine allgemeine Übersicht über die realistische und phänomenalistische Erkenntnistheorie vorausgeschickt. Hier zeigt der Verf., wie es seit Cartesius unter dem Einfluß der Naturwissenschaften zum Phänomenalismus in seinen verschiedenen Schattierungen (Idealismus Fichtes, Kritizismus Kants) gekommen ist, der seinen prägnanten Ausdruck in dem kantischen „Satz des Bewußtseins“ finde (15). Da der Phänomenalismus die Erkenntnismöglichkeit auf Raum und Zeit beschränkt, ist ein Erkennen einer transmundanen Wirklichkeit grundsätzlich ausgeschlossen. Dieser erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen Realismus und Phänomenalismus muß sich auch im Verständnis der biblischen Religion und Theologie widerspiegeln (21). Der Verf. zeigt, wie die altprotestantischen Schulphilosophen, sowohl der positiven (Dorner) wie der liberalen Richtung (Biedermann), Realisten waren, wie dann aber im 19. Jahrh. der Realismus in der protestantischen Religion und Theologie durch den Phänomenalismus in der Ausprägung des Idealismus verdrängt wurde. Als Typen dieser neuen Richtung nennt er R. A. Lipsius als Vertreter der „liberalen Theologie“, H. H. Wendt als Vertreter der Ritschl-Schule, F. H. Frank als Systematiker der „Erlanger Schule“ und die dialektische Theologie (K. Barth,

E. Brunner, F. Gogarten), die den spekulativen Idealismus eines Fichte, Hegel u. a. zwar bekämpft, aber doch den Kritizismus des Kant nicht verläßt (34). Die dialektische Theologie erkennt das Transzendente, Objektive für die Religion und Theologie zwar voll und ganz an, aber ohne erkenntnistheoretischen Zugang. Demgegenüber wurden auch im protestantischen Lager Anfang dieses Jahrh. Stimmen laut, die für eine Rückkehr zur erkenntnistheoretisch-realistischen Begründung der Religion und Theologie eintreten. Der Verf. bringt als Typen K. Dunkmann, und vor allem A. Schlatter und C. Stange. Während es nach Dunkmann noch keinen unmittelbaren, szientifischen Zugang zum „Objekt“ der Religion, zu Gott gibt (44), haben wir nach Schlatter und Stange durch die Offenbarung eine unmittelbare „Erfahrung“ (Schlatter) bzw. „Anschauung“ (Stange) von Gott. Nach Schlatter ist ohne notitia oder Kenntnis Gottes der Glaube als assensus und fiducia nicht möglich. Ist die Religion realistisch auf Kenntnis Gottes (die Gott selbst durch die Offenbarung gibt) gegründet, und steht die reale Welt auch wieder im Blick des Menschen, so kann der christliche Dogmatiker durch „logisches Denken“ auf immer neue Weise auf Gott nach Art des kosmologischen und theologischen Beweisverfahrens schließen (85). Was Schlatter „Erfahrung“ nennt, ist bei Stange „Anschauung“. Offenbarungsmittel sind diesem die Natur, die Geschichte und das persönliche Leben (120). Gegen diese realistische Richtung in der protestantischen Theologie versucht K. Heim die Religion wieder vom phänomenalistischen Standpunkt aus zu begründen. Der Verf. hält das mit Recht für ein vergebliches Bemühen. Freilich sieht man nicht klar, wie er sich selbst die erkenntnistheoretische Begründung des Glaubens als „wirklichkeitsbezogene Erfahrung“ denkt (179). Offenbar denkt er an eine besondere „illuminatio“ von seiten des offenbarenden Gottes (179). Aber die Verschiedenheit der christlichen Konfessionen zeigt zur Genüge, daß es mit dieser inneren Erleuchtung allein nicht getan ist, wenn nicht auch äußere Kriterien für die Tatsache der Offenbarung hinzukommen. Hier hätte ihm die scholastische Philosophie und Theologie einen Weg zeigen können. Leider hat er die Scholastik mißverstanden. Er sieht nämlich ihre Aufgabe nur darin, die Denkleistungen christlicher Theologen zu werten und die „religiösen Formationen“ nach ihrem „Denkwert“ allein zu bestimmen, wobei die in ihnen gemeinte Wirklichkeit vergessen und unterschlagen werde (82f.). Brinkmann

Adam, K., *Jesus Christus*. 8. Aufl. 8° (336 S.) Düsseldorf 1949, Patmos-Verlag. DM 10.80. — Ders., *Das Wesen des Katholizismus*. 12. Aufl. 8° (279 S.) ebd. 1949. DM 8.80. — Unter den Christusbüchern der letzten Jahrzehnte nimmt das Werk von A., *Jesus Christus*, weiter seinen ehrenvollen Platz ein. Die vorliegende 8. Aufl. ist zwar ein unveränderter Abdruck der 3 Jahre vorher erschienenen 7. Aufl., aber diese wies gegenüber ihren Vorgängerinnen erhebliche Ergänzungen und Verbesserungen auf. Gewiß hat der Verf. auch früher nachdrücklich betont, daß das Geheimnis des Gottmenschen nicht aufgelöst werden darf in den Christus des Glaubens und den Jesus der Geschichte, und daß der ganze Christus nur auf dem Wege des Glaubens zu erreichen ist, der Gottes Offenbarung voraussetzt (vgl. Schol 14 [1939] 617), aber als Quelle für das Christusbild diene ihm ausschließlich das N.T. Von der 7. Aufl. an wird nun auch die Lehre der Kirche und ihre Theologie mitberücksichtigt und so das „Bild des ewigen Christus ausgestaltet, das in der Mitte unseres Glaubens steht“. Mit anderen Worten: dem mehr historischen wird nun das dogmatische Christusbild hinzugefügt, das erst der ganzen Wirklichkeit entspricht. — Da das zweite Werk des Verf., *Das Wesen des Katholizismus*, das nun schon in 12. Aufl. vorliegt, die Lehre von der Kirche enthält, kann es als eine Weiterführung und Ergänzung des vorhergehenden angesehen werden. Der Text ist seit der 7. Aufl. (1934) kaum noch verändert; deshalb sei hier auf die Besprechung dieser Aufl. (Schol 10 [1935] 583) verwiesen.

Brinkmann

de Vries, W., *Zum Kirchenbegriff der nestorianischen Theologen: OrChr-Per 17 (1951) 95—132*. — Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt die Schlußbemerkung des Verf. folgendermaßen zusammen: „Nach allem können wir

sagen, daß die Auffassung der nestorianischen Theologen von der Kirche im allgemeinen der katholischen Lehre entspricht, wo nicht die tatsächliche historische Entwicklung ihrer Kirche sie zwang, zu deren Rechtfertigung Theorien zu erfinden, die der Lehre Christi widersprechen“ (132). Von besonderem Interesse dürfte sein, daß der Katholikos oder Patriarch der persischen Kirche seit 424 für diese Kirche die höchste Autorität darstellt und als Nachfolger des hl. Petrus gilt, dessen Primat von den nestorianischen Theologen durchweg anerkannt wird. Die meisten von ihnen fassen aber auch die Kirche des Westens als Teil der Gesamtkirche auf, die nach ihrer Meinung aus voneinander unabhängigen Einzelkirchen besteht. — Die Arbeit ist ausführlich und gründlich, die Literatur wird reichlich angegeben. Nicht nur für das Studium der Theologie der Ostkirchen dürfte sie von Bedeutung sein, sondern auch für die katholische Ekklesiologie.

Beumer

Bouët, H., Un seul chef Jésus-Christ, chef de l'univers et tête des saints. kl. 8° (251 S.) Paris 1950, Gabalda. Fr. 360.— — In zwei Teilen legt der Verf. seine Ausführungen vor: Christus in seiner Vorrangstellung über die Menschheit, und Christus als Haupt seiner Heiligen. Mehr als die Hälfte des Büchleins ist der praktisch-asketischen Darlegung gewidmet, dann folgen wissenschaftliche Erklärungen und einschlägige Belege aus den Kirchenvätern, Theologen und modernen Schriftstellern. Die Sprache wird leicht verstanden und wirkt anregend. Christus ist nach B. „chef“ des gesamten Menschengeschlechtes, ohne Rücksicht auf die Kirchenzugehörigkeit, und „tête“ nur für die Heiligen, wozu auch die Engel gerechnet werden. Ausdrücklich wird erklärt: „Il est seulement, et c'est grandeur distincte, qui s'ajoute à sa domination universelle, Tête des Saints parmi les anges comme parmi les hommes“ (53); als Beweis dient u. a. ein Text des hl. Thomas (S. Th. 3. q. 8. a. 3. und 4). Man kann es begreiflich finden, daß eine praktisch-asketische Schrift mehr die gnadenvolle Verbindung der Heiligen mit dem Haupt des mystischen Herrenleibes hervorhebt, aber sie müßte doch in den theoretischen Aussagen genau sein. So wahr es auch ist, daß Christus eine Vorrangstellung über das ganze Menschengeschlecht innehat, und so sehr es auch betont werden muß, daß er zu den Heiligen in einer eigenen Gnadenverbindung steht, so darf doch nicht die besondere Wirklichkeit seines Leibes, der die Kirche ist, außer acht gelassen werden. Wenn der ganze übernatürliche Sachverhalt wiedergegeben werden soll, müßte noch ein drittes Wort zur Verwendung kommen, das mehr besagte als „chef“ und ebenfalls von „tête“ unterschieden wäre. Die Rücksicht auf die Tradition und auf die klare Sprache der Enzyklika „Mystici Corporis“ (von B. an mehreren Stellen zitiert) macht es notwendig, den Leib Christi und damit auch die Hauptstellung Christi in erster Linie in der *sichtbaren Kirche* verwirklicht zu sehen, deren Glieder nur die Getauften und nicht nur die Heiligen sind. Die Berufung auf Thomas übersieht, daß in der angeführten quaestio (de gratia capitis) das Problem nicht vollständig und unter einem von der modernen Fragestellung abweichenden Gesichtspunkt behandelt wird, nämlich unter dem des Gnadeneinflusses von oben.

Beumer

Morra, G., L., Cristo, su gracia, su influjo capital, en los Comentarios del Doctor Seráfico a las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo. 8° (269 S.) Santiago 1949, Editorial Salesiana. — Der Verf., ein chilenischer Salesianer Don Boscos, gibt in dieser Schrift einen Überblick über die Lehre vom geheimnisvollen Herrenleib im Anschluß an den Sentenzenkommentar Bonaventuras. Der erste Teil bringt die Grundlagen aus den Paulusbriefen und der Theologie bis auf Bonaventura — allerdings recht kurz, besonders die Frühscholastik wird nur gestreift. Dann folgt der Hauptteil, der die einzelnen einschlägigen Themen (Gratia unionis, Gratia singularis personae, Gratia capitis, Art und Weise des Einflusses vom Haupte auf die Glieder, Ausdehnung dieses Einflusses) bespricht und mit Zitaten aus dem Sentenzenkommentar Bonaventuras belegt. Die zeitgenössischen Ansichten über die gleichen Punkte werden nur in Auswahl angeführt. Einige Exkurse ergänzen die Darstellung, von denen wir den letzten über Haupteinfluß Christi und Sakramentenwirksamkeit besonders hervorheben möchten (203—241). Die Literaturangaben sind reichlich,

selbst aus dem deutschen Sprachgebiet; wir vermissen aber eine Bezugnahme auf die vorzügliche Arbeit von R. Silić, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura* (Breslauer Studien zur historischen Theologie, N. F. 3). Breslau 1938. Die Darstellung ist gediegen, fördert aber kaum neue Ergebnisse zu Tage und gibt, zumal im 1. Teil, fast nur die der Vorarbeiten anderer (Bover, Mersch, Prat u. a. m.) wieder. Von größerer Bedeutung scheint zu sein, daß von der Ekklesiologie her, die heute einer realen Verbindung des Hauptes mit den Gliedern günstig ist, die Linie zu einer in diesem Sinne aufgefaßten Wirksamkeit der Sakramente gezogen wird; der Verf. stützt sich dabei nicht nur auf Bonaventuratexte, sondern sucht diese Auffassung in dem erwähnten Exkurs eingehender darzutun (mit Berufung auf eine ungedruckte Sakramententheologie des Salesianers Eusebio Vismara). Die Erklärung nähert sich aber der intentionalen Deutung im Sinne Billots und dürfte weder Bonaventura noch der übernatürlich-organischen Wirklichkeit des geheimnisvollen Herrenleibes ganz gerecht werden. Beumer

Dabin, P., S.J., *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Museum Lessianum, sect. théol. 48). gr. 8° (643 S.) Bruxelles-Paris 1950, L'édition Universelle, Desclée de Brouwer. Fr. 360.— — Es handelt sich bei dem vorliegenden Werk um die Schrift eines 1949 verstorbenen Nichtfachmannes, der sich aber aus seelsorglichen Gründen viel mit der Frage nach der Stellung des Laien in der Kirche beschäftigt hat, gleichsam um den 2. Band des Buches: *Le sacerdoce des fidèles dans les Livres saints* (Paris 1941). Man könnte gar vieles zur Kritik sagen: die Einleitung halte sich zu lange bei dem theoretischen Wert der Tradition im allgemeinen auf, die Einteilung (der Westen und der Osten; ersterer untergeteilt in eine patristische Periode bis zum 12. Jahrh., eine scholastische und nachscholastische Periode bis zum 18. Jahrh., eine Periode der Gegenwart; und dann die Liturgien des Westens und des Ostens) sei nicht systematisch genug, die kurzen Einführungen zu den einzelnen Autoren müßten vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ergänzt werden, auf die Authentizität der angeführten Schriften sei nicht immer Rücksicht genommen (so z. B. bei Anselm von Canterbury und Hildebert von Lavardin), und vereinzelt hätten fehlerhafte Angaben Platz gefunden (z. B. wird Klemens von Alexandrien als Heiliger genannt). Alles das wäre nicht unberechtigt; aber man hätte damit den Wert des Werkes nicht erfaßt. In Wirklichkeit haben wir es trotz der angegebenen Mängel mit einer äußerst reichhaltigen Materialsammlung zu tun, die ein beinahe vollständiges Bild von der Tradition über das allgemeine Priestertum der Gläubigen gibt (die Liste der zitierten Autoren, von denen Texte beigebracht sind, füllt allein 5 Seiten im Großformat). Die theologische Würdigung muß allerdings erst beginnen; aber wenn einmal eine Theologie des Laien in der Kirche geschrieben wird, wird man dankbar aus dieser Fundgrube schöpfen. Beumer

2. Geschichte der Theologie

Puech, H. Ch., *Le Manichéisme. Son Fondateur. Sa Doctrine* (Bibl. de Diffusion 56). kl. 8° (195 S.) Paris 1949, Civilisations du Sud. — Die hier zusammengefaßten beiden römischen Vorträge des bekannten französischen Forschers sind zweifelsohne das Beste, was wir heute zur Orientierung über den Manichäismus und seinen Stifter haben. P. kündigt im Vorwort das baldige Erscheinen eines größeren Werkes an. Aber der Leser kann sich auch schon durch das Studium dieser Schrift von der Kompetenz und wissenschaftlichen Akribie des Verf. überzeugen. Wiewohl es sich nur um die Nachschrift von zwei Vorträgen handelt, hat P. Wert darauf gelegt, einen breitangelegten wissenschaftlichen Apparat beizufügen, der an Seitenzahl sogar den Text selbst übertrifft (98—195). Dadurch wird dieses Buch zu einem einzigartigen Kompendium des neuesten Wissenstandes über das in vielen Dingen noch so ungeklärte Phänomen dieser religiösen Bewegung, die mit ihrer ungläublichen Vitalität und Expansionskraft eine Zeitlang dem jungen Christentum ernsthafte Konkurrenz gemacht hat. — Der 1. Vortrag gibt eine *Biographie*

des Mani, wie sie sich aus den neuen, z. T. noch unveröffentlichten Dokumenten erheben läßt. Mit Recht betont P., wie sehr sich unser Wissen über die biographischen Einzelheiten des Mani in den letzten 20 Jahren erweitert hat. Wiewohl uns aus der Frühzeit zahllose Schriften gegen den Manichäismus überkommen sind, war unser kritisches Wissen über die Person des Stifters denkbar gering. Erst durch die Funde von Turfân (= chinesisch Turkestan) und Medinet Mâdi (Ägypten) ist unser Wissen auf zuverlässige Grundlagen gestellt worden. Wir haben nun die Möglichkeit, uns ein exaktes Bild von dem chronologischen System der Manichäer zu machen. Ferner wissen wir jetzt, daß die Manichäer bereits selbst eine ausgedehnte Geschichtsschreibung besaßen, die mit der Autobiographie Manis anhub. Aus dieser Quelle haben auch die uns aus dem christlichen Altertum bekannten Autoren geschöpft, freilich in einer völlig unkritischen Weise. Somit ist es eine der dringlichsten Aufgaben, diese manichäischen Quellen für die Rekonstruktion der Lebensgeschichte des Mani auszuwerten. Dabei ist sich P. aber bewußt, daß auch heute noch vieles lückenhaft und hypothetisch bleiben muß: „Nous n'en sommes qu'au début, et dans l'attente et à la merci de nouveaux documents“ (32). Als gesichert glaubt er aber folgende Daten ansehen zu können. Mani wurde am 14. April 216 in Nordbabylonien geboren. Der Name, in welchem die christlichen Gegner so gerne eine Anspielung auf die „Mania“ = Raserei sahen, ist in der Heimat des Stifters sehr verbreitet. Die in den manichäischen Quellen selbst überlieferte Form „Manikhaios“ ist vielleicht aus dem syrischen „Mani hayyâ“ = „Mani der Lebendige“ zu verstehen. Über die Persönlichkeit Manis ist eigentlich nur so viel sicher, daß er einen Hinkfuß hatte. Ob sich von daher seine Leibfeindlichkeit erklären läßt? Der Rasse nach war Mani Iranier. Er entstammte der Dynastie der Arsakiden. In seiner Jugend hatte Mani Verbindung mit einer Täufersekte, die aber nicht mit den Mandäern zu identifizieren ist. Im übrigen ist nicht zu vergessen, daß das Babylonien des 3. Jahrhunderts Schnittpunkt der verschiedensten religiösen Strömungen war. Mit 25 Jahren hatte Mani das entscheidende religiöse Erlebnis, das ihn auf den Weg des Religionsgründers wies. Er betrachtete sich nunmehr als Inkarnation des Parakleten, gesandt, den „Appell des Heiles“ in die ganze Welt zu rufen. Ich übergehe die Daten seiner missionarischen Tätigkeit (241—272 bzw. 242—273). Während Mani unter Shapûr I. und dessen Sohn volle Bewegungsfreiheit hatte, geriet er unter Bahrâm I. in Konflikt mit der Staatsreligion. Er wurde vor den König zitiert und, mit schweren Ketten beladen, in den Kerker geworfen, wo er am 26. Februar 277 starb. Die blutrünstigen Berichte, man habe ihm bei lebendigem Leibe die Haut abgezogen, scheinen als Legende abzutun zu sein. — Als Mani starb, hatte seine Religion bereits ihren Siegeszug nach Ost und West angetreten, freilich einen Siegeszug, der überall binnen kurzem in blutigen Verfolgungen erstickt wurde. Der Analyse des *Lehrsystems* des Manichäismus ist der 2. Vortrag gewidmet. Drei Wesenszüge kennzeichnen ihn: Manis Religion ist Universalreligion, die sich schon dadurch den meisten anderen Religionen, mit denen sie in Konkurrenz trat, überlegen fühlt. Sie ist sodann missionarische Religion, die jeden ihrer Anhänger zum Propagandisten macht. Endlich ist sie eine Buchreligion, die in den kanonischen Schriften des Stifters einen festen Rückhalt und eine feste Ausrichtung hat. Wie ist der Manichäismus innerlich zu deuten? Man hat ihn wegen der vielfachen Anklänge an andere Religionssysteme eine synkretistische Theosophie genannt. P. möchte dies nicht gelten lassen. Denn die indischen, iranischen oder christlichen Elemente seien weniger Aufbauelemente dieses Systems als nachträgliche Umkleidungen und Ausdrucksformen, die einem bewußten Bemühen um Anpassung entstammten. Auf jeden Fall ist der Manichäismus eine „Gnosis“, eine dem Heil zugewandte Erkenntnis, die dem Gläubigen sich selbst, Gott und alle Dinge enthüllt und ihm darin das Heil schafft: Gnosis, welche das Heil ist. Im Mittelpunkt steht das Thema von dem Gott, der zugleich Retter und der Gerettete ist: Dieu le Sauveur-Sauvé. So sehr aber der Manichäismus das Erkenntnismoment übersteigert, so löst er sich doch im Grunde in Mythologie auf, deren Wesenselemente P. in scharfsinniger Analyse auseinanderlegt. Zum Schluß werden die ethischen und organisatori-

schen Aspekte besprochen. Das Studium dieser ebenso gehaltvollen wie sprachlich vollendeten Schrift ist wirklich ein Genuß und läßt mit Spannung auf das angekündigte größere Werk warten.

Bacht

Vis, J. M., S. J., Tertullianus' De Pallio. Tegen de Achtergrond van zijn overige Werke. gr. 8° (155 S.) Nijmegen 1949, Centrale Drukkerij. — Die Zusammenarbeit von Theologen und Altphilologen, zu der W. Jaeger vor rund 20 Jahren bei seiner Aufnahme in die preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin in öffentlicher Rede aufrief, wird in Holland, besonders in Nijmegen, in vorbildlicher Weise durchgeführt. Man denke nur an die auch von Theologen sehr geschätzte Sammlung *Latinitas Christianorum Primaeva* und an die Viermonatsschrift *Vigiliae Christianae* (als einer der Mitherausgeber zeichnet übrigens auch W. Jaeger). In diese Reihe gehört das Buch, über das hier zu berichten ist. — V. will keinen eingehenden Kommentar zu der kleinen Schrift Tertullians liefern, sondern mehr ihren Zweck und ihre Bedeutung bestimmen. Sie ist ein vollkommenes „Unicum“ unter seinen Schriften, geradezu der Gegenpol seines theologisch bedeutsamen Werkes, des *Apologeticum*. Das 1. Kap. bringt ein kurzes Wort über die bisherigen Übersetzungen (auch die deutschen) und über die Kontroverse, was überhaupt „übersetzen“ bedeutet. Dann wird, um dem Leser einen Eindruck zu geben von dem einzigartigen Stil, links der lateinische Text von *De Pallio* geboten, aber so, wie er sich einem darstellt, wenn man ihn laut liest, abgetrennt nach Kola und Kommata; rechts steht eine möglichst genaue holländische Wiedergabe bis hinein in Rhythmus und Reim. Im 2. Kap. untersucht V. den *Inhalt*, wobei sich herausstellt, daß Tertullian hier radikal anders erscheint als in seinen übrigen Schriften, was die Hl. Schrift, die profane Literatur, den Kaiserkult, die Philosophie und die pikante Ausdrucksweise betrifft. Im 3. Kap. behandelt V. die *Form*, den Stil. Tertullian bedient sich aller Stilmittel der „*declamatio*“, um die Aufmerksamkeit seiner Leser zu gewinnen: Alliteration mit all ihren Schattierungen, Reim, Parallelismus, Assonanz, Wortspiele, Antithesen, Oxymoron, Sentenzen, Verwendung seltener oder archaischer Wörter, Neologismen, alles in gehäufte Fülle. Eine äußerste Disproportion zwischen dem gepflegten Stil und dem unbedeutenden Inhalt. Im 4. Kap. gibt V. erst einen kurzen Überblick über die bisherigen *Deutungen* dieser Schrift (z. B. auch die Geffkens); dann seine eigene Ansicht: Tertullian verteidigt in *De Pallio* nicht das Christentum, nicht den Montanismus, sondern seine eigene Ehre gegen die *viri principales Carthaginienses*, die ihm vorwarfen: *Sic a toga ad pallium!* Die kleine Schrift zeigt den ganzen Tertullian: mit seinem leidenschaftlichen Willen, jeden Gegner, wer immer er sei, zu vernichten und an der eigenen Ansicht hartnäckig festzuhalten.

Schoemann

Kolping, A., *Sacramentum Tertullianicum*. 1. Teil: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel *sacramentum*. 8° (109 S.) Münster 1948, Regensburg. DM 6.—. — Das Interesse an der Wortgeschichte von „*sacramentum*“ ist nicht erst durch die Laacher Mysterientheologie wachgerufen worden, wenn es auch von dort neue Impulse erhalten hat. O. Casel hat selbst gewußt, daß seine Thesen der Nachprüfung durch sorgsame philologische Kleinarbeit bedürfen; er hat ja auch schon manchen Beitrag in dieser Hinsicht geliefert. Während Casel geneigt ist, den Bedeutungsgehalt von „*sacramentum*“ in der frühchristlichen Literatur und so auch bei Tertullian ausschließlich vom hellenistischen „*mysterion*“ her zu interpretieren (vgl. die Rezension von K. Prümm zu Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre: Schol 20—24 [1949] 586—591*), hatte der Belgier de Backer nachdrücklich auf die aus dem klassischen Latein überkommene Bedeutung „*militärischer Fahneid*“ hingewiesen. Die von K. vorgelegte Studie, ein Teil der im Jahre 1941 der Bonner Kath.-Theolog. Fakultät eingereichten Habilitationsschrift, greift das Problem in durchaus selbständiger Weise auf, ohne sich von den bisherigen Lösungen, die K. natürlich alle kennt, festlegen zu lassen. Nach einem gedrängten Überblick über die Problemlage von „*sacramentum*“ bei Tertullian behandelt das 2. Kap. den Befund in der außerchristlichen, zumal in der klassischen lateinischen Sprache. Die Grundbedeu-

tung scheint hier zu sein: „offizielle Eidesweihe mittels einer Selbstverfluchung für den Fall des Eidbruches“. Wichtig ist, daß auch schon in der außerchristlichen Antike die Vokabel „sacramentum“ als Äquivalent von „mysterion“ zu belegen ist. Das 3. Kap. wendet sich der neuen, christlichen Anwendung von „sacramentum“ in den altlateinischen Bibelübersetzungen und bei Tertullian zu. Gerade hier werden manche neue Erkenntnisse beigebracht, die den bisherigen Forschern entgangen waren. Wenn bereits in den altlateinischen Bibelübersetzungen „sacramentum“ als Entsprechung für das griechische „mysterion“ die „res sacra arcana salutaris“ der christlichen Heilsökonomie bedeutet, dann kann es nicht verwundern, daß die gleiche Bedeutung, in mancherlei Weiterbildung, auch bei Tertullian begegnet. Allerdings ist zu bemerken, daß die Bezeichnung der christlichen Heilmittel durch „mysterion—sacramentum“ erst bei Tertullian anhebt; vgl. Prümms a.a.O. 589. Viel deutlicher tritt die Verwendung von „sacramentum“ im Sinne von „Taufversprechen“ nach vorn, durch die Tertullian an den soldatischen Fahneneid anknüpft (4. Kap.). Dabei verweist K. auch auf die vermutlichen Verbindungslinien, die von hier zu den kultischen Mysterien führen. Das 5. Kap. sammelt die Ergebnisse und gibt Hinweise für die weitere Forschung. Die mit großem Scharfsinn und vollkommener Kenntnis der Quellen wie der philologischen Methoden durchgeführte Untersuchung wird von jeder künftigen Darstellung der Bedeutungsgeschichte von „sacramentum“ berücksichtigt werden müssen. Daß der Leser an einzelnen Stellen eine andere Deutung vorziehen möchte, ist bei der notorischen Schwierigkeit der tertullianischen Diktion nicht zu verwundern. So möchte sich S. 49 Anm. 23 ein Bedenken an der Kritik der von Bartmann gemachten Auslegung anmelden. Wenn auch der Satz in Adv. Prax. 2: „credendum . . . et spiritum“ Wiedergabe der monarchianischen Lehrmeinung ist, so wird doch im nachfolgenden der katholische Standpunkt und darin auch die trinitarische Personalität des Hl. Geistes deutlich ausgesprochen; das „nihilominus“ wird man wohl nicht mit „nichtsdestoweniger“, sondern mit „nicht gleichwohl“ übersetzen müssen (50 Z. 2). Auf S. 52 sind die mithräischen Löwen wohl nicht auf den Weihegrad, sondern auf die Löwen in der Mithraslegende zu beziehen. Aber vielleicht schließt sich beides nicht aus. S. 54 würde sich das „coram“ in Adv. Prax. 30—31 eher mit „öffentlich“ (statt mit „gegenwärtig“) wiedergeben lassen.

Bacht

Fruytier, J. C. M., S.J., Het Woord *Μυστήριον* in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem, gr. 8° (X u. 196 S.) Nijmegen 1950, Centrale Drukkerij Fl. 3.90. — Die Wortbedeutungsforschung hat in den letzten Jahrzehnten der theologischen Wissenschaft gute Dienste geleistet. Man denke an das Theol. Wörterbuch zum N. T. oder an Monographien wie die, welche G. M. Folliet im Bulletin Augustinien 1949, 373 f. bespricht. Für Fr. ist die Besinnung auf die *Methode* dieser Forschung fast noch wichtiger als das Ergebnis seiner Untersuchung. Darum schickt er ihr eine 27 Seiten umfassende „Methodologie“ voraus. Diese gibt sich als ein Auszug aus einigen Kapiteln des „magistralen“ Werkes von A. Reichling, Het Woord. Een Studie Omtrent De Grondslag Van Taal En Taalgebruik, Nijmegen 1935 (460 S.). Aber sie ist nicht nur eine gute Zusammenfassung der Wortbedeutungslehre Reichlings (stellenweise könnte sie vielleicht etwas knapper und straffer sein), sondern in einigen Punkten auch eine sinngemäße Weiterführung, die Reichling selbst gebilligt hat. Nach dieser theoretischen, für den in moderner Linguistik nicht bewanderten Leser nicht leicht zu erfassenden Einleitung, zeigt Fr. im 1. Teil seines Buches an rund 20 Beispielen die praktische Anwendung der Methode: Das Wort „Mysterion“ in seinem „Verwendungsfeld“. [Der 2. Teil, der das Wort im ganzen Gedankensystem Cyrills betrachten will, wird noch einige Zeit auf sich warten lassen; aber der 1. Teil ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes: „christliche Philologie“ (VIII).] Im ersten Kap. (32—96) entwirft Fr. eine Skizze der Bedeutungsentwicklung des Wortes von Heraklit bis Cyrill. Für das N. T. verwertet er den Artikel von Bornkamm im Theol. Wörterbuch IV (1942), den er aber ergänzt, verdeutlicht und verbessert. Eine gewisse Begriffsverwirrung durchziehe die Ausführungen von B., da er nicht klar genug unterscheidet

zwischen Bedeutung, Begriff, Sache. Eine ähnliche Unklarheit ist nach Fr. auch der Grund, warum O. Casel und K. Prümm sich nicht einigen konnten. Denn es gelte gar nicht die Disjunktion: „Mysterion“ bedeutet entweder „Lehre“ oder „Kultus“. Vielmehr können „Lehre“ und „Kultus“ beides „Sachen“ sein, die mit einem Wort (Mysterion), das weder „Kultus“ noch „Lehre“ bedeutet, bezeichnet werden. Anregend (wenn auch nicht überzeugend) ist u. a. Fr.s Auslegung von Eph 5, 32: „Das Wort (d. h. der Text Gen 2, 24) ist voll tiefen, verborgenen Sinnes (Mysterion); ich aber lege ihn aus . . . (61). — Nach diesem mehr vorbereitenden Kap. beginnt mit dem 2. (97—106) die eigentliche Untersuchung nach dem Schema: Zusammenhang, Text und Übersetzung, die Situation des Sprechers, die Bedeutungsunterschiede und die „Sachen“, die damit bezeichnet werden, die Situation der Hörer, das Verwendungsfeld. Nach jeder Einzeluntersuchung und wieder am Schluß des ganzen Buches werden die Ergebnisse kurz zusammengefaßt und in einer fast mathematisch anmutenden Figur veranschaulicht. Alle Verwendungsfälle des Wortes „Mysterion“ bei Cyrill weisen folgende allgemeine Struktur auf: Göttlicher Inhalt (Gnadenwirklichkeit), der mit Einzuweihenden in Verbindung tritt vermittelt einer äußeren Form (Handlung, Wort, Lehre . . .), die den Inhalt zugleich mitteilt und verbirgt (192). — Wer sich nicht die Mühe macht, die „Methodologie“ Fr.s gründlich durcharbeiten, oder wer nicht bereitwillig eingeht auf seine Intention („Es geht uns nicht allein um die Ergebnisse, sondern auch um die Methode“: VIII), der könnte versucht sein, zu fragen: Warum eine so große Anstrengung um ein kleines Ergebnis? Das Wertvollste an seinem Buch ist gerade die Besinnung auf die Methode der Wortbedeutungsforschung: die Unterscheidung von Wortbetrachtung und Wortverwendung, von Bedeutung einerseits und Begriff, Vorstellung, „Sache“ andererseits, von Situation des Sprechers und des Hörers usw. Mag auch die Terminologie z. T. ungewohnt, ja gesucht erscheinen („Bedeutung ist der Verwendungsgedanke des Verwendungszeichens Wort“), das Buch ist auf jeden Fall reich an vielen wertvollen Anregungen. (Eine Übersetzung eines Teiles der „Methodologie“ nebst kritischen Anmerkungen bringt die wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht 1951 des Canisius-Kollegs, Berlin W 35, Tiergartenstraße 30/31; als Mskr. gedruckt.)

Schoemann

Fischer, E. H., Gregor der Große und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik: ZRechtsgesch (Kan. Abt. 36) 67 (1950) 15—144. — Die Entwicklung der Zweigewaltenlehre gehört zu den entscheidenden Themen der abendländischen Geschichte. Verf. behandelt nur einen Abschnitt, und zwar auf dem Hintergrund der Politik, der indes um der Person des handelnden Papstes willen von großer Bedeutung ist. Der Ton wird auch deshalb auf die Politik gelegt, weil Gregor kein Theoretiker, sondern ein Mann der Tat war. Dazu kommt, daß in der Spannung zu Byzanz sich das angeschlagene Thema — wie so viele andere — besonders bedeutsam anläßt. Nach einem eingehenden Rückblick von Leo d. Gr. an, mit einem Hinweis auf den Cäsaropapismus in Konstantinopel, der die Scheidung der beiden Gewalten aufgehoben hatte (Justinian), durchmißt der Verf. die Regierungszeit Gregors, sein Eingreifen in die Kirchenpolitik des Ostens (Anastasius von Antiochien, Hadrian von Theben, das istrische Schisma, das Kaisergesetz über den Eintritt in den geistlichen Stand, Besetzung des Bistums Salona), seine Friedenspolitik in Italien, seine Streitigkeiten mit dem Hofbischof (u. a. Johannes von Konstantinopel) um den ökumenischen Titel und schließlich sein Verhalten gegenüber dem Kaisererlaß in Sachen der Jurisdiktion des Bischofs von Corcyra. Das Ergebnis dieser gründlichen Untersuchung, die aus den Quellen erhoben und in ständiger Auseinandersetzung mit der jüngsten Forschung geführt wird, kann kurz so formuliert werden: Gregor findet sich ab mit dem reichskirchlichen Regime seiner Zeit, er bekennt sich zur Scheidung der Gewalten, duldet aber, „soweit es ohne Sünde angeht“ (d. h. soweit sie nicht gegen kanonische Bestimmungen verstoßen), die kirchenpolitischen Maßnahmen der Kaiser. Das römische Reich blieb für Gregor mindestens in seiner Idee der politische Ausdruck des christlichen Universalismus. Er sieht in einem har-

monischen Zusammenwirken beider Gewalten den kirchlich-politischen Idealzustand. Johannes Hallers Urteil über Gregor (Papsttum I, 284f.) wird abgelehnt, Erich Caspar (II, 306) bestätigt. Wolter

Fichtenau, H., Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Großreiches. 8° (366 S.) Zürich 1949, Fretz u. Wasmuth, Fr. 17.—. — Das Erwachen des Westens zu eigener Theologie und Politik unter dem Schatten allerdings einer Nachfolge des römischen Reiches wird immer zu jenen Gegenständen gehören, an denen die Geschichtswissenschaft ihre neuen Methoden versucht. Die Wiener Schule der Hirsch, Brunner, Heer, Fichtenau u. a. arbeitet in neuer Weise; negativ lehnt sie es ab, mittelalterliche Wirklichkeit mit neuzeitlichen Kategorien zu erschöpfen (vergl. O. Brunner, Land und Herrschaft, 1939), positiv gelingt es ihr, einen gegebenen Zeitraum durch Zusammenschau des politischen, religiösen, geistigen und wirtschaftlich-sozialen Geschehens lebendig zu erfassen. Dadurch gewinnt der Historiker auch Epochen gegenüber, die seit langem in z. T. mühseliger Kleinarbeit erschlossen worden sind, einen neuen höheren Standpunkt, von dem aus die innere Gesetzmäßigkeit, die Größe und zugleich auch die Fragwürdigkeit des Geschehens offenbar wird. So entkleidet der Verf. das Zeitalter Karls d. Gr. von manchem Glanz, der ihm von der Geschichtsschreibung des 19. und auch des 20. Jahrh. noch zugedacht worden war. Trotzdem gewinnt sowohl die Gestalt des Kaisers als auch das von ihm getragene ‚Großreich‘ durch die ernüchternde Betrachtung viel an Wahrhaftigkeit und damit zugleich an eindrucksvoller Gewalt. Dabei wird festgestellt, daß Karl im Grunde zu sehr von der Substanz leben mußte, als daß er seinem Nachfolger eine gesicherte Existenz hätte zurücklassen können. Das Bild Ludwigs d. Fr., den noch Hauk (Kirchengeschichte II, 489) für den Verfall des Karolingerreiches verantwortlich macht, gewinnt so klarere Linien. Ludwig versuchte die Synthese von organisiertem und innerlichem Christentum zu vollziehen, war der Patron der Reform, mußte aber als Staatsmann scheitern, weil diese Synthese über Anfänge nicht hinauskam und im Volk keine Auswirkung hatte. Während Karl alle Kräfte seiner Zeit repräsentierte und sie so zu binden verstand, war Ludwig nur ein Spiegelbild ihrer Problematik. Der Verf. hat sich mit allen Fragestellungen gründlich auseinandergesetzt, wobei nur zu bedauern bleibt, daß er sich hauptsächlich an die deutsche Literatur hält, die reiche französisch-belgische Forschung der vergangenen Jahrzehnte fast ausklammert. Nicht alle werden einverstanden sein mit der Auslegung, die er den Texten gibt. Doch bleibt sein Urteil stets vorsichtig abwägend. Wir stimmen mit ihm überein in der Korrektur, welche er anbringt bei Erörterung des ‚König-,priestertums‘ Karls d. Gr. Natürlich kann nicht von einer Teilnahme am sakramentalen Sacerdotium die Rede sein. Protestantische Forscher haben sich bei der Interpretation (z. B. von der Alcuinstelle: „Ein König sei er in seiner Macht, ein Priester in seiner Predigt“ zitiert 65) zu sehr leiten lassen von einem un-mittelalterlichen Priesterbegriff. — Die Diskussion über den Sinn des Kaisertums (55—88) ist auch mit den Ausführungen des Verf. natürlich nicht abgeschlossen. Vgl. jüngst die Arbeit von H. Beumann, Das imperiale Königtum im 10. Jahrhundert: Die Welt als Geschichte 10 (1950) 117—130, vor allem 121 ff. Wichtig für unseren Arbeitsbereich sind auch die Kapitel über die geistliche Reform (185—210), in denen das Werk des Benedikt von Aniane erwähnt wird. Benedikt selbst und seine Reform wird eingehend behandelt und dabei in Gesamtbeziehung gesetzt zur Entwicklung des monastischen Gedankens in der Kirche. Wenn der Verf. schon auf Pachomius zurückgreift, hätte man erwartet — vorwärtsweisend — auch Cluny als den Haupterben Benedikts erwähnt zu finden. Aufschlußreich ist ferner die eingehende Untersuchung über die ‚Armen Leute‘, den niederen Klerus, seine Bildung und soziale Stellung. Der Unterschied von Karl und Ludwig tritt hier, bei der Reform, stärker hervor. Das Buch bedeutet für das wissenschaftliche Gespräch über karolingische Probleme einen wertvollen Beitrag. Wolter

Knowles, Dom D., The Monastic Order in England. A History of its development from the times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council

(943—1216). gr. 8° (XXII u. 764 S.) Cambridge 1950, University Press. Sh. 50.—
 — Der dritte Druck dieses 1940 erstmalig erschienenen Werkes beweist, daß
 Verf. eine wichtige Lücke der englischen Geschichtsdarstellung geschlossen
 hat. Wenngleich die Quellen zum englisch-monastischen Mittelalter vom
 19./20. Jahrhundert großzügig ediert worden sind, auch Einzelarbeiten vom
 bekannter Forscher (J. A. Robinson, C. Butler, F. M. Powicke, V. H. Galbraith,
 M. R. James) sich mehren, fehlte bislang eine großangelegte Synthese. Hier-
 für ist der vorliegende Bd. (dem ein zweiter: *The Religious Orders in Eng-
 land*, Cambridge 1948, folgt) geschaffen worden. Er stützt sich weitgehend auch
 auf die deutsche (H. Böhmer, U. Stutz, G. Schreiber, St. Hilpisch) und fran-
 zösische Forschung (G. Morin, U. Berlière, A. Wilmart). Ein ausgedehntes
 Quellenmaterial, auch festländischer Herkunft, teils aus Handschriften, meist
 aus Editionen, wird herangezogen. So entsteht ein eindrucksvolles Bild von
 den drei Jahrhunderten englischen Mönchtums bis zum Laterankonzil, in dem
 vier Elemente besonders hervorgehoben werden (die Reform Dunstons, der
 normanische Einfluß, Cluny und die Eroberung des monastischen England
 durch Cîteaux). In zwei Teilen kommen zunächst die geschichtliche Entwick-
 lung der Abteien, Verbände und Persönlichkeiten und dann die innere Ver-
 fassung und äußere Wirksamkeit des Mönchtums zur Sprache. Natürlich
 werden Wiederholungen so unvermeidbar, aber der Fluß der Erzählung und
 die Lebendigkeit der Sprache verhindern, daß dadurch ein Mißton entsteht.
 Der Gesamteindruck ist bei aller Abschattung im Detail so stark, daß eine
 bessere Apologie des Mönchtums, die keine Apologie zu sein beabsichtigt,
 kaum je geschrieben worden ist. Dankbar ist zu begrüßen, daß die Quellen
 ausführlich zu Wort kommen und jedes Problem bibliographisch sorgfältig
 umkleidet wird. Anregend sind die Kapitel über die Stellung der Abteien im
 Lehnsverband des Staates (wie Heinrich Mitteis ihn auffaßt), über das Wer-
 den der päpstlichen Exemption, über die eigenartige Erscheinung der Kathe-
 dralklöster, über den Einfluß der Abteien im gesellschaftlich-wirtschaftlichen
 Leben des Landes. Es wäre kleinlich, wollte man nun Einzelheiten korrigieren,
 die, wie wir feststellen mußten, häufig auf den Irrtum der angezogenen
 Autoren zurückgehen (bei Datierungen, Abhängigkeitsverhältnissen, Wer-
 tungen von Schriftstellern und Einflüssen einzelner Abteien). Beigegebene
 Statistiken und Tafeln sind für weitere Benutzung des Werkes von Wert. Die
 Ausstattung ist beneidenswert vollkommen.

Wolter

*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series A: Acta
 Camerae Apostolicae et Civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae
 de Concilio Florentino.* Ed. G. Hofmann S.J. 4° (XXIII u. 125 S.) Rom 1950,
 Pont. Inst. Or. Stud. — Die verdienstvolle Ausgabe der Akten, Urkunden
 und Traktate zum Konzil von Florenz bringt in diesem Bd. (III, 1 der ganzen
 Reihe) Akten der Camera Apostolica und der für das Konzil wichtigsten
 Städte. Die Bedeutung dieser Akten liegt weniger im Bereich der eigentlichen
 Theologie, als vielmehr der äußeren Geschichte des Konzils (Geleitbriefe,
 Geldanweisungen, Verhandlungen über den Konzilsort). Immerhin geben sie
 einen interessanten Einblick in die pekuniären Opfer, die das Papsttum sich
 für die Frage der Einigung mit den Griechen auferlegte. Mußte doch die
 Camera Apostolica weitgehend die Reise- und Unterhaltskosten für die Grie-
 chen bestreiten. Auch über die Haltung der Regierungen gegenüber der
 Frage des Konzilsorts (Verlegung von Basel nach Ferrara und schließlich Flo-
 renz) sind mancherlei interessante Nachrichten eingestreut (z. B. Nr. 31, 59, 60).
 Bedeutsam sind auch Nr. 30 über die Ankunft der Griechen und die ersten
 Gespräche in Venedig. Nr. 117 und 122 über die *Promulgatio des Decretum pro
 Armenis*. Natürlich bringt der Bd. nur eine Auswahl der wichtigeren Doku-
 mente. Die Einleitung gibt Rechenschaft über die Grundsätze der Edition und
 die Quellen und bietet einen Überblick über den behandelten Fragenkomplex,
 anschließend eine chronologische Übersicht über die Dokumente selbst. Gute
 Indices beschließen die Publikation.

Ueding

Maaß, F., *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich
 (1760—1790)*. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staats-

archiv 1. Bd. (Fontes rerum Austriacarum. Österreichs Geschichtsquellen. 2. Abt. Diplomata et acta, 71. Bd.). 8° (XXIII u. 395 S.) Wien 1951, Herold. DM 13.50; geb. DM 19.50. — Dieser 1. Bd. bringt zunächst die Akten der Jahre 1760—1769 und eine kurze Abhandlung (1—105). Da es um den Josephinismus in Österreich geht, ist die Beschränkung auf die Wiener Archive verständlich, doch kann die Sammlung nicht als eine endgültige Materialerfassung angesehen werden. Aber auch so ist es zu begrüßen, daß der Fachmann nunmehr wichtige Quellen leicht zur Hand hat und ein vielbehandeltes Problem der neueren Kirchengeschichte gründlich durcharbeiten kann. Die Auswahl der Dokumente ist so vorgenommen worden, daß aufschlußreiche Denkschriften und der charakteristische Briefwechsel der entscheidenden „Agenten“ vorliegt. Statt einer durchlaufenden Kommentierung des Textes hat Verf. eine zusammenfassende Darstellung vorgezogen, die den Vorzug hat, klar und bestimmt, wie auch in gepflegtem Stil, die Grundlinien der Entwicklung herauszustellen. Dabei ergibt sich, „wie die aufklärerischen Ideen der Zeit sich zu ganz präzisen Grundsätzen verdichten, die Fürst Kaunitz, von Maria Theresia gestützt, zunächst in der österreichischen Lombardie durchführte“ (XXI), die aber natürlich für die ganze Monarchie gelten sollten und dort später auch galten. Verf. führt Schritt für Schritt diese Entwicklung heran, so daß man deutlich sieht, wie der Josephinismus schon vor Joseph in allen Grundzügen bereitlag und auch schon durchprobt worden war. Gute Bemerkungen gelten dem Verständnis der Kaiserin, die bei aller persönlichen Frömmigkeit nicht die Kraft gehabt hat, die Konsequenzen der staatskirchlich-aufgeklärten Grundsätze ihres Kanzlers zu durchschauen; außerdem waren ihr, wie Verf. S. 92 bemerkt, „eine tiefere Erkenntnis der religiösen Wahrheiten, eine auf klaren Verstandesgründen beruhende katholische Weltanschauung und die Einsicht in ihre Folgerungen für das praktische Leben versagt“. Das ist für die Beurteilung des religiösen Lebens im 18. Jahrhundert eine bemerkenswerte Feststellung. Der Schöpfer des Josephinismus ist nach Verf. Fürst Kaunitz, also weder das Wirken anonymer Gruppen noch van Swieten. Für die Klärung der Frage nach Geist und Wesen des Josephinismus hat Verf. sowohl mit den veröffentlichten Dokumenten wie mit ihrer wertvollen Auswertung in der Einleitung einen bedeutenden Beitrag geliefert. Wolter

Newman, J. H., Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Deutsch von Th. Häcker. 2. Aufl. in 8° (217 S.) München 1950, Kösel. DM 6.80. — Newman, J. H., Predigten (Gesamtausgabe) I. Pfarr- und Volkspredigten (Parochial and Plain Sermons) Bd. 2. Eineleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 8° (442 S.) Stuttgart 1950, Schwabenverlag. DM 20.— (Subskr. DM 18.—). — Newman, Kardinal, Gott und die Seele. Übers. von M. Laros. 5. Aufl. kl. 8° (162 S.) Mainz 1949, Matthias-Grünwald-Verlag. DM 3.80. — Th. Häcker leitet das Nachwort zu seiner meisterlichen Übersetzung dieser *Newmanpredigten* mit den Worten ein: „Die hier übersetzten Predigten Newmans sind in strengem Sinne theologisch, ja dogmatisch; das ist bei Predigten in unserer Zeit sehr selten der Fall.“ Damit ist für jeden Sachkundigen das Entscheidende gesagt. Er weiß, was er in diesem Bändchen zu suchen hat. Newman ist einer jener immer seltener werdenden Kündler des Gotteswortes, deren Predigt Theologie ist und deren Theologie ganz von selbst zur Verkündigung wird. Bei ihm finden wir jene ideale Einheit von Logos und Kerygma, um die in unserer Generation so leidenschaftlich gerungen und gestritten wurde. Wirksamer als alle Theorien ist das lebendige Beispiel. Daß es vernommen wurde, zeigt die Tatsache, daß Häckers Übersetzung bereits die zweite Auflage erlebt. — Während Th. Häcker sich auf eine Auswahl von Predigten aus dem reichen Nachlaß Newmans beschränken mußte, hat die Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten seit einigen Jahren begonnen, eine *Gesamtausgabe der Newmanpredigten* zu veranstalten. Wir haben an dieser Stelle (Schol 25 [1950] 599) das Erscheinen des 1. Bds. angekündigt. Der vorliegende Band umfaßt die Predigten aus den Jahren 1831—1835. Wer ihren Gehalt voll erfassen will, muß sich aus der „*Apologia pro vita sua*“ die entsprechenden Phasen der religiösen

Entwicklung Newmans gegenwärtig machen. Dann werden diese Predigten zugleich zu Dokumenten seines eigenen Ringens um Licht. Die Übersetzung und die Ausstattung des Bandes ist wiederum ausgezeichnet. *Opus vere Benedictinum!* — Es ist wohl einer der überzeugendsten Beweise für die Zeit und Raum überwindende Größe des homo religiosus Newman, daß seine *Betrachtungen* und Gebete, vor fast hundert Jahren niedergeschrieben, auch dem heutigen Menschen noch so viel zu sagen haben. Und zwar nicht etwa als geschichtliche Dokumente, sondern als kraftvolle Formen, in die er seine Not und sein Ringen um Gott hineinzugeben vermag, ohne daß ihn ein störendes Gefühl der Fremdheit hemmen würde. Als M. Laros dies schmale Bändchen 1937 zum erstmalig hinausgehen ließ, gab er ihm ein Vorwort mit, das sich, zumal in den Eingangsworten, heute wie eine Prophezie ausnimmt. Die vielen Menschen, die mit den Gebetsworten des großen englischen Kardinals in die Nöte der vergangenen zwölf Jahre geschritten sind, werden darin viel inneren Halt und Trost gefunden haben. Wir können nur wünschen, daß auch diese und die künftigen Auflagen viele Leser und Beter finden mögen.

Bacht

Scheeben, M. J., *Gesammelte Schriften*. Bd. 1: *Natur und Gnade*. 4. Aufl. Hrsg. von M. Grabmann. — *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*. 17. Aufl. Hrsg. von R. Grosche. — *Einführung zur Gesamtausgabe: Die Theologie M. J. Scheebens in neuer Ausgabe* von J. Höfer; *Scheebens theologisches Lebenswerk* von M. Grabmann. gr. 8° (XLI u. 219 u. 303 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 18.—. — Der vorliegende 1. Bd. der neuen Gesamtausgabe der Werke Scheebens ist ein photomechanischer Nachdruck der im Krieg so vielfach zerstörten Aufl. des Jahres 1942. Daher sind auch die Literaturangaben in den Anmerkungen und in der Einführung nur bis zu diesem Jahr geführt. Man wird das wohl bedauern müssen. Aber schließlich ist der Neudruck eines solchen Bandes und die Weiterführung des Gesamtunternehmens ein solches buchhändlerisches Wagnis, daß man das schon in Kauf nimmt, um wenigstens die handliche und gut gedruckte Ausgabe überhaupt wieder besitzen zu können. Grabmann hat für den Text von „*Natur und Gnade*“ den von ihm zur Jahrhundertfeier des Geburtstages Scheebens im Verlag Kösel und Pustet 1935 erneut gedruckten seiner früheren Ausgabe im Theatiner-Verlag 1922 wieder benutzt. Es wurde in den Fußnoten nur die neuere wesentliche Literatur von ihm nachgetragen. — Grosche geht auf die 4. Aufl. von 1885 zurück, also den letzten von Scheeben selbst noch verbesserten Druck. Wie in der Ausgabe Grabmanns sind auch hier die Väterzitate Scheebens genauer nachgeprüft worden. Die Register wurden ebenfalls ergänzt. Aber alle Zusätze sind durch spitze Klammern deutlich erkennbar, so daß man nun wieder die Originalarbeit Scheebens ohne die „Verbesserungen“ von A. M. Weiß besitzt. Zur Gesamtausgabe vgl. Schol 24 (1949) 107 ff.

Weisweiler

v. Zahn-Harnack, A., *Adolf von Harnack*, 2., verb. Aufl. 8° (XIII u. 453 S.) Berlin 1951, de Gruyter. DM 16.80. — Die Tochter Harnacks starb kurz vor dem Erscheinen der 2. Aufl. ihres Werkes im Mai 1950. Ihre beiden Kinder Edward und Margarete v. Zahn zeichnen daher das kurze Nachwort; die Auflage selbst wurde noch von der Mutter um 1949 abgeschlossen. Das Buch ist — glücklicherweise — im wesentlichen das gleiche geblieben, wie es 1936 erschien. Die Verfasserin hat nur einige eigene Urteile gestrichen und in den Anmerkungen das fortgelassen, was der neuen Generation ohne Interesse sein mußte. Man ist dankbar für das neue Kapitel über die Gattin Harnacks, das sie bei Lebzeiten dem Buch nicht beigefügt wissen wollte. Denn es gehört mit in dieses Werk, das ja wesentlich den Menschen Harnack zeichnete, nicht so sehr seine Einzelleistung in sich. — Wenn man das Buch nun nach den Jahren seit 1936 erneut durchliest, spürt man unwillkürlich, wie weit eigentlich diese Zeit schon sich von uns entfernt — kulturell wie auch religiös. Desto wesentlicher aber bleibt für das Verständnis dessen, was der Vater wollte, das Familiäre und Persönliche dieses Buches der Tochter. Sie sieht gewiß den Vater mit den Augen des Kindes — wer wollte es ihr verwehren —;

aber gerade das ist es auch, was den Forscher heute an ihm so interessiert. Ein Beispiel aus einem Brief an die älteste Tochter möge das erläutern: „Sofern ich Euch selbst so erzogen habe, daß ich auf gewisse theologische Unbegreiflichkeiten kein Gewicht gelegt habe und dies auf Euch übergegangen ist, verpflichtet Euch diese freiere Einsicht zur Rücksichtnahme gegen die ‚Schwachen‘ und ‚Ängstlichen‘“ (211). Es handelte sich konkret um die Frage der Existenz des Teufels. Der Vater antwortet: „Ist somit die Existenz des Teufels mindestens sehr zweifelhaft, so würde ich doch die kategorische Behauptung ‚Es gibt keinen Teufel‘ für unvorsichtig halten; man sage lieber ‚Ich kenne keinen Teufel und kann mich bisher von seiner Existenz nicht überzeugen‘“ (212). Es stehen nach H. hinter dieser Vorstellung des Teufels jedenfalls große Wurzelgedanken von Sündennachlaß, Welt des Dunklen, Reizen des Bösen. Wer daher diese Wahrheiten nicht festhalten könne ohne einen „Teufel“, möge nur an seine Existenz glauben: „Besser ist dieser Irrtum als der Verlust der Einsicht in den Ernst und die Schwere des Bösen“ (ebd.). Es ist deutlich, und das macht auch der Schlußteil des Buches klar (412 ff.), daß so mit der nach dem 1. Weltkrieg neu einsetzenden Theologie wie der dialektischen keine inneren Linien bestehen konnten, auch nicht, wenn K. Barth 1906 noch Schüler Harnacks gewesen war. In tiefere Gründe ging vielleicht noch Harnacks Klage an Rade, daß die Theologie ihren Zusammenhang „mit der Humanitas litterarum und der Kultur“ verliere (418). Denn dieser Zusammenhang war ja immer sein und seiner Zeit Lebensziel gewesen. Weisweiler

Hirsch, E., Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Lieferung 1—11 (= Bd. 1 u. 2). gr. 8° (XIV und 411; VII u. 456 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. Jede Liefg. DM 3.50; 1. Bd. geb. DM 20.—; 2. Bd. geb. DM 23.50. — Das Gesamtwerk soll in dreißig Lieferungen erscheinen, die gebundene Ausgabe wird etwa 5—6 Bände umfassen. Es ist eine großangelegte Theologiegeschichte, die uns den Weg des Denkens von 1618 bis 1848 führt. Wer die gegenwärtige Krise innerhalb der evangelischen Theologie begreifen will, wird sich auch in deren Vorgeschichte vertiefen müssen. H. geht davon aus, daß die Entstehung einer rein natürlich-vernünftigen Lehre von Staat und Recht die Anschauungen über die Beziehung zwischen Staat und Kirche verändert haben. Der Wandel des naturwissenschaftlichen Weltbildes hat einen Wandel in der Vorstellung von Gott und seinem Verhältnis zur Welt zur Folge gehabt. Entsprechend der immer natürlicher werdenden Auffassung von der Heiligen Schrift wurde die Inspirationslehre „ermäßigt“. Die Anfänge einer von der christlichen Theologie unabhängigen Religionsphilosophie wurden sichtbar. Deismus und Pietismus breiteten sich aus. Verf. beschränkt sich nicht auf Deutschland allein, sondern berücksichtigt ausführlich auch die Lage der evangelischen Theologie in den übrigen europäischen Ländern. Das Werk ist ein Zeugnis der reichen Belesenheit des Verf. und verrät einen Überblick und eine Kombinationsgabe, wie sie die Frucht lebenslänglicher Spezialstudien zu sein pflegen. Ob aber eine Darstellung von der Art, wie H. sie bietet, unsere heutigen Erwartungen befriedigt, dürfen wir um so mehr bezweifeln, als der Verlag selber Wert auf die Feststellung legt, daß er der durch H. vertretenen Theologie fernsteht. Wir sagen das nicht etwa wegen der zahlreich eingestreuten unliebenswürdigen Bemerkungen über die Katholiken. Man vergleiche nur Ausdrücke wie „fanatischer Papismus“ (74), „antipapistisch“ (195), oder Sätze wie diesen: „Es ist in katholischen — und auf katholische Darstellungen hereinfließenden (sic!) modernen — Darstellungen üblich usw.“ (208 A. 2), Stilproben, die sich um zahlreiche Beispiele vermehren ließen. Das alles sind — wir freuen uns, dies sagen zu können — anderswo selten gewordene Überbleibsel einer Epoche, der der Verf. angehört, die aber im übrigen hinter uns liegt; es wäre im Interesse der Reinerhaltung echter Wissenschaftlichkeit nicht zu wünschen, daß derartige Redewendungen wieder in Gebrauch kämen. Aber der eigentliche Mangel des Werkes liegt darin, daß Theologiegeschichte wie allgemeine Geistesgeschichte behandelt wird (wie ja auch der Verlag in seiner Vorbemerkung kritisch hervorhebt). Das aber

kann angesichts des besonderen Gegenstandes, um den es in der Theologie geht, und bei Berücksichtigung der einzigartigen Stellung, die die Theologie unter den übrigen Wissenschaften einnimmt, niemals genügen. Dem Leser wären häufigere Verweise auf die Quellen sehr willkommen gewesen, damit er nicht genötigt wäre, die Ausführungen des Verf. auf Treu und Glauben hinzunehmen.

Loosen

Schreiber, G., Zwischen Demokratie und Diktatur. Persönliche Erinnerungen an die Politik und Kultur des Reiches (1919—1944). 8° (150 S.) Münster 1949, Regensberg. DM 5.—. — Unter den Memoiren, die auch nach dem 2. Weltkrieg — wie nach allen Katastrophen — in fast unübersehbarer Zahl erscheinen, haben die Erinnerungen des Verf. für uns insofern einen besonderen Wert, als sie fast den Charakter kirchengeschichtlichen Quellenmaterials annehmen. Die Kulturpolitik des Reiches, vom Verf. selbst in ihrer Bewegung nicht unbeeinflusst, vor allem unter dem Gesichtspunkt ihrer Ausstrahlung ins Ausland, war auf manchen Strecken von wichtigem kirchlichem Belang (Auslandsschulen, Krankenhäuser, wissenschaftliche Institute). Innerhalb des Reiches und der Länder entstanden eine Fülle von Einzelproblemen, an deren positiver Lösung die Kirche interessiert war (Schulgesetzgebung, Missionsgesellschaften, Finanzausgleich, Filmkontrolle). Es ist sehr aufschlußreich, zu sehen, wie von einem in der Öffentlichkeit wenig beachteten Punkt aus (dem Haushaltsausschuß des Reichstags nämlich) ein weiter Überblick und entsprechende Einwirkungsmöglichkeiten gewonnen werden. Wertvoll sind für den Historiker hier die Hinweise auf die Quellenlage (46—54). Besonderes Interesse weckt bei uns noch der Bericht über das Schicksal des Konkordats von seinem Entwurf als Reichskonkordat 1921 bis zu seiner vorläufigen Verwirklichung im Preußenkonkordat 1929. Verf. bejaht die Möglichkeit, daß „solange Ebert als Reichspräsident waltete“, ein Reichskonkordat zu verwirklichen gewesen wäre (139). Das 1933 abgeschlossene Konkordat wird vom Verf., der selbst eine Mitarbeit an ihm abgelehnt hatte, mit einigen knappen Worten in geschichtliche Zusammenhänge gestellt und als Mittel einer „entschiedenen Verreichlichung“ (8) charakterisiert. Die lose aneinandergereihten Erinnerungen behalten natürlich ihren ganz persönlichen Klang, doch ihre Inhalte wie auch die Verweise auf Quellen und Literatur geben ihnen ein besonderes Gewicht.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments

Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden. Herausgegeben durch W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger, L. Rost. gr. 8° (VIII u. 578 S.) Tübingen 1950, Mohr. DM 58.—, geb. DM 62.—. — 40 namhafte Gelehrte haben Beiträge geliefert zu dem stattlichen und sehr inhaltsreichen Band, der dem verdienten Meister der Bibel- und Religionswissenschaft als würdige Festgabe zum 80. Geburtstag dargebracht wurde. Eine 15-seitige „Bibliographie A. Bertholet“ (von V. Tamann-Bertholet) gibt ein eindrucksvolles Bild von dem weitschichtigen und unermüdlichen geistigen Schaffen des Jubilars durch mehr als fünf Jahrzehnte. Die Beiträge des Bandes bringen neben religionswissenschaftlichen Untersuchungen vor allem eine beachtliche Fülle neuen Materials und neuer Lösungen aus allen Teilen der atl. Wissenschaft und entfalten in der Breite ihrer Themastellungen und in der Differenzierung ihrer Methoden und Ergebnisse die ganze Vielseitigkeit und Problemfülle der heutigen atl. Forschung. Bei der großen Zahl der Abhandlungen ist es hier nicht möglich, auf die einzelnen einzugehen; es seien nur zwei Beispiele herausgegriffen, die sich mit Texten von zentraler theologischer Bedeutung befassen und deshalb unmittelbarstes Interesse für jeden Theologen haben. — Alt („Jesaja 8, 23 — 9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag“) verteidigt die kompositionelle Einheit dieser großen Weihnachtsverheißung und legt im Anschluß an Duhm eine bestechend schöne Rekonstruktion in paarweise gruppierten zweihebigen Rhythmen vor, die zu fünfzeiligen Strophen geordnet sind. Den zentralen

Vers 5a bezieht er nicht auf die physische Geburt des Königskindes, sondern sieht ihn als Heroldsruf zu dessen Krönungstag, an dem er zum Adoptivsohn Jahves erhoben wird. Damit wird diese Aussage über die Geburt in strenge Einheit gebracht mit dem folgenden über Abzeichen, Namen und Herrschertum des neuen Königs. Diese Ausdeutung hat zwar mit Rücksicht auf Is 7, 14 ihre Bedenken, rückt aber den Text in engste ideenmäßige Nähe zu 2 Sam 7, 14 und zu Ps 2, 6—9, wo in Vers 7 das „heute“ wenigstens im vordergründigen Sinn vom Krönungstag gesagt wäre. Der Messianität dieser Texte widerspricht sie nicht notwendig, sondern stellt sie lediglich in die Doppelschichtigkeit so vieler prophetischer Aussagen, deren Sinntiefe sich erst in der messianischen Betrachtungsweise ganz erschließt. In 2 Sam 7, 14 ist diese Doppelschichtigkeit ganz greifbar, aber auch die anderen Stellen dürfte sie dem Verständnis wirksam näherbringen. Ob nicht auch auf den ähnlichen dunklen Text Ps. 110, 3 von dieser Betrachtungsweise neues Licht fallen könnte? — Nach Th. C. Vriezen stellt der schwierige Satz „'Ehje 'ascher 'ehje“ (Ex 3, 14) sicher eine Erklärung des Jahvenamens dar und nicht eine die Namensoffenbarung ablehnende Antwort Gottes an Moses. Dieses kurze Satzgefüge ist ein paronomastischer Relativsatz, der vor allem im Semitischen dazu dient, „alle Möglichkeiten des Indefiniten“ zum Ausdruck zu bringen, von „irgendjemand“ bis zum „jedweder“ und damit zum Ausdruck des Intensiven, Elativen, Gesteigerten. Für alle Stufen werden gute Beispiele aus dem AT vorgelegt, für den Ausdruck des Intensiven vor allem Ex 33, 19 und Ez 12, 25. Dieser kommt nach dem Kontext auch für Ex 3, 14 allein in Frage, wobei der Akzent nicht auf „ich“, sondern auf „bin“ zu legen ist. Damit kommt Verf., indem er nach Köhler die Bedeutung des Seins im AT als „ein im Wirken sich als tätig erweisendes Sein“ zugrundelegt, zu dem Ergebnis: „Die Antwort Gottes an Moses unterstreicht seine Aktualität, seine Existenzialität“ („ich bin der Wirkliche“) und „enthält zugleich eine feierliche Zusicherung der stetigen göttlichen Nähe, welche in seinem Aktuellsein eingeschlossen ist“. Indem diese Benennung aber von jeder konkreten Qualitätsaussage absieht, drückt sie zugleich auch die Unfaßlichkeit und Verborgenheit des nahen Gottes aus. In diesem Verständnis ordnet sich die Offenbarung des Jahvenamens in den Kontext und in die historische und heilsgeschichtliche Situation gut ein. Haspecker

Daniel-Rops, H., Geschichte des Gottesvolkes. Übersetzung von Maria Mercedes v. Nostitz. Mit neun Karten im Text. gr. 8° (X u. 427 S.). Freiburg 1950, Herder. DM 12.80. — Der erfolgreiche französische Schriftsteller hat es unternommen, die Geschichte des Gottesreiches von den Anfängen an bis in unsere Zeit zu erzählen. Der 1. Band, der die Geschichte des atl. Gottesvolkes enthält, liegt nun auch in sehr ansprechender Ausstattung in deutscher Übersetzung vor. Man darf sie als eine wertvolle Bereicherung unserer biblischen Literatur begrüßen. D.-R. ist ein begabter Erzähler und versteht es, die ganze Dramatik der Geschichte des kleinen isrealitischen Volkes in schlichter, aber stets fesselnder Darstellung lebendig werden zu lassen. Überall wird auch die innere religiöse Entwicklung des Gottesvolkes an ihren wichtigen Wendepunkten deutlich und zutreffend hervorgehoben. Der Rahmen des Alten Orient, in den die Geschichte des Gottesvolkes eingespannt ist, wird verhältnismäßig ausführlich und bis auf wenige unerhebliche Einzelheiten richtig gezeichnet. Man spürt überall, daß hinter der bei gedrängter Fülle doch leichten und gefälligen Erzählung eine umfassende und sehr solide Vorarbeit steckt. Die deutsche Übersetzung ist leider nicht frei von Druckfehlern, besonders bei Zahlenangaben. Haspecker

Prado, J., C. SS. R., De Veteris Testamenti doctrina sive de libris didacticis (Institutiones biblicae ad usum scholarum a H. Simón C. SS. R. inchoata: Vetus Test. II), ed. 4 novo Psalterio aucta. 8° (XVI u. 493). Turin-Madrid 1950, Marietti — Ed. „El Perpetuo Socorro“. — Die Lehrbücher von Simón-Prado sind in ihrer Kombination von Einleitungswissenschaft, Exegese und bibl. Theologie eine sehr brauchbare Hilfe für das Studium der Hl. Schrift, wie es in Seminarien praktisch möglich ist. Sie zeichnen sich aus

durch klare Entfaltung des Stoffes, Fülle des Inhaltes und zuverlässige, meist sehr konservative Doktrin. Das Hauptgewicht wird auf eine gute Gesamteinführung in die einzelnen Bücher gelegt, genaue Einzellexegese wird nur für sehr wenige kurze Texte geboten, die als theologisch besonders wichtig angesehen werden. Man wird dieser Methode nicht ohne wesentliche Bedenken zustimmen können. — Für die Psalmen hat der vorliegende Band allerdings diese auswählende Methode aufgegeben, indem nun das ganze Psalterium Pianum aufgenommen, jeder Psalm durch eine vorangestellte Disposition eingeleitet und durch ausführliche textkritische und exegetische Noten kommentiert wurde. Dadurch ist der Umfang um gut 200 Seiten gewachsen gegenüber den früheren Auflagen, an denen sonst wenig verändert ist. (1. Aufl. 1937 — vgl. Schol 13 [1938] 605—606). Der Verf. hat versucht, die Pss nach ihrem Hauptinhalt zu gruppieren: De Deo, De Messia, De homine, — bei dem komplexen Inhalt der meisten Pss ein recht fragwürdiges Einteilungsprinzip (z. B. Ps 1 und 148 findet man unter De Deo, Ps 8 und 147 unter De homine; man könnte wohl mit gleichem Recht die umgekehrte Anordnung vertreten!). Für die theologische Erklärung der Pss wird sehr oft der Kommentar des hl. Robert Bellarmin herangezogen. Haspecker

Fugel, G. (†) u. Lippert, P., S.J. (†), Gotteswerke und Menschenwege. Biblische Geschichten in Bild und Wort. 4° (151 S.) München 1951, Ars Sacra. DM 24.—. — Die vorliegende Neuauflage ist ein unveränderter Neudruck der erstmalig 1924 erschienenen Gemeinschaftsarbeit der beiden Verfasser, die von 1936 bis zum Zusammenbruch der nationalsozialistischen Macht nicht mehr neu aufgelegt werden durfte. Obgleich es sich nicht um ein wissenschaftliches Buch handelt, mag doch auch an dieser Stelle auf das Wiedererscheinen des Werkes aufmerksam gemacht werden. Sowohl die 72 ausgewählten bildlichen Darstellungen aus dem AT und NT von F. wie die entsprechende geistvolle Deutung von L. zeugen von einem feinen und tiefen psychologischen Einfühlen in die biblische Erzählung, und dadurch können sie auch für Exegeten und Theologen allgemein vorbildlich und anregend sein. Der Exeget wird ja seine Aufgabe um so besser erfüllen, je vollkommener es ihm gelingt, sich im Geiste lebendig in die jeweilige Lage zu versetzen. Dabei kommt es L. nicht so sehr darauf an, sich streng an den Literalsinn und an den typischen Sinn der Heiligen Schrift zu halten, zumal wenn er seine Anwendungen auf die heutige Situation macht, die sich ihm durch den hl. Text nahelegen. Brinkmann

Eissfeldt, O., Die ältesten Traditionen Israels. Ein kritischer Bericht über C. A. Simpsons: The Early Traditions of Israel (Beih. z. Zeitschr. f. atl. Wiss. 71). gr. 8° (100 S.) Berlin 1950, A. Töpelmann. DM 10.—. — Das in diesem ersten nach dem Kriege wieder erschienenen Band der Beihefte von Eissfeldt kritisch überprüfte Buch Simpsons (Oxford 1948, 677 S.) ist eine erneute umfangreiche literar- und traditionsgeschichtliche Durcharbeitung des Hexateuch. Literarkritisch (es geht nur um die vordeuteronomischen Teile, so daß D- und P-Stücke ausscheiden) gehen beide Autoren darin zusammen, daß sich drei Erzählungsfäden herauschälen lassen: J₁, J₂, E, bzw. L, J, E nach den Bezeichnungen in Eissfeldts Hexateuch-Synopse. Simpsons J₁ ist jedoch viel knapper als Eissfeldts L, und J₂ ist nach ihm nie ein selbständiges Erzählwerk gewesen, sondern von Anfang an nur als Ergänzung zu J₁ hinzugearbeitet worden und deshalb auch davon losgelöst gar nicht verständlich. — In der Frage nach den zugrunde liegenden Traditionen und geschichtlichen Fakten gibt S., in weitgehender Anlehnung an E. Meyer: „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“, die Geschichtlichkeit des Hexateuch in einem mehr als heute noch üblichen Maße auf. So sind nach ihm etwa die Patriarchen einschließlich Joseph ursprünglich vorisraelitische kanaanaïsche Lokalgötter oder -heroen, die die Israeliten erst in Kanaan vorgefunden und auf ihre eigene Vergangenheit umgedichtet haben; ihre Beziehungen zu Mesopotamien spiegeln, wenn sie überhaupt historischen Kern enthalten, eine vorisraelitische Wanderung von dorthier wieder. Die Urheimat der Hauptmasse der Israeliten wird dagegen an die NO-Küste des Roten Meeres (Berg Sinai in Nordarabien) ver-

legt, von wo sie etwa um 1400 in zwei Strömen aufbrachen: der eine nach Ostjordanland und von da aus nach Mittelpalästina, der andere, die späteren Südstämme, nach Kadesch, von wo aus sie für kurze Zeit nach Ägypten übertraten, nach Kadesch zurückkehrten und später von Süden her nach Palästina eindrangten. Ein dritter kleinerer Volksteil der Nordstämme soll wahrscheinlich auf der westlichen Sinaihalbinsel beim Berge Horeb ursprünglich beheimatet gewesen sein, von wo er etwa um dieselbe Zeit direkt nach Ost- und dann nach Westjordanland hinüberwanderte. — Eine Jahwereligion vor allen Gruppen schon von ihrer Urheimat an in unterschiedlicher Form bekannt. Für die wichtigste Gruppe, die späteren Südstämme, wurde sie bei deren zweitem Aufenthalt in Kadesch durch Moses besonders entscheidend ausgebaut und ist dabei wohl auch um Züge des vor den Israeliten in Kadesch heimischen Kultes bereichert worden. Die Stellungnahme Eissfeldts zu diesen traditionsgeschichtlichen Positionen von S. geht im allgemeinen in Richtung auf größere geschichtliche Zuverlässigkeit des Hexateuch. Haspecker

Lindhagen, C., *The Servant Motif in the Old Testament. A Preliminary Study to the 'Ebed-Yahweh Problem' in Deutero-Isaiah.* gr. 8° (XV u. 336 S.). Uppsala 1950, Lundequistska Bokhandeln. skr. 15. — Der bescheidene Untertitel des Werkes, der andeuten soll, daß die Ebed-Jahwe-Lieder nicht in die Untersuchung einbezogen wurden, um so die übrigen Texte leichter sine ira et studio analysieren zu können (1), darf nicht zu der Auffassung verleiten, die Arbeit sei nur als vorbereitende Studie zu diesem Problem zu werten und zu beachten. Es zeigt sich vielmehr, daß die Idee des Ebed im ganzen A. T. ein zentraler theologischer Begriff ist. Er ist eng mit dem Bundesgedanken verknüpft (82—90, passim). Von den beiden Bedeutungen ‚tun, handeln‘ und ‚dienen, untergeben sein‘, die die westsemitische Wurzel ‚bd hat, ist im Hebräischen die letztere unvergleichlich häufiger, besonders in religiösen Texten. Doch schließt auch sie den Begriff der Aktion neben dem der Unterordnung ein, nicht viel anders als das deutsche ‚Dienen‘. Neben diesem Begriffspaar ‚Aktion-Gehorsam‘ beinhaltet das Ebed-Motiv noch ein zweites, in dem sich die Zusammengehörigkeit zweier ungleicher Partner ausdrückt und das oft viel deutlicher und bewußter ausgeprägt ist, ‚Dienst-Schutz‘. So kann es schon in der profanen Sprache alle Stufen des Abhängigkeits- und Zugehörigkeitsverhältnisses ausdrücken: Sklaverei, politisches Unterworfensein, Militärdienst, Königsbeamtentum, Dienststellung des freien Mannes (53—78). Vor allem aber wird es in der religiösen Sprache der treffende Ausdruck für die Stellung des atl. Menschen im Gottesbunde, die zugleich Verpflichtung zum Dienst und Anspruch auf Schutz und Segen — nicht bloß auf Grund tatsächlicher Dienstleistung, sondern schon der Bundesgemeinschaft — besagt. Ebed-sein bedeutet also Verpflichtung und Privileg zugleich. — Nachdem L. im Eingangskapitel das außerbiblische Vergleichsmaterial aus dem westsemitischen Raum kurz behandelt (6—40) und sodann den profanen Gebrauch des Wortstammes im A. T. untersucht hat (40—81), widmet er den Hauptteil seiner Dissertation dem Ebed-Jahwe-Verhältnis Israels nach seinem kultischen (90—120) und ethischen (120—187) Aspekt. Er betont dabei ganz richtig, daß das keine getrennten oder gar gegensätzlichen Bezirke sind, sondern engstens zusammengehörige (90). Im kultischen wie im ethischen Bereich findet sich der Ebed-Begriff sowohl auf das Volksganze wie auf Einzelgruppen im Volk bzw. Einzelpersonen angewandt. In der Behandlung dieser Anwendungsbereiche wird der ganze reiche Inhalt des Ebed-Motivs schrittweise entfaltet. Die dabei zutage tretenden Nuancierungen, z. B. in den verschiedenen Geschichtswerken, in Jer, Js 40—55 und Js 63—66, sind nicht nur theologisch, sondern auch literargeschichtlich aufschlußreich. Nach jedem der mit minutiöser philologischer Kleinarbeit gefüllten Kapitel gibt L. eine Zusammenfassung der Ergebnisse, die die Lektüre und Auswertung des Buches sehr erleichtert. Das Ganze ist mit sauberer Methodik und unermüdlicher Gründlichkeit gearbeitet. Wer allerdings nicht gerade Anhänger der neuen skandinavischen Schule ist, wird viele Einzelausdeutungen nur mit Reserve aufnehmen und die unnötig große Verhaftung in eine bestimmte Schuldisziplin für eine solche Studie nicht eben günstig

finden. Glücklicherweise beeinflußt aber diese Schulgebundenheit — die Dissertation wurde bei Prof. Engnell, dem „Pionier der neuen Schule“ (V), gemacht — kaum das eigentliche Ergebnis der Untersuchung, die ihren vollen Wert nicht nur für die biblische Philologie, sondern ebenso für eine gut fundierte atl. Theologie behält.

Haspecker

Rudolph, W., *Esra und Nehemia samt 3. Esra* (Handbuch z. AT, hrsg. von O. Eissfeldt, I, 20). gr. 8° (XXXII u. 220 S.). Tübingen 1949, Mohr. DM 15.60; geb. DM 18.—. — Ein zuverlässiger Kommentar zu Esr und Neh erfordert außerordentliche Sorgfalt und Umsicht. Man spürt sie bei R. aus jeder Zeile. Er hat die verwickelten literarischen und historischen Probleme, die sich oft vielfältig überschneiden, sorgsam abgewogen und mit Berücksichtigung aller bisherigen Vorschläge eine Lösung vorgelegt, der man im allgemeinen gern folgen wird. Daß alle Details absolut befriedigen, wird man in dieser Materie kaum erwarten dürfen. Die bewährte Anlage des Eissfeldtschen Handbuches ist bekannt. Die philologische Behandlung des Textes ist von der inhaltlichen Erklärung getrennt, die dadurch viel angenehmer lesbar wird. In der Einleitung behandelt R. außer den üblichen Themen besonders 3. Esra (IV—XIX). Er erkennt darin ein vollständiges und einheitliches Werk, das „die drei Herstellungen des jüdischen Gottesdienstes und der religiösen Organisation unter Josia, Serubbabel und Esra“ (XIV) behandelt. Als historische Quelle verdient es nirgends den Vorzug vor der kanonischen Darstellung, doch ist es in Textfragen öfters eine brauchbare Hilfe. Das kanonische Buch Esr-Neh ist vom Chronisten verfaßt, um 400 oder wenig später. Er hat dafür außer den Memoiren des Nehemia auch einen Eigenbericht des Esra zum großen Teil wörtlich benützt. Daß letzterer ein Rechenschaftsbericht an die persische Regierung war, ist wohl nicht so einleuchtend. Die Dokumente in Esr-Neh sieht R. als echt an, außer dem Cyrusdekret in Esr 1. Wenn R. auch so den Geschichtswert von Esr-Neh mit Recht sehr hoch ansetzt, so ist nach ihm der Weg vom heutigen Text zum wirklichen Ablauf der Geschichte doch ziemlich weit. Zunächst gehört ein Teil des jetzigen Buches Neh (Kap. 8—10) in die chronistische Esra-Darstellung in folgender Anordnung: Esr 7—8; Neh 8; Esr 9—10; Neh 9—10, so daß also das Werk des Nehemia vom Chronisten nur in Neh 1—7; 11—13 zusammenhängend geschildert war. Sachlich ist diese Rekonstruktion sehr einleuchtend. Die Erklärung, wieso die Abschreiber zur Herstellung der jetzigen schlechteren Textordnung kamen, kann trotz der Mühe, die R. darauf verwendet, nicht voll überzeugen. Doch ist ein solcher Vorgang, der durch manche Zufälligkeiten bedingt sein kann, oft nicht restlos zu erklären; genug, daß die Tatsache selbst einleuchtet. Doch mit dieser Rekonstruktion des Chronistentextes fassen wir noch nicht die Geschichte. Denn der Chronist hat die historische Ordnung in seiner Darstellung umgekehrt. Die historische Priorität hat nach R. Nehemia, der 445—433 in Jerusalem war (Neh 1—7; 11—12); als er wieder am persischen Hof weilte, wirkte Esra etwa ein Jahr in Jerusalem (Esr 7—8; Neh 8; Esr 9—10; Neh 9 [ohne Neh 10!]) mit wenig Erfolg. Unbestimmte Zeit später („um 430“) kam Nehemia noch einmal, schaffte in drastischer Weise (Neh 13) Ordnung und brachte das Volk zu einer feierlichen Verpflichtung auf das Gesetz und besonders auf einige aktuelle Forderungen (Neh 10). Auch hier ist gegen die inhaltliche Konstruktion nichts einzuwenden. Es ergibt sich ein glatter Ablauf der Geschichte, der dem Inhalt von Esr-Neh gerecht wird. Allerdings sind einige kleinere Texteingriffe in Kauf zu nehmen. Bedenklicher ist schon, daß R. dem Chronisten eine bewußte Geschichtsfälschung zumutet, da dieser wohl gewußt habe, daß Neh 10 zur Tätigkeit des Nehemia gehöre, es aber trotzdem dem Esra zuteilte (173). Auch daß Nehemia das Dokument Neh 10, das doch den krönenden Abschluß seiner ganzen Wirksamkeit darstellte, in seine Memoiren nicht einbaute, wird trotz allem nicht ganz verständlich. — Diese Bemerkungen, zu denen noch manche anderen Fragen kämen, die sich bei der Lektüre des Kommentars erheben, wollen keine Kritik der vorbildlichen Leistung R.s sein und sollen noch weniger sagen, daß bessere Lösungen zur Hand seien, als R. sie gibt. Doch es bleibt auch nach seiner eindringenden Arbeit

noch reichlich Stoff für weitere Forschung, die seine vielen Anregungen gern aufgreifen wird.
Haspecker

Bonsirven, J., S.J., *Le Judaïsme paléstinien au temps de Jésus-Christ*. Edition abrégée. kl. 8° (250 S.) Paris 1950, Beauchesne. Fr. 525.— Es handelt sich hier um einen Abriß des gleichnamigen, zweibändigen Werkes des Verf. (vgl. Schol. 11 [1936] 104—106), den er schon unter dem Titel „Judaïsme“ im *Supplément au Dictionnaire de la Bible* veröffentlicht hat und hiermit gesondert auch denen zugänglich macht, die das *Dictionnaire de la Bible* nicht zur Hand haben. Da die Kenntnis des Judentums zur Zeit Christi, seiner Anschauungen, Gewohnheiten und Gebräuche für das Verständnis des N.T. unerläßlich ist, werden gerade die Exegeten dem Verf. für diese gediegene handliche Ausgabe dankbar sein, zumal die große Ausgabe einstweilen vergriffen ist.
Brinkmann

Schmid, J., *Das Evangelium nach Markus*, übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament Bd. 2). 2., umgearbeitete Aufl. 8° (249 S.) Regensburg 1950, Pustet. DM 7.80; geb. DM 9.80. — Die vorliegende Neubearbeitung des wertvollen Kommentars weist schon rein äußerlich gegenüber der 1. Aufl. (vgl. Schol. 15 [1940] 609) 57 Seiten mehr auf. Der Verf. hat nicht nur fünf neue Exkurse (Galiläa, die Heimat des Evangeliums [22—24]; Der Aussatz in der Bibel [40 f.]; Golgotha und das heilige Grab [231—235]; Die Erfüllung der Schrift in der Passion Jesu [237—241]; Das Problem des Markusschlusses [244—247]) eingefügt, sondern auch auf Schritt und Tritt, besonders in den Exkursen, die bessernde Hand angelegt. So läßt er Mk nicht mehr spätestens zu Beginn der 60er Jahre, sondern nicht vor der Mitte der 60er Jahre, aber vor 70 n. Chr. in Rom geschrieben sein, weil er das bekannte Zeugnis des Irenäus und anderer von einer Abfassung nach dem Tode des Petrus versteht (12). Bei der (13) erwähnten Entscheidung der Bibelkommission über die Echtheit des Mk würde man auch ein Wort zu dem Dekret von der Priorität des Mt erwartet haben. Bezüglich des Datums des letzten Abendmahles und des Todestages Jesu sieht Sch. bei den Synoptikern die geschichtliche Chronologie gewahrt, so daß Christus wirklich am Osterfest gekreuzigt worden wäre. Die Darstellung des Joh entspreche nicht der geschichtlichen Wahrheit, sondern sei „durch ein ausgesprochen und ausschließlich theologisches Motiv bestimmt“, nämlich Jesus als das wahre Osterlamm zur selben Zeit sterben zu lassen, da im Tempel die Osterlämmer geschlachtet wurden (214). Ob man damit wirklich der Absicht des Joh gerecht wird? Biblisch-theologisch ist u. a. der Exkurs über die Erfüllung der Schrift in der Passion sehr lehrreich, wo der Verf. gleichzeitig zeigt, daß die heilsgeschichtliche Ausrichtung der Erzählung ihre Geschichtlichkeit nicht beeinträchtigt. Gediegene Sachlichkeit, die auch vor einem offenen „ignoramus“ beim Markusschluß nicht zurückschreckt, verbunden mit Aufgeschlossenheit für alle modernen Fragestellungen, ist das hervorstechende Merkmal dieser Neubearbeitung.
Brinkmann

Pirot, J., *Paraboles et Allégories évangéliques. La pensée de Jésus. Les commentaires patristiques*. gr. 8° (VIII u. 508 S.) Paris 1949, Lethielleux. Fr. 750.— Dieses Werk hat nach den Worten des Verf. „keinen anderen Ehrgeiz, als den ursprünglichen Sinn der Worte des Meisters wiederaufzufinden“ (VII), der durch den mannigfachen Gebrauch der Gleichnisse im angewandten Sinne, vor allem im homiletischen Schrifttum, schon von den Zeiten der Väter her z. T. überdeckt worden ist. In seiner ganzen Anlage hat das Buch viel Ähnlichkeit mit dem bekannten und auch heute noch wertvollen Werk von L. Fonck S. J., *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*. 4. Aufl., Innsbruck 1927, ist aber nicht so ausführlich. Es hat sicher seine großen Schwierigkeiten, jedenfalls für Leser, die mit den Evangelien und ihrem Aufbau nicht ganz vertraut sind, die Gleichnisse des Herrn für sich gesondert zu behandeln; bilden sie doch eine organische Einheit mit dem ganzen Evangelium. Darum können sie in ihrem ursprünglichen Sinn nur im Zusammenhang mit den konkreten Umständen ganz verstanden werden, unter denen sie gesprochen sind. Dieser Schwierigkeit sucht der Verf. dadurch zu begegnen, daß er die Gleichnisse nicht wie Fonck nach systematischen Gesichtspunkten

gruppiert, sondern sie, so weit wie möglich, in chronologischer Reihenfolge bringt. Er meint, wenn die Synoptiker die Gleichnisse gemeinsam einer bestimmten Periode zuschreiben, dürfe man darin einen wohl nicht zu übersehenden Fingerzeig für ihre Datierung erblicken (6). Dabei muß er aber selbst zugeben, daß die Anordnung der Synoptiker mehr das Bestreben nach sachlicher als nach chronologischer Anordnung verrät (7; vgl. 31). Dagegen dürfte richtig beobachtet sein, daß die Gleichnisse selbst oft auf den entsprechenden Schauplatz schließen lassen; z. B. den Bauern und Fischern von Galiläa spricht der Herr vom Gottesreich unter den Bildern vom Sämann und Unkraut und vom Senfkörnlein; in Judäa redet er dagegen vom Weinstock und Feigenbaum (7). Mit Recht betont P., daß es für das richtige Verständnis der Gleichnisse vor allem darauf ankommt, den Vergleichspunkt herauszufinden; denn gerade dadurch unterscheidet sich das Gleichnis als selbständige Erzählung von der Allegorie, d. h. der ausführlichen Metapher oder bildlichen Rede. Allerdings könne die Grenzlinie zwischen Gleichnis und Allegorie nicht immer scharf gezogen werden. So spricht der Verf. z. B. von der Allegorie des Sämanns (99) und des Unkrauts (108), aber von dem Gleichnis des Senfkorns (125). Bei den einzelnen Gleichnissen bzw. Allegorien wird zunächst der Zusammenhang aufgezeigt, dann der Aufbau und Gedankengang selbst herausgearbeitet und schließlich bei den wichtigeren Gleichnissen der Lehrgehalt zusammengefaßt und auf die oft vielgestaltige Verwendung bei den Vätern hingewiesen. Im Anhang behandelt T. eine Reihe von Fragen, die für das richtige Verständnis des ganzen Werkes vorausgesetzt werden: Gleichnis und Allegorie in der antiken Literatur; Seelenhaltung in der Verwendung von Vergleichen und Gleichnissen; Seelenhaltung im Gebrauch einer Allegorie; Literalsinn und die verschiedenen anderen Sinne; kurze Bemerkung zur Geschichte der Exegese der Gleichnisse und Allegorien mit bibliographischen Angaben. Mag der Verf. sich auch nach seinen eigenen Worten an einen ganz allgemeinen Leserkreis wenden, wird zweifellos auch der Theologe, ja vielleicht er in erster Linie, mit Nutzen zu dem neuen Werk greifen.

Brinkmann

Descamps, A., *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif* hormis la doctrine proprement paulinienne. gr. 8° (XIV u. 335 S.) Louvain u. Gembloux 1950, Publications Universitaires de Louvain u. Duculot. Fr. 260.— Der Verf. legt hier das Ergebnis einer eingehenden und sorgfältigen Untersuchung über die Begriffe „Gerechtigkeit“ im NT vor, das im Abriß schon in seinem Beitrag „Justice et Justification“ im *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Bd. 4 enthalten ist. Weil E. Tobac über das Problem der Rechtfertigung bei Paulus schon 1908 eine Monographie veröffentlicht hat, beschränkt D. seine Untersuchung hier auf die übrigen Schriften des NT. In der Einleitung gibt er einen Überblick über die Gerechtigkeit im AT und in der außerbiblischen jüdischen Literatur. Dabei findet er im AT vor allem zwei Themen: die Gerechtigkeit als göttliche Huld gegenüber dem auserwählten Volke und die strafende Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Heidenvölkern als den Feinden des auserwählten Volkes. Beides geht auf einen ewigen freien Ratschluß Gottes zurück. Wenn sich die strafende Gerechtigkeit Gottes auch dem ungetreuen Volke Israel gegenüber offenbart, handelt es sich hier nur um eine Medizinalstrafe, und schließlich wird Gott aus Treue zu seinen Verheißungen dafür sorgen, daß ein Rest gerettet wird (17—20). Im Unterschied zum AT steht in der außerbiblischen Literatur der Begriff der Gesetzmäßigkeit im Vordergrund, der im AT nur eine untergeordnete Rolle spielt. Der Verf. zeigt dann, wie sich die beiden genannten Themen der Gerechtigkeit als huldvolles Erbarmen Gottes und als strafende Gerechtigkeit auch im NT verfolgen lassen (vgl. Tit 2, 11—14; 3, 4—7 und andererseits Mt 5, 17—20), wo sie jedoch auf einer höheren Ebene eine Synthese finden. Dabei unterscheidet er entsprechend den drei Teilen seiner Untersuchung drei Perioden: 1. die Kundmachung der Gerechtigkeit Gottes und Christi im Kerygma (55—132), d. h. — im Unterschied zur Prophetie und Apokalypse, die sich mit einem zukünftigen Heil befassen — in der Ankündigung der anbrechenden oder kurz vorher angebrochenen Heils-

zeit; 2. die Ökonomie der Gerechtigkeit in der Zwischenperiode, d. h. während des öffentlichen Lebens Jesu und der Wirksamkeit seiner Begleiter und von seiner Auferstehung bis zur Parusie (133—245); 3. die Gerechtigkeit und die Gerechten beim letzten Gericht (247—299). Für jede dieser Perioden finden sich im NT verschiedene Themen der Gerechtigkeit abgewandelt, die der Verf. vor allem unter Berücksichtigung des jeweiligen „Sitzes im Leben“ sorgfältig herausarbeitet. So findet er, daß Christus in vierfachem Sinne die Gerechtigkeit zugeschrieben wird: 1. als rechtliche Schuldlosigkeit (Apg 3, 14 und in der Leidensgeschichte), 2. als leidende Unschuld (1 Petr 3, 18) im Sinne des leidenden Gottesknechtes (Is 53), 3. als messianischer Titel („der [Heilige und] Gerechte) (Apg 3, 14; 7, 52; 22, 14) und 4. als triumphierende Gerechtigkeit (1 Tim 3, 16; Joh 16, 8). Dabei entspricht nach ihm dem Begriff der „vorausgehenden“ Gerechtigkeit Gottes des AT als Treue und Barmherzigkeit Gottes in der Leitung der Geschichte (vgl. Is 40 ff.) im NT der Begriff des Gottesreiches (57). Die christliche Heilsökonomie steht unter dem Zeichen der erbarmenden Gerechtigkeit Gottes, der durch Jesus als den leidenden Gerechten den Menschen eine neue Gerechtigkeit erworben hat (94). Dazu sind vor den Selbstgerechten die reuigen Sünder berufen (Lk 18, 9 ff.; Mt 9, 13 u. Parall.) Aber neben der erbarmenden Gerechtigkeit besteht auch die Gerechtigkeit als verpflichtendes Gesetz, das in dem doppelten Sinn erfüllt werden muß: durch Vollendung des Gesetzes und der Propheten und durch seine Ausführung. Im 2. Teil zeigt der Verf., daß das christliche Leben vor allem unter dem Zeichen der rettenden Gerechtigkeit Gottes steht, an der die Christen durch die Reue über die Sünden und durch das Leiden um der Gerechtigkeit willen Anteil haben, aber daß ihnen auch das Gesetz der Gerechtigkeit in der Bergpredigt vorgelegt ist, so daß auch die vergeltende Gerechtigkeit Gottes für sie gilt. Daraus ergibt sich die Stellung der Gerechten und Sünder im Reich Gottes, der die Gerechtigkeit Gottes beim letzten Gericht entsprechen wird, von der im 3. Teil die Rede ist. Die Fülle der Gedanken konnte hier nur angedeutet werden. Gute Zusammenfassungen am Schluß der Kapitel und der Teile erleichtern die Übersicht.

Brinkmann

Schlier, H. u. Warnach, V., Die Kirche im Epheserbrief (Beiträge zur Kontroverstheologie, hrsg. v. R. Grosche 1. gr. 8° (114 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 4.80. — Warnach gibt eine kondensierte Exegese des Eph (7—30) mit einer Überfülle von Gedanken, Gesichtspunkten, Auseinandersetzungen, wertvollen Väterzitaten und Hinweisen auf die reiche neue Literatur. Er betont die kosmische Weite der Kirche, ihren himmlischen Ursprung, aber auch die persönliche Entscheidung und echte Gemeinschaft. Die Kirche „ist der durch das Kreuzesleiden und die Auferstehung pneumatisch verklärte Leib Christi, der eben wegen seiner pneumatischen, über Raum und Zeit erhabenen Seinsweise die Weite und Fülle erlangt hat, alle Gläubigen als Glieder in sich einzubeziehen, damit sie also an der personalen Lebensgemeinschaft mit Christus teilhaben können. Dabei darf man allerdings nicht an einen physischen „Organismus“ denken (11). „Die *eine* Wirklichkeit des Leibes Christi existiert 1. irdisch-naturhaft als organischer Körper, 2. himmlisch-verklärt als pneumatischer Doxaleib, 3. kultsymbolisch-sakramental als Eucharistie, 4. geschichtlich-sozial als gnadenhafte Lebenseinheit der Christen mit Christus und miteinander (51). Das ist gut gesagt, wenn der Akzent auf pneumatisch liegt: derselbe Geist, der den toten irdischen Leib Christi erweckt und verklärt hat, wandelt in der Taufe auch die Gläubigen um und bewegt sie (1 Kor 12, 13 7; Röm 8, 14), ist also Lebensprinzip des mystischen Leibes. Aber während der irdische Körper Jesu, der verklärte und der eucharistische durchaus identisch sind, so wie unser irdischer und auferstandener Leib, ist das „geschichtlich-soziale“ Gebilde der Kirche, aus Millionen von Einzelpersonen bestehend, mit jenem doch nicht ebenso identisch. — Mit Recht hält W. Pauli Christuserfahrung für wichtiger als den iranischen Urmenschen (52); das sollte noch mehr gelten für den hieros gamos (28). — Schlier exegisiert zuerst die Hauptstellen Eph 2, 14; 4, 7—16 (82—91) und bestimmt dann das Wesen der Kirche (91—104; Anm. 105—114). Sie tritt ein in diesen Aeon unter

bösen Mächten (92). Im Fleischesleib Christi, in den die Menschen aufgenommen, miterweckt und versöhnt wurden, kam die Kirche aus Juden und Heiden zustande (93, 85). Der erhöhte Leib Christi wird präsent in dem Pneumaleib der Kirche. Sie ist Kirche und Tempel Gottes, umgreift in Christus auch schon das himmlische Erbe (94—96). Christus auferbaut seinen Leib durch die charismatischen Amtsträger „im Geiste“. Er bringt Wahrheit und Heil, reinigt und erleuchtet durch die Taufe. Der Christ muß noch kämpfen gegen Begierden und die Mächte in den überirdischen Regionen und wachsen in der Erkenntnis der Liebe Christi (88, 97—104). „Das All“ wird von Christus erfüllt und wächst zu Ihm hin durch das Wachstum des Leibes (Eph 4, 10 15). Die Kirche soll also die Herrschaft Christi auf allen Gebieten verwirklichen, die Welt der Völker in sich einen (96), das All erfüllen und in Christus zusammenfassen (89 f.). Das Problem des *corpus christianum* bleibt, trotz der Auflösung der mittelalterlichen Form (111). In Anm. 5 ist gut das Sakrament betont. Aber die angenommene „Uminterpretation“ des Urmenschenmythus (84 86, cf. 107 f.) ist doch schwierig. Beide Aufsätze lohnen die Durcharbeitung. Koester

Hanson, St., *The unity of the Church in the New Testament, Colossians and Ephesians* (Acta Sem. Neot. Upsaliensis 14). gr. 8° (XI u. 197 S.) Uppsala 1946, Almquist & Wiksell. Kr. 10.— H. gibt weite Sichten. Nach dem AT ist Quell aller Einheit der Eine Gott als Schöpfer der Einen Welt, während die Griechen die Einheit zu erklären suchten durch Eine Materie, Zahl, höchste Idee, den Ersten Bewegenden oder Eine Vernunftordnung (7 46—57). Aber die Einheit ist gebrochen durch Götzendienst, Völkerkampf und Satan. Israel ist eins durch Jahwes Ruf und Bund, Kult und Gesetz, doch gespalten in Parteien, Klassen und Diaspora. Der Messias, König und Repräsentant des Volkes (Dan 7, 13 ff.), soll die Einheit wiederherstellen. — *Christus* lehrt die Einheit bes. in der 1.—3. Vaterunser-Bitte. Er kämpft gegen Satan, Dämonen und Menschenstolz, sammelt ein neues Volk in den Zwölf, die Ihm „nachfolgen“, Hochzeits- und Abendmahlsgäste sind. Wie Jesus Gott repräsentiert (Mt 11, 27), so stellen die Jünger die Eine Kirche Jesu dar; deren apostolische Autorität ist in Petrus konzentriert (37). — *Paulus* kündigt den Einen Gott, auch der Heiden. Denn die Trennung kam nur durch die Sünde. Adam und Christus sind „corporate personalities“. Entsprechend ist der Leib Christi nicht nur Organismus: Christus überwand die Sündenmacht durch Kreuz und Auferstehung, eine einmalige Tat, die er aber vollbracht hat als Repräsentant eines ganzen Volkes. In der Taufe werden wir in seinen Leib, sein Reich eingefügt, und dann gilt (applies) von uns dasselbe, d. h. auch wir überwinden die Sündenmacht durch das Sterben und Auferstehen mit ihm (85). Weil die Christen an einem Brote teilnehmen, sind sie ein Leib. Der Apostel ist Sammelpunkt der Kirche (91—94). Die Charismata sind wie Glieder in Einem pneumatischen Corpus. Der Geist und Christus sind identisch, doch zwei verschiedene Personen, Offenbarungen desselben göttlichen Wesens (97). — Fortgeführt werden diese Gedanken in Kol (109—121): Christus ist wie das Haupt der Kirche so der Erste in der Schöpfung und schließt alles Geschaffene ein (1, 15); dieses ist sein Werk, wie die Kirche. Gegen Schliers und Käsemanns „Urmensch“ sagt H.: Christus ist nicht Mythos, sondern historische Person (68 87 113—116 159). Der Apostel setzt Christi Werk fort und leidet an Christi Stelle für die Kirche (119—121). — Aus dem *Epheserbrief* (121—161) ist vor allem bemerkenswert, daß Christus κεφαλαιον nicht als Summe der Teile des Alls ist (1, 10). Er ist vor ihnen, als Repräsentant; ähnlich repräsentiert er die Kirche als κεφαλή, wir sind in Ihm. Die Kirche ist nach 1, 23 gefüllt mit Christus, der alles erfüllt (Medium in aktivem Sinn). Der „Eine neue Mensch“ ist das neue Geschlecht, die Kirche, „incarnated in Christ“, der die beiden versöhnt in Einem Leibe, seinem wirklichen, als Haupt der Kirche (2, 16 f.). S. 147 ist die Person des Hl. Geistes leider nicht so scharf betont wie S. 97. [Zu 2 Kor 3, 17 vgl. jetzt K. Prümm, ZKathTh 72 (1950), und Bibl. 31/32 (1950/51)]. — Aus den vielen anregenden Sichten und der sorgfältigen, sauberen, besonnenen Exegese konnte nur einiges herausgehoben werden. Die Bibliographie umfaßt über 500 Titel; auch im Text ist viele, auch ausländische und katholische Literatur

verarbeitet. Gut ist die Darstellung des dämonischen Gegenreiches, das in Werken über die Kirche oft kaum erwähnt wird und doch in Evv, Apk und Kirchengeschichte so stark ist. Am fruchtbarsten ist der stete Hinweis auf Christus als Repräsentanten, der nicht als Député (obwohl auch dieser Begriff einer Vertiefung fähig und bedürftig wäre), sondern als König (Dan 7, 13), Haupt und Stammvater das ganze Geschlecht einschließend für dieses handelt und leidet (69 f.).

Koester

Adler, N., Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8, 14—17 (Neutestamentl. Abhandlungen 19, 3). gr. 8° (131 S.) Münster 1951, Aschendorff. DM 7.65. — In seiner Doktordissertation „Das erste Pfingstfest“ (NT.Abh. 18, 1, 1938) hat der Verf. den Sinn und die Bedeutung des Pfingstberichtes Apg 2, 1—13 untersucht. Die vorliegende Arbeit führt diese Untersuchung weiter. A. geht aus von einem Überblick über die Auffassungen der Samaria-Perikope (Apg 8, 14—17) in der Theologie und Exegese der Jahrhunderte. Dabei stimmt er im wesentlichen mit den einschlägigen öfter zitierten Arbeiten von Dölger und Umberg S.J. überein, nur daß er im Unterschied von Dölger bei Tertullian nicht so eindeutig ein von der Taufe verschiedenes Sakrament der Geistmitteilung ausgesprochen findet. Hier scheinen seine Bedenken nicht so ganz begründet zu sein, zumal wenn man den Wortlaut der Stellen bei Tertullian mit dem der Ägyptischen Kirchenordnung (= Apostolica Traditio des Hippolyt um 218) und ihrer um 500 entstandenen Überarbeitung in den Kanones des Hippolyt und des Sakramentars des Gelasius vergleicht (siehe die Tabelle von de Puniet im Dictionnaire d'Archéologie chrétienne . . . III, 2, Spalte 2523 f.). Übrigens wird Tertullian wegen seiner montanistischen Anschauungen gewöhnlich nicht zu den Kirchenvätern (10), sondern nur zu den Kirchenschriftstellern gerechnet. Nachdem der Verf. dann aus text- und literarkritischen Gründen die Echtheit und geschichtliche Glaubwürdigkeit der Perikope aufgezeigt hat, geht er zunächst allgemein auf die Vorgeschichte, die Veranlassung und den Zweck der Reise der beiden Apostel nach Samaria ein und sucht dabei nachzuweisen, daß unter Samaria hier die Landschaft gleichen Namens und nicht die Stadt Samaria gemeint sei. Die dafür vorgebrachten Gründe sind sicher beachtlich, dürften aber wohl die gegenteilige Ansicht nicht schlechthin ausschließen. Den Hauptteil der Arbeit bildet der Nachweis, daß es sich um eine von der Taufe verschiedene Handauflegung handelt, die den Aposteln vorbehalten war, und durch die den Getauften der Heilige Geist als die messianische Gabe mitgeteilt wurde. Hier hat der Verf. den Schriftbeweis für das Sakrament der Firmung in ständiger Auseinandersetzung mit den nicht-katholischen Ansichten klar herausgearbeitet. Daß es auch katholische Theologen gibt, die „einen Geistempfang durch die Taufe ganz entschieden“ ablehnen, wofür Belser und K. Pieper zitiert werden (93), kann man heute wohl nicht mehr sagen, zumal ja auch Belser nach A. an einer anderen Stelle eine Mitteilung des Hl. Geistes in der Taufe annimmt. Mit Recht betont darum der Verf., daß der Hl. Geist in der Taufe nicht nur ein aktives Prinzip ist, „sondern auch ein Passivum, das empfangen wird“ (95). Von hier aus wird man die anscheinend gegenteiligen Behauptungen richtig verstehen müssen, wenn es heißt, daß die Vorgänge in Cäsarea „klar die Zusammenhanglosigkeit zwischen Taufe und Geistempfang“ bewiesen haben (104), und daß es „von Anfang an eine Taufe ohne Geistempfang“ gab (106). Es soll damit offenbar nur gesagt sein, daß die Geistmitteilung durch die Handauflegung von Anfang an nicht zur Taufe gehörte. Jedenfalls wird die Arbeit sowohl dem Exegeten wie dem Dogmatiker wertvolle Dienste leisten.

Brinkmann

Goguel, M., Les premiers temps de l'Eglise. gr. 8° (235 S.) Neuchâtel-Paris 1949, Delachaux et Niestlé. Schw. Fr. 7.50. — Verf. gibt hier eine kurze Geschichte des Christentums während der beiden ersten Generationen, bis etwa 120 n. Chr. Nach einer grundlegenden Einleitung über das Wesen und Entstehen von Religion und Christentum, in der er aus seinem Standpunkt liberaler Theologie keinen Hehl macht, und nach einem kurzen Überblick über die Quellen sucht er die Entwicklung des Christentums seit dem Tode

und der Auferstehung Jesu zu verfolgen. Das Apostelkonzil setzt er gegen die gewöhnliche Auffassung sehr früh an, für das Jahr 44 n. Chr. Entsprechend die Bekehrung des Paulus für Herbst 29, „achtzehn Monate nach dem Tode Jesu“. In der Urgemeinde gibt es bis 44 noch keine eigentliche Organisation; aber die galiläischen Jünger, die Zwölf, nehmen einen zentralen Platz ein. Das Judentum verhält sich tolerant gegenüber dem judenchristlichen, gesetzestreuem Teil der Gemeinde. Zu Feindseligkeit und Verfolgung kommt es nur gegen den unter Führung des Stephanus sich vom Judentum lossagenden hellenistischen Teil der Gemeinde. Der Beitritt der Maßgebenden in Jerusalem zur These des Paulus soll dann 44 die Verfolgung durch Agrippa ausgelöst haben, in der Jakobus und Johannes getötet worden seien, Petrus aber nach seinem Entkommen aus dem Kerker geflohen sei. Von da an sei in Jerusalem im Gegensatz zu der bisherigen apostolischen Führung die „dynastische“ Führung durch die Verwandten Jesu (Jakobus, den Bruder des Herrn) getreten. Dabei sei es zu einem noch engeren Anschluß an das Judentum gekommen. Christologisch sei die jerusalemische Gemeinde und das Judenchristentum überhaupt auf dem Standpunkt der ersten Petrusreden stehen geblieben, deren Christusbild sich nicht wesentlich von dem Messiasbild des Judentums unterschieden habe. — Während die hellenistische Form des Christentums in der Urgemeinde wegen der schnellen Unterdrückung keinen tiefgehenden Einfluß nehmen konnte, ist sie für das Heidenchristentum sehr bedeutsam geworden, sowohl durch Gründungen von Gemeinden (vor allem Antiochia) wie auch durch ideelle Entfaltung der christlichen Religion, wobei Paulus die Hauptbedeutung zukomme. G. geht indes nicht so weit, in Paulus den zweiten oder gar bedeutenderen Gründer des Christentums zu sehen. „Wenn das Evangelium über Christus verschieden ist vom Evangelium Christi, so ist doch sein Entstehen in der Person, der Lehre und im Wirken Christi begründet“ (15). Verf. gibt S. 92—99 einen beachtenswerten Überblick über den theologischen Gedanken des hl. Paulus. Durch Paulus kommt es zur sakramentalen Ausbildung des urchristlichen Ritus der Taufe und des Brotbrechens. Auf Grund der Paulusbriefe wird ein Bild hellenistisch-griechischen Gemeindelebens entworfen (111—138). — G. betont aber, daß das Heidenchristentum nicht ganz einheitlicher Prägung gewesen sei. Es gab Gemeinden, die nicht vom hellenistisch-paulinischen Typ waren, entstanden durch Missionierung von Jerusalem aus im Geiste der Urapostel. Diese Form, die nach dem Verf. auch in der römischen Gemeinde herrschte, soll durch die Vertreibung der Apostel, vor allem des Petrus, und durch ihre Übersiedlung in die heidenchristliche Welt noch verstärkt worden sein. Übrigens habe eine gegenseitige Beeinflussung und Angleichung der verschiedenen Typen stattgefunden. — In einem langen Kapitel (139—182) wird die Situation der zweiten Generation (ab 70 n. Chr.) beschrieben. Es ist nicht mehr die Zeit der pneumatischen Bewegtheit und der Neuschöpfung, sondern der Sammlung und Besinnung auf den Bestand. Der Gedanke der Tradition gewinnt entscheidende Bedeutung. Es kommt zu festen Formen in Lehre, Kultus und Organisation (Bischöfe, Presbyter, Diakone), alles das aber als natürlich sich ergebender Prozeß begriffen, nicht als Entfaltung einer von Christus überkommenen Wesensstruktur. Durch einen Blick auf die weitere Entwicklung sucht G. noch deutlich zu machen, daß die Form, die das Christentum gegen Ende der zweiten Generation erreicht hatte, tatsächlich schon die Wesenselemente des alten Katholizismus enthielt. — Die Arbeit verzichtet bewußt auf eingehende wissenschaftliche Begründung und will einen Überblick über den Verlauf des Geschehens geben, wie er sich der liberalen Forschung darstellt. Dieses Ziel einer klaren, übersichtlichen Darstellung ist erreicht, und zwar in einer gewinnend sachlichen und irenischen Form der Sprache. Wir wollen dem Verf. auch nicht das ernste Bestreben nach objektiver Beurteilung der geschichtlichen Tatsachen absprechen. Trotzdem ist nicht selten ersichtlich, wie schwer es ist, geschichtliche Dokumente ganz unvoreingenommen zu werten. Die Quellen werden an verschiedenen Stellen beschnitten oder in einem Sinne gesehen, wie es das stilisierte Bild der liberalen Theologie verlangt.

Wenn er

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Rabeneck, J., *Das Geheimnis des dreipersonlichen Gottes. Eine Einführung in das Verständnis der Trinitätslehre.* 8° (VIII u. 182 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 5.80. — Das vorliegende Buch will keine Darstellung der Trinitätslehre sein, wie die dogmatischen Handbücher sie bieten, sondern nur die Fragen behandeln, die für das Verständnis des Geheimnisses die bedeutendsten sind. Unter möglichster Vermeidung von Fachausdrücken und unter Weglassung aller dogmengeschichtlichen Probleme werden die einschlägigen Begriffe sorgfältig erklärt und die spekulativen Beweise dargeboten. So wird dem Leser, auch dem in der scholastischen Philosophie nicht gebildeten, das Eindringen in das Verständnis der Dreipersonlichkeit nach besten Kräften erleichtert, soweit das eben die Natur des Geheimnisses zuläßt. Es ist ihm aber auch nicht jede Anstrengung des Denkens erspart. Die einzelnen Abschnitte sind überschrieben: Der eine Gott und die drei göttlichen Personen, Art des Unterschiedes der drei göttlichen Personen, Die beiden Mitteilungen der göttlichen Natur, Die eigentümlichen Seinsweisen der göttlichen Personen, Die eigentümlichen Seinsweisen der göttlichen Personen als Beziehungen, Die Beziehungen als Grund ihres Unterschiedes, Die Beziehungen der göttlichen Personen und die beiden Mitteilungen der göttlichen Natur, Das Personsein der göttlichen Personen, Die Identität der göttlichen Personen mit der göttlichen Wesenheit, Die Einheit der göttlichen Natur und die Dreiheit der göttlichen Personen im Licht der Offenbarung. Am Schlusse folgt ein Anhang, der die wichtigsten Symbole und Lehrentscheidungen der Kirche enthält. Diese Angaben können schon ein Bild der sozusagen erschöpfenden Darstellung entwerfen. Die Sprache ist einfach, aber es möchte scheinen, als ob das Lateinische eher als das Deutsche geeignet wäre, die oft so schwierigen Gedankengänge wiederzugeben. Bislang wurde ja auch noch nicht ein ähnlicher Versuch unternommen, so daß der Verf. auf keinerlei sprachgestaltende Vorarbeiten zurückgreifen konnte. Im Vorwort sagt er selber: „Das trinitarische Geheimnis läßt sich aber nicht anschaulich machen“ (V). Das trifft sicher in einem bestimmten Sinne zu; aber hat sich die psychologische Trinitätsklärung nicht doch die Veranschaulichung des Geheimnisses als Ziel gesetzt? R. übergeht diese Deutung, die doch nicht nur vom hl. Augustinus ausgebildet ist, sondern mehr oder weniger als Gemeingut der Theologie und zu einem Teil sogar als Inhalt der offiziellen Lehrverkündigung der Kirche angesehen werden muß, mit Schweigen. Wenn das Vatikanische Konzil u. a. auch den Weg der Analogie aus dem natürlichen Bereich zur Gewinnung eines Verständnisses der Geheimnisse im allgemeinen angibt, wird man in der Trinitätslehre nicht gut darauf verzichten können, es sei denn zum Schaden der Anschaulichkeit und einer auch für die Verkündigung geeigneten Sprache.

Beumer

Parente, P., *Anthropologia supernaturalis. De gratia et virtutibus.* Ed. 3. 8° (XVI u. 237 S.) Turin 1949, Marietti. — Dieser 5. Teilband der „Collectio Theologica Romana ad usum Seminariorum“ bedarf nur einer kurzen Anzeige. Der unter Theologen längst wohlbekannte Dogmatiker am Propagandakolleg in Rom hat in dieser 3. Auflage den Gnadentraktat durch das früher vermißte Lehrstück von den eingegossenen Tugenden und den Gaben des Hl. Geistes ergänzt. Aber auch so erfüllt dieses Bändchen nicht ganz den etwas anspruchsvollen Titel einer „Christlichen Anthropologie“. Wenigstens wird man aus dem vorausgehenden Bd. über die Schöpfungstheologie den Entwurf der Heilsordnung miteinbeziehen müssen. Der theologische Standpunkt des Verf. läßt sich als der eines Vermittlungstheologen bezeichnen, der sich ebenso frei hält von enger Schulbildung wie von willkürlichem Eklektizismus. Bezeichnend dafür ist die Stellungnahme in der Frage des Zusammengehens von Gnade und Freiheit. Verf. rechnet sich zu den Vertretern der Gruppe des ‚Syncretismus recentior‘. Er verwirft jede Form der ‚scientia media‘ (deren nähere Bestimmung zur Lösung der Frage bei H. Lange ihm als ‚Ius verborum‘ erscheint [140; vgl. 119 Anm.]); ebenso jede Form einer eigentlichen

physischen Vorherbestimmung (*prae-determinatio*) des freien Willens durch die Gnade; jedoch nimmt er für den natürlichen wie übernatürlichen Bereich eine ‚*praemotio physica*‘ an dergestalt, daß der Einfluß auf das ‚*exercitium actus*‘ als gottunmittelbar, hingegen der auf die ‚*specificatio*‘ nur gottmittelbar anzusehen sei. Daß auch das keine vollbefriedigende Lösung sei, gibt er freimütig zu (145). In der spekulativen Frage nach der Natur jener Wirkung der heiligmachenden Gnade, die den Gerechten an der Gottnatur analogiehaft teilnehmen läßt, vertritt der Verf. mit Nachdruck, daß eine rein ontische Deutung zu dürftig sei; für die formell subjektive und dynamische (in ordine ad visionem) erscheint ihm die Erklärung nach der Aktuationstheorie von Garri-gou-Lagrange (106f.). Nur selten tauchen beiläufige Bemerkungen auf, aus denen die Stellungnahme zu Fragen der sog. Neuen Theologie erkenntlich wird. Obwohl die Enzyklika ‚*Humani generis*‘ noch nicht erschienen war, gehen sie doch in ihrer Linie.

Ternus

Moreney, R., S.J., *L'Union de Grâce selon S. Thomas* (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis 8). gr. 8° (287 S.) Montreal (Canada) 1950, Coll. Max. Immac. Conc. — Dieses Werk in seiner beneidenswerten buch-technischen Ausstattung will nicht eine theologisch-systematische, sondern eine rein lehrgeschichtliche Untersuchung sein. Angesichts der so beträchtlichen Differenzierung in den Lehrmeinungen über die gnadenhafte Vereinigung der Seele mit Gott, namentlich in der nachtridentinischen Theologie, die alle mehr oder minder für sich beanspruchen, dem Geist des hl. Thomas zu entsprechen, hat sich der Verf. zum Ziel gesetzt, nun einmal Thomas rein aus sich selbst zu befragen und zu verstehen, gemäß dem Kanon von Massoulié: *Divus Thomas sui interpres*. Es soll demnach ausscheiden, was spätere Theologen (Thomisten wie Nichtthomisten) aus ihm heraus- oder in ihn hineingelesen haben. Ausscheiden soll auch, was Theologen vor Thomas (Väter oder Scholastiker) zum Thema gesagt haben, wofern es nicht von Thomas nachweislich in seine Lehre mitaufgenommen worden ist. Es soll auch nicht Thomas in ein System gebracht und mit Konsequenzen des Systems behaftet werden, vielmehr seine Lehre treu dem Quellenbefund rein immanent zur Darstellung gebracht werden, um so erst einmal eine kritische Grundlage zu schaffen sowohl für die systematische Beurteilung seiner Lehre wie ihrer geistesgeschichtlichen Verwurzelung und Auswirkung. In das *Corpus* der ausgewerteten Thomasschriften (unter selbstverständlicher Ausschaltung der unechten) wurden sämtliche Kommentare zu den Paulinen mitaufgenommen, einschließlich jener, die wahrscheinlich nur Reportata des Reginald von Piperno sind. Eine eigentliche Lehrentwicklung von den früheren zu späteren Thomasschriften soll sich für diesen hier untersuchten Lehrpunkt nicht haben erweisen lassen. Der Sentenzenkommentar ist besonders reichlich verwertet, ohne die Frage entscheiden zu wollen, ob wir es vielleicht mit einer zweiten, späteren Fassung dieser ergiebigen Fundquelle zu tun hätten (31 Anm.). Zu den Haupt- und Nebenstellen, deren im ganzen über 350 nachgeprüft, wenn auch nur zum Teil hier vorgelegt sind, wurden überdies noch als dritte Textgruppe solche Stellen herangezogen, die zwar nicht vom gleichen Gegenstand handeln, aber für die nähere Sinnbestimmung analogieweisen Aufschluß geben konnten. — Den zentralen Hauptteil des Werkes bildet die Untersuchung des eigentlichen Fragepunktes: Welche Art von Verbindung schafft die heiligmachende Gnade und die mit ihr gesetzte Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten? Wegen der ungleichen Beziehung vom Schöpfer und vom Geschöpf her wird dieses Hauptstück in die beiden Bücher aufgliedert: I. *L'union de Dieu à l'âme* (1. *inhabitation*; 2. *mission*; 3. *dilection*; 4. *adoption*) — II. *L'union de l'âme à Dieu* (1. *passion*; 2. *assimilation*; 3. *finalisation*; 4. *opération*). Für das einleitend vorausgeschickte ‚*Aperçu historique*‘ (15—25) ist H. Rondet, *De gratia Christi* (1943) zugrundegelegt. Eine abschließende Synthese am Schluß des Werkes (als Buch IV) hebt noch einmal zusammenfassend die Elemente und die Beziehungen der verschiedenen Einigungsweisen der Heiligungsgnade hervor. Nach Thomas wäre im Komplex der ‚*union intégrale*‘ das zentrale, weil formale, Einigungsband der Gnade — vom Menschen her gesehen — nicht im

Erleiden, nicht in der Verähnlichung, nicht in der Zielausrichtung als solcher gelegen, sondern in der übernatürlichen Betätigung der Erkenntnis und Liebe (*unio per operationem*). Gemessen an diesem Befund käme der Auffassung des hl. Thomas am nächsten — nicht Gardeil O.P., aber auch nicht Chambat O.S.B., sondern Bourassa S.J. (*ScEcll* 1 [1948] 41 ff.; 3 [1950] 194 ff.). Bemerkenswert ist die Beurteilung der Petaviussentenz im Lichte dieser Thomas-exegese. Die gnadenhafte Gotteinigung geht direkt nur auf die Gottnatur, indirekt zwar auch auf das innertrinitarische Beziehungsverhältnis der Personen zueinander, aber nur ‚per appropriationem‘, deren Fundament die Wesensattribute bleiben. Verf. glaubt aber in dieser Reserve des hl. Thomas eine Möglichkeit zu erkennen, die in ihr grundgelegten Prinzipien in Richtung der Petaviussentenz zu erweitern, über die — trotz der wohl zu beachtenden Warnung in der Enzyklika ‚*Mystici Corporis Christi*‘ — das letzte Wort noch nicht gesprochen sei. „Si les données de l'Écriture et de la Tradition — aboutissant à une solution dans cette dispute encore ouverte — nous obligent un jour à admettre, selon la doctrine de Petau, une union *directe* aux personnes mêmes de la Trinité, alors nous n'aurons qu'à appliquer la distinction que S. Thomas nous a fournie, sans pourtant l'exploiter lui-même dans ce sens: *Efficienter (charitas) est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore qui est Spiritus Sanctus*“ (134).
Ternus

Trütsch, J., SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores. gr. 8^o (141 S.) Trento 1949, Tip. editr. mutilati e invalidi. — Das Ziel, das sich die vorliegende Dissertation der Gregoriana zu Rom gesteckt hat, ist spekulativer Art: In steter Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansichten, die von neueren Theologen über die Einwohnung der Trinität im begnadeten Menschen aufgestellt worden sind, soll eine systematische Synthese erreicht werden. Der 1. Abschnitt klärt die Begriffe und die Fragestellung. Der 2. Abschnitt ist am ausführlichsten und untersucht die Gegenwart Gottes als Prinzip des übernatürlichen Lebens; mit Galtier legt der Verf. das Hauptgewicht auf die „operatio formaliter assimilatrix“ und bemüht sich mit de la Taille und K. Rahner um eine weitere begriffliche Erklärung. Von dem sich anschließenden Abschnitt, der die Gegenwart Gottes als terminus oder Objekt des übernatürlichen Lebens deutet, wird in der gedruckten Ausgabe der Dissertation nur ein Überblick geboten. Der letzte Abschnitt bespricht dann die Beziehungen zwischen den beiden Arten der Gegenwart und sieht die Lösung des dadurch gegebenen Problems in der gegenseitigen Zuordnung zweier Aspekte, von denen der erste die ontologische Grundlage und der zweite die formale Vollendung bildet. Dem Verf. ist eine Geschicklichkeit für die metaphysischen Fragen nicht abzuspüren, aber er bewegt sich auf einem schwierigen Gebiet, da schließlich und letztlich trotz der wiederholt betonten Zusammengehörigkeit von geschaffener und ungeschaffener Gnade doch die erstere alles leisten muß. Das Problem des proprium oder appropriatum berührt er ausdrücklich nicht; einmal deutet er aber an, daß vielleicht auch unter der Rücksicht der *causa exemplaris* eine eigene Beziehung zu den einzelnen göttlichen Personen möglich sei (87). In diesem Falle müßte jedoch die *causa exemplaris* von der *causa efficiens* geschieden werden, weil sonst eine Uneinheitlichkeit in die göttliche Natur, die ja das *principium actionis* ist, hineingetragen würde. Polemische Stellung nimmt der Verf. vor allem gegen zwei Aufsätze des Ref.: Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des begnadeten Menschen (ThGlaube 1938) und Das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade (WissWeish 1943). Aber er übersieht dabei, daß die ganze Fragestellung von der seinigen abweicht. Niemals ist es dem Ref. in den Sinn gekommen, geschaffene Gnade und ungeschaffene Gnade voneinander loszureißen oder nur äußerlich nebeneinanderzuordnen. Der Verf. übertreibt seinerseits offensichtlich, wenn er die Frage nach einer logischen Priorität der beiden übernatürlichen Faktoren gegenstandslos nennt (51 f.); sachlich stimmt er mit der Ansicht des Ref. überein, wenn er immer wieder die *gratia creata* als Fundament einer neuen Beziehung zu den göttlichen Personen hervorhebt. Indes, abgesehen von diesen Einzelheiten, wird

die Arbeit des Verf. als ein wertvoller Beitrag zu der Lösung eines schwierigen Problems gewürdigt werden müssen, besonders da die bisherigen Versuche eine klare Einordnung erfahren.

Beumer

Pieper, J., Über das christliche Menschenbild (Hochland-Bücherei). 4. Aufl. 8^o (66 S.) München 1950, Kösel, DM 2.50. — Das überaus zeitgemäße und schon so erfolgreiche Bändchen will (um es mit einem gelegentlichen Vergleich des Verf. selber zu sagen) das „großgeartete, aber vielfach verblaßte, und, noch schlimmer, vielfach übermalte Fresko des Menschenbildes der klassischen Theologie dem Gemeinbewußtsein unserer Zeit wieder in seiner ursprünglichen Gestalt vor Augen bringen“ (14 f.). Daß der Verf. darin ein Meister der Kunst ist, hat er durch eine Reihe von früheren Veröffentlichungen ähnlicher Art schon bekundet. Wesentlich geht es um die Herausarbeitung des Siebengestirns der drei theologischen und vier Kardinaltugenden. Nicht in der zuerkannten Bedeutung, aber in der Breite der Darstellung überwiegen die Ausführungen im Bereich der Kardinaltugenden (17—56). Dem führenden Dreigestirn der theologischen Tugenden sind nur die letzten rund acht Seiten gewidmet. Gut wird der Unterschied zwischen ‚Christ‘ und ‚gentleman‘ herausgearbeitet. Die ‚heoristische‘ Auslegung in dem früheren Bändchen ‚Vom Sinn der Tapferkeit‘ wird hier nachträglich berichtigt (20 f.). Vielleicht gleicht er künftig auch einmal einen Teil seiner Ausführungen über die Tugend der Mäßigkeit und Enthaltbarkeit aus (48 ff.). — Überhaupt ist das Büchlein leider nicht frei von ausdrücklicher oder mitschwingender Polemik, die keineswegs immer berechtigt erscheint. Die Seinsgebundenheit der katholischen Sittenlehre und Moraltheologie ist doch wohl niemals verkannt und einem Moralismus geopfert worden (vgl. 8 f.; 26 f.). Die Zielsetzung im konkret übernatürlichen Endziel, das Richtbild des Menschen in Christus, der Grundriß der Sittlichkeit im natürlich-übernatürlichen Tugendbild sind doch wohl in keiner katholischen Moraltheologie — trotz des bevorzugten, weil schwer entbehrlichen Dekalogschemas — zu kurz gekommen, namentlich wenn man bedenkt, daß sie auf den dogmatischen Traktaten ‚De fine ultimo‘, ‚De virtutibus‘, ‚De gratia‘, ‚De donis Spiritus Sancti‘ u. a. fußen. Gerade darum erfreut sich ja der Dogmatiker wie der Moraltheologe gleichermaßen an den wohlvertrauten Gedanken, die ihm in diesem Büchlein auf Schritt und Tritt in so treffenden und packenden Formulierungen begegnen.

Ternus

Berbuir, E., *Natura humana*. 8^o (237 S.) München 1950, Kösel, DM 7.50. — Das ernste Anliegen einer Überwindung des Grabens zwischen Natur und Gnade wird hier erneut in Angriff genommen. In sehr feinen Gedankengängen entwickelt B. das Problem und gibt Hinweise zur rechten Schau der Wirklichkeit in Christus in der Dreidimensionalität menschlichen Daseins, seinem Einzelsein, seiner geschichtlichen Ausgespanntheit und seiner soziologischen Bezogenheit. Der Ausgangspunkt ist die im 1. Kap. geschilderte Versuchung, nach einem gemeinsamen Plateau zu suchen, auf dem sich der Christ mit seiner unchristlichen Umwelt finden könne. Um die Fragwürdigkeit eines solchen Kompromisses (sich auf dem Boden einer gemeinsam anerkannten indifferenten *natura humana* zu gemeinsamer Aktion zu treffen) von vornherein scharf herauszustellen, werden nicht irgendwelche nichtchristliche Menschen herausgegriffen. Am Beispiel des Marxisten soll vielmehr klar werden, daß das gemeinsame Zurückgehen auf eine durch Abstraktion (eine solche ist ja die *natura pura humana*) gewonnene Ebene in den heutigen Auseinandersetzungen unmöglich ist. Das 2. Kap. stellt auf diesem Hintergrund die grundsätzliche Frage nach „Naturgesetz und *natura humana*“. Und hier ist der Ort, wo wir unsere bei der Lesung des Ganzen sich nicht verlierenden Bedenken anmelden müssen. Führte das Kapitel nicht gerade den Begriff „Naturgesetz“ in seinem Titel, wären die Bedenken vielleicht gar nicht einmal so laut geworden. Aber an ihm gewinnen seine Ausführungen ihre Krise. Daß eine *natura humana* als *pura* nicht existiert, ist wahr. Daß man also auch nicht so tun darf, als ob es außer dem christlichen Bereich einen gültigen Bereich natürlich-menschlicher Existenz gebe, wird ebensowenig zu leugnen sein. Es ist das Wertvolle dieses Büchleins, die unsere Menschen-

natur an all ihren Dimensionen durchdringende Kraft der Gnade Christi zu betonen. Andererseits darf nicht der Eindruck entstehen, den das Buch tatsächlich hinterläßt, als wenn das „Naturgesetz“ eben doch eine fragwürdige, wenn nicht gar unwirkliche Angelegenheit wäre. Das Naturgesetz ist die natura humana, insofern sie erkennbare Norm menschlichen Handelns ist. Gibt es die nicht? Wenn die Menschennatur und die an ihr ablesbaren Gesetze durch ihre Erhebung in Christus geändert wären, allerdings. Das aber sind sie nicht. Die natura humana bleibt als begnadete in Christus eben ganz natura humana — in Christus selbst (das Chalzedonjubiläum dieses Jahres mag Anlaß sein, daran besonders zu erinnern) und in den in ihm aufgenommenen Menschen. Daß das Naturgesetz ohne Bindung an Christus „nicht zum Heile führt“, ist klar; heißt das aber auch, daß es ohne Bindung an Christus sinnlos wird? (49) Im Zusammenhang mit dieser Kürzung des Naturgesetzes scheint uns auch der „Humanismus“ zu kategorisch seines Rechtes entleert zu sein. B. wird uns sagen, daß das keineswegs seine Absicht gewesen sei. In Wirklichkeit scheint aber doch zu sehr vernachlässigt, daß auch die natura humana crucifixa eben im Kreuzesopfer entfaltete natura humana ist. Gewiß kann das Programm nicht heißen: „Bevor einer daran denkt, ein anständiger, idealer Christ zu werden, muß er sich zuerst darum mühen, ein guter und edler Mensch zu werden.“ Die Darlegungen B.s lassen aber leicht übersehen, daß der Mensch im idealen Christwerden „guter und edler Mensch“ wird. Nicht der Mensch hat nach seiner subjektiven Willkür das „Kreuz“, erst recht nicht im Sinn einer Zerbrechung des Humanum, zu wählen, sondern als Christ hat er der Verfügung des Vaters bereitzustehen, auch zum Leid, das wider sein Menschentum zu sein scheint. — Das 3. Kap. legt eingehender dar, wie im Mysterium Christi die natura humana in der Gnade steht. In der Menschwerdung ist die Natur aller Menschen mit einbegriffen. — „Es gibt darum in der ganzen Menschheit keinen einzigen Menschen, der seiner Natur nach von Gott in der Inkarnation des Sohnes ausgeschlossen wäre von der Teilhabe an der göttlichen Natur“ (85). Ganz verwirklicht wird das aber erst im personalen Ja des Menschen selbst (93 ff.). — Das 4. Kap. zeigt die natura humana in der Spanne der Geschichte, in der sie als natura crucifixa zugleich natura glorificata ist. (Sollte man wirklich sagen, daß die natura humana, auch da, wo sie in Sünden widersteht, doch in der Gnade des Christus — weil in der Ordnung des menschgewordenen Logos — steht?) Im letzten Kapitel wird das bisher für die natura humana Gezeigte auch in seinen soziologischen Beziehungen aufgewiesen. Hier ergeben sich sehr wertvolle Hinweise für die Erkenntnis des dornenreichen Problems Staat und Kirche. — Ein wertvolles Buch, dessen Wert noch gesteigert würde, wenn der Eindruck gewisser Einseitigkeiten durch klarere Abgrenzungen vermieden würde. Semmelroth

Rahner, H., S.J., Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben. 8° (127 S.) Innsbruck 1951, Marianischer Verlag, DM 4.80; geb. DM 6.—. — Zehn Aspekte der marianischen Wirklichkeit werden hier aus patristischen Quellen betrachtet und begründet. Der Untertitel zeigt schon, daß es sich nicht um eine systematische Untersuchung der Frage handelt, wie Maria und die Kirche sich zueinander verhalten. Das geistliche Leben des Christen, das wesentlich „marianisches“ Leben sein muß, selbst wenn es Marienverehrung nicht in besonderer Weise zur Mitte hat, findet hier Vertiefung und Stoff zur Meditation. Ein einführendes Kapitel zeigt, wie der Blick der Kirchenväter in Maria die Kirche sah, wie also von da her christliches geistliches Leben marianisches Leben sein muß. Die folgenden Kapitel verfolgen diese Perspektive in den einzelnen Wahrheiten, die von Maria offenbart sind. Jedesmal wird das Geheimnis Mariens mit neuem Licht erhellt und zugleich die Wirklichkeit der Kirche in lebendigere Nähe zum Leben des einzelnen Menschen gerückt. Mancher wird erstaunt sein über die Tiefe, mit der in der kirchlichen Frühzeit Maria gesehen wurde. So wird dieses Buch, ohne es eigentlich zu beabsichtigen, eine sehr lebendige und gültige Apologie marianischer Frömmigkeit für den heutigen Menschen. Was man ihm heute über marianische Religiosität sagt, ist ihm leicht verdächtig — gar zu viel Unechtes

und Unkontrollierbares wird ihm oft zugemutet. Wenn ihn dagegen die Kapitel dieses Buches in die christliche Frühzeit führen und er dieser Fülle von zum großen Teil selten gelesenen Texten begegnet, wird das Marianische nicht mehr nur am Rande stehen bleiben können.

Sammelroth

Sträter, P., S.J., Katholische Marienkunde. 3. Bd.: Maria im Christenleben. gr. 8° (390 S.) Paderborn 1951, Schöningh, DM 14.70. — Nach längerer Wartezeit erscheint nun auch der 3. Bd. des von St. herausgegebenen Sammelwerkes. Er ist der Stellung Mariens im religiösen Leben der Christenheit gewidmet. Diesem Inhalt entspricht die Behandlungsweise der Gegenstände: Sie ist teils eine Stärke, teils aber auch eine unverkennbare Schwäche dieses Bandes. Besonders die ersten beiden Beiträge („Marienverehrung als Hilfsmacht zum christlichen Leben“ und „Marienandachten im Volk“) sind auf weniger kritische Religiosität abgestimmt. „Die Marienverehrung in den Missionsländern“ von A. Freitag ist gründlich gearbeitet, stellt jedoch Kräfte als spezifisch marianisch heraus, die ebenso von anderen Frömmigkeitsübungen gelten könnten. Der Beitrag von E. Raitz von Frenz über „Die ‚vollkommene Andacht zu Maria‘ des hl. L. M. Grignon de Montfort“ erfreut durch kluge und kritische Abwägung bei aller positiven Wertung. In D. Thalhammers Beitrag „Maria und der Priester“ findet man sehr wertvolle Gedanken für die priesterliche Religiosität, wobei allerdings die Wirklichkeit des christologisch-männlichen und mariologisch-weiblichen Elementes in der Kirche konsequenter durchgeführt werden müßte. Der Priester steht in seinen amtlichen Funktionen doch wohl eindeutiger auf der christologischen Seite, während er als Glaubender — der er ja auch ist — auf die mariologische Seite tritt. In „Marienverehrung, Zeichen und Mittel der Auserwählung“ (J. Beumer) scheint bei aller Genauigkeit, mit der Sinn und Recht dieser Auffassung herausgearbeitet sind, nicht genügend berücksichtigt, daß „Auserwählung“ im theologischen Verständnis doch nicht nur das faktische In-den-Himmel-kommen bedeutet, sondern Prädestination. Dann aber ist die Beantwortung der angeschnittenen Fragen erheblich schwieriger. Die beiden folgenden Beiträge geben gute historische und sachliche Einblicke in „Die Rosenkranzbruderschaft in Einsiedeln“ (R. Henggeler) und „Die Marianische Kongregation“ (P. Sträter). Dankbar ist man, hier eine von berufener Hand geschriebene Darlegung der „Marienverehrung Schönstatts“ (F. Kastner) zu finden, die sehr gut in das Wesen dieser Bewegung mit all ihren Lebenskräften einführt und zugleich auch die kritischen Ansatzpunkte deutlich werden läßt. Beiträge über die „Weihe der Kirche und der Welt an Maria“ (C. Feckes) und die „Sinndeutung der Marienverehrung“ (P. Sträter) geben dem Werk einen guten Abschluß.

Sammelroth

Assomption de Marie II. Bulletin de la Société d'Etudes Mariales 1949. gr. 8° (173 S.) Paris 1950, Vrin. — Kurz sei hier die Fortsetzung der Lyoner marianischen Tagung von 1948 angezeigt, die 1949 in Solesmes stattfand. Sie hatte dasselbe Thema wie im Vorjahr: Die Himmelfahrt Mariens (vgl. Schol 25 [1950] 614 f.). Untersucht wurden in den Referaten „Das Zeugnis der Liturgie“ von Dom B. Capelle O.S.B.; „Der Glaube im Okzident von 750 bis 1150“ von H. Barré C.S.Sp.; „Die Jungfräulichkeit Mariens und ihre leibliche Himmelfahrt“ von A. Piessis S.M.M.; „Unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt“ von Th. Philippe O.P. und „Himmelfahrt und Miterlöserschaft“ von M. J. Nicolas O.P. Mit der Gründlichkeit, die man von diesen Kongressen gewohnt ist, sind die einzelnen Themen behandelt. Fragen anzumelden ist man am ehesten bei den spekulativen Beiträgen geneigt, in denen vielleicht mehr die „Übernatürlichkeit“ der Logik aufgewiesen werden sollte, die der Führung des Hl. Geistes zuschreiben muß, was dem natürlich denkenden Verstand nicht stringent erscheint.

Sammelroth

Stakemeier, E., Das Dogma der Himmelfahrt Mariens. Die Apostolische Konstitution vom 1. Nov. 1950 und die Theologie der Verherrlichung Mariens. gr. 8° (56 S.) Paderborn 1951, Schöningh, DM 1.80. — Volk, H., Das neue

Mariendogma. Inhalt, Begründung, Bedeutung. 8° (135 S.) Münster 1951, Regensberg. DM 2.80. — Semmelroth, O., S.J. (Herausg.), Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. 8° (62 S.) Würzburg 1951, Echterverlag. DM 1.50. — Diese drei kleinen Werke zum neuen Mariendogma ergänzen einander in ausgezeichnete Weise. Stakemeiers Broschüre bietet neben einer sehr guten Übersetzung der Dogmatisationsbulle „Munificentissimus Deus“ einen Kommentar dieses Dokumentes und eine kurze Darlegung der Zusammenhänge, die die Theologie vom neuen Dogma zu anderen marianischen Wahrheiten sieht. Im Kommentar kommt — das scheint uns besonders wichtig zu sein — die Bedeutung der Dogmatisierung für die theologische Methodenlehre an mehreren Stellen sehr gut zum Ausdruck. Die Bedeutung der Glaubensübereinstimmung des gesamten *Populus christianus* (28), die regressive Methode der positiven Theologie, die vom Glaubenssinn der *Ecclesia nunc existens* ausgehen muß und daher geschichtliche Quellen anders lesen kann als der bloße Historiker (32), sind bedeutsame Hinweise. Die Frage nach dem Tode Mariens sieht St. recht eindeutig positiv in der Bulle entschieden, ähnlich die nicht von allen Theologen gehaltene Auffassung, daß der verklärte Leib Mariens mit ihrem irdischen Stofflich identisch sei. — Der Kommentar St.s findet seine Ergänzung in den ausgezeichneten thematischen Darlegungen des Münsterischen Dogmatikers Volk. Die Hörer seiner Vorträge werden es ihm danken, daß er sie ihnen gedruckt vorlegt. Denn seine Gedankengänge und Darlegungen sind nicht so leicht, daß sie beim einmaligen Hören ganz ausgewertet werden könnten. Ein 1. Teil behandelt den Inhalt des neuen Dogmas; es wird gezeigt, was die definierte Lehre aussagt und wieso hier Geschichtliches zum Gegenstand des Glaubens werden konnte. Der 2. Teil zeigt die Begründung des Dogmas. Er geht vom Zusammenhang mit der allgemeinen Bedeutung der Auferstehung in der Erlösungsordnung aus, legt dann die Besonderheit der marianischen Gnade dar, findet aber die letzte Begründung in Tradition und Lehrentscheidung der Kirche, die nicht ohne Fundierung in Texten der Hl. Schrift sind. Der letzte Teil spricht von der Bedeutung des Dogmas für die rechte Erkenntnis Mariens, der Kirche, des Menschen und der Letzten Dinge. Dem schließt sich ein Hinweis auf die Bedeutung des Dogmas für das Gespräch mit der evangelischen Christenheit an. — Als Ergänzung zu beiden vorgenannten Werken sei schließlich „Das neue Dogma im Widerstreit“ angezeigt. Hier werden die Einwände der nichtkatholischen Christenheit, deren Niederschlag in einer Zusammenstellung von 37 Nummern vorangestellt ist (die katholische Zuschrift von Prof. R. Lossen ist durch ein bedauerliches Versehen in die Zusammenstellung geraten), beantwortet: J. Loosen S.J. prüft die Behauptung, das Una-Sancta-Gespräch sei durch das neue Dogma gestört. Dann beantwortet O. Semmelroth S.J. die Einwände gegen Begründung und Inhalt des Dogmas. Schließlich verteidigt H. Bracht S.J. die Aktualität des neuen Dogmas. Semmelroth

Dander, F., S.J., *Summarium theologiae dogmaticae. De sacramentis Christi. I. Sacramenta in genere, Baptismus et Confirmatio, Eucharistia.* gr. 8° (86 S.) Oeniponte (1950) Rauch. DM 2.80. — Aus der Not der Zeit ist dieses „Summarium“ wohl geboren. Es möchte aus dem Lehrbuch von Lercher einen kurzen Abriß für Hörer des *cursus seminaristicus* geben, denen nur die „*substantia doctrinae*“ vorgelegt werden soll. Im Vorwort zu einem weiteren Faszikel *De novissimis* (28 S., 1949, Schill. 3.90) ist eigens dazu bemerkt, daß diese Zusammenfassung „*minime*“ die Stelle eines größeren Lehrbuches einnehmen soll. Es ist ja nur ein kurzes Schema für Vorlesungen geblieben, das der Hörer in den Vorlesungen ergänzen soll, weil ihm die Mittel für ein umfassenderes Lehrbuch noch fehlen. Für diese klare, aber mühevollen, entsagende Arbeit wird der Hörer dem Verf. sicher gegenwärtig sehr dankbar sein. Entsprechend der mehr praktischen Zielsetzung ist auch die Literaturangabe beschränkt. Es ist neben dem einen oder anderen grundlegenden Werk meist nur auf Abhandlungen verwiesen, welche die Frage in weiterem Sinn behandeln. Die Lehre selbst stimmt im Wesentlichen mit der umgearbeiteten Auflage von L. Lercher überein. Auch der Traktat *De Christo Salvatore* (59 S.,

Schill. 8.40) und De Fide divina (27 S., Schill. 3.90) sind in gleicher kurzer Form erschienen.

Weisweiler

Landgraf, A. M., Die Einführung des Begriffspaares *opus operans* und *opus operatum* in die Theologie: DivThom (Fr) 29 (1951) 211—223. — Seit dem Werk von C. v. Scházler zur Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* (München 1860) wissen wir, daß der Ausdruck „*opus operatum*“ in den Sentenzen des Petrus von Poitiers vorkommt, der ihn aber als bekannt voraussetzt: *ut dici solet*. L. hatte 1933 in ZKathTh 245—253 schon darauf hingewiesen, daß sich das Begriffspaar bereits in der Ps.-Poitiers-Glosse zu den Sentenzenbüchern des Lombarden findet. Im vorliegenden Artikel geht er nun den beiden Fragen näher nach, wie die Terminologie in das scholastische Denken kam und wann sie auf die Sakramentenlehre angewandt wurde. Sie scheint sich im Zusammenhang mit der Frage nach der Kreuzigung Christi entwickelt zu haben, in der schon der Lombarde von der objektiven *res*, d. h. *passio*, im Gegensatz zu den *actus* spricht. Im Bereich der Quästionen Udos wird bald darauf die Parallele vom Kreuzesgeschehen zur Simonistenweihe gezogen: *opus operatum id est opus in quo (!) transit actio eius, bonum est, sicut (de) Judeis dicitur. . . . licet actio eorum pessima fuerit* (213). Eine ähnliche Bedeutung hat das active-passive bei Gerhoh von Reichersberg: die Konsekration ist beim schlechten Spender *bona passive, mala active* (ebd.). Übernommen wurde die Terminologie des *opus operatum* vor allem in die Lehre vom Verdienst in der Porretanerschule. So schreibt Radulphus Ardens im *Speculum universale*: Gott vergibt Nabuchodonosor die Zerstörung von Tyrus als *opus operatum*, nicht als *opus operans* (214). Ganz ähnlich liest man bei Simon von Tournai über das Verdienst der Handlung eines Dieners, daß seine Handlung als *opus operans* vergolten wird nach seinen Verdiensten, als *opus operatum* aber nach dem des Herrn, für den er handelt (215). Häufig wird in dieser Zeit aber noch nicht das Paar verwendet, sondern dem „*operatum*“ steht der einfachere Ausdruck der „*actio*“ vielfach noch gegenüber. Auch dadurch wird der Sinn des Paares deutlich: die persönliche Tat als *actio* wird in Gegensatz zur Wirkung gestellt, zum *opus scl. operatum*, wie es bei Petrus Cantor ausdrücklich heißt. — Der Übergang zur *Sakramentenlehre* ist neben der oben genannten Stelle aus dem Umkreis Udos zur Simonistenweihe in der Ps.-Poitiers-Glosse erkennbar, die wohl den Sentenzen des Petrus von Poitiers vorausgeht. In der Glosse wird das Begriffspaar angewandt auf die alttestamentlichen Sakramente, die nur als *opera operantia*, nicht aber als *opera operata* rechtfertigen (220). Die Sentenzen des Petrus von Poitiers bringen die Anwendung auf die Sakramente des NT, freilich auch noch nicht auf deren Wirksamkeit, sondern zunächst nur auf die Verdienstlichkeit des Sponsors. Er verdient nur, insofern die *baptizatio* ein *opus operantis*, nicht ein *opus operatum* ist. Die Bamberger Summe der Porretanerschule in Patr. 136 aber wendet das Begriffspaar unmittelbar auf die Wirkung der Taufe an: Die Taufe ist als *opus operatum* immer gleich, wenn sie auch als *opus operantis* verschieden sein kann. Petrus von Poitiers durfte also in seinen Sentenzen (vor 1170) mit Recht schreiben, daß die Begriffe bekannt waren, wenn auch die Anwendung auf die Sakramente erst jüngeren Datums war und überhaupt auf sie weniger im 12. Jahrh. angewandt wurde, wie L. auf Grund seiner langen Forschungen feststellen konnte. Das kann ich nur bestätigen. Ob es „wahrscheinlich“ ist, daß das Begriffspaar als solches in der Porretanerschule entstanden ist, scheint noch nicht so sicher, besonders da es sich im Umkreis von Gilbert nicht findet. In diesen Werken kam ja mancherlei Material zusammen. Jedenfalls war im Umkreis von Magister Udo und der Ps.-Poitiers-Glosse die Terminologie weit verbreitet.

Weisweiler

Durst, B., O.S.B., Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt? gr. 8° (93 S.) Beuron 1950, Kunstverlag. DM 1.80. — Kolping, A., Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Meßerklärungen: DivThom (Fr) 27 (1949) 369—380, 28 (1950) 79—110, 147—170. — Die beiden fast gleichzeitig erschienenen Abhandlungen ergänzen sich aufs beste. Kolping

untersucht die Frage dogmenhistorisch, Durst, der Abt von Neresheim, systematisch an Hand der Enzyklika *Mediator Dei*. Gegenstand der Arbeit bei Kolping sind vor allem die vier Stellen der liturgischen Opferhandlung, die von einer Beteiligung der Gläubigen unmittelbar sprechen: *Orate fratres, Memento vivorum, Hanc igitur und Unde et memores*. Für alle stellt er die Deutung unter Benutzung von Jungmanns *Missarum sollemnia* dar, wie sie sich in den frühen Meßerklärungen bis zu Innozenz III. findet. Da dieser in dem päpstlichen Rundschreiben in diesem Zusammenhang zitiert wird, bietet die Untersuchung zugleich einen historischen Beitrag zur Enzyklika. Das *Orate fratres* mit der alten Formulierung „pro me“, die freilich in einigen gerade der ältesten Formulare fehlt, verbindet in dieser Bitte des Priesters das Volk mit ihm in der eucharistischen Darbringung. Aber der Priester ist schon aus dem Volk herausgehoben als Mittler. Das *Memento vivorum* nannte zunächst wohl seit Innozenz I. die Namen derer, die Opfergaben brachten. Schon im 9. Jahrhundert wurden dabei auch die *circum adstantes* genannt. Wichtig ist, daß deren innere Gesinnung schon früh durch die Worte betont ist: *quorum tibi fides cognita est et nota devotio*. In der Karolingerzeit werden die Worte dann auch auf jene ausgedehnt, die irgendwie am Opfer teilhaben, ohne anwesend zu sein, wie jene, die zum Seelsorgsbezirk gehören oder Almosen gespendet haben. Bei Florus, also vor 680, wird die Gesamtkirche gemeint, die das Opfer im Priester darbringt: *Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum*. Alle sind durch Glaube und Hingabe in der Taufe Glieder des mystischen Leibes und opfern als solche mit dem Priester: *Offerunt ergo sacerdotes Ecclesiae, offert per ipsos et in ipsis tota Ecclesia*. Amalar hat das in seiner starken Allegorisierungstendenz verflüchtigt zu einer bloßen inneren Opfergesinnung, die nur das Tun des einzelnen sieht. Ähnlich ist die Entwicklung des *Hanc igitur und Unde et memores* gewesen. Innozenz III. hat sich dabei wieder mehr an Florus angeschlossen, wie es der stärker sakramental eingestellten Theologie seiner Zeit entsprach. Er ist somit der Zeuge der alten Überlieferung, an welche die Enzyklika also anknüpft, wenn sie dem Amtspriestertum seine überragende Stellung gibt, aber auch dem mitopfernden im geheimnisvollen Leib Christi geeinten Gläubigen: *una cum eo (Christo) et per eum omnia eius mystica membra debito Deum honore prosequuntur et venerantur*. — Hier setzt die ausgezeichnete Arbeit des Abträses Durst ein, die 1949 und 1950 in Einzelbeiträgen auch in der *BenMschr.* veröffentlicht wurde. Er fordert stark eine aktive Teilnahme beim hl. Opfer als Akt der Gottesverehrung, damit die Gläubigen zusammen mit Christus zu einer einzigen Opfergabe werden. Daher lehnt er eine Meßopfertheorie ab, die das Opfer am Kreuz sakramental oder mystisch gegenwärtig setzen möchte. „Es dürfte den Vertretern dieser Ansicht schwer sein, zu erklären, inwiefern die Gläubigen an diesem Geschehen im eigentlichen Sinn mitbeteiligt sein können; sie müßten ja dann dasselbe tun, was Christus tat“ (417). D. zeigt, wie in den verschiedenen Teilen der Opferfeier die Beteiligung des Volkes ihre Grade hat. Bei der Wandlung, dem Höhepunkt, legt Christus „den ganzen kultischen Wert seines Selbstopfers in die Hände, damit jeder Einzelne diesen unendlich wertvollen Kult dem Vater darbringen und durch Christus ihn in würdiger Weise verherrlichen könne“ (208). Beim Zustandekommen aber kann und darf nur der geweihte Priester mitwirken. D. betont mit Recht das sich droben weitervollziehende Darbieten Jesu an den Vater. Vielleicht tritt dadurch das Kreuzesopfer etwas zu sehr in der Einheitsbetrachtung zurück, wenn D. natürlich auch öfter davon spricht. Aber hier dürften doch auch Motive der Mitbeteiligung „fide et devotione“ liegen, die, wenn früher auch manchmal allein und überspitzt vorgetragen, die Verbindung gerade des opfernden mystischen Christusleibes mit dem Herrn im Opfer noch mehr verstärken könnten.

Weisweiler

Löhner, R., O.S.B., Priestertum im Zeugnis der Kirchenväter (Verpflichtendes Erbe 21—13). kl. 8° (95 S.) Luzern 1951, Rex-Verlag. Fr. 4.50. — Diese ausgewählten Texte aus den Kirchenvätern zum Priestertum ordnen sich um

drei Kapitel. „Das Priestertum, ein Werk des Hl. Geistes“ läßt zunächst die Erhabenheit im allgemeinen mit Stücken z. B. aus Ephräm, Joh. Mandakuni, Gregor von Nazianz und Chrysostomus schauen. Ein 2. Kap. ist der priesterlichen Aufgabe, besonders in der Ausspendung der Sakramente, gewidmet. Ein 3. Kap. bringt Texte zur Vorbereitung und zur inneren Einstellung des Priesteramtes. Hier ist naturgemäß Gregors Pastoralregel neben Chrysostomus die Hauptquelle. Das Büchlein ist für Priester und Priesteramtskandidaten gedacht und vermittelt gut einen Einblick in die ganze Höhe der patristischen Auffassung vom Priestertum, die aus dem tiefen Ernst priesterlicher Verpflichtung im eigenen Leben wie in der Seelsorgsaufgabe entspringt. Die Teile aus *De sacerdotio* des hl. Chrysostomus, die L. auswählte, zeigen deutlich die Geistigkeit gerade dieses Werkes. Man bedauert es daher etwas, daß es nicht noch mehr herangezogen wurde. Gewiß ist der fordernde Ernst gerade dieses Werkes sehr groß. Ob aber das „strahlende Bild von der Erhabenheit“ so groß ist, daß dadurch junge Leser von der Wahl des Standes abgeschreckt werden könnten, wie der Verfasser meint (5)? Es scheint diese Abhandlung vielmehr in die Gesamtauffassung über das Priestertum in der Patristik ganz zu passen. Die Einleitung zu *De sacerdotio*, in der Chrysostomus angibt, er habe sich des Amtes durch die Flucht wegen seiner Erhabenheit entziehen wollen, ist ja nur in Anlehnung an die Verteidigungsrede Gregors von Nazianz eine literarische Form. Sie sollte das persönliche Anliegen unterstreichen.

Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik

Arnold, Fr. X., Glaubensverkündigung in der Gegenwart: *Studium generale* 2 (1949) 449-458. — In einem auf dem internationalen religionspädagogischen Kongreß in Salzburg (1949) und auf einer theologischen Tagung in Paris (1949) gehaltenen Vortrag legt hier A. die Gefährdungen des neuzeitlichen Glaubensbewußtseins bloß und deutet Wege der Abhilfe an; es handelt sich um Fragen, denen der bekannte Tübinger Pastoraltheologe z. T. ausführlich in seinen Veröffentlichungen „Dienst am Glauben, das vordringliche Anliegen heutiger Seelsorge“ (1948; vgl. Schol 24 [1949] 313 und 25 [1950] 624 f.) nachging. Durch den Versuch der Harmonisierung von Evangelium und Zeitgeist sei, so meint Verf., der Sinn für das eigentliche Christliche verlorengegangen; dieser Sinn müsse wieder geweckt und Christentum als Entscheidung wieder verkündet werden. Eine zweite Gefahr sieht A. in der einseitigen antireformatorischen Betonung der *fides quae creditur* gegenüber der *fides qua creditur*, die den ganzen Menschen fordert und nicht nur ein Fürwahrhalten bedeutet. Eine dritte Gefahr liegt in einem falschen Verständnis der Glaubensverkündigung, die vergißt, daß sie nicht nur religiöse Unterweisung, sondern wesentlich Vermittlung zwischen dem sprechenden Gott und dem hörenden Menschen zu bedeuten hat; dem Einfluß des aufklärerischen Moralismus und der scholastischen Schultheologie wird hier viel Schuld zugeschrieben. Eine vierte Gefahr erkennt Verf. darin, daß die heilswirkende Kraft des Gotteswortes und des Glaubens zu wenig gesehen wird; leider verzichtet er darauf — was aber den Theologen besonders interessiert haben würde —, den Unterschied zwischen der Wirksamkeit von Wort und Glaube und der Wirksamkeit *ex opere operato* genauer darzulegen. — Das Anliegen A.s ist nicht nur theoretisch ernst zu nehmen, sondern auch in der kirchlichen Wirklichkeit und Praxis unbedingt zu beachten. Zweifellos besteht bei solcher Betonung des Glaubens die Gefahr der Einseitigkeit, etwa der, daß die *fides quae creditur* oder das *opus operatum* der Sakramente und des hl. Opfers zu wenig berücksichtigt werden; aber das aufmerksame Wissen um die Gefahr vermag eine solche Einseitigkeit zu verhindern.

Fuchs

Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. von F. Tillmann: Bd. I, 1 u. 2 Steinbüchel, Th., Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. 4. Aufl. gr. 8° (410 u. 325 S.) Düsseldorf 1951, Patmosverlag. Zu-

sammen DM 33.—. — Bd. IV, 1 u. 2 Tillmann, F., Die Verwirklichung der Nachfolge Christi, 4. Aufl. gr. 8° (316 u. 495 S.) ebd. 1950. Zusammen DM 33.—. — Ferreres, J., S.J., Compendium Theologiae moralis. 17. Aufl., hrsg. von Mondria, A., S.J., Bd. 2. 8° (XV u. 878 S.) Barcelona 1950, Subirana. — Der Eigenart des Tillmannschen Handbuchs entsprechend war eine baldige Neuauflage nach der 1947 dritten (vgl. Schol 25 [1950] 305 f.) zu erwarten. Steinbüchel konnte, allzuerfrüh vom Tode dahingerafft, eine Neubearbeitung nicht mehr vornehmen. Dagegen hat Tillmann die beiden erschienenen Teilbände des 6. Bd. neu durchgesehen und einige wenige Änderungen in den Literaturangaben angebracht. — Bei der Neuherausgabe des Compendiums von Ferreres beschränkt sich der Herausgeber wie im 1. Bd. der 17. Aufl. (vgl. Schol 25 [1950] 305) auch in diesem 2. Bd. auf geringfügige Änderungen und behält eine grundlegende Änderung einer späteren Zeit vor. Jedoch sind einzelne moderne Fragestellungen, z. B. künstliche Befruchtung, Narkoanalyse und dgl., sowie neuere kirchenrechtliche Entscheidungen gewissenhaft berücksichtigt (vgl. S. XV). Fuchs

Muller, A., S.J., La morale et la vie des affaires. Simples notes de déontologie des affaires. kl. 8° (235 S.) Tournai-Paris 1951, Casterman. Fr. 60.—. — Das Büchlein faßt die Vorlesungen zusammen, die sein Verf. in vier Jahrzehnten Lehrtätigkeit als Prof. an der Handelshochschule Antwerpen seinen Hörern über Fragen der kaufmännischen Moral gehalten hat. Die Vorlesungen sind diesem besonderen Hörerkreis, seiner Umwelt, seiner Aufnahmefähigkeit und seinen Bedürfnissen meisterhaft angepaßt (gerade daran dürfte eine Übersetzung und Übertragung auf andere Kreise und Länder scheitern). — Nach schulmäßig knapper Darlegung der überkommenen moralistischen Lehre entwickelt Verf. eine reiche, aus dem praktischen Kaufmannsleben geschöpfte Kasuistik und geht keiner noch so heiklen Frage aus dem Wege. Was die äußerste Grenze des Erlaubten angeht, neigt er zu sehr nachsichtiger und weitherziger Beurteilung; der Jünger des Kaufmannsberufs, der diese Nachsicht und Weitherzigkeit gewahrt, wird dadurch bestimmt nur um so aufgeschlossener und bereitwilliger gestimmt, der Führung seines Lehrers zu folgen, der ihn aufruft und ihm gangbare Wege zeigt, um in seinem künftigen Berufsleben sich an strengere Maßstäbe zu halten, an sich selbst höhere Anforderungen zu stellen. — Ein Schmuckstück des Büchleins ist das Kapitel über die Steuerpflicht (195—212). Nach schlagender Abfertigung der leider bei so vielen Autoren anzutreffenden laxen Steuermoral weiß Verf. seine eigenen Forderungen der in seinem Lande herrschenden und von ihm tief beklagten allgemeinen Mißachtung der Steuerehrlichkeit in kluger Mäßigung anzupassen, um nicht einen Schlag ins Wasser zu führen, sondern einen wirksamen erzieherischen Einfluß zum Guten zu üben. v. Nell-Breuning

v. Nell-Breuning, O., Einzelmensch und Gesellschaft. kl. 8° (83 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 1.90.—. — Aus einem Schulungsblatt entstanden, hat die kleine Schrift die ursprüngliche Form in Frage und Antwort bewahrt; aber sie ist über ihre erste Fassung wesentlich hinausgewachsen. Besonders eingehend ist die letzte Frage behandelt, die jetzt fast die Hälfte des Ganzen einnimmt; in ihr steht das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft, von Einzelwohl und Gemeinwohl abschließend, in seiner ontologischen Tiefe zur Erörterung. Wenn das Büchlein im allgemeinen seinen Wert darin besitzt, daß es für wichtige Punkte der katholischen Soziallehre scharfe, klare Formulierungen findet und übersichtliche Zusammenfassungen vorlegt, gewinnt es in dieser letzten Untersuchung eine ganz selbständige Bedeutung. Zwei Gesichtspunkte tragen wesentlich zur Klärung des schwierigen Zentralproblems bei: Wert und Rang des Gesellschaftlichen wird im Lichte der letzten Zielbestimmung der Schöpfung und des Menschen in ihr untersucht, und es wird gesondert betrachtet, was angesichts dieses Endzieles gesellschaftliche Wirklichkeit in der natürlichen Schöpfungsordnung und in der übernatürlichen Heilsordnung bedeutet. Der Eigenwert der Gesellschaft, die mehr ist als bloßes Mittel für die Einzelnen, und das Verflochtensein von Gemeinwohl und Einzelwohl innerhalb der natürlichen Ordnung werden ebenso

überzeugend aufgewiesen wie die überragende Stellung des Ganzen in der Ordnung der Gnade, in der der Begriff des Gemeinwohls eine neue, einmalige Bedeutung erhält.

Hartmann

*

Törnvall, G., Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis (Forsch. z. Geschichte u. Lehre des Protestantismus. 10. Reihe, Bd. 2). 8^o (196 S.) München 1948, Kaiser. — T. glaubt auf Grund einer Untersuchung von Luthers Lehre über das geistliche und weltliche Regiment ein wesentlich anderes Weltbild und Gesellschaftsverständnis bei Luther zu entdecken als die Versuche des letzten Jahrhunderts, insbesondere Troeltschs und Holls. Den Grundirrtum dieser beiden, merklich sich unterscheidenden Interpretationen sieht er in dem zugrundeliegenden spiritualisierenden und individualisierenden Glaubensverständnis des Luthertums im vorigen Jahrhundert. Das weltliche wie das geistliche Regiment sind nach der Darlegung des Verf.s gleichermaßen, wenn auch auf verschiedene Weise, Ausdruck der Gegenwart Gottes in dieser Welt und seiner überragenden und alles fordernden Majestät. Sowohl das gepredigte Wort wie auch Amt und Stand sind Schöpfung Gottes. Die Regimente dürfen demnach nicht mit irdischen soziologischen Institutionen verwechselt werden, in denen ja möglicherweise die Macht Satans einen Mißbrauch zustande gebracht hat. Insbesondere ist auch das weltliche Regiment nicht etwas vom eigentlichen Gottesverhältnis Geschiedenes. T. erkennt in der so gefaßten Lehre einen bemerkenswerten und vielfach von der lutherischen Theologie nicht gesehenen Schöpfungsoptimismus. Die Schöpfung selbst ist ein konstitutiver Faktor im Gottesverhältnis. — Der Verf. stellt in seiner interessanten und für das Verhältnis des lutherischen Christen zur Welt (insbesondere auch zum Staate) bedeutsamen Arbeit die Auffassung Luthers immer wieder der katholisch-scholastischen Auffassung gegenüber. Entscheidend ist natürlich, daß Luther die habitus-Lehre, d. h. praktisch die katholische Auffassung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, ablehnt: alles ist gleichermaßen die eine Schöpfung Gottes. Selbst Troeltsch und Holl sieht T. in gefahrvoller Nähe scholastischer Konzeptionen, weil sie soziologische Gegebenheiten der (spiritualistisch verstandenen) Glaubenswirklichkeit gegenüberstellen. Allerdings würde m. E. eine eingehendere und weniger vereinfachende Darlegung der katholischen bzw. scholastischen Auffassung die Kluft zwischen Scholastik und Luther nicht so abgrundtief erscheinen lassen, wie es bei T. der Fall ist.

Fuchs

Wölber, H. O., Dogma und Ethos. Christentum und Humanismus von Ritschl bis Troeltsch (Beiträge zur Förderung christl. Theol., 44, 4). gr. 8^o (114 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 10.—. — W. geht in seiner Studie dem Verständnis des Christentums in der Ritschlschen Schule (einschließlich Troeltsch, trotz dessen mehr positivistischer Einstellung) unter der Rücksicht des Verhältnisses von Dogma und Ethos nach. Aufbauend auf dem Idealismus Kants nimmt Ritschl seinen Ausgang von der These der notwendigen Selbstverwirklichung des geistigen Menschen. Dieser ethische (philosophische) Grundsatz ist gottbezogen, also religiös verstanden, wenn auch im Sinne einer natürlichen Theologie und nicht der Offenbarung. Entsprechend ist auch das Christentum darum die höchste Religion, weil diese in ihm die Gestalt der höchsten Sittlichkeit (im Sinne des Kantischen Idealismus) annimmt. „Offenbart“ heißt die sittlich-religiöse Wirklichkeit konsequenterweise nur, insofern sie im persönlichen Christus sichtbar geworden ist, nicht insofern sie überhaupt erst von Christus herkommt. Mithin ist die religiös-sittliche Wirklichkeit des Christentums primär eine humanistische bzw. philosophische Position. Die Ritschlsche Ethik wurzelt also nicht im christlichen Dogma, sondern in der philosophischen Ethik. Sie ist zwar stark christozentrisch, aber nicht christologisch (42). Es liegt in ihr somit eine dogmatische und darum letztlich auch eine ethische Verkürzung des Christentums (43). Statt das neue Sein des Christen als Grundlage seiner Religion und seines Ethos zu sehen, bestimmt

man das Christentum nach der sittlichen bzw. sittlich-religiösen Wirklichkeit als einem philosophisch vorgegebenen (51). Der Versuch der Ritschlschen Schule bleibt untheologisch, ist natürliche Theologie (53). Ja, auf Grund seiner idealistischen Grundthese lehnt er jede Metaphysik und Ontologie ab. Es gibt ein „Soll“ ohne die Frage des „Wahr“ und „Wirklich“ (59—61). Die Möglichkeit, daß ein Ethos durchaus dogmatisch sein kann (62), wird nicht erkannt. Bei einer derart undogmatischen Ethik kann es nicht ausbleiben, daß sie infolge der Erkenntnis der Bedeutung des Historischen zu einer Kombination aus Kulturgebildeten und verschiedenen Wertbewußtseinsformen wird (66). Andererseits ist eine dem ethischen Ideal entsprechende Kultur Erweis des „Glaubens“ (75 ff.). Das mit der These der Selbstverwirklichung des geistigen Menschen gegebene und betonte Weltverhältnis (Herrschaft über die Welt!) entbehrt wegen der Metaphysik- und Dogmenfreiheit der eschatologischen Ausrichtung (85 ff.), wie auch die zentrale Stellung der Liebe alles andere als die geoffenbarte christliche Liebe meint (49 91). — Aus der bisherigen Darlegung wird schon ersichtlich, wie der Verf. in einer durchgehend recht glücklichen Weise und in eindeutiger Stellungnahme die metaphysiklose, dogmenfreie und damit unchristliche Konzeption von Ethik und Christentum in der Ritschlschen Schule verwirft. Doch bleibt zu fragen, ob er die Bedeutung natürlicher und philosophischer Erkenntnisse als Voraussetzung gläubiger Annahme der Offenbarung nicht allzu gering einschätzt und so sich den echten Zugang zur Offenbarung und zum vernünftigen Glauben verschließt (vgl. seine Bemerkungen S. 64).

Fuchs

Niedermeyer, A., Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. — Bd. II: Ehe- und Sexualeben. Fakultative Sterilität, Sterilität, Künstliche Befruchtung, Impotenz, Eheberatung. gr. 8° (XII u. 496 S.) Wien 1950, Herder. Schill. 53,60; geb. Schill. 66,80. — Bd. III: Schwangerschaft, Abortus, Geburt. gr. 8° (XIV u. 378 S.) Wien 1950, Herder. DM 14.—; geb. DM 17,60. — Bd. IV: Der ärztliche Eingriff. gr. 8° (XII u. 374 S.) Wien 1951, Verlag Herder. Geb. DM 20.—. — In der Besprechung des 1. Bandes des vorliegenden Handbuches (Schol 25 [1950] 312f.) wurden Ausrichtung und Methode des Werkes schon zur Genüge dargelegt. Im 2. und 3. Band behandelt der Verf. in monographischer Weise die in den Buchtiteln angegebenen Themata; im 4. Band bespricht er zunächst den ärztlichen Eingriff im allgemeinen, dann die Eingriffe an den Fortpflanzungsorganen, die Sterilisation und die Kastration. Die einzelnen Monographien und Abschnitte sind eine Fundgrube zu den behandelten Themen, und zwar in medizinischer (und dies vor allem), soziologischer, juristischer und theologischer Sicht. Immerhin bleibt spürbar, daß Verf. trotz seiner universalen Behandlung der Fragen nicht auf allen Gebieten Fachmann ist. — In der Frage der fakultativen Sterilität (Ogino-Knaus-Smulders) (II 1—93) ist N. überaus vorsichtig und zurückhaltend, und zwar wesentlich als Mediziner; als solcher glaubt er höchstens eine „reduzierte Methode“ empfehlen zu können, die nur wenige Tage im Monat für empfängnisfrei ansieht (II 45 ff; 433). Für den Fall, daß die nächste Schwangerschaft eine Frau in ernste Lebensgefahr bringen würde, spricht N. von einer medizinischen Kontraindikation, d. h. die Methode Ogino-Knaus darf nicht zur Anwendung kommen; es bleibt nur völlige Enthaltung möglich (II 52; 433). Mit Recht weist er auf die nachteiligen Folgen einer lange Zeit hindurch geübten Anwendung der Methode hin (II 39 ff; 433), so daß die Moraltheologie nicht nur die Motive, sondern auch die *circumstantiae* zu prüfen hat. Die Erlaubtheit der fakultativen Sterilität nur als eine Konzession an die menschliche Schwäche anzusehen, halten wir für verfehlt. — Der Artikel über die künstliche Befruchtung (II 181—232) liegt zeitlich der Ansprache des Hl. Vaters über diesen Fragepunkt voraus; N. kennt bzgl. der moraltheologischen Beurteilung als Letztes die bekannten Beiträge von Hürth, Tesson und Tiberghien, über die er referiert. — In der Frage Impotenz und Sterilität verteidigt N. sehr stark den unterschiedlichen Sachverhalt bei der Sterilisierung des Mannes (Impotenz!) und der Frau (nicht Impotenz!) (II 289—352). — Bedeutsam sind die dem Erfahrungsbereich des

Verf. entstammenden Seiten über Aufgaben und Probleme der Eheberatung (II 353—496). — Den 3. Band leitet Verf. mit einer sozial-, rechts- und moral-philosophischen Studie über das Lebensrecht ein (1—48). So interessant und reich sie ist, sie entstammt nicht der Feder eines Fachmannes. — N. hält das zeitliche Auseinanderfallen von Empfängnis und Beseelung für wahrscheinlich (III 101—138). Die dann entstehende Frage, warum auch in dieser Auffassung Schwangerschaftsunterbrechung unerlaubt ist, scheint nicht genügend geklärt zu sein (vgl. 43, 101 ff., 131 f., 133 f.). Die Begründung: weil es sich um einen homo in potentia handelt (133 f.), enthält immerhin einen Kern, den man richtig deuten kann. — Im 4. Band ist man u. a. etwas erstaunt, mit welcher Festigkeit der Charakter der Enzyklika *Casti connubii* als unfehlbare Lehrentscheidung behauptet wird (297). Wie man die Entscheidung des hl. Offiziums vom 16. 2. 1935, die Ehen von Zwangssterilisierten in Deutschland seien nicht zu verhindern, als ein mit Rücksicht auf die schwierige Gesetzeslage gewährtes apostolisches Spezialindult entgegen einer naturrechtlich begründeten Rechtsordnung verstehen will (302 f.), ist nicht einleuchtend; vielmehr setzt diese Entscheidung wohl ein *dubium juris* oder *facti* trotz der durchgängigen (aber nicht ausnahmslosen!) Spruchpraxis der römischen Rota voraus. — Eingehende Inhalts- und Literaturverzeichnisse zu den einzelnen Monographien machen die Bände doppelt wertvoll.

Fuchs

Eisenhofer, L., Grundriß der Liturgie des römischen Ritus. Neu bearbeitet von L. Lechner. 5. Aufl. gr. 8° (XII u. 362 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 11.50 — Brinktrine, J., Die heilige Messe. 3. Aufl. gr. 8° (368 S.) Paderborn 1950, Schöningh, DM 9.60. — Der bewährte Grundriß der Liturgik von Eisenhofer hat nach des Verfs. Tod durch den neuen Herausgeber eine vorzügliche Bearbeitung gefunden. Die überaus starke liturgiegeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte ist verarbeitet und ein äußerst wertvolles Literaturverzeichnis zu den einzelnen Paragraphen ergänzt worden. Die so entstandene Neuauflage, die die Mitte zwischen dem Handbuch der Liturgik und dem früheren Grundriß hält, dürfte eine sehr brauchbare Form des Grundrisses darstellen. — Die Neuauflage der Meßerklärung von Brinktrine hat ihren Wert besonders in der Eigenart dieser Meßerklärung gegenüber manchen anderen. B. sucht nicht nur zu einem liturgiegeschichtlichen Verständnis der Messe zu führen, sondern zugleich auch zu einem dogmatischen und aszetischen. Allerdings geht er in diesem Bestreben ganz betont von der heutigen Meßfeier aus und bahnt weniger stark, als man es heute weitgehend liebt, ein Verständnis vom historischen Werden der heutigen Messe her an. Die Neuauflage weist gegenüber der zweiten manche Ergänzungen sowohl sachlicher Art als auch des Literaturverzeichnisses auf. S. 319—322 spricht sich der Verf. in einem Exkurs „Die Teilnahme des Volkes an dem hl. Opfer nach der Enzyklika Pius' XII. „*Mediator Dei*“ gegen heute gebräuchliche (und bischöflich approbierte) Formen der Gemeinschaftsmesse, insbesondere auch gegen die Anpassung derselben an das Hochamt statt an die stille Messe aus.

Fuchs

Galtier, F., S.J., *Le Mariage. Discipline orientale et discipline occidentale. La Réforme du 2 Mai 1949* (Univ. de Beyrouth, Public. du 75. Anniversaire). gr. 8° (XXIII u. 457 S.) Beyrouth 1950, Univ. St. Joseph. — Wenn man die heutige Ohnmacht vieler orientalischer Kirchen oder gar ihre Zerstreuung über fast alle Lande beobachtet, wird man in den jahrzehntelangen Bestrebungen des lateinischen Westens, theoretisch und praktisch Brücken zum Osten zu schlagen, eine von der Vorsehung gelenkte Vorbereitung erblicken. Ohne eine solche Vorbereitung wäre die aus der gesamten geplanten Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts jetzt schon herausgegriffene Reform des orientalischen Ehe- und Eheprozeßrechts heute noch nicht möglich gewesen. Und doch ist ersichtlich, wie wichtig der Aufbau der soziologischen Keimzelle, der Ehe und Familie, vorab in den fremden Flüchtlingsheimen ist, womöglich ohne allzu große Reibungen zwischen den verschiedenen orientalischen Kirchen selber und zwischen ihnen und der lateinischen Kirche ihres neuen Gastlandes. Die Zusammenarbeit konnte durch nichts so

wirkungsvoll erleichtert werden wie durch die größtmögliche Vereinheitlichung des Ehegesetzes der verschiedenen orientalischen Kirchen auf Grund des lateinischen. Diese Vereinheitlichung liegt in obiger Reform vor. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten werden dem zum Bewußtsein kommen, der in G.s Darstellung die geschichtliche Entwicklung des Ehegesetzes der hauptsächlich acht unierten orientalischen Kirchen verfolgt. Die neuen Canones, meist den lateinischen gleich, werden ihm wie die Ruhe nach dem Sturm erscheinen. Doch wird ihm auch die scharfe Herausarbeitung der verbleibenden Unterschiede zwischen dem östlichen und westlichen Ehegesetz willkommen sein. Auch der lateinische Kanonist kann aus vielem Anregungen schöpfen. Gewisse Textänderungen lassen sogar künftige Änderungen des lateinischen Ehegesetzes voraussagen. — G. war für die nicht leichte Aufgabe bestens ausgerüstet. Zunächst Professor des Kirchenrechts an der Theol. Fakultät in Lyon, wo er das lateinische Ehegesetz bearbeitete, wirkte er dann viele Jahre hindurch an der Kathol. Universität in Beyrouth bei Hörern aus allen jenen genannten Kirchen nebst reicher Tätigkeit an kirchlichen Gerichten. Man wird sich also über die theoretische und praktische Stoffbeherrschung, der man überall begegnet, nicht wundern. Auf einiges besonders Beachtenswerte sei hingewiesen. Die für uns im Westen nicht leicht verständliche Vieldeutigkeit der Worte *Ritus* — bei dem sogar kumulative Zuständigkeit vorliegen kann —, *Kirchendisziplin*, *Jurisdiktion* (im Osten) sucht G. einer Klärung zuzuführen. Auch bemüht er sich um die Lösung einer orientalischen Streitfrage über die Zuständigkeit des Beichtvaters. Vorbildlich ist die Herausarbeitung des eigentlichen Gegenstandes des Ehevertrages zu nennen. Dabei werden der Ausschlußwille bezüglich des primären oder der sekundären Ehezwecke, die Bedingung, die bloße Auflage, das Motiv des Vertrages und die bloße Feststellung einer Eigenschaft des Vertragsgenossen in ihrem Einfluß auf die Gültigkeit des Vertrags geprüft. Die Verfügung des neuen orientalischen Ehegesetzes, die Ehe könne nicht unter einer Bedingung geschlossen werden, wird, da keine Nichtigkeitsklausel vorliegt, als bloßes Verbot betrachtet. Besonders ausführlich und aufschlußreich sind die Ausführungen über das *privilegium Paulinum* und das *privilegium fidei*, über die *convalidatio* und die *sanatio in radice*. Ein sorgfältiges systematisches und alphabetisches Inhaltsverzeichnis und eines über die Rotaentscheidungen, die seit 1917 in etwa bereits das orientalische Ehegesetz an das lateinische angeglichen, sind beigelegt. In ihrer ganzen Anordnung kann die Veröffentlichung vorbildlich genannt werden für die vergleichende Darstellung auch der späteren Teile der Kodifikation.

Gemmel

Koch, W., Die klerikalen Standesprivilegien nach Kirchen- und Staatsrecht unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in der Schweiz. 8° (XII u. 274 S.) Freiburg/Schweiz 1949, Kanisiuswerk. sfr. 15.—. — Das Werk bietet in der Hauptsache einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung und Handhabung der klerikalen Standesprivilegien. Für die Zeit nach dem Hochmittelalter beschränkt sich der Überblick vorzugsweise auf die Schweiz. Eine Fülle interessanten Materials wird ausgebreitet, dessen Kenntnisnahme auch für den Nicht-Schweizer durchaus lohnend ist. Zugleich aber will Verf. auch eine grundsätzliche Begründung sowie eine juristische Interpretation dieser Privilegien nach der heutigen Rechtslage geben. — Der Überblick über den Wandel der Privilegien im Wandel der Zeiten könnte eine vorzügliche Hilfe sein, um das zeitgeschichtlich Bedingte von dem in der Natur der Sache Begründeten zu unterscheiden. Verf. macht davon so gut wie keinen Gebrauch. Mehrfach berichtet er, wie die Kirche *ratione temporum habita* auf bisher innegehabte oder doch beanspruchte Privilegien verzichtet habe. Hier läge es nahe, zu untersuchen, ob es sich nur um vorübergehende außergewöhnliche Zeitumstände handelt oder um eine allgemeine und dauernde Fortentwicklung der Verhältnisse, unter denen das, was früher notwendig oder doch wertvoll war, sich als entbehrlich, belanglos oder gar schädlich erweist, während vielleicht ganz neue Bedürfnisse entstehen, an die man früher gar nicht dachte. Wäre nicht heutzutage ein Privileg des Inhalts, daß die Diener der Kirche

ohne Paß- und Visaformalitäten auf ihren *kirchlichen* Sendungsausweis hin die Grenzen zu passieren, sich an den Ort zu begeben und dort Aufenthalt zu nehmen, sich niederzulassen befugt wären, wo eben die Kirche ihre Dienste in Anspruch nehmen will, von geradezu lebenswichtiger Bedeutung für die Erfüllung des Missionsbefehls Christi? Sind die Maßstäbe, nach denen sich bemißt, was mit der „Würde“ des geistlichen Standes vereinbar erscheint, nicht außerordentlich wandelbar, sehr weitgehend in menschlichen Vorurteilen begründet? Auf Fragen solcher Art geht Verf. nicht ein. So erliegt er der Gefahr, theologisch zu argumentieren, ohne den Gegenstand, auf den diese theologische Argumentation angewandt wird, hinlänglich geklärt zu haben. — Die propp. 30—32 des Syllabus werden an nicht weniger als 4 Stellen angezogen (10, 157, 191/192, 231); die Auslegung bleibt sich nicht gleich; an der erstgenannten Stelle wird ihnen eine Tragweite beigelegt, die weit über das zulässige Maß hinausläuft. — Die juristischen Ausführungen beruhen auf ausgiebiger Literaturverwendung, weisen aber außerordentlich zahlreiche Ungenauigkeiten auf. ‚reus conventus‘ ist nicht „Schuldner oder Verbrecher“ (232, 238), sondern *Beklagter* oder *Beschuldigter* bzw. *Angeklagter*; ob er etwas schuldet oder eine Straftat (nicht notwendig ein „Verbrechen“) begangen hat, *diabolo* kennt noch keine „dem Papst ganz speziell reservierte Exkommunikation“ (7); die Stufung der Reservation ist viel jünger (so richtig 158; vgl. auch 206). — Feierliche und ewige Gelübde sind mehrmals verwechselt oder gleichgesetzt. — Päpstlichen Erlassen soll durch Synodalstatuten „Rechtskraft verliehen“ worden sein (sic! 169 und anderwärts). — Das Zeugnisverweigerungsrecht (242) hat nichts zu tun mit dem *privilegium fori*, gilt es doch im umfassendsten Ausmaß gerade in *foro ecclesiastico*. Auch sonst ist manches, was nur entfernt zur Sache gehört, in die Darstellung einbezogen, aber ungenau dargestellt. — Einen betrübenden Eindruck macht die Aufzählung der Laienrechte (2, Anm. 6); wenn das ein getreues Bild der Rechtsstellung der Laien in der Kirche ist oder wenn man sie ihnen in solchem Lichte zeigt, wird Pius XII. vergeblich die Laien auffordern, sich bewußt zu sein: „Wir sind die Kirche“ (Alloc. 20. 2. 1946). — Die Darstellung leidet an vermeidbaren Wiederholungen, ist im übrigen aber flüssig und liest sich in manchen Abschnitten des geschichtlichen Teils geradezu mit Spannung.

v. Nell-Breuning

Pérez Mier, L., *Sistemas de dotación de la Iglesia católica*. gr. 8° (XXXII u. 301 S.) Salamanca 1949, Auslieferung Madrid, Vitrubio 16.— Die in Geburtswehen liegende neue Völkerwelt wird auch neuer Formen für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und deshalb auch für die Regelung des kirchlichen Unterhalts bedürfen. Obige Übersicht über die bisherige Regelung dieser Fragen in fast allen Ländern Europas und Amerikas (einschl. Australiens) kann dabei beste Dienste leisten. Der Verf., Kanonist, Mitbegründer des kanonistischen Institutes „San Raimundo de Peñafort“, war durch seine Veröffentlichungen über die Konkordate und seine Mitarbeit bei den Vereinbarungen zwischen Spanien und dem Vatikan 1946/47 für das Werk auf das beste ausgerüstet. In sorgfältiger Kleinarbeit und in musterhaften Übersichten, wie sie vielfach — außer der hervorragenden technischen Ausstattung — die neuen spanischen Bücher auszeichnen, bringt er meist wörtlich die wichtigsten Textstellen der einschlägigen *canones* sowie der in Frage kommenden Konkordate, Verfassungen und Synoden. Mit Hilfe der bei uns oft noch kaum erhältlichen Organe *La documentation catholique*, *Ecclesia* u. a. m. führt er uns für manche Länder bis zur unmittelbaren Gegenwart, so für Mexico, Ungarn, Deutschland, dessen Verfassungen in der amerikanischen und französischen Zone ihm bereits vorlagen. Dabei wurden die geschichtlichen Wandlungen seit etwa der alle diese Länder macht dieses Werk zu einer Fundgrube für andere Studien Staatengebilde berücksichtigt, so in den Vereinigten Staaten, Frankreich. Schon die sorgfältige Zusammenstellung der Quellen und der Literatur über alle diese Länder macht dieses Werk zu einer Fundgrube für andere Studien kanonistischer Rechtsvergleichung. Es treten die vielen möglichen Arten des Verhältnisses Kirche-Staat in Erscheinung, besonders auch innerhalb des

Systems der Trennung. Eines Werturteils hierüber enthält sich der Verf. Doch ist ersichtlich, daß er, was die Vereinigten Staaten angeht, sich dem Urteil des P. Garesché S.J. anschließen möchte, die dortige Regelung des kirchlichen Unterhaltes führe Priester und Volk zu einer vorbildlichen Opfergemeinschaft und so zu einer wahren „Gemeinde“ zusammen (39). Gemmel

Stratmann, Fr., Die Heiligen und der Staat. 1. Bd: Jesus Christus; 2. Bd: Petrus, Paulus, die Martyrer, Helena; 3. Bd: Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus. gr. 8° (170, 173 u. 268 S.) Frankfurt 1949 u. 1950, Knecht, je DM. 7.—. — Das Problem des Staates von der Stellung des Heiligen zum Staate her zu beleuchten, hat sich dieses Buch zur Aufgabe gestellt. „Der Heilige ist Mensch und Bürger wie jeder andere. Er nimmt wie alle seine Pflichten, auch die bürgerlichen ernst, denn er weiß, daß Gott auch durch den Staat regiert“ (10). Ist das Staatswesen seinerseits von einem ähnlichen in Gott gegründeten Verantwortungsbewußtsein geleitet, „dann werden die Heiligen und der Staat zu einer Macht auf Erden, die die bestmögliche bürgerliche Wohlfahrt gewährleistet“. Andernfalls nimmt der Staat mehr oder weniger die Züge des apokalyptischen Tieres der Geheimen Offenbarung an. Es kommt zu „dem tragischen Konflikt zwischen Reichsgottesbürgertum und Staatsbürgertum“. Die Heiligen geraten mit besonderer Schärfe in diesen Konflikt, da sie als starke Persönlichkeiten dem Staat in seinen Übergriffen widerstehen und als Anwälte Gottes ihn in die rechten Schranken weisen. Von diesem Grundgedanken aus sucht der Verf. an einzelnen großen Heiligengestalten zu zeigen, wie „sie sich in Leben und Lehre zu ihren weltlichen Obrigkeiten gestellt haben“ (12). Der 1. Bd. ist ganz dem Heiligsten der Heiligen, *Jesus Christus*, vorbehalten. In Christus wird zunächst das ganz Andersartige, das ihn von allen Heiligen unterscheidet, betrachtet: Christus ist als Gottmensch und Gottessohn Herr des Staates. Die Souveränität Christi wird, im Lichte der Bibel, der Geschichte, der kirchlichen Lehre, als eine über die Souveränität der Kirche hinausgehende, die staatliche Souveränität einbegreifende Machtvollkommenheit bestimmt. Manches hätte hier wohl mit größerer begrifflicher Klarheit und Präzision herausgearbeitet werden können. — Christus hat sich in seinem irdischen Leben ganz als Untertan in das Volksganze eingeordnet und sich der staatlichen Autorität unterstellt. So sehen wir in seinem erhabenen Beispiel die rechte Haltung des Heiligen zum Staate. Verurteilt wird durch ihn vor allem der engstirnige, ungerechte Nationalismus. Sein Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, darf nicht als Nebenordnung von Gott und Kaiser aufgefaßt werden. Was man dem Kaiser gibt, muß man letztlich Gott geben. Wo das nicht möglich wäre, darf man dem Kaiser nicht geben, um Gott nicht zu verachten. — Im 2. Bd. beleuchtet der Verf. das rechte Verhalten zum Staat durch das Leben und die Lehre der beiden *Apostelfürsten*. Die 1. Ptr 2, 17-23 zum Ausdruck gebrachte sehr loyale Haltung gegenüber der übergeordneten weltlichen Gewalt steht doch ganz unter dem höheren Grundsatz: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“. Bemerkenswert sind auch die Ausführungen zu Röm 13 (67-77). In dem Kapitel über die *Martyrer* werden die Christenverfolgungen geschichtlich verständlich gemacht, aber auch die Schuld des Staates hervorgehoben ebenso wie die leuchtende Heiligkeit der Martyrer. *Helena* wird eigens beschrieben, da sie die Heiligengestalt ist, die in enger Verbindung mit der staatlichen Gewalt eine Heilige geworden ist, und die darauf hinzuwirken suchte, daß im römischen Imperium weltliche Herrschaft mit dem Dienste Christi verbunden wurde. — Sehr anregend ist auch der 3. Bd. geschrieben, in dem die großen Gestalten der Kirchengeschichte des *vierten bis fünften Jahrhunderts* in ihren mannigfachen Beziehungen zu den Trägern der staatlichen Gewalt gezeichnet werden. Obgleich der Verf. durchaus nicht schwarzweiß malt und auch auf gewisse Einseitigkeiten oder Grenzen seiner Helden hinweist, kommt doch ihre überragende Größe in der Schilderung dieser oft dramatischen Begegnungen überzeugend zum Ausdruck. Bei Augustinus wird vor allem sein philosophisch-theologisches Verständnis von Staat und Kirche hervorgehoben, wie es in seinem Werk *De*

Civitate Dei ausgesprochen ist. — Rückblickend auf die drei Bände kann man als Grundlinie etwa folgendes feststellen: Bei aller Würdigung des Staates und bei aller Betonung der Notwendigkeit einer loyalen Haltung gegenüber der staatlichen Autorität weist der Verf. doch sehr eindringlich auf die Gefahr eines Mißbrauches staatlicher Gewalt hin. Wennemer

Tyciak, J., Morgenländische Mystik. Charakter und Wege. 8^o (162 S.). Düsseldorf 1949, Patmosverlag. — T. gehört zu jenen Theologen, die aus der Erkenntnis der schicksalhaften Zuordnung des Westens und des Ostens heraus sich zur verantwortlichen Mitarbeit an der Aussöhnung dieser seit langem auseinandergerissenen Welten berufen wissen. Da nun aber, nach dem bekannten Wort von A. Mager O.S.B., vor allem die Mystik eine Brücke zwischen Morgenland und Abendland bildet, lag es nahe, Charakter und Wege der morgenländischen Mystik darzustellen. Zwei Eigenschaften zeichnen das Werk vor allem aus: einmal die auf engem Raum zusammengetragene Stofffülle, die freilich in ihrer hohen Konzentration die Lesung nicht immer ganz leicht macht, zumal wenn man nicht nur Thesen, sondern auch Beweise sehen möchte. Sodann die lebendige, beschwingte Sprache, die allerdings bisweilen zu sehr ins „Hymnische“ fällt. Worauf es dem Verf. bei allem ankommt, ist zu zeigen, wie sehr das mystische Element die östliche Frömmigkeit und Theologie, die Aszese und den Kult durchdringt und formt. Diese Sonderart wird um so deutlicher, je mehr man ihr die abendländische Geisteshaltung gegenüberstellt. Dieser Weg der Konfrontierung ist denn auch die Methode, welche in den einzelnen Kapiteln mit großem Geschick angewandt wird. Dabei werden viele wertvolle Einsichten gewonnen, die kein besonnener Leser wird bestreiten können. Das ist in den bisher erschienenen Besprechungen des Buches oft genug hervorgehoben worden. Wenn im nachfolgenden ein paar kritische Vorbehalte angemeldet werden, möge man sie im Lichte dieser positiven Bewertung sehen. — T. hat in der Einführung selbst vermerkt, wie sehr das Fehlen eines klaren Begriffs von „Mystik“ die bisherige theologische Auseinandersetzung belastet. Aber wenn ich recht sehe, gelingt es auch ihm nicht, diese Komplikationen zu vermeiden. Der religionsgeschichtliche und theologische Begriff des „Mystischen“ fließen auch bei ihm immer wieder durcheinander und machen so die kritische Lesung schwierig. Wenn Mystik nichts anderes ist als das Übernatürliche bzw. das rational nicht Wägbare (20), dann ist es natürlich leicht, die östliche Mentalität als betont „mystisch“ zu erweisen. Aber an anderer Stelle weist dann T. selbst wieder darauf hin, daß der Begriff doch enger zu fassen ist. Doch wird auch hier, etwa im zentralen Abschnitt über „Aszese und Mystik in grundsätzlicher und östlicher Beleuchtung“ (61-81) nicht hinreichend Ernst gemacht mit dem strengen, christlich-theologischen Sinn des Wortes. Auf jeden Fall ruft die Weise, wie T. hier der westlichen Auseinanderreißung von Aszese und Mystik die östliche Einheit von beiden gegenübergestellt, mehr als einen Widerspruch hervor. Ich glaube nicht — salvo meliori iudicio —, daß man recht tut, wenn man die Dinge so darstellt, als ob man im Westen in der Bewertung der Aszese nicht hinreichend den Primat der Gnade festgehalten hätte oder die Bedeutung der passiven Tugenden nicht genug betont hätte. Auch wenn man die Fundierung des gesamten religiös-sittlichen Lebens, also auch der Aszese, in der gnadenhaften Erhöhung und Führung des Menschen zugibt (wie es jeder Katholik tun muß), und wenn man eine organische Verbindung zwischen dem aszetischen Bemühen und der eigentlichen mystischen Begnadung hält (wie es mehr und mehr auch von westlichen Theologen geschieht), so darf doch nicht übersehen werden, daß die aszetische Periode normalerweise der mystischen Begnadung vorausgehen muß. Somit kommt man doch nicht daran vorbei, Aszese und Mystik als zwei Stufen des geistlichen Lebens zu betrachten, wie es übrigens auch die griechischen Väter gewußt haben. Natürlich stehen beide im Raum der Gnade, sind meinerwegen organische Entfaltung der Gnade. Aber deshalb ist die aszetische Periode doch noch nicht Mystik — es sei denn, man verstehe hier unter Mystik einfach die Gnadengegebenheit des religiös-sittlichen Lebens.

Wenn T. (71) die Frage stellt: „Warum kommen nur wenige zur mystischen Beschauung in diesem Leben?“, dann wird die adäquate Antwort wohl kaum die sein können, weil sie „die Schönheit und Fülle des göttlichen Lebens in der Seele, in den kultischen Tiefen des Sakramentes nicht erkannt haben“ und zu sehr ihren eigenen Wegen statt der Führung der Gnade vertrauen. Vielmehr liegt, gerade nach Ausweis der östlichen Lehrer des geistlichen Lebens (vgl. das Wort aus Isaak von Ninive S. 76!), der entscheidende Grund auf seiten der Menschen darin, weil so wenige den Mut haben, jenen herben Weg der Läuterung des Geistes und der Sinne zu gehen, den man gemeinhin „Aszese“ nennt. — Über diese grundsätzliche Frage hinaus könnte man noch manche Einzelbeanstandungen erheben: S. 10 könnte die Reihenfolge Nominalismus und Aristotelismus und die Bewertung der Rolle des Aristotelismus leicht falsch verstanden werden. — S. 49: Kann man sagen: Diese innertrinitarischen Relationen „sind die göttlich-vitalen Akte, aus denen alles Leben quillt“? — S. 64: Daß es keine menschliche Initiative im Heilsgeschehen gibt, ist nicht nur thomistische Gnadentheorie, wie es der nachfolgende Hinweis auf das Tridentinum zeigt.

Bacht

Küppers, L., Göttliche Ikone. Vom Kultbild der Ostkirche. 4° (84 S. u. 17 ganzseitige, meist farbige Ikonen). Düsseldorf 1949, Bastion-Verlag. DM 12.80. — Auf dem Grund gesicherter Vorarbeiten namhafter Ikonenkenner, wie Trubezkoi, Alpatov, Wunderle, Hackel und damit indirekt auch Kondakov, gibt der Verf. eine allgemeinverständliche Einführung in die Eigenart des russischen Kultbildes. Ausgehend von der besonderen russischen Geisteshaltung und der Hochschätzung der Heiligenverehrung in der Orthodoxen Kirche wird die Abstammung der Ikone vom ägyptischen Mumienporträt und von der byzantinischen Malerei besprochen. Die Ikone soll uns nicht nur an das Heilige erinnern, sie ist vielmehr vom Heiligen erfüllt, in ihr steigt der Himmel zur Erde nieder. Daher ist das Ikonenmalen vor allem ein heiliges Tun, ist mit Gebeten und Riten begleitet, die in den alten Malerhandbüchern breiten Raum einnehmen. Die fertige Ikone wird dann vom Priester geweiht und mit Myron gesalbt. Nach Beschreibung des russischen Kirchenraumes, in dem die Ikone ihren nach hierarchischen Vorschriften genau bestimmten Platz einnimmt, geht der Verf. auf die betonte Übernatürlichkeit der Darstellung ein und zieht Vergleiche zum vielfach sehr naturalistischen westlichen Heiligenbild. Erklärung der Linien- und Farbensymbolik im allgemeinen leiten über zur Besprechung der einzelnen Reproduktionen. Die Analyse dieser Musterbeispiele ist sehr instruktiv und setzt uns in den Stand, auf Grund der allgemeinen Regeln selbständig auch andere Ikonen zu verstehen. So leistet das Buch einen schönen Beitrag zum Verständnis der Ostkirche überhaupt. — Auf einige kleine Fehler sei hingewiesen: Zwischen den Türen der Ikonostase sind nicht Bilder von Lokalheiligen (27), sondern notwendig die Ikonen Christi und der Muttergottes angebracht. Diese zwei Bilder bilden den wesentlichsten Teil jeder Bilderwand und können diese im Notfall ersetzen. — Das Zitat aus K. Adam über die Vernachlässigung der Verehrung der Menschheit Christi im Osten (10) ist stark übertrieben und wird von Sachkennern allgemein abgelehnt (vgl. S. Salaville, *Liturgies Orientales*, Paris 1932, 93 f.; ebenso: *EphLit* 53 [1939] 13—53). — Im Kirchenslavischen scheint sich der Verf. nicht auszukennen, denn bei den liturgischen Bezeichnungen weicht er stets auf das Griechische aus, obwohl doch von russischen Kultbildern die Rede ist. Die Unterschrift des letzten Bildes muß Pjárniza (nicht Pjatnika) heißen, wie deutlich auf der Ikone selbst zu lesen ist. — Die farbigen Reproduktionen sind im Vergleich zu der (leider vergriffenen) Prager Ausgabe von Kondakov nicht besonders gut. Aber wie die Originale, die sich meist in sowjetrussischen Museen befinden, in Wirklichkeit aussehen, wissen wir ja auch nicht. — Wieviele von uns, die eine Ikone im Zimmer hängen haben, verstehen sie wirklich? Hier ist ein — trotz einiger Mängel — brauchbarer Schlüssel gegeben.

Falk