

Aufsätze und Bücher

I. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe J. Dindinger O. M. I., Direktor der Päpstlichen Missionsbibliothek, zum 70. Lebensjahre dargeboten von Freunden und Schülern, hrsg. von J. Rommerskirchen O. M. I. und N. Kowalsky O. M. I. (Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen Münster i. W.). 8° (440 S.) Aachen (1951), Metz. DM 28.—. — Durch die Neuordnung der Bibliothek in der Propaganda und vor allem durch die Herausgabe des großen bibliographischen Werkes der „Bibliotheca Missionum“ hat sich D. einen Namen gemacht und die Ehrung in den Missionswissenschaftlichen Studien verdient, die eine große Anzahl von Fachleuten zusammengestellt hat. Wir erwähnen hier nur die Aufsätze von mehr allgemein-wissenschaftlicher Bedeutung. Drei beschäftigen sich mit der ekklesiologischen Missiologie: O. Domínguez, *La primacía de Cristo y las misiones según la teología del Angélico* (19—38); A. Seumois, *La Mission „Implantation de l'Église“ dans les documents ecclésiastiques* (39—53); J. Zameza, *El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática misionera en España desde el „Maximum illud“* (1919) (54—74). Über den Kreis der Missionswissenschaft hinaus dürfte auch die Studie von J. Peters, die sich durch ein ruhiges und besonnenes Urteil auszeichnet, interessieren: Die Akkomodationsfrage im Lichte der Enzyklika „*Humani generis*“ (102—117). Neue Gesichtspunkte für die dogmatischen, moraltheologischen und kirchenrechtlichen Fragen betreffs des Bußsakramentes bietet Th. Ohm mit seiner aufschlußreichen Arbeit: Die Bußdisziplin in den katholischen Missionen der Gegenwart (118—135). Den Anliegen der Religionsgeschichte dienen weitere Beiträge, besonders: A. Perbal, *Essai sur la Crise religieuse actuelle de l'Islam* (243—281); St. Lokuang, *L'Ascetica confuciana* (361—370). Selbstverständlich ist die eigentliche Missionswissenschaft selber stark vertreten; wir heben hervor: G. Schurhammer, *Annatomische Xaveriusliteratur* (300—314); R. Primon, *L'Atteggimento della Congregazione di Propaganda Fide nello scisma di Pechino* (315—331); G. Mensaert, *Nouveaux documents sur le soi-disant Schisme de Pékin* (332—346); G. B. Tragella, *Il mancato Concilio di Hongkong del 1850* (347—360); B. Biermann, *Die erste Dominikanermission auf dem südamerikanischen Festland* (408—425). Die Mannigfaltigkeit der Themen gibt schon eine Andeutung von den vielseitigen Problemen, die in der Missionswissenschaft eine Rolle spielen, und eignet sich daher vorzüglich als Festgabe für den Herausgeber der „Bibliotheca Missionum“.

Beumer

Berkouwer, G. C., *De algemene openbaring (Dogmatische Studiën)*. 8° (280 S.) Kampen 1951, Kok. fl. 7.90. — Ein reformierter Theologe wendet sich hier in gründlicher Arbeit dem Problem der allgemeinen Offenbarung zu, und zwar in steter Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie (2. Kap.: Die Offensive von K. Barth; 3. Kap.: Reaktion von E. Brunner, P. Althaus u. a.), mit unterschiedlichen Auffassungen innerhalb des Calvinismus (10. Kap.: Der Streit um den zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses) und auch mit der katholischen Anschauung (4. Kap.: Die natürliche Theologie im Katholizismus). Den Hauptwert legt B. auf eine eingehende Exegese der Schrift (6. Kap.: Die Naturpsalmen; 7. Kap.: Offenbarung und Erkenntnis; 8. Kap.: Offenbarung und Gesetzerfüllung). Er bemüht sich, am Schlusse (11. Kap.: Universalismus und Partikularismus) eine Synthese zu finden in der Einheit von Gottes Tat und Gottes Wort. Der katholische Theologe wird nicht alle Behauptungen und Folgerungen des Verf. mitmachen können, da die typisch calvinistischen Positionen allenthalben sichtbar werden (so in der Betonung der infralapsarischen Ordnung; auch in der Aussage, daß allein im Licht der Heiligen Schrift eine Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung möglich sei); aber

er muß doch voll Hochachtung vor dem mit religiöser Kraft und theologischem Scharfsinn aufgebauten Werke stehen. Die Beurteilung der Lehre des Vatikanischen Konzils, dessen Dekrete im einzelnen zitiert werden, ist durchaus objektiv. Die Gefahren, die nach der Ansicht B.s in einer natürlichen Theologie katholischer Prägung für die eine alles beherrschende Christusoffenbarung liegen soll, werden aber offensichtlich übertrieben. So schreibt B.: „Die natürliche Theologie Roms erweckt den Eindruck, als ob die Natur, die kreatürliche Wirklichkeit, den Zweck hätte, selbständig zu funktionieren als eine Wirklichkeit, aus der man, nötigenfalls ohne Wortoffenbarung, auf ihre erste Ursache schließen könnte“ (258). Allerdings müssen wir zugeben, daß mit der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie noch nicht alles gesagt ist und daß es ein desideratum bleibt, die Einheit und Verbundenheit noch deutlicher herauszuarbeiten. B. hat viele Elemente einer Lösung beigebracht, die auch für uns Katholiken annehmbar sind; es ist nur schade, daß er die verschiedenartige Antwort des Menschen auf die Tat- und Wortoffenbarung Gottes kaum untersucht und jedenfalls die erstere nicht als schlußfolgernde Erkenntnis werten will. So wären der Ausstellungen noch mehrere zu machen, andererseits haben wir es aber mit einer Theologie zu tun, die ein gemeinsames Gespräch aus dem Glauben heraus ermöglicht. Es wäre nur zu wünschen, daß durch eine deutsche Übersetzung das Werk auch bei uns bekannter würde. — Noch eine kleine drucktechnische Unebenheit: Die zahlreichen Zitate in deutscher Sprache sind zwar korrekt wiedergegeben, nur ist, wie das im holländischen Schrifttum öfters beobachtet werden kann und was für den deutschen Leser immer eine Störung bedeutet, statt des β ein sz gesetzt; wenn die holländischen Druckereien sich wirklich diesen Buchstaben nicht beschaffen können, sollten sie eher ein ss anwenden. Beumer

Stirnimann, J. K., Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie (Paradosis 3). 8° (XII u. 180 S.) Freiburg /Schw. 1949, Paulusverlag, fr. 6.50. — Tertullians Ruhm als Begründer der kirchlichen Apologetik beruht nicht zuletzt auf seiner Schrift De praescriptione haereticorum, die noch aus der ersten Zeit nach seiner Bekehrung stammt. Gleichwohl gibt es bislang nur einige wenige gründliche Monographien über Struktur und Bedeutung des darin entwickelten Argumentes. Von den Arbeiten der letzten 30 Jahre kommt am ehesten diejenige von U. Hüntemann (Quaracchi 1924) in Frage; die Untersuchung von J. L. Allie (Ottawa 1940) findet mit Recht scharfe Kritik. Das besondere Verdienst der vorliegenden Studie besteht darin, daß ihr Verf. den von Tertullian entwickelten Beweisgang vom römischen Prozeßrecht her zu beleuchten sucht, um so an den Sinn von praescriptio bei dem Afrikaner heranzuführen wie auch ihre Grenzen in der theologischen Verwendung deutlich zu machen. Demgemäß untersucht der 1. Teil die Rolle der praescriptio in der Terminologie und Praxis des römischen Zivilprozesses. Von den drei Arten von praescriptio, welche das römische Recht zu Anfang des 3. Jahrh. kannte, kommt nur die im Kognitionsprozeß gebräuchliche Prozeßeinrede als Parallele in Frage. Ihr Sinn ist, dem Beklagten ein Mittel zur Hand zu geben, einen gegen ihn angestregten Prozeß noch vor aller Untersuchung des strittigen Klagepunktes abzuweisen. Unter diesen Prozeßeinreden ist die *longi temporis praescriptio* nur eine Form. Der 2. Teil untersucht die Weise, wie Tertullian die profanrechtliche praescriptio für die Apologetik auswertet. Eine geschickt geführte Analyse der logischen Struktur der Schrift, zumal der Kap. 15—37, zeigt, daß Tertullian in Kap. 21, wo er seine beiden praescriptiones erhebt, darunter die Prozeßeinrede im weiten Sinn versteht. Er fingiert einen Prozeß zwischen den Häretikern und den Katholiken, in welchem er als Verteidiger auftritt. Noch ehe auf die strittigen Lehrpunkte eingegangen wird, erhebt die Verteidigung ihre Prozeßeinrede mit der Absicht, dadurch den Prozeß a limine abzuweisen: Der Anspruch der Häretiker auf die christliche Wahrheit kann nicht zu Recht bestehen, weil Christus die ganze Lehre nur seinen Aposteln anvertraut hat (1. Praeskription); die Apostel haben diese Lehre aber nur den von ihnen gegründeten Kirchen weitergegeben (2. Praeskription). Damit ist ein rasches und sicheres Kriterium zum

Nachweis, wo die echte christliche Lehre zu finden ist, geboten. Die Kap. 22—37 sollen diese Prozeßreden gegen die Einwände der Gegner sichern bzw. die darin einbeschlossenen Folgerungen für die Interpretation der Heiligen Schrift aufdecken. Es war also falsch, wenn man bislang in diesen Kapiteln ein neues Präskriptionsargument finden wollte. Kap. 37 kennt wohl eine Anspielung auf die im Zivilrecht gebräuchliche *longi temporis praescriptio*. Aber die Stellung dieses Kapitels im Gesamtaufbau der Schrift verbietet es, hier von einem eigentlichen apologetischen Einsatz dieser Präskriptionsart durch Tertullian zu reden. Vielmehr kennt Tertullians Schrift nur die beiden in Kap. 21 verwendeten Präskriptionen. Beide bilden zudem eine so enge Einheit, daß man sie geradezu als *eine* Prozeßrede betrachten kann. Diese *praescriptio novitatis*, die ganz auf der Idee der Apostolizität gründet, ist der große Wurf Tertullians gewesen; kein Wunder, daß er in seinen späteren Schriften wiederholt darauf zurückkommt. Zum Schluß geht St. auf die Frage nach dem theologischen Beweiswert des von Tertullian entwickelten *Argumentes* ein. Mit sicherem Griff weiß er die Schwächen aufzudecken, die vor allem daher kommen, daß Tertullian den kirchlichen Episkopat ausschließlich als natürlich-geschichtliche Autorität gelten läßt und nichts von der übernatürlichen Führung durch den Heiligen Geist weiß. — So weit der Inhalt dieser mit großer Sachkenntnis der juristischen und theologischen Quellen und mit sicherem Urteil geführten Untersuchung. Ihr Wert liegt vor allem in der exakten Herausarbeitung dessen, was Tertullian eigentlich mit *praescriptio* meint, und in dem überzeugenden Aufweis der inneren Ideenverbindung der Schrift. Darüber hinaus fällt noch manche dankenswerte Einsicht in den Stil und in die theologische Denkweise des großen Afrikaners ab. Dafür übersieht man gern die ein wenig breite und wiederholungsreiche Art der Darstellung. Auf S. 3. 28. 39. 79. 95. 145 sind ein paar Druckfehler zu berichtigen. Bacht

Smit, L., *Extra ecclesiam nulla salus*: Jaarboek 1951, voordrachten en discussies, Werkgemeenschap van katholieke Theologen in Nederland, Hilversum 1951, N. V. Gooi en Sticht, S. 5—30. — Die Jahrbücher der Arbeitsgemeinschaft katholischer Theologen in Holland bringen seit einiger Zeit Vorträge mit anschließender Diskussion über aktuelle Fragen der Theologie. Wir greifen hier aus dem letzten Bd. den Vortrag von S. heraus. Die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche wird darin besprochen mit besonderer Berücksichtigung der außerordentlichen Heilswege Gottes. Gut werden die verschiedenen Versuche zusammengestellt, die bisher vertreten worden sind, um einen Zusammenklang der bei diesem Problem berührten Wahrheiten zu erreichen. S. zählt auf: 1. Unterscheidung zwischen Seele und Leib der Kirche, sie wird (mit Recht) abgelehnt; 2. Unterscheidung einer Zugehörigkeit zur Kirche *in re* und *in voto*, es werden mit A. Stolz Bedenken gegen das *votum implicitum* erhoben; 3. Unterscheidung zwischen Gliedern des mystischen Leibes *in sensu simplici* und *in sensu perfecto* nach V. Morel (*Le corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine*: *NouvRevTh* 70 [1948] 703—726), die Schwierigkeiten aus der Patristik und aus der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ werden aufgezeigt; 4. Unterscheidung zwischen sichtbaren und unsichtbaren Gliedern nach A. Liégé (*L'appartenance à l'église et l'encyclique „Mystici Corporis Christi“*: *RevScPhTh* 32 [1948] 351—358), die darin gelegene Trennung des rechtlichen und des mystischen Elementes in der Kirche wird (ohne Zweifel mit allem Recht) zurückgewiesen; 5. Unterscheidung zwischen aktuellen und potentiellen Gliedern am Leibe Christi und Gliedern Christi nach C. Lialine (*Une étape en ecclésiologie*: *Irenikon* 19 [1946] 129—152, 283—317; 20 [1947] 34—54); S. anerkennt die Lösung und fügt mit K. Rahner hinzu, daß die ontologische Einheit des Menschengeschlechtes mit Christus die Heilsmöglichkeit bei den außerhalb der sichtbaren Kirche Stehenden garantiert. — So wertvoll die Untersuchung des Verfassers auch ist und so sehr die klare Zusammenstellung auch begrüßt werden muß, so kann der Ref. sich doch nicht einverstanden erklären. Zunächst weil S. der Unterscheidung „*in re*“ oder „*in voto*“ nicht ganz gerecht wird, da diese doch den Theologen des Vatikanischen Konzils als Lösung vorschwebte (siehe vom Ref.

die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils: ThGl Werkheft I [1947] 76—86), in der Enzyklika „Mystici Corporis“ wenigstens eine Andeutung findet (A. Chavasse, *Ordonnés au corps mystique*: *NouvRev-Th* 70 [1948] 690—702) und zudem die theologische Analogie der Begierdetaufe auf ihrer Seite hat, wobei übrigens ziemlich allgemein heutzutage das *votum implicitum* Anerkennung findet. Zweitens stehen gegen die von S. übernommene Auffassung K. Rahners schwere Bedenken aus den Vätern und der in der Enzyklika „Mystici Corporis“ nur zusammengefaßten Lehre der römischen Päpste, wonach eine Unterscheidung von Gliedern am Leibe Christi (in der Kirche) und Gliedern Christi (außerhalb der Kirche) kaum aufrechterhalten werden kann (vgl. S. Tromp, Text der Enzyklika mit Kommentar, *Textus et documenta, series theol.* 26, Rom 1943; J. Brinktrine, Was lehrt die Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis“ über die Zugehörigkeit zur Kirche? ThGl Werkheft IV [1948] 290—300; J. Beumer, Der Heilige Geist, die Seele der Kirche, Theologische Erwägungen im Anschluß an die Enzyklika „Mystici Corporis“: ThGl Werkheft V [1949] 249—267). Als positive Lösung sei von neuem vorgeschlagen: Die außerhalb der Kirche Begnadeten sind in *voto* (saltem *implicito*) Glieder der Kirche und genau in derselben Weise Glieder Christi, und dadurch kommt eine reale Hinordnung auf die Kirche, den Leib Christi, zustande, welche die Gnade und das Heil bewerkstelligt. Die Enzyklika „*Humani generis*“ scheint übrigens neuerdings diese Deutung im Auge zu haben, wenn sie schreibt: „*Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicalis Nostris Litteris exposita, ac fontibus revelationis innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse. Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus; ad vanam formulam reducunt.*“ Beumer

Brunner, E., *Das Mißverständnis der Kirche*. 8° (133 S.) Stuttgart 1951, Evangelisches Verlagswerk. DM 7.—. — Die Tatsache der Kirche selbst sei ein Mißverständnis. Dieses bestehe darin, daß man glaube, die Kirche als Institution sei identisch mit der *Ekklesia* des Neuen Testaments. In Wirklichkeit sei die neutestamentliche *Ekklesia* Persongemeinschaft und nur das, keinesfalls aber Institution. Das ist die Grundthese B.s in diesem Büchlein. Daraus wird dann gefolgert, daß die Frage, welche von den heute existierenden Kirchen die wahre Kirche Christi sei, überhaupt falsch gestellt ist. Die *Ekklesia* des NT könne in einer institutionell sich gebenden Kirche gar nicht verwirklicht sein, da sie wesentlich nicht-institutionell sei. Gewiß haben die Apostel eine „ganz undemokratische, ganz hierarchische Autoritätsstellung“ gehabt (27), aber nicht durch ein Amt, in das sie eingesetzt worden wären, sondern wegen ihrer Augenzeugenschaft. Diese Autorität sei deshalb wesentlich unübertragbar. Die Einrichtung des bischöflichen Amtes und erst recht die Bildung kirchlichen Rechtes seien nicht neutestamentlich, sondern Transformierung statt organischer Entfaltung des im NT Grundgelegten. Und das sei der Irrtum aller Kirchen, am weitesten fortgebildet in der römisch-katholischen, aber nicht weniger tatsächlich in den protestantischen. Zwar bemüht sich B., diese „Irrtümer“ der verschiedenen Kirchen als einander ergänzenden teilweisen Wahrheitsbesitz gelten zu lassen, und darin auch die römisch-katholische Kirche einzubeziehen. Tatsächlich aber ist für B. offensichtlich die römisch-katholische Kirche ein Phänomen, dessen Betrachtung ihn die wissenschaftliche wie sprachliche Sachlichkeit verlieren läßt. Wenn Kirche von Christus her Institution sei, sei allerdings die römisch-katholische Kirche die wahrste *Ekklesia* (18). In Wirklichkeit aber sei sie der am weitesten vorangetriebene Irrtum über das Wesen der *Ekklesia*, da in ihr „Tradition nicht mehr das Zeugnis der Geschichte, sondern die Verfügungsgewalt des Papstes über die vergangene Geschichte“ (46) sei. Die röm.-kath. Kirche hat offensichtlich nach ihm am wenigsten Chancen, im Gnadenbesitz zu sein; denn nach B. wäre es u. U. möglich, „daß Gott sogar (sic!) das Mittel der päpstlichen Messe, die unsere Väter nicht ohne gute Gründe eine vermaledeite Abgötterei nannten, gebrauchen kann, um Menschen in die Verbundenheit mit dem Herrn Christus zu bringen“ (109). So gefährlich scheint B. die „in gewissen Kreisen der Ökumene

oft genannte ‚Wiederentdeckung der Kirche‘, ... deren letztes Ende kein anderes sein kann als die römische Kirche“ (133), daß er warnend die „sakral-sakramentale Gestalt des totalitären Kollektivismus der Papstkirche“ neben den „in der profan atheistischen Gestalt des Kommunismus“ stellt (113). — Gegenüber den Thesen B.s, die er eigentlich nie wirklich zu beweisen versucht, haben wir nur einige Bemerkungen zu machen: Sollte die von Christus begründete Ekklesia (von der wir keineswegs leugnen, daß sie Personengemeinschaft war, aber sie ist zugleich Institution), der er verheißen hat, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden, der Art gewesen sein, daß sie nie eigentlich realisiert werden könnte, wie es sich aus B.s These zugeständenermaßen ergibt? Ferner: B. mißt den Kirchenspaltungen aller Zeiten in einer uns sehr peinlich anmutenden Weise positive Bedeutung bei und glaubt, jede der Kirchen solle unter Aufgabe ihres Kirchentums die Elemente, die ihr geblieben sind, zum Werden der wahren Ekklesia beitragen. Da müssen wir eines fragen: Wie können sich Gemeinschaften ergänzen, wenn sie in ihrer Lehre genau das Gegenteil voneinander vertreten? Lehre ist gewiß nicht das einzige, was die Ekklesia konstituiert. Aber da Christus gekommen war, der Wahrheit Zeugnis zu geben, und diese Aufgabe an seine Ekklesia weitergegeben hat, gehört die Lehre nun einmal wesentlich zu den Aufgaben der Ekklesia hinzu. Das proton pseudos des B.schen Buches aber ist, daß er vergißt, in der Ekklesia Gottes Geist wirksam zu sehen. Ob und wie sich die Ekklesia des NT in der Kirche weiterentfaltet hat, kann nicht rein menschlich historische Untersuchung eindeutig feststellen. Das NT kann auch in Fragen der Ekklesiologie seine Eindeutigkeit nur finden in der Deutung, die ihm die von Gott geleitete Entfaltung in der Kirche gibt.

Semmelroth

Glaube und Forschung. Vorträge und Abhandlungen der Evang. Akademie Christophorusstift in Hemer. In Verbindung mit C. Lücking und H. E. Stier hrsg. von G. Howe. 1. Folge. gr. 8° (149 S.) Gütersloh (1949), Bertelsmann. — Das grundlegende Referat dieses Heftes ist der Artikel von Fr. K. Schumann, des Leiters der Akademie, „Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft“. Darin wird zugleich die Zielsetzung der Akademie sichtbar, die vom Reformatischen aus eine Begegnung mit den Wissenschaften und den Fragen der Zeit sucht. Sch. geht zunächst dem Begriff „Säkularismus“ nach und findet in ihm ein im christlichen Bereich erwachsenes Mißverständnis der genuinen christlichen Unterscheidung von ‚weltlich‘ und ‚geistlich‘. Während die Gnosis und das Sektierertum alles verspiritualisierte, hat die moderne Forschung durch ihr Verfahren der exakten Forschung und die ungeahnten Fortschritte nun als Gegenschlag ihren Totalitätsanspruch angemeldet. Damit ist das Geistliche, das vom Glauben Ergriffene, aus dem Bereich des für die Erkenntnis relevanten Wirklichen ausgeschieden und in das Gebiet des Persönlichen verwiesen. Die Lösung von Sch. will die Überwindung dort suchen, von wo die Trennung ausging. Es darf nicht wieder die Rede von einem neuen „Sakralismus“ sein (30), noch weniger von einer Erneuerung des Irrationalismus. Grundlegend muß wieder das echt reformatorische Verhältnis von Gott—Welt werden: Im Glauben an Christus wird Gott als der lebende Gott, als der Schöpfer der Welt gesehen. Darin liegt ein bestimmtes, freilich in gewissem Sein auch „ausstehendes“ Verständnis der Weltwirklichkeit: Die Welt hat vom Glauben aus gesehen kein in sich gründendes Sein. Es kommt ihr auch keine aus ihr fließende Einheit zu. Das sich in ihr meldende Sinngefüge hat nur „verweisenden“ Charakter (33). Dies Verhältnis Gottes zur Welt ist nach Sch. zwar ontisch vorhanden, aber nicht ontologisch analysierbar oder in Analogie innerweltlicher Gestaltung aufhellbar. Zwischen Mensch und Gott besteht in diesem Sinn eine „Diskontinuität“, die für die natürliche Erkenntnis des Weltseins eine relative Unbegrenztheit (ebd.) zuläßt und alle Abhängigkeit von metaphysischen Spekulationen aufhebt. Kein Ergebnis der Wissenschaft kann somit eine Instanz gegen den christlichen Glauben an den Schöpfergeist bedeuten. G. Howe („Vorbemerkungen zu einem Gespräch zwischen Theologie und Physik“) und

A. Müller-Armack („Über die Macht des Glaubens in der Geschichte“) führen diese Gedanken für Physik und Geschichte weiter. Sie zeigen, wie die religiöse Grundeinstellung erst die vollen Ergebnisse der exakten und der Geisteswissenschaften schaffen. Uns scheint die Antwort noch nicht bis in die letzte Tiefe durchgeführt zu sein. Denn wenn Welt wirklich ontisch imago Dei ist, dann ist sie hineingenommen in Gottes Wirken und Schenken. Säkularismus wird also erst dann überwunden, wenn man sie so als Bild Gottes erforscht. Sonst bleibt man doch zwischen den zwei Extremen: Gott und der „diskontinuierlich“ von ihm geschiedenen Welt. Weisweiler

Thielicke, H., *Theologie der Anfechtung*. gr. 8° (VII u. 270 S.), Tübingen 1949, Mohr. DM 10.80; geb. DM 14.— Das Buch enthält eine Reihe meist bereits veröffentlichter Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1937—1948. Sie sind unter dem Titel der „Theologie der Anfechtung“ wohl treffend zusammengefaßt. Denn in allen handelt es sich darum, den von innen her im Persönlichen angefochtenen Glauben in einer theologia crucis „auszustehen“. Schon dadurch kommt das protestantische Grundanliegen des Buches gut zum Ausdruck. Gleich der 1. Vortrag von 1948: „Was und zu welchem Ende studiert man Dogmatik?“ (1—13) bringt die „Anfechtung“ dadurch zur Darstellung, daß in ihm der Dogmatik die Aufgabe gegenüber der Exegese zugeteilt ist, zu zeigen, was die Schrift „uns“ sage, und nicht, wie bei der Exegese, was der Text an sich sagt (5 f.). Die Dogmatik schließt also die erschwerende Frage nach dem „Vorverständnis“ mit ein, das etwa die philosophischen und naturwissenschaftlichen Feststellungen herantragen; denn erst so wird das „uns“ konstituiert. So kommt es der Dogmatik zu, die „Wahrheitsfrage“ zu stellen: „Was ist in der Heiligen Schrift das mir geltende, für mich verbindliche Wort Gottes?“ (8). Dabei wendet sich der Verf. deutlich gegen eine allzu seichte Lösung, daß etwas in der wissenschaftlichen Sphäre richtig, in der religiösen aber falsch sein könne (10). Es wird also die innere Anfechtung von Glauben und Wissen durchgestanden bis zum Letzten ohne eine „doppelte Wahrheit“. Auch der 2. Artikel belegt das: „Kritik der natürlichen Theologie“ (14—49). An Hand von Röm 1, 18 ff. wird die objektive Offenbarkeit Gottes in der Schöpfung zugegeben; gelehnt aber wird die subjektive, da der Mensch entsprechend der Auffassung Luthers vom *servum arbitrium* in sich so incurvatus ist, daß er ohne das Ziehen Gottes, nur sich in seinem vermeintlichen Gottesbild finden kann, nicht Gott selbst. Den katholischen Standpunkt des positiven Anknüpfungspunktes in der sonst gut dargestellten analogia entis lehnt Th. fest ab: „Im reformatorischen Denken . . . ist die Vernunft unlöslich und bis ins Letzte solidarisch mit der gefallen Menschenexistenz verbunden“ (39). „Darum ist ihr Erkennen Gottes entmächtig“ (ebd.). Erkennbar ist Gott also nur durch das „Wunder“ Gottes, wenn Er zum Menschen redet und ihn dadurch neuschafft. Daß die Stelle des Römerbriefes gerade von dem Anknüpfungspunkt in der Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung spricht — denn damit wird ja das „Unentschuldbar“ von Paulus bewiesen —, möchte Th. nicht zugeben, da die „Existenzhaltung“ „konstitutiv für die Gotteskenntnis“ (33) sei. Gewiß ist es so, daß der ganze Mensch zu Gott wandert und seine Grundhaltung wesentlich für seine Entscheidung ist. Aber unentschuldbar kann doch wohl die Entscheidung nur dann sein, wenn die objektive Möglichkeit vorhanden ist — und zwar konkret für diesen Menschen. Und das sagt die analogia entis. — Die Auseinandersetzung mit K. Barth im 4. Kap. „Die Krisis der Theologie“ (59—69) wie zur Frage „Gesetz und Evangelium“ (70—93) und die Kontroverse mit Bultmann: „Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments“ (135—168) bringt diese Gedanken des Verf.s zu noch deutlicherer Formulierung. Barths Grundfehler ist nach Th. die Verbindung mit der Philosophie. Gegenüber Gogarten geht Th. noch weiter, indem er zeigt, daß jede Theologie in diese „tragische“ Lage kommen muß, wenn auch nicht jede in der Form der konkreten Formulierung Barths, der bereits von einer Idee Gottes ausgeht statt vom Soteriologischen. Denn jeder theologische Versuch ist dazu verurteilt, „peccator in re“ zu werden, da auch von ihm das ganz allgemeine iustus et peccator simul gilt im Hinreißelassen in die

Welt und ihre Philosophie. Daher tritt Th. gegen Bultmann wohl ganz folgerichtig wieder für eine historisch gegebene Grundlage der Offenbarung und der in der Bibel berichteten „Wesensereignisse“ ein, einschließlich der „Wunder“, die er vorher freilich in einem eigenen Kap. („Das Wunder“: 94–134) nicht als „Bestätigungswunder“ anerkennt, sondern nur als blitzartiges Aufleuchten Gottes, als Offenbarung über das Wort, nicht als seine Bestätigung. Dennoch meint er mit der Erklärung der Evang. Kirche Hessens eine Mythologie unseres Verstehens auch bei den wesentlichen Ereignissen der Bibel annehmen zu müssen. Es handelt sich für uns darum, den echten Sinn der tatsächlich geschehenen Ereignisse im Glauben zu verstehen, wie etwa das Dogma der Jungfrauengeburt als „geschichtlich-faktischen“ Hintergrund dafür, daß das Leben Jesu einen anderen Sinn hat als das unsrige. Also auch hier „Theologie der Anfechtung“, getragen auf der einen Seite von der Überzeugung der ontologischen und historischen Grundlagen der Offenbarung, aber eingefangen vom reformatorisch dunklen *servum arbitrium* der Vernunft, die zunächst nur die mythische Hülle sieht, um dann im Glauben sie heilsgeschichtlich zu deuten. Aber es bleibt bei Th. der Fortschritt gegenüber Bultmann, daß er das mythische Weltbild für fähig erachtet, gewisse Züge der Offenbarung zum Ausdruck zu bringen (161). — So tritt der tiefe Gegensatz der katholischen und protestantischen Grundhaltung gut hervor und fordert unsere Entscheidung auf ganzem Weg. Weisweiler

Althaus, P., Grundriß der Dogmatik. 3. Aufl. 8° (110 u. 169 S.) Gütersloh 1947 u. 1949, Bertelsmann, DM 5.— u. 6.50. — Die große, zweibändige Dogmatik des Verf., die unter dem Titel „Die christliche Wahrheit“ in den Jahren 1947 f. erschienen ist, wurde seinerzeit in dieser Zeitschrift (1949, 421–427) sehr eingehend gewürdigt. Die beiden nun noch zu besprechenden Teile des „Grundrisses“, dessen Neuerscheinen Verlagswechsel (von Merkel-Erlangen zu Bertelsmann-Gütersloh) anzeigt, ist als Kompendium in der Hand des Studenten gedacht. Ein Vergleich mit dem „Lehrbuch“ zeigt neben vorwiegender Übereinstimmung einige bemerkenswerte Abweichungen. Wie dort ist auch hier wieder die Trinitätslehre mit Schleiermacher der Christologie und Lehre vom Heiligen Geist nachgeschickt. Hingegen ist diesmal die Anthropologie von der Kosmologie und die Ekklesiologie von der Christologie abgetrennt. — Der 1. der beiden recht knapp gehaltenen Teilbände befaßt sich im wesentlichen mit der Grundlegung der Dogmatik unter dem Zentraltitel: Die Lehre von der Offenbarung. Sie gliedert sich beim Verf. in die beiden ungleichen Teile: I. Die Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung (vom Verf. auch hier durchgängig als ‚Ur-offenbarung‘ bezeichnet), deren der Mensch nur in seiner Erfahrung der Heilslosigkeit innwerden und keinesfalls für den Gebrauch einer rechtmäßigen ‚natürlichen Theologie‘ mächtig werden könne; II. Die zu jener vorbereitenden Offenbarung hinzukommende eigentliche Heilsoffenbarung in Christus. Diesem 2. Hauptteil werden als Sonderabschnitte untergeordnet: Die Schrift als Zeugnis und Träger der Offenbarung; Der Mittlerdienst der Kirche an der Offenbarung (gefordert durch die Geschichtlichkeit, begrenzt durch die Übergeschichtlichkeit derselben). In einem letzten Abschnitt wird unter dem Titel „Apologetik“ das Verhältnis der Offenbarung zur natürlichen Geisteswelt (Vernunft, Philosophie, Religionen) behandelt. Dort kommen Fragen zur Sprache, die als Theologische Erkenntnislehre die Prolegomena über allgemeine und systematische Theologie ergänzen und in der Bestimmung von Aufgabe und Methode der Dogmatik ausmünden. In dem Paragraphen ‚Offenbarung und Wunder. Der supranaturale Historismus‘ wird auch hier wieder (wie in der größeren Dogmatik des Verf.) der katholische Standpunkt ‚ratio praecidet fidem‘ als „theologisch unmöglich“ abgelehnt. Wunder sollen nur in und mit dem Glauben erkennbar sein. Das Verhältnis der Praeambula-Erkenntnis zum eigentlichen Glaubensakt, wie es die katholische Theologie bestimmt, gibt keinen berechtigten Anlaß zum Vorwurf: „Die Geschichte wird hier nicht als Ort personhafter Begegnung mit Gott, sondern als Raum für Mirakel verstanden“ (49). Die Art, wie in dem Paragraphen über die Konfessionen (79 ff.) den jungen Studenten „der tiefste Gegensatz zwischen

römischen Katholizismus und Protestantismus“ vorgelegt wird, ist weder frei von Verzeichnung noch dem Anliegen der Una-Sancta-Gespräche förderlich: Paganisierende Naturalisierung der Gnade Gottes, Verwechslung göttlicher Autorität mit Menschenrecht werden als die zwei Hauptpunkte der Entstehung des Evangeliums im römischen Katholizismus hingestellt, was als Gefahr auch der nichtkatholischen Christenheit vor Augen gehalten wird. „Jede Kirche, auch die evangelische, trägt ‚Rom‘, d. h. die antichristliche Einstellung der Kirchlichkeit, dauernd als Möglichkeit in sich“ (82). — Aus dem 2. Teil, der die spezielle Dogmatik in sieben Abschnitten behandelt, seien nur einige bedeutsamere Momente hervorgehoben. Die zwischen die Lehre vom Heiligen Geist und von der Kirche auf knapp anderthalb Seiten untergebrachte Trinitätslehre erkennt immerhin an, daß „die ‚geschichtliche‘ oder Offenbarungstrinität zurückweist auf die ewige Wesenstrinität“ (126) — offenbar gemeint: die im Wesen Gottes begründete Trinität. Eine geschichtliche Auffassung der Urstandslehre wird abgelehnt, dementsprechend auch eine heilsgeschichtliche Kausalerklärung der Erbsünde (62f.; vgl. auch 164). An der Glaubensaussage der metaphysischen Sohnschaft Christi wird festgehalten (90 u. ö.), die Zwei-Naturen-Lehre des Chalcedonense als rein negative dogmatische Formel angesehen, die keine Möglichkeit einer eindeutigen positiven Bestimmung, im Sinne etwa der Enhypostasie, zulasse (94f., 99ff.). Das ‚natus ex virgine‘ wird geschichtlich offengelassen, dogmatisch als unwesentlich betrachtet. Die Auffassung Anselms von der Versöhnungskraft des Todes Christi wird als Fortschritt gegenüber dem altkirchlichen (irenäischen), angeblich mehr kosmozentrischen als theozentrischen Verständnis des Werkes Christi erachtet, aber dem streng biblischen, das Luther besser vertreten habe als die protestantische Orthodoxie, nachgesetzt (109ff.). Bemerkenswert ist die sonst bei protestantischen Theologen nicht so gehörte Gleichsetzung von Erlösung und Versöhnung. „Die ‚Erlösung‘ bedeutet nicht eine zweite Wirkung Christi nach und neben der Versöhnung, sondern die Versöhnung ist durch und in sich selbst auch Erlösung“ (118). Die Auferstehung Christi wird gegenüber subjektiven und objektiven Visionstheorien als real-leibliche verstanden, ohne daß außer diesem negativen Gegensatz eine positive Aussage über die pneumatisch-eschatologische Wirklichkeit derselben möglich sei (86ff.). Die Verhältnisbestimmung von ‚Kirche und Amt‘, ‚Kirche und Kirchen‘ (127ff.) läßt in etwa erkennen, warum es protestantischerseits jetzt zu dem Vorstoß von E. Brunner (Das Mißverständnis der Kirche, Zürich 1951; vgl. oben S. 276) gekommen ist. In der Eschatologie — von jeher ein bevorzugtes Lehrstück bei A. — ist diesmal noch stärker der Reich-Gottes-Gedanke gegenüber dem Gesichtspunkt der persönlichen Vollendung als vor- und übergeordnet hingestellt. Einzellehren (wie Zwischenstand, Apokatastasis usw.) sind wesentlich die gleichen hier geblieben, wie man sie aus den früheren Veröffentlichungen des Verfassers kennt.

Ternus

*

Tyciak, J., Zwischen Morgenland und Abendland. Ein Beitrag zu einem west-östlichen Gespräch. kl. 8° (167 S.) Düsseldorf 1949, Bastionverlag. DM 5.40. — Das Anliegen dieser kleinen Schrift ist in dem Untertitel ausgesprochen. Es ist keine Frage, daß noch viel zu wenig geschieht, um zu einem fruchtbaren Gespräch mit der Theologie des Ostens zu kommen. Freilich verhehlt sich T. die objektiven Schwierigkeiten nicht. Dazu gehört vor allem das Fehlen einer „authentischen Theologie“ im Osten. So kann das Gespräch nur „über die Väterwelt und die Liturgie“ geführt werden. Demgemäß versucht T., „zu den Gestaltkräften östlichen Denkens hinauzusteigen und sie mit den Antrieben westlicher Auffassung zu vergleichen“. Dabei wird immer wieder deutlich, wie sehr Osten und Westen in den tiefen Fragen der Theologie sich treffen, selbst wenn in den „vordergründigen“ Formulierungen bisweilen schroffe Gegensätze einander gegenüberstehen. Das wird an einer Reihe von Themen aufgewiesen: Das Mysterium der Schrift . . . Gotteserkenntnis . . . Schöpfung und Weltgeheimnis. . . Das Geheimnis der Kirche u. a. m. So wird das Buch geradezu zu einem Aufriß einer west-östlichen Dogmatik.

Schwieriger erscheint mir die Bestimmung des „genus litterarium“ dieser Schrift. Für eine theologische Arbeit ist sie zu wenig präzise (vgl. Kap. „Gotteserkenntnis“, wo die subjektiven und objektiven, psychologischen und logischen, natürlichen und übernatürlichen Faktoren schärfer abgegrenzt werden müßten), und für eine „populäre“ Schrift ist zuviel „Terminologie“ und Apparat geboten. Eine größere Nüchternheit der Sprache wäre bei der Schwierigkeit der Frage zu wünschen gewesen („pneumatische Klangfülle der Urkirche“: 31). Einige Druckfehler wird eine Neuauflage berichtigen: Agenesia (47), Triumph (27); S. 159 und 160 stimmen die Jahreszahlen bei M. Jugie, *Theologia Dogmatica* nicht überein; S. 162 ist der Titel der Anselmschrift verunglückt.

Bacht

2. Geschichte der Theologie

Beck, E., O.S.B., *Ephraems Hymnen über das Paradies* (*Studia Anselmiana* 26). gr. 8° (XI u. 174 S.) Rom 1951, „*Orbis Catholicus*“/Herder. — In Weiterführung seiner ersten Studie über Ephraem, die dessen Hymnen über den Glauben theologisch ausdeutete (vgl. Schol 26 [1951] 301 f.), bringt der Verf. nun Ephraems „Hymnen über das Paradies“ in lateinischer Übersetzung und mit ausführlicher Erklärung. Während sich die beiden Studien in der äußeren Aufmachung gleichen, ist in der Methode ein Wechsel festzustellen: In der Analyse der Glaubenshymnen war eine systematische Anordnung maßgebend, wobei die Texte nur in Auswahl und in sachlicher Gruppierung gebracht wurden. Die „Hymnen über das Paradies“ werden dagegen in ihrer Reihenfolge und mit Einzelanalyse gebracht. — Für Übersetzung und Erklärung war nicht die *Editio Romana* von Ephraems Werken maßgebend, sondern der syrische Text, wofür dem Verf. 4 Hss vorlagen: Vat. sir 111 und 112; Brit. Mus. add. 14571 und 17141. Der Orientalist wird es bedauern, daß nicht auch eine Edition des syrischen Textes erfolgte. Für eine Nachprüfung der Übersetzung schafft der Verf. insofern Ersatz, als er häufig transkribierte Texte beigegeben hat. Die lateinische Wiedergabe der Hymnen verzichtet auf jede Rhythmik. Dem Verf. kam es vor allem auf die Herausarbeitung des theologischen Gedankens an. In der Erklärung der Hymnen greift der Verf. nur wenig über Ephraem hinaus — nur Aphraates wird öfter herangezogen —; er holt dafür aber andere Werke des syrischen Dichters heran, soweit deren Echtheit allgemein zugegeben wird, und ein zuverlässiger Text vorhanden ist (Hymnen über den Glauben; *Carmina Nisibena* nach der Ausgabe von Bickell; Hymnen „*Adversus haereses*“ nach der *Editio Romana* unter Berücksichtigung der Übersetzung von A. Rucker in BKV² 61; Kommentar zu *Genesis* und *Exodus* nach Ms Vat Sir 110). — Der theologische Gehalt der Paradieses-Hymnen ist erstaunlich reich und in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Als grundlegend und ausbaufähig erweist sich das Prinzip Ephraems, das der Verf. aus den *Carmina Nisibena* 43, 19 eingangs anführt: *initium testatur finem*: d. h. das Sein des Urstandes weist hin auf das Sein des Endstandes. Beide Stände des Menschengeschlechtes mit ihren Gaben und Ereignissen gleichen sich nach Ephraem wie Typus und Antitypus. Sie umklammern die Geschichte der Erlösung des fallenen Menschen. Ihre Zuordnung wird dadurch deutlich, daß das „Paradies“ rein örtlich als Ausgangs- und Endpunkt der Heilsgeschichte betrachtet wird. Dort ist das ganze endzeitliche „*regnum caelorum*“ verwirklicht, so daß das „Paradies“ im Gegensatz zur Lehre anderer Väter nicht bloß die unterste Vorstufe des Himmelreiches, sondern das endzeitliche Himmelreich mit seinem stufenartigen Aufbau selber ist. Dieser Aufbau aber entspricht dem Stufenbau der Kirche auf Erden, die in Büßer, Gerechte und Sieger, d. h. Märtyrer, zerfällt (20—21). Bei all diesen Betrachtungen schwebt Ephraem das antik-jüdisch-christliche Weltbild vor, das von den Tiefen der gehenna an bis zum heiligen, unzugänglichen Gottesberg als eine kosmische Einheit betrachtet wird. (Sicherlich würde die Erklärung der Hymnen sehr erleichtert, wenn der Verf. einen Exkurs über dieses Weltbild hineingearbeitet hätte. Die Aufgabe wäre nicht zu schwer, nachdem schon eine gute Vorarbeit besteht: Ildef. de Vuippens

O.M.Cap., *Le Paradis Terrestre au troisième Ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, Paris 1925.) Für die Auffassung Ephrems von Natur und Gnade, von Erbsünde, von Ehe und Jungfräulichkeit sind diese Hymnen in gleicher Weise von Bedeutung. Die Erläuterungen des Verf.s heben in aller Kürze und Sachlichkeit die theologisch wichtigen Elemente heraus. Grillmeier

O'Connel, J. P., *The Eschatology of Saint Jerome* (Pont. Facultas Theol. Sem. S. Mariae ad Lacum, Dissert. ad Lauream 16). gr. 8° (199 S.) Mundelein, Illinois USA. 1948. Sem. S. Mariae ad Lacum. — Die Studie verdankt ihre Entstehung einer Anregung von J. Rivière in *DictThCath VIII 1793 f.*, der wie Tixeront eine monographische Behandlung der Eschatologie des 4. Jahrhunderts vermißt und in diesem Zusammenhang auf J. Niederhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, Paderborn 1907, hinweist. Die vorliegende Arbeit zeigt, daß über die eschatologischen Anschauungen des hl. Hieronymus sehr wohl eine Untersuchung angestellt werden konnte. In der Durchführung seiner Abhandlung folgt Verf. im wesentlichen dem systematischen Schema der dogmatischen Eschatologie, paßt sich aber dabei doch den besonderen Lehranschauungen des hl. Hieronymus an. Während Niederhuber die ambrosianische Lehre von den Letzten Dingen nach der üblichen Aufteilung von „Eschatologie des Einzelmenschen“ und „Endvollendung des Menschengeschlechtes und des Universums überhaupt“ behandeln konnte, versagt hier diese Einteilung insofern, als Hieronymus dem Einzelgericht eine andere Stellung gibt als die heutige Theologie. Darum folgt bei O'C. naturgemäß auf die Frage über den Tod (1—22) die Untersuchung über die hieronymianische Auffassung vom Weltende und allgemeinen Gericht, womit drei andere Einzelfragen verbunden werden: Millenarismus, Auferstehung des Leibes und Einzelgericht im hieronymianischen Sinn (Kap. 3—5; S.23—101). In den letzten drei Kap. wird des hl. Hieronymus Ansicht über den Himmel, die Verschiedenheit des Himmelslohns und die Höllenstrafen dargestellt. Hier hat Verf. Gelegenheit, wiederum wichtige Sonderlehren des hl. Hieronymus herauszuarbeiten, so z. B. das Zurücktreten der *visio beatifica* gegenüber dem Lohngedanken und die christologische Ausrichtung der Lehre von der ewigen Seligkeit, die als Gemeinschaft mit dem siegreichen Christus im Himmel gesehen wird. Das Eigentümlichste der Eschatologie des Einsiedlers von Bethlehem findet O'C. schließlich in dessen Lehre von der Hölle, da er hier unter dem Einfluß des Origenes der Tendenz verfiel, ein Aufhören der Höllenstrafen (für die Christen) anzunehmen (150—176). Freilich läßt sich nach O'C. die Zugehörigkeit des hl. Hieronymus zu den „Mercyists“, wie Verf. sie nennt, nicht eindeutig beweisen. Er bringt in einer Tafel (164) die Übersicht über die verschiedene Stellungnahme alter und neuer Autoren, bei denen freilich die Dogmatiker überwiegen. Er bezieht selber eine sehr vorsichtige Stellung: „Die Wahrscheinlichkeit liegt aber auf der Seite derer, die Hieronymus des ‚mercyism‘ anklagen“ (175). Aus diesem „wahrscheinlich“ ein „sicher“ zu machen, ist neueren Dogmengeschichtlern zufolge nicht zu gewagt. — Die Arbeit ist — was Hieronymus selbst betrifft — ohne Zweifel gründlich und sorgfältig gemacht. Die geschichtlichen Beziehungen der hieronymianischen Ideen, ihre Herkunft und ihre Entwicklung, konnten freilich wegen der vielfach fehlenden Vorarbeiten noch zu wenig herausgearbeitet werden. Vor allem wäre das Verhältnis zu Origenes in vertiefter Weise darzustellen, wofür freilich wiederum erst die origenistische Eschatologie aus den ersten Quellen zu erarbeiten wäre. Grillmeier

Van der Meer, F., *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*. 8° (786 S.) Köln 1951, Bachem. DM 28.—. — Das Buch verzichtet bewußt auf jeden Versuch einer Synthese der Gedanken Augustins. Es bemüht sich vielmehr, aus vielen Steinchen gleichsam ein Mosaikbild des Seelsorgers Augustinus zu schaffen, des Bischofs, dem „die einfache Cathedra wichtiger war als der Schreibtisch, dem die Nöte und Sorgen des Christenvolkes die Themen und den Stil seiner erhabensten Werke eingaben“. Alles,

was M. auf rund 680 Seiten sagt über die „Praxis“ Augustins in Sachen der Liturgie, der Predigt, der Volksfrömmigkeit, was er vorausschickt als kulturhistorischen Hintergrund bis hinein in die äußere Erscheinung und das häusliche Leben des „Bischofs, Ordensstifters, Regens eines Priesterseminars, Pfarrers einer großen Stadtkirche einer zweitrangigen Hafenstadt“, soll „den christlichen Radikalismus“ Augustins veranschaulichen helfen, die Unbedingtheit seiner Christlichkeit. Das geschieht so betont, daß die Frage aufsteigt: Kommt in diesem „christlichen Radikalismus“ neben dem Heroismus der Demut dieses „von Natur hochmütigen“ Heiligen der Heroismus der Liebe des „Lehrers der Liebe“, dessen Spiritualität ihren Mittelpunkt in der Liebe hat (vgl. *Dict. de Spir.*, Art. *Charité*, col. 528), nicht etwas zu kurz? — Ein solches Buch, das so ausdrücklich der „Praxis“ dienen will, kann aber auch der „Theorie“ gute Dienste leisten. Damit sind nicht die, 80 Seiten in Kleindruck umfassenden, gelehrten Anmerkungen gemeint, die neben den genauen Quellenangaben eine gute Zusammenfassung der neuen und neuesten einschlägigen Augustinus-Literatur geben; auch nicht die wörtlich übersetzten oder textgetreu zusammengefaßten und damit interpretierten Stellen, die eine so gute Philologin wie Chr. Mohrmann überprüft hat (N. Greitemann hat das ganze Werk in gut lesbares Deutsch übertragen); endlich auch nicht die weniger bekannten Tatsachen aus der afrikanischen Archäologie, mit denen M. die Welt Augustins unserer Anschauung näherbringt. Was aber der Erhellung der Gedankenwelt Augustins eine unmittelbare, wertvolle Hilfe bieten kann, ist etwas, das die Augustinus-Interpretation bisher zu wenig beachtet hat (vgl. B. Altaner in dem Sammelwerk „Amt und Sendung“, hrsg. von Kleinschmid-Kuß, Freiburg 1950, 405 ff.). Es ist etwas, das Qu. Pérez mit seinen kurzen Andeutungen über die geschichtliche Situation, in der jeder einzelne der vielen Sermones entstanden ist, zu leisten versucht (*RevEspTe* 4 [1944] 497 bis 544). Auf diese entscheidende Rolle, die bei Auslegung patristischer Texte die möglichst genaue Kenntnis der „Situation“ von Sprecher (Schreiber) und Hörer (Leser) spielt, hat jüngst auch J. Fruytier S. J. nachdrücklich hingewiesen in der methodologischen Einleitung zu seinem Buch: *Het Woord Mysterion in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem*, Nijmegen 1950 (vgl. *Schol* 26 [1951] 596 f.). M. gibt nun eine lebendige Darstellung der „Situation“, der geistigen und konkreten Voraussetzungen bei Sprecher und Hörer, nicht nur für sehr viele Sermones und *Epistulae*, sondern auch für viele andere Schriften Augustins; so für die Jugendschriften (251); *De moribus Ecclesiae* (250 f.); *De vera religione* (56); *De agone christiano* (306); *De civitate Dei* (195); *De doctrina christ.* (473 ff.); *De opere monachorum* (254 f.); *De catechizandis rudibus* (528 ff.); *De bono coniugali*; *De virginitate* (228); *Enarrationes in Psalmos* (486); *De cura pro mortuis* (573 f.). Auch aus diesem Grunde ist zu bedauern, daß das Sachregister des so anregenden und aufschlußreichen Buches nicht genug in Einzelheiten geht. — So sehr man M. überall dort gerne zustimmt, wo er Steinchen um Steinchen aus den Quellen erhebt und zu einem Mosaikbild zusammenfügt, so wenig befriedigen seine zum Teil sich (wohl nicht nur dialektisch) widersprechenden und die Komplexität der Frage allzusehr vereinfachenden Gesamturteile über Augustin, vor allem im 1. Teil des 35 Seiten umfassenden Epilogs (Augustin und unsere Zeit).

Schoemann

Marrou, H. J., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*. 8° (85 S.) Paris 1950, Vrin. Doll. 1.— In dieser Broschüre (ursprünglich ein Vortrag, den der Historiker der Sorbonne im Jahre 1950 am Institut d'Études Médiévales in Montréal-Canada gehalten hat) wird aus der augustininischen Auffassung von geschichtlicher Zeit ein besonderer Gesichtspunkt als wesentlich, wenn nicht grundlegend herausgestellt: die ‚Ambivalenz‘. Eine vorgängige Klärung des schillernden Ausdrucks bzw. seine Festlegung auf die hier verwendete Bedeutung wäre dem Leser gewiß erwünscht und bei der dem Franzosen nachgerühmten ‚clarté‘ wohl auch zu erwarten gewesen. Ein Vergleich der ‚*historia anceps*‘ mit dem altrömischen ‚*Janus bifrons*‘ (37) setzt schon das Verständnis dessen, was mit der doppelgesichtigen Geschichte gemeint sei,

voraus, Gegensinn der geschichtlichen Ereignisse als solcher käme an die Ambivalenz in der augustinischen Auffassung von geschichtlicher Zeit nicht heran, auch wenn diese sich vornehmlich manifestiert im dialektischen Ineinander von Auf- und Niederstiegtendenzen. Das Wesen der Geschichte als Zeit soll gegensinnig sein, darf dann aber nicht realontologisch und erst recht nicht psychologisch verstanden werden, sondern konkret-existentiell, theologisch, biblisch-paulinisch, d. h. als Unheils-Heilszeit des gefallenen und erlösten Menschseins. „Saint Augustin nous enseigne à reconnaître, non seulement dans les événements de l'histoire, mais dans l'essence même du temps vécu, cette ambivalence fondamentale“ (40). Der Verf. distanziiert sich (45 Note) grundsätzlich von J. Guittons Auffassung (Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin, Paris 1933; 326–331) und bekennt sich hier wie anderwärts (62, 67) den Anschauungen verbunden, wie sie von Maritain (Science et sagesse; Paris 1935, 306), namentlich auch von Pontet (L'exégèse de S. Augustin prédicateur [Theologie 7] Paris 1943) vertreten werden. Zum Verständnis der augustinischen Geschichtstheologie und zur Beurteilung von Nähe und Abstand christlichen Seinsverständnisses im Vergleich mit dem aktuellen Thema ‚Sein als Zeit‘ in der existenzphilosophischen Anthropologie bzw. Ontologie der Gegenwart gibt der Essay in seiner begrenzten Art dankenswerte Anregung und Blicköffnung.

Ternus

Neuß, W., Die Kirche des Mittelalters (Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker Bd. 2). gr. 8° (440 S.). 2. Aufl. Bonn 1950, Buchgemeinde Bonn. DM 12.80. — Diese in 2. Aufl. erschienene Fortsetzung der bekannten und geschätzten Geschichte der Kirche von Ehrhard zeichnet sich nicht nur durch Beherrschung des Stoffes, übersichtliche Gliederung und lebendige Darstellung aus. Die Grundidee des ganzen Werkes, die Darstellung der Kirche im „Wandel der Zeiten und Völker“, hat dem Buch seine Eigenart und seinen besonderen Wert gegeben. Die Einbettung der Kirche in die „menschlichen Bedingtheiten“, die zeitgeschichtlich und volksmäßig gebundenen Formen des Lebens, ist besonders hervorgehoben, mit dem Segen, den das für die Welt vielfach bedeutet, aber auch mit den Gefahren, die darin für die Kirche liegen. Das Mittelalter, von der Völkerwanderung bis zur Zeit der Reformation, ist in einer ungewöhnlich überzeugenden Weise sozusagen von innen her anschaulich gemacht. Diese Darstellung des Zusammenwirkens von Welt und Kirche macht vieles verständlich, was so oft leichthin der Kirche als Fehler zur Last gelegt wird; in dieser objektiven Schau der Ereignisse leuchten die Leistungen der Kirche klarer auf und werden die Möglichkeiten und Begrenzungen ihres Wirkens deutlich. Neben einigen Partien des Buches, die das äußere Geschehen, auch den politischen Rahmen, in einer Fülle von Namen und Daten auffangen oder fast chronikartig berichten (der Stil ist überhaupt zumeist knapp), bilden andere Teile des Werkes eine Synthese von großartig gedrängter Geschlossenheit unter besonderer Heraushebung der geistigen Faktoren, wie man sie in andern Darstellungen der Kirchengeschichte seltener findet. Darunter ist nicht wenig, was auch den Theologen unmittelbar „angeht“. Wir weisen zum Beispiel hin auf den Abschnitt über die Germanisierung des Christentums in seiner meisterhaften Fülle und Kürze (42 ff.), den Aufbau des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit (92 ff.), die theologischen Kontroversen (99 ff.), vor allem über das sakrale Königtum (117 ff.), dann über die Welt des 12. Jahrhunderts (171 ff.), die Scholastik (199 ff., 259 ff. und 377 ff.), die Renaissance (316 ff.), wo das Papsttum sozusagen „verständlicher“ gemacht wird. Der Verf. hat dem Sinn des Buches entsprechend auf Anmerkungen verzichtet. Ein gut ausgewähltes Verzeichnis der wesentlichsten Literatur und ausführliche Register beschließen das wertvolle Buch, das die geistige Größe und Eigenart des Mittelalters auch modernen Menschen verständlich macht.

Ueding

Mennicken, P., Nikolaus von Cues. Mit einer Abhandlung von Else Hocks. 2. Aufl. 8° (261 S.) Trier 1950, Cusanus-Verlag. — Die 1932 im Hegner-Verlag erschienene 1. Aufl. des vorliegenden Buches erscheint jetzt in einer 2.

„im wesentlichen in der alten Form“. Der ursprüngliche Zweck, einzelne Problemkreise des kusanischen Denkens darzulegen und an seine Eigenart heranzuführen, besteht nach der Meinung des Herausgebers auch heute noch, obgleich die kritische Ausgabe seiner Werke sowie exakte Übersetzungen und Einzeluntersuchungen seitdem manches Neue gebracht haben. Bedenken erheben sich bei der hier erhobenen Forderung nach einer „Cusanus-Renaissance“ (9). Jedenfalls vermag der hier gebotene Ansatz in dieser Absicht und auf dieser Stufe noch nicht dazu beizutragen. Es hätte ein neues und anderes Buch werden müssen, wenn die neuen Forschungen Berücksichtigung gefunden hätten; so klingt manches veraltet bis in die Formulierung hinein. Ein Abschnitt „Idee und Leben“, den Else Hocks beisteuert, sucht ‚Widersprüche‘: konziliare Idee und die Brixener Angelegenheit, zu deuten. Im übrigen ist in der Ordnung der Hauptwerke der Stoff vorgelegt: ‚quaerere Deum‘, die ontologischen Fundamente, das Sein und Wesen des Menschengeistes, die theologische Anwendung der mathematischen Figuren, Christologie als Vollendung der Philosophie und Theologie (Ontologie und Anthropologie), die Concordantia — die Einheit in der Andersheit.

Fischer

Soranzo, G., Studi intorno a Papa Alessandro VI (Borgia) (Pubbl. dell'Univ. Catt. del S. Cuore. Nuova serie 34). gr. 8° (194 S.) Mailand 1950; Vita e Pensiero. L. 900.—. — Der Verf. will durch fünf wissenschaftliche Untersuchungen, die auf genauer Kenntnis der Quellen, der Literatur und der zeitgeschichtlichen Situation fußen, einige der schwersten Anklagen gegen Alexander VI. als unberechtigt oder übertrieben nachweisen. Nach der 1. Studie sollen bei der Wahl des Papstes (die Ereignisse im Konklave und die geistige Haltung der Wähler werden soweit möglich rekonstruiert) die ideellen Erwägungen vor den rein persönlichen des Egoismus und der Parteipolitik vorherrschend gewesen sein. Diese Meinung ist nicht ungeschickt aus den Quellen erschlossen, wenn auch allgemeinere Überlegungen des Verf. dabei eine gewisse Rolle spielen. Es ist ja auch nicht zu bestreiten, daß Rodrigo Borja, als Kardinal Sforza seine Kandidatur betrieb, mit Versprechungen von Gnaden erweisen für seine etwaigen Wähler nicht geizte. Verf. nimmt sie allerdings als Zeichen der Freigebigkeit, nicht der Simonie, zumal der Papst ohnehin über seine zahlreichen Benefizien anderweitig verfügen mußte. — Die 2. Studie befaßt sich ausführlich mit dem bekannten Zeremonienmeister J. Burckard und seinem „liber notarum“. Auch hier wird versucht, die harten Urteile über den Papst im letzten Teil des „liber“ abzuschwächen, d. h. aus der Situation des Schreibers und seinem Charakter zu erklären. Die Studie ist aus quellenkritischen Gründen anregend und für eine Neuausgabe des liber notarum wichtig. — Die 3. Studie handelt über eine wichtige Sammlung meist *privater Briefe* von 1493, die Pastor aufgefunden und erstmalig benützt hatte. — Wohl die bedeutsamste und interessanteste Studie ist die vierte über die Beziehungen des Papstes zu *Giulia Farnese*. Gegen Pastor und die meisten Forscher wird hier mit beachtlichen Gründen zu beweisen versucht, daß aus den durch Pastor bekanntgewordenen, berüchtigten Briefen nicht zu beweisen sei, daß Giulia wirklich den Namen „*concubina papae*“ verdiene. Alexander habe sie wie auch ihre Schwiegermutter Adriana, seine Nichte, lediglich in seiner Nähe festgehalten (allerdings mit Zeichen besonderer Herzlichkeit) und später unter Androhung der Exkommunikation ihre Rückkehr nach Rom gefordert, weil sie ihm vertragsmäßig sozusagen als Geiseln für die Treue Ludovico Corsinos, des Gemahls der Giulia, dienten. Ähnliche Verträge hat es tatsächlich in der damaligen Zeit gegeben. Ein klarer Beweis gerade für *diesen* Fall ist freilich nicht aus den Quellen zu führen, und die ungewöhnlich persönliche Sprache der Briefe ist damit nicht restlos erklärt. — Die letzte Studie über die *Politik* Alexanders VI. will seine militärischen Unternehmungen als Wahrung der kirchlichen Rechte im Kirchenstaat und seine italienische Politik als im Dienst der Einheit und des Friedens Italiens nachweisen, ohne daß die Schatten der Gewalttätigkeit, der maßlosen Familienpolitik und der Verschlagenheit gelegt werden.

Ueding

de Moreau, E., Jourda, P., Janelle, P., *La Crise religieuse du XVI^e siècle* (Histoire de l'Eglise, hrsg. v. A. Fliche u. E. Jarry, 16. gr. 8° (461 S.) Paris 1950, Bloud u. Gay. Fr. 960.—. — Schon der Titel des Werkes beruhigt, weil er von einer Krise und nicht von einer Katastrophe spricht. Das Geschichtsbild der Reformation erscheint „entmythologisiert“, von falscher Heroisierung gleich weit entfernt wie von unechter Verharmlosung. Seine drei wichtigsten Elemente werden von berufenen Fachleuten, eingehend und doch knapp, so dargestellt, daß hier die Fülle wirklich zur Klarheit führt. Luther, Calvin und Heinrich VIII. erhalten drei fast gleich umfangreiche Monographien zugewiesen. Natürlich erschöpft sich die Darstellung nicht in den jeweiligen Lebensbildern dieser führenden Männer. Die Gedankenwelt und die kirchliche Auswirkung der Reformatoren wird analysiert mittels Heranziehung und Auswertung sowohl ihrer Schriften, der dogmatischen, polemischen, politischen, privaten, als auch ihrer jeweiligen Eingriffe ins welt- und kirchenpolitische Geschehen ihrer Zeit. Luther, der es dem Forscher schwerer macht als Calvin, ihn in einheitlichem Zug von persönlicher Entwicklung, gedanklichem Fortschritt und dem Wachsen seiner geschichtlichen Bedeutung darzustellen, verlangt von de Moreau geradezu eine Trennung der Gesichtspunkte. Zunächst (11—81) wird das Leben, dann (83 bis 124) die Lehre Luthers nebst den Kontroversen, welche sie von den eigenen Anhängern wie auch vom Katholizismus her wachrief, so dargestellt, daß doch ein geschlossenes Lutherbild gewonnen wird, um des vom Verf. stets sorgsam abgewogenen Urteils willen von einprägsamer Kraft. Da Verf. die Ergebnisse der Denifle, Grisar, Lortz kritisch verarbeitet, auch die seitherige protestantische Forschung heranzieht, im Endurteil, bei eigener Kenntnis der Quellen, fest und offen ist (75—77), auch der Eindruck vollster Sachlichkeit gewahrt bleibt, sehen wir diese Lutherbiographie als einen weiteren Fortschritt der kath. Lutherforschung an. Zu kurz ist wohl das einführende Kapitel über Deutschland vor Luther, doch darf man nicht vergessen, daß diesem 16. Bd. der Sammlung ein 15. voraufgehen wird. Einzelheiten hervorzuheben, geht hier nicht an. Wir begnügen uns mit dem abschließenden Wort de Moreaus über Luther: „Pas de type plus représentatif de l'égoïsme intellectuel et religieux“ (77). Das gleiche gilt von Calvin, den Jourda scharf profiliert in Charakter und Werk herausarbeitet (bes. hervorzuheben das Kap.: „La personnalité de Calvin“, 233—242). Nur schafft sich bei ihm der Egoismus auch noch eine eigene Kirche, deren Intransigenz die geistige und willentliche Selbstherrlichkeit ihres Stifters gleichsam verewigt. Wegen der drängenden, dichten, stets sachgebundenen Sprache gehören gerade die Kapitel über Calvins Persönlichkeit und Genfer Politik mit zu den besten Partien dieses wertvollen Werkes. Wie bei Luther (124—165), so wird auch bei Calvin ergänzend die Ausbreitung der Lehre im Land seiner Herkunft und im übrigen Europa geschildert (243—310). Es ist bei einem Handbuch nicht zu erwarten, daß hier mehr als eine, wenn auch sorgfältig ausgerüstete, ‚tour d'horizon‘ vorgenommen wird. Für den Calvinismus in den Niederlanden zeichnet E. de Moreau verantwortlich; wir möchten dabei auf das bemerkenswerte Kapitel über die calvinistische Tyrannei (1577—1585) hinweisen (292—310). Der 3. Teil des Buches über Heinrich VIII. und den Anglikanismus schließt sich gleichwertig dem Vorhergehenden an, wobei die Person des Königs, wie verständlich, bei weitem nicht den Raum einnimmt, wie in den vorhergehenden Teilen jene Luthers oder Calvins. Man vermißt indes eine Einführung, denn das England Wolseys hatte Heinrich VIII. bei seiner schließlichen Entscheidung doch fast alles vorbereitet. Das Zwischenspiel um Edward VI. kommt in allen Schattierungen gut zur Geltung, desgleichen das tragische Kapitel der kurzen Renaissance unter Maria. Abschließend ist dann noch die Rede von der Reformation in Schottland und Irland. Ein reiches Buch also, das eine der meist behandelten Epochen der Kirchengeschichte so darstellt, daß man überrascht zu neuen Einsichten kommt.

Wolter

Wendel, Fr., *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse* (Études d'hist. et de philos. relig. publ. par la Fac. de Théol. protest. de l'Univ. de

Strasbourg 41). gr. 8° (VII u. 292 S.) Paris 1950, Presses Univ. de France. Fr. 600.— — Diese neue vorzügliche Calvendarstellung soll nach dem Verf. als „Einführung“ dienen. Sie bringt im 1. Teil ein Lebensbild (1—75), im 2. die Darstellung der Lehre des Reformators. Beides ist gut aufeinander abgestellt. Aus dem 1. Teil ersieht man in klarer Sprache und feiner Linienführung, die den langjährigen Kenner Calvins sofort verraten, das Werden Calvins, vor allem den Einfluß des Pariser Humanismus, daneben der Rechtsstudien in Orleans und Bourges. Die Erstschrift, der Kommentar zur *Clementia Senecas*, zeigt die Einwirkung des Erasmus und des Wilh. Bulaeus in der philologischen Ausdeutung und ist somit die Grundlage geworden für deren Anwendung in den späteren exegetischen Werken des Reformators. Aber W. betont mit Recht, daß Calvin hier bereits auch seine persönliche Eigenart zeigt und den religiösen Stoizismus ablehnt gegenüber einem schärferen Lebensstil. Es bleibt aber doch die Schrift des Humanisten Calvin, der unter den zahlreichen Zitaten nur drei aus der Hl. Schrift bringt. Drei Jahre nachher ist das nach der „Konversion“ in der Erstauflage der *Institutio* bereits ganz anders, wenn auch der Einfluß des Humanismus wie der kanonistischen Studien bis zum Lebensende spürbar bleibt. Man darf wohl in der deutlichen Herausarbeitung des Einflusses der Jugendbildung auf Calvin eine besonders ausgeprägte Eigenart des Buches finden, das natürlich reich die bisherigen Forschungen heranzieht, daneben aber seinen Weg geht. W. hat es vor allem vermieden, mit vorgefaßten Meinungen an seine Arbeit heranzugehen, wenn man nicht die christologische Grundhaltung Calvins als solche bezeichnen will. Weder das Gottesbild noch die Prädestination sind zu dem geworden, was Calvin letztlich und fast allein wollte, wie es so oft einseitig und das Gesamtbild verzerrend dargestellt wurde. So erhält der Leser den Eindruck einer ausgezeichneten sachlichen Darlegung der Hauptlehren im 2. Teil: *Dieu Créateur et souverain Gouverneur du monde* (110—136), *Dieu Rédempteur en Jésus-Christ* (137—174), *L'opération secrète de Saint-Esprit* (221—273), *Les moyens extérieurs* (231—273). Calvin erscheint mehr als Führer der Menschen denn als Denker im engeren Wortsinn (275), und das Harte seines Charakters tritt auch in der Lehre deutlich hervor, stärker noch, als wenn man systematisierend und somit ausgleichend eine Lehre zur Grundposition macht. Aber das objektive Bild und die konkrete Sicht wird so bedeutend einsichtiger für den Leser. W. scheut sich auch nicht, gegenüber älteren Darstellungen, die Weiterführung augustinischer Gedanken und nicht bloß deren Reproduktion durch Calvin anzunehmen; ja wir möchten annehmen, daß die eigentliche Kenntnis Augustins nicht so tief ging, wie es der Verf. manchmal noch zu sagen scheint. Noch stärker gilt das von Skotus. Das sind wohl nur Reminiszenzen der Schule oder Mitteilungen aus sekundären Quellen. Wir empfehlen das Buch sehr. — W. konnte nicht mehr die sehr gute Arbeit von J. Bohatec benutzen: *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz 1950, Böhlau. Ihr Ergebnis zeigt aber, wie gut W. den französischen ersten Humanismus und seinen Einfluß auf Calvin geschildert hat (vgl. die eingehende Besprechung des Werkes durch W.: *RevHistPhRel* 31 (1951) 456—463. Weisweiler

Melanchthons Werke in Auswahl. Bd. I. Reformatorische Schriften. Hgb. von R. Stupperich. 8° (XII u. 448 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 15.— — Die bisherige Standardausgabe der Melanchthonwerke, die Bretschneider und Bindseil (1834—1860) für das ‚*Corpus Reformatorum*‘ in 28 Großquartbänden erstellt hatten, ist längst zu einem Seltenheitswert geworden und schwerlich so bald in einer Neuauflage oder auch nur in einem Neudruck zu erwarten. Die Edition der Supplementbände (seit 1897, bisher 5 Bände) schreitet nur sehr langsam voran. Eine kleinere Gesamtausgabe der wichtigsten und wesentlichsten Schriften Melanchthons wurde immer mehr als Bedürfnis empfunden. Subjektive Gesichtspunkte der wertenden Auswahl mußten in Kauf genommen werden, als nun ein Kreis protestantischer Theologen an ein solches Unternehmen heranging. Diese Studienausgabe der Melanchthonwerke ist ein Gegenstück zu der von O. Clemen (Bonn) und seinen Mitarbeitern herausgegebenen Lutherausgabe (1912—1933). Clemen hatte ur-

sprünglich vier kleinere Bände vorgesehen, kam aber auf deren acht. Die eben begonnene Melanchthonausgabe sieht fünf Bände von ähnlichem Format und Umfang vor, deren zweiter mit dem Hauptwerk der ‚Loci‘ zweigeteilt sein wird. Wie bei Clemen wird der letzte Band die Briefe (hrsg. von H. Volz) bringen. Im 4. soll R. Nürnberger eine Auswahl aus den Humanistischen Schriften des ‚Praeceptor Germaniae‘ vorlegen. Die exegetische Auswahl ist von G. Ebeling im 3. Band zu erwarten, während im gegenwärtig vorliegenden 1. Band R. Stupperich zwanzig kleinere reformatorische Schriften aus den Jahren 1519—1546 in chronologischer Abfolge bringt. Die ersten zehn Stücke heben sich als Zeugnis der frühesten Periode (bis 1522) ab. Noch bevor Melanchthon Baccalaureus ward, sehen wir ihn an der Seite Luthers auf der Leipziger Disputation, deren noch unentschiedenes Ergebnis er durch seinen Brief an Oecolampad (S. 4 ff.) vorzeitig an die Öffentlichkeit trug und damit die Fehde gegen Eck eröffnete. Schon in den Baccalaureats-thesen vom Herbst 1519 (23 ff.) leugnet er — noch vor Luther — die Transsubstantiation als nicht schriftgemäß. Aus den ‚Propositiones de missa‘ von 1521 (123 ff.) ist zu ersehen, daß Melanchthon schon damals die Buße nicht als Sakrament anerkannte, als Luther noch in ‚De captivitate Babylonica‘ (1920; bei Clemen I 478 ff.) an der schriftgemäßen Sakramentalität einer Buße über Taufe und Glauben hinaus festhielt. Die gegenüber Luther eigene ‚philippistische Linie‘ tritt seit dem Jahre 1523 immer deutlicher hervor. Die ‚Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae‘ von 1524 (179 ff.) läßt schon deutliche Spuren erkennen. In den innerprotestantischen Abendmahlstreit griff Melanchthon erst spät und nur zögernd ein. Der ausführliche Brief an Oecolampad ‚De coena Domini‘ (1529) zeichnet seinen Standpunkt den Zürichern gegenüber (296 ff.). Es war am Vorabend des Augsburger Reichstages, für den Melanchthon die Augustana entworfen und die umfangreiche Apologie abgefaßt hat. Das kontrovers theologisch vielleicht bedeutsamste Stück in diesem Band ist wohl die aus Fragen der Frankfurter Verhandlungen bzw. des Leipziger Religionsgesprächs von 1539 erwachsene Schrift ‚De ecclesia et de auctoritate verbi Dei‘ (323—386). — Die Editionsgrundsätze sind im wesentlichen die gleichen wie bei der Clemenschen Lutherausgabe. Auch die kurzgefaßten Einleitungen zu den einzelnen Schriften führen (wie dort) in ebenso knapper wie dichter Form bis an die Schwelle des Textes selber. Ternus

Brodrick, J., Petrus Canisius 1521—1597. gr. 8° (596 u. 677 S.) Wien 1950, Herder. DM 40.—. — Dieses zweibändige Werk hat bei seinem ersten Erscheinen in der angelsächsischen Welt großes Aufsehen erregt, und nicht zu Unrecht. Der Verfasser hat bedeutende schriftstellerische Gaben: die Fähigkeit, aus den Quellen und der Literatur ein sehr lebendiges Bild einer Zeit zu formen, gepflegte Sprache, originellen Humor. Es ist nicht Wissenschaft im strengen Sinn neuer Forschung, es ist mehr Erzählung in behaglicher Breite, wie man sie etwa den Iren als charakteristisch nachsagt, aber auf durchaus wissenschaftlicher Grundlage und nicht ohne Kritik. Einige geistvolle Überspitzungen und Verallgemeinerungen sind wohl in dieser Art der Darstellung begründet. — Als Quelle ist vor allem die reichhaltige Korrespondenz des Heiligen nach der Ausgabe von Braunsberger (Epistulae et Acta) benützt. Die Auszüge aus den Canisiusbriefen und andern Quellen machen das Bild lebendig, sind aber vielleicht doch zu zahlreich und zu ausführlich. Die angeführte und benützte Literatur zeigt eine große Belesenheit des Verfassers, ist aber nach unsern Begriffen, so interessant manches davon ist, gelegentlich veraltet und (was ja zu verstehen ist) vielfach uns fernerliegende englische Literatur. Es finden sich aber auch viele deutsche Werke zitiert. Die Benützung veralteter Literatur wirkt sich etwas in der Darstellung des Protestantismus und der Auseinandersetzung des Canisius mit ihm aus. Es liegt auch eine gewisse Schwäche in einer allerdings selten offen spürbaren apologetischen Einstellung, die doch manchmal zu einem Schwarzweiß-Verfahren verleitet hat. Die in Deutschland in den letzten Dezennien gewonnene Revision des Bildes der Reformationszeit konnte hier wohl noch nicht verarbeitet werden. Das Bemühen um Objektivität ist in einer erstaunlichen Offenheit

erwiesen, mit der die Fehler auf katholischer Seite, allerdings mehr in dem persönlichen Gehaben der Umgebung des Heiligen, d. h. seiner Mitbrüder, teilweise mit bitterem Humor geschildert werden (ein ganzes Kapitel trägt die Überschrift: „Unerquickliches“). Dadurch ist das Werk auch vom psychologischen und pädagogischen Standpunkt aus gesehen anregend. Die Kultur der Zeit ist in Tausenden von lebendigen Einzelzügen eingefangen und in das Lebensbild des Heiligen eingefügt (z. B. Schulbetrieb, Reisen, Frömmigkeit u. a.). Daß manches davon aus den Quellen für Canisius selbst nicht zu beweisen ist, sondern durch Kombination wahrscheinlich gemacht wird, ist selbstverständlich. Auch für den Theologen sind natürlich mancherlei in ihrer Art interessante Schilderungen geboten (erwähnt seien das Religionsgespräch von Worms, das Konzil von Trient, die *Confessio Augustana* u. a.), wenn das auch keine neue Forschung bedeutet und manches vereinfacht wirken mag. Man könnte hier gelegentlich kritische Anmerkungen machen. Ein Beispiel sei besonders erwähnt. Die Neuausgabe der Katechismen des Canisius von Streicher ist zwar (I, 349) als die „am feinsten ausgearbeitete und prächtigste Ausgabe, die je veröffentlicht wurde“, gepriesen, ist aber offenbar vom Verfasser in ihrer über Braunsberger hinausgehenden Einleitung nicht benützt worden, so daß hier über die Katechismen nicht die letzten Forschungsergebnisse geboten sind. Übrigens heißt die *Katechismus*-Ausgabe von Busaeus „*Opus catechisticum*“, nicht „*catecheticum*“, wie öfter zitiert wird. — Das Werk ist als Ganzes sowohl in der Synthese wie auch in der Darstellung trotz dieser Einschränkungen unbedingt eine Leistung, und es war ein durchaus verdienstlicher Gedanke, es auch den an Canisius am meisten interessierten Ländern deutscher Zunge in einer deutschen Übersetzung zugänglich zu machen. Man wird von vornherein zugeben, daß eine Übersetzung des Werkes in deutsche Art eine nicht minder bedeutende Leistung darstellen müßte. Gerade zum Beispiel der köstliche Humor, der sich mitunter in behaglichen Wortspielen ausspricht, kann für deutsches Empfinden durch eine Übersetzung nur schwerlich bis in die letzten Nuancen schmackhaft gemacht werden. Die eingestreuten Quellenauszüge durften natürlich nicht aus dem Englischen übersetzt werden, sondern dafür mußte das Original (zumeist bei Braunsberger lateinisch oder italienisch) zugrunde gelegt werden. — Leider ist die Übersetzung, auch wenn man von diesen kaum zu bewältigenden Schwierigkeiten absieht, nicht als ganz gelungen zu bezeichnen. Eine Reihe von offensiblen Versehen sind festzustellen. So, wenn es von P. Braunsberger (I, S. 2) heißt, er habe „bis zu 260 Büchersammlungen und Buchhandlungen“ von ganz Europa nach *Canisiana* durchstöbert, was ja offenbar von Bibliotheken gemeint ist. Oder ein besonders drastisches Versehen, wenn (I, 268, Anm. 41) gesagt wird, in der Kollegsbibliothek von Stonyhorst (übrigens Stonyhurst) seien die Werke des Victor von Sankt Hugo (!), die Canisius in Löwen gekauft habe. Die Zitation von Büchertiteln ist vielfach ungenau, manchmal unverständlich. Es mag für den weniger gebildeten Leser von Nutzen sein, wenn in den Anmerkungen alle fremdsprachlichen Ausdrücke des Textes und sogar die fremdsprachlichen Titel der zitierten Werke in Klammern in deutscher Übersetzung geboten werden, aber das wirkt breit und nimmt dem Werk eigentlich den äußeren wissenschaftlichen Charakter. Der Stil der Übersetzung ist trotz der Überarbeitung durch stilkundige Fachleute nicht selten unbeholfen und altertümlich. Wir müssen uns auf diese Hinweise beschränken, die aber die bleibende Bedeutung des Werkes für weite Kreise nicht schmälern sollen. Die Ausstattung der beiden Bände ist ganz vorzüglich. Ueding

Kurten, E., O.F.M., Franz Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn in ihrer Stellung zum Ordensgedanken und zum Franziskanertum im besonderen (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 72). gr. 8° (X u. 154 S.) Münster i. W. 1950, Aschendorff. DM 8.80. — Das Ordensideal der katholischen Kirche wurde durch die Reformation lebhaft angegriffen und in Frage gestellt. Verf. bringt mit der Gegenüberstellung von Lambert und Herborn, deren Kampfschriften eingehend analysiert werden, einen aufschlußreichen Abschnitt aus diesem Streitgespräch. Es ging beim Franziskanertum, dem

beide — Lambert wenigstens seinen Anfängen nach — zugehören, um dessen Einstellung zum Evangelium, zur Armutsauffassung und um seine Privilegierung durch den Papst. Die katholische und reformatorische Grundhaltung offenbart sich in diesen Einzelfragen fast in ihrer ganzen Breite. Der innere Sieg blieb auf seiten Herborns und damit des Franziskanertums. Wertvoll sind die einleitenden Analysen von Luthers Schriften: ‚Themata de votis‘ und ‚De votis monasticis iudicium‘, auch in ihrer Wirkung auf das Franziskanertum selbst. Das Lebensbild Lamberts (1486/87—1530) — Herborn ist sein Zeitgenosse (c. 1480—1535) — ist charakteristisch für viele Mitläufer der Reformation. Der Ton der Arbeit ist stets sachlich, das Urteil abwägend klug und darum das Ergebnis zuverlässig.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes

Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Übersetzungen, hrsg. von E. Osterloh u. H. Engelland. Lex. 8° (Liefg. 1—3: 224 S.) Göttingen 1950 ff., Vandenhoeck u. Ruprecht. Subskr. je Liefg. DM 3.40. — Die bisher vorliegenden 3 ersten Lieferungen dieses für weitere Kreise bestimmten Nachschlagewerkes lassen schon erkennen, daß es in seiner Art dem groß angelegten Theol. Wörterbuch zum NT, hrsg. von Kittel, würdig an die Seite tritt. Das Werk ist auf 8—10 Lieferungen berechnet. Mit Rücksicht auf den weiteren Leserkreis haben die Verfasser der Beiträge den Text der Lutherbibel zugrunde gelegt und im allgemeinen von Literaturangaben abgesehen. Für die Auswahl der Stichworte war vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, der Wortlaut der Lutherbibel maßgebend. Doch gibt ein Querregister, das der 2. Liefg. beigegeben ist, den Benutzern anderer Bibelübersetzungen (des „Neuen Testaments Deutsch“, der Menge-Bibel und der Züricher-Bibel) die Möglichkeit, die diesen Übersetzungen entsprechenden Stichworte aus der Lutherbibel leicht aufzufinden. Bei einer Gemeinschaftsarbeit von etwa 30 Mitarbeitern evangelischen Bekenntnisses war eine vollständige Einheitlichkeit in den verschiedenen theologischen Fragen von vornherein nicht zu erwarten. Doch kann man nach den vorliegenden Lieferungen wohl sagen, daß die Beiträge im allgemeinen einen Mittelweg halten zwischen der extremen liberalen und einer streng konservativen Richtung. An der Gottheit Christi (99 f.) und seiner wirklichen Gegenwart im Abendmahl wird im Sinne der Kompanationstheorie Luthers („in, mit und unter Brot und Wein“) festgehalten (8b). Von der Ehe heißt es: „In Christus ist ihr eigentliches Wesen neu offenbar geworden. In der Bezogenheit auf ihn wird sie geheiligt und neu geordnet“ (95 f.). Die Absolution soll auch in der evangelischen Kirche ein unmittelbares Handeln im Auftrage Gottes sein, durch das die Vergebung nicht nur angekündigt, sondern bewirkt werde, aber die Schlüsselgewalt sei nicht an bestimmte Amtsträger gebunden. Jede Sünde sei vor Gott Todsünde (56a). Mit Recht wird bei dem Stichwort „Allegorie“ betont, daß jeweils vom Wort-sinn auszugehen ist. Dann könne auf ganz neue Weise der echte Zusammenhang zwischen dem AT und dem NT sichtbar werden. Aber besser spreche man dann von typologischer als allegorischer Deutung (18b). Die natürliche Beweisbarkeit Gottes und eine entsprechende „sachgemäße“ „Gottesphilosophie“ wird auf Grund von 1 Kor 1, 19 im Sinne der dialektischen Theologie abgelehnt (209b). Statt eines Fortlebens der Seele beim Tode wird unter Berufung auf Paulus sowohl bei der Auferstehung Christi als auch bei der zukünftigen Auferstehung der Menschen eine Neuschöpfung angenommen, da die Seele mit dem Leibe ins Nichtsein zurücksinke (44 f.). Die katholische Auffassung von der Kirche und ihrer Organisation, von der Wesensverwandlung bei der Messe und ihrem Opfercharakter — obgleich zugegeben wird, daß bei den Einsetzungsworten Begriffe aus der Opfersprache gebraucht werden (7a) —, von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, von dem Wert der guten Werke usw. wird abgelehnt. Nach 3 Mos 23, 10 ist das Fest der Erstlinge nicht am 50. Tage nach Ostern (39b), sondern am 50. Tage nach Ostern ist Pfingsten, das Erntedankfest. Das Werk ist auch für den katholischen Theo-

logen wertvoll, um sich schnell und leicht über heute in evangelischen Kreisen herrschende theologische Auffassungen zu unterrichten. Brinkmann

Siegert, H, Griechisches in der Kirchensprache. Ein sprach- und kulturgeschichtliches Wörterbuch. kl. 8° (234 S.) Heidelberg 1950, Winter. DM 9.60. — Dey, J., Schola Verbi. Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch. 8° (XII u. 163 S.) Münster 1951, Aschendorff. DM 6.60; geb. DM 7.70. — Siegert hat sich die Aufgabe gestellt, diejenigen Ausdrücke aus dem Wortschatz der Gläubigen und der theologischen Disziplinen aller christlichen Konfessionen, die auf griechische Worte zurückgehen, sprach- und ideengeschichtlich zu behandeln. Dabei „soll nicht nur das direkte und indirekte Fortwirken griechischen Wortmaterials im kirchlichen Sprachgebrauch aufgezeigt werden, sondern es gilt in gleicher Weise, den hellenischen und ‚hellenistischen‘ Gedankengängen nachzuspüren, die sich hinter den christlichen Begriffen verbergen“ (7). Das Werk kann als Einführung in die sprachliche Seite des kirchlichen Wortschatzes gute Dienste leisten. Dagegen ist der Verf. nach der inhaltlichen Seite über katholische Einrichtungen und Auffassungen offenbar nicht immer zuverlässig unterrichtet, wenn man auch gerne das Bestreben anerkennen wird, auch den katholischen Auffassungen, z. B. vom Ablass, gerecht zu werden. Der Hl. Geist ist auch im NT nicht, wie S. mit Reitzenstein annimmt, bloß eine Erscheinungsform des Vaters und des Sohnes (96), sondern eine eigene Person (vgl. Joh 14,26; 15, 26; 16, 7—14). Die „*hierarchia iurisdictionis*“ besteht nicht aus Bischöfen, Priestern und Diakonen (106) — diese drei Stufen bilden die „*hierarchia ordinis*“ göttlichen Rechtes —, sondern aus Papst und Bischöfen, zu denen die Kirche noch andere Grade, z. B. der Pfarrer, hinzugefügt hat. So wäre nach dieser Seite in einer neuen Aufl. noch manches zu verändern. — Dey kommt mit seiner „Schola Verbi“ einem dringenden Bedürfnis vieler Kandidaten der Theologie entgegen, die in ihrer Vorbildung an Realgymnasien und ähnlichen Anstalten kein Griechisch gelernt haben, das sie aber notwendig brauchen, um wenigstens das NT im Urtext verstehen zu können. Er hat sich darum das Ziel gesetzt, solche Kandidaten der Theologie in verhältnismäßig kurzer Zeit so weit zu führen, daß sie das NT im Urtext lesen können. Zu diesem Zwecke hat er sich die Methode moderner Sprachlehren zueigen gemacht, und führt den Lernenden vom 1. Übungsstück an durch kleine Sätze, deren Wortschatz dem NT entnommen ist, stufenweise in die Sprache ein. Eine Reihe sehr übersichtlicher Paradigmen am Schluß des Buches machen auch mit den klassischen Formen bekannt, so daß jeder, der das Lehrbuch wirklich durchgearbeitet hat, mit Leichtigkeit sich eine umfassendere Kenntnis auch des klassischen Griechisch aneignen kann. Die Erfahrung hat inzwischen die praktische Brauchbarkeit des Buches unter Beweis gestellt. Es kann darum nur bestens empfohlen werden. Brinkmann

Ceuppens, F., O.P., Theologia Biblica. Bd. 3: De incarnatione. 8° (VII u. 241 S.) 2. Aufl. Turin-Rom 1950, Marietti. L. 950.— Über den 1. und 2. Bd. dieser biblischen Theologie haben wir schon berichtet (Schol 25 [1950] 600 f.). Die 2. Aufl. des 3. Bd. enthält wieder dieselben Vorteile, die auch den beiden andern Bd. zukamen. Sie beziehen sich auf die gedrängte, inhaltsreiche Darstellung, die gründliche Beweisführung und die wertvollen Angaben über die einschlägige Literatur. Die Argumentation gegen die skotistische These von dem Motiv der Menschwerdung dürfte den inneren Zusammenhang des 1. Kap. im Kolosserbrief zu wenig beachtet haben. C. behält die Anordnung der betreffenden Fragen in der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin bei. Er erklärt das in der Einleitung: „*Multis placet ordo ille, aliis vero non, at quia secundum praescriptiones Summorum Pontificum Summa S. Thomae debet esse textus apud universitates adhibitus, ordinem Summae secuti sumus . . .*“ (2f.). Was für die systematische Theologie gilt, ist nicht ohne weiteres auf die biblische Theologie zu übertragen. So kommt die biblische Lehre von der Erlösung wohl zu kurz, und andere, von der Schrift her gesehen, zweitrangige Probleme nehmen zu viel Raum in Anspruch. Es ist sehr schade, daß so dem bewundernswerten exegetischen Wissen des

Verf. und dessen Wirkkraft auf den Leser ein unnötiger Hemmschuh angelegt wird. Beumer

Albright, W. F., Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden (Sammlung Dalp 55). kl. 8° (495 S.) München 1949, Lehnen. DM 14.80. — Das außerordentlich weitgespannte Thema des Buches (deutsche Ausgabe von Irene Lande) wird von dem erstrangigen amerikanischen Gelehrten mit bewundernswerter Kenntnis und klarer geistiger Verarbeitung des immensen Stoffes bewältigt. Für den Bibelwissenschaftler sind nicht nur die direkten Ausführungen zum Monotheismus von Interesse, sondern ebenso sehr die zuverlässige Zeichnung des politischen, kulturellen und geistigen Hintergrundes, in der kompakteste Materialdarbietung und klare Linienführung sich glücklich vereinen. Wertvolle Details und Literaturhinweise sind in den Anmerkungen gegeben. — Nach zwei hochinteressanten wissenschaftstheoretischen Kapiteln wird unter dem Titel „Praeparatio“ die kulturelle und religiöse Entwicklung des Alten Orients von den ersten Spuren des Menschen (beiläufig wird von 200 000 Jahren [124] gesprochen) bis zum Ende der Mittleren Bronze (1600 v. Chr.) skizziert (122—199). Die ältesten Schichten bieten begreiflicherweise für unmittelbare Aussagen zum Monotheismus wenig Stoff; immerhin hatten schon im 4. Jahrtausend v. Chr. die Menschen des Vorderen Orients „die Idee des ‚Göttlichen‘ von (den oder dem) ‚göttlichen Wesen‘ abstrahiert“, sie mit „Macht und dem Schöpfungsakt assoziiert“. Aus der „Erfahrung, daß notwendig ein Einzelner an die Spitze einer vielfältigen Gemeinschaft treten muß“, vermuteten sie „auch hinter den mannigfaltigen Kundgebungen des Alls eine einzige Macht“, die sie im Hochgott als Oberhaupt des Kosmos verehrten (175 f.). A. will ihn offenbar wenigstens vorwiegend dynamistisch aufgefaßt wissen. Nach 3000 v. Chr. sind in Mesopotamien zum Monotheismus weitertreibende Tendenzen kaum zu erkennen. In Ägypten dagegen wird bis 1600 v. Chr. der Punkt erreicht, an dem die im Dynamismus begonnene Entwicklung „sich gerade zum Pantheismus oder Monotheismus zu entwickeln anschickte“ (188), und in der nächsten Periode (1600—1200 v. Chr.) kommt dort im Aton-Kult der religiösen Revolution unter Amenophis IV. Echnaton für kurze Zeit „ein wahrer Monotheismus“ (222) zur Herrschaft, der aber das Volk nicht einmal in seinen höheren Schichten erfaßte. In der gleichen Zeit haben die alten Hebräer zwar einen erhabenen Hochgottglauben (248), aber die Annahme eines El-Monotheismus „hat keine sichere Grundlage“ (246). Erst Moses, der Begründer des Jahwismus, war ein wahrer Monotheist, d. h. „einer, der die Existenz nur eines einzigen Gottes lehrt, welcher Schöpfer des Alls, Quelle der Gerechtigkeit ist, in Ägypten ebenso mächtig wie in der Wüste und in Palästina, der kein Geschlecht hat und keine Mythologie, der von menschlicher Gestalt ist, aber von Menschenaugen nicht gesehen werden kann und sich in keiner Gestalt darstellen läßt“ (271). In der weiteren Entwicklung, die im 5. und 6. Kap. des Buches behandelt wird, hat sich der mosaische Monotheismus nach A. im Kern nicht geändert bis Christus hin. Dementsprechend werden weder Monotheismus noch deuteronomische Reform als eigentliche Fortschritte im Monotheismus aufgefaßt, sondern als Erneuerung im echt mosaischen Geist, der sich jetzt allerdings entsprechend der Weiterentwicklung des menschlichen Intellekts zum logischen Denken hin in einer präziseren monotheistischen Formel auszudrücken vermag. Als „möglicherweise ägyptische Einflüsse“ in der mosaischen Gotteslehre glaubt A. nennen zu können die Wahl des Namens Jahwe (wiedergegeben mit: „er veranlaßt zu sein“ [260]), die Vorstellung von der Einzigkeit Gottes und von seinem universalen Schöpfer- und Herrschertum; jedoch betont er zugleich, „daß die Religion Israels sich eigentlich gegen alle Züge der ägyptischen Religion auflehnt“ (270). Als althebräische Elemente werden vor allem das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Volk genannt und die Gleichsetzung Jahwes mit dem Gott der Väter (270 f.). Offenbar aber will A. nicht sagen, daß damit der Ursprung des mosaischen Monotheismus erklärt ist, und man erwartet eigentlich ein Wort über einen übernatürlichen Ursprung. Doch anscheinend hält sich der Verf., der bewußt „nicht als Theologe, sondern als Archäologe und Alt-

historiker schreibt“ (5), als solcher nicht für kompetent, zu der Möglichkeit eines Einbruchs des sich direkt offenbarenden Gottes in die geschichtliche Entwicklung Stellung zu nehmen. Haspecker

Rehm, M., Das Bild Gottes im Alten Testament. kl. 8° (95 S.) Würzburg 1951, Echter-Verlag. DM 3.80. — Das Gottesbild, das in den 16 kleinen Kapiteln dieses schmalen Bändchens gezeichnet wird, muß notwendig skizzenhaft bleiben und kann bei der analytischen Methode des Verf., der 10 Eigenschaften Gottes durchbehandelt, ohne sie in innere Verbindung zueinander zu bringen, wenig von der farbigen Lebendigkeit und Kraft des atl Gottesglaubens aufleuchten lassen. Warum werden z. B. Erhabenheit und Heiligkeit Gottes oder Allwissenheit und Weisheit ganz voneinander getrennt, wo sie doch gerade im AT oft so stark ineinander übergehen? — Immerhin bietet das Büchlein auf so gedrängtem Raum ein verhältnismäßig reiches und, von einigen durch die Kürze bedingten Vereinfachungen abgesehen, sehr zuverlässiges Material, das auch durch häufige Vergleiche mit den altorientalischen Religionen die Höhe und Besonderheit der atl Gottesvorstellung gut erkennen läßt und auf ihren erzieherischen Einfluß auf den atl Menschen immer wieder direkt oder indirekt hinweist. Haspecker

Koch, R., C. Ss. R., Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des AT. 8° (XXIV u. 261 S. u. 1 Karte). Wien 1950, Herder. DM 8.60. — Es soll in dieser Studie nicht das spezielle Verhältnis von Geist zu Messias untersucht, sondern ein Gesamtbild der Stellung des Gottesgeistes in der messianischen Verkündigung des AT entworfen werden. Diesem eigentlichen Thema wird ein kürzerer 1. Teil vorausgeschickt (1—65), in dem die ursprünglichen und abgeleiteten Bedeutungen von ru^{ch} untersucht und die Wirkungen des Gottesgeistes in der atl Heilsordnung dargestellt werden. K. hält „Windhauch“ für die wahrscheinlichere Urbedeutung des Wortes gegenüber „Atemhauch“ und leitet davon die wichtigsten Bedeutungen: Lebenshauch des Menschen, der Nation, der Schöpfung ab. In der atl Heilsordnung werden dem Gottesgeiste vor allem physisch-psychische Wirkungen zugeschrieben, die die körperliche und besonders geistige Kraft des Menschen ins Übermenschliche steigern (Helden, Volksführer, Propheten); viel weniger dagegen wird er mit ethisch-moralischen Wirkungen in Verbindung gebracht. Doch dürfte das z. T. darin begründet sein, daß für die atl Zeit der Gottesgeist nicht als auf dem ganzen Gottesvolk ruhend aufgefaßt wird, sondern nur auf einzelnen Führergestalten oder -gruppen, die durch den Geist naturgemäß vor allem für ihre Aufgabe am Volk charismatisch ausgerüstet werden. — In der kommenden messianischen Heilszeit dagegen wirkt der Gottesgeist ganz universal, sowohl im Messias wie in der Heilsgemeinde als Kollektiv und den einzelnen Gliedern der Heilsgemeinschaft. Die Geistwirkung im Messias wird hauptsächlich an Hand von Is 11, 1—10; 42, 1—7; 61, 1—3, die ausführlich exegesiert werden, geschildert (71—127). (Dieser Teil der Studie wurde bereits in Bibl 27 [1946], 241—268, 376—403 veröffentlicht.) — Die messianische Heilsgemeinde ist in ihrem äußeren Bestand [Schutz (Agg 2, 5) und Wachstum (Is 44, 3—5)], in ihrer inneren Vollendung [Läuterung (Is 4, 4—6) und Erneuerung (Is 28, 5—6; 32, 15—20)] und in ihrer apostolischen Sendung (Is 59, 21) Werk des Gottesgeistes (128—166). — In den Gliedern der messianischen Heilsgemeinschaft ist der Gottesgeist als Spender charismatischer Prophetengabe (Joel 3, 1—2) und als sittlich läuternde (Zach 12, 10—14; 13, 1—6) und heiligende (Ez 36, 27; 37, 14; 39, 29) Kraft wirksam (167—207). — Auf die Frage der Personifikation ist nur in der Schlußbetrachtung kurz eingegangen (230—232). Durchweg bleibt es im AT bei der dynamistischen Auffassung des Gottesgeistes als einer von Gott ausgehenden Kraft oder tiefer als „die Macht des göttlichen Wesens“ selbst (Eichrodt), die allerdings oft in dichterischer Personifikation als persönliches Wesen dargestellt wird. Vermutlich bereitete aber diese Darstellungsweise, besonders in späten Texten wie Agg 2, 5 oder Is 63, 10—14, einer wirklichen hypostatistischen Auffassung den Weg, deren ersten klaren Durchbruch K. im Weisheitsbuche erkennt. — Doch wenn auch die Hypostase des Gottesgeistes im AT im Dun-

keln bleibt, so zeigt die Studie doch, daß es eine umfassende Theologie des Heiligen Geistes enthält, so weit sie sein Amt und Wirken darzustellen hat. Denn es wird hier das ganze Werk und die zentrale Stellung des Gottesgeistes als inneren Formprinzips des messianischen Reiches so klar ausgesagt und in all seinen Ausfaltungen geschildert, daß der ntl Theologe, dem die grundsätzliche Identität von messianischer ru^{ch} Jahwe und ntl Heiligen Geist durch die Harmonie der beiden Testamente gesichert ist, in diesen atl Aussagen für seine Theologie des Geistes und auch der Kirche sehr reiches Material findet, das er nicht übersehen darf.

Haspecker

Buber, M., *The Prophetic Faith*. Translated from the Hebrew by C. Winton-Davis. 8° (247 S.) New York 1949, Macmillan Company. Doll. 3.75. — Das Buch, das auch in deutscher Sprache erschienen ist („Der Glaube der Propheten“, Manesse-Verlag, Zürich), beabsichtigt keine alleseitige Darstellung der prophetischen Theologie, sondern es geht um ihren zentralen Punkt: „the relation between the God of Israel and Israel“ (1), der in seiner geschichtlichen Entwicklung verfolgt wird. Um einen zuverlässigen Einstieg in diese Entwicklung zu gewinnen, beginnt der Verf. seine Untersuchung beim Deboralied als einem Text, an dem der Atem einer bestimmten geschichtlichen Stunde so deutlich haftet, daß man keine spätere Umgestaltung zu befürchten braucht. Von da aus tastet er sich dann zunächst in sorgfältiger Analyse zurück zu den Ursprüngen des Glaubens an die Zusammengehörigkeit von Jahwe und Israel: über den Landtag von Sichem (Jos 24), der kein Bundesschluß, sondern Bundeserneuerung war (15), zum Berge Sinai. Dort erscheint am Ende des Bundesschlusses zuerst die Formel „Gott Israels“ (Ex 24, 10), die ihren Ursprung hat im direkten Wort des sich offenbarenden Gottes (Ex 20, 2), dessen Identität mit dem Gott der Väter weiterhin überprüft wird. Nach diesem Weg rückwärts, der zu den „drei großen Glaubensartikeln“ führte: „God's accompanying leadership, the people's loving devotion, and the zealous demand for decision“ (31), beginnt der Weg vorwärts durch die Geschichte, der durch Krisen führt (The great Tensions, 60—95). Das Königtum hat die Tendenz, in allen praktischen Lebensbereichen selbstherrlich zu regieren und Jahwes Domäne auf den Kult zu beschränken, dessen organisierte Opfer zudem noch vom ursprünglichen Sinn persönlicher Hingabe weithin entleert werden. Vom Baalkult her droht die Gefahr, daß die Existenzgüter des Kulturlandes nicht als Gaben Jahwes begriffen werden. Ihren Höhepunkt erreicht die Krise, wenn Jahwe selbst als baalartiger Naturgott aufgefaßt wird; denn dann wird sein zentraler Anspruch, Israels Führer durch die Geschichte zu sein, ganz verdeckt. Gegen diese Gefahren kämpfen von Anfang an die Propheten, d. h. nach B. Männer, die, vom Gottesgeist erfüllt, das Volk vor die Entscheidung stellen für oder gegen eine wirkliche Königsherrschaft Jahwes (2 u. ö.). Diese Definition gilt auch für die Schriftpropheten, die in den zwei letzten Kapiteln behandelt werden (The Turning to the Future: Am, Os, Is I [96—154], und The God of the Sufferers: Jer, Job, Is II [155—235]). Ihr Wesentliches liegt nicht darin, daß sie Zukünftiges voraussagen, sondern daß sie die Zukunft sehen als etwas, das von der jeweiligen menschlichen Entscheidung, vor die sie das Volk stellen („Umkehr“), abhängt (3 u. ö.). Diese Abhängigkeit betont B. sehr stark und kommt von da zu der These, daß die Zukunft noch gar nicht festliege und deshalb auch von den Propheten nichts Konkretes in absoluter Form darüber ausgesagt werden könne (175 ff.). Diese Auffassung wirkt sich notwendig entscheidend in der Messiasfrage aus. Weder der Immanuel noch der Ebed Jahwe sind ihm im Grunde eine bestimmte zukünftige Persönlichkeit, sondern eher Typen: es sind je die Menschen, die den Anspruch Gottes auf universale Führerschaft in Volk und Welt durchsetzen bzw. sich ganz dafür einsetzen. So ist der noch aus der Ideologie des Königtums erwachsende Immanuel nichts Eschatologisches oder Übermenschliches, sondern einfach der irdische König, der die Funktion, die ihm in der religiösen Salbung auferlegt ist, wirklich erfüllt (144). Als solcher war in Is 7, 14 wohl sicher Achaz's Sohn Ezechias vom Propheten gemeint. Daß er später nicht entsprach, war für Isaias „the burden of disappointment on account of the non-fulfilment of the mes-

sage of salvation“. Es stellte aber seine Prophetie in ihrer Substanz nicht in Frage (144 f.). In ähnlicher Richtung liegt die schließliche Deutung des Ebed Jahwe, dessen anderes Kolorit durch eine letzte Weiterentwicklung des prophetischen Gedankens von der Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes, der aus der Leidensfrage (Jer, Job) sich entwickelt, bedingt ist: Sie ist in Israel und Welt zunächst nicht durch einen Herrscher mit weltlich politischer Macht, sondern durch prophetische Verkündigung und in deren Dienst bereitwillig übernommene Leiden herbeizuführen. Wer immer im Laufe der Geschichte Israels bis heute und weiterhin diese Aufgabe voll auf sich nimmt, der ist eine Verkörperung des Ebed, der irgendwann einmal — nach vielen „Toden“ (Is 53, 9 Plural!) — in Einem zum Erfolg von Is 53, 11 kommen wird (229). Als einer in dieser Reihe fühlte sich auch der anonyme Verfasser der Ebed-Jahwe-Lieder selbst (230). — So scheint jede konkrete Bestimmtheit messianischer Voraussagen für B. aufgehoben und zugleich der Begriff des Propheten so modifiziert, daß das möglich ist. Wahrscheinlich bleibt dem jüdischen Denker auch kaum ein anderer Weg, wenn er ohne das Licht des NT mit diesen dunklen Texten des AT fertig werden will. Im übrigen ist sein Buch durchaus positiv zu werten. Es bietet einen außergewöhnlichen Reichtum an feinen und in die Tiefe gehenden Erkenntnissen zu einzelnen Texten und zu der ganzen religiösen Entwicklung und Problematik des Volkes Jahwes in der behandelten Zeit.

Haspecker

Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments. Liefg. 1 u. 2. 8° (444 S.) Tübingen 1948 u. 1951, Mohr. — B. hat versucht, eine Theologie des NT aufzubauen, wie er sie sich von seinem Standpunkt aus denkt, der ja aus seinen früheren Veröffentlichungen, vor allem aus seiner Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931, und aus seinem Kommentar zum Johannesevangelium, 1941, neue Aufl. 1950 (siehe die folgende Besprechung) bekannt ist. Im 1. Teil behandelt er die Voraussetzungen und Motive der ntl Theologie (1—182), im 2. Teil die Theologie des Paulus und des Johannes (183—439), und im 3. Teil, der noch fast ganz aussteht, die Entwicklung zur alten Kirche (440 ff.). Nach ihm haben wir im NT nicht mehr die unverfälschte Verkündigung Jesu vor uns, sondern das Kerygma der Urgemeinde, das dazu schon mannigfach von der orientalisches-hellenistischen Umwelt beeinflusst ist. Wenn er Jesus auch ein Sendungsbewußtsein in dem Sinne zugesteht, daß er sich als „Gottesbote mit dem letzten, entscheidenden Wort“ betrachtet habe (45 f.), bestreitet er doch sein messianisches Selbstbewußtsein (32). Der beherrschende Begriff der Verkündigung Jesu sei der Begriff der Gottesherrschaft, und damit stehe er im Zusammenhang mit der jüdischen End- und Zukunftserwartung (3), aber seine Erwartung des nahen Endes der alten Welt habe sich als Täuschung erwiesen (21 f.). Apg soll ein von der Legende gefärbtes Bild der Urgemeinde geben (33), die Jesus erst als den kommenden (nicht als den wiederkommenden) Messias, d. h. den „Menschensohn“ der jüdischen Apokalyphtik, verkündigt habe (34). In Jesus sei die „unbestimmte mythische Gestalt des Messias“ auf einen konkreten geschichtlichen Menschen übertragen worden (34). Die Urgemeinde habe Jesus noch nicht als den hellenistischen θεῖος ἀνὴρ verkündet, aber mit dem Wachsen der Legende sei seine Gestalt der des θεῖος ἀνὴρ angeglichen worden (36). Die Bedeutung Jesu als Messias und Menschensohn liegt nach B. nicht in dem, was er getan, sondern in dem, was man von ihm erwartet hat (37). Es sei weniger als wahrscheinlich, daß die Zwölf von Jesus berufen seien (38). Die Aussendungsreden seien Jesus nur in den Mund gelegt worden (43). Die christliche Taufe habe ihren Ursprung in der Johannaufe (41). Es sei das Wahrscheinlichere, daß das hellenistische Christentum das sakramentale Mahl der Kommunion selbst geschaffen habe durch eine Umdeutung der aus der Urgemeinde stammenden Gemeinschaftsmähler (149). Die Herrenworte über das Gekommen- oder Gesandtsein in der synoptischen Überlieferung seien, wenigstens in der Mehrzahl, schwerlich ursprüngliche Herrenworte, sondern Gemeindebildungen (54). Die Gemeinde habe das Ärgernis des Kreuzes überwunden im Osterglauben, aber das leere Grab sei eine Legende (46). Der Titel „Sohn Gottes“ habe weder im Judentum noch in der christlichen Ge-

meinde den mythologischen Sinn haben können wie später im hellenistischen Christentum, das den Messias als ein von Gott gezeugtes supranaturales Wesen bezeichnete, sondern sei einfach eine Königstitulatur (51). Für die Urgemeinde sei Jesus erst durch die Auferstehung (d. h. nach B. durch den Osterglauben) der Sohn Gottes geworden, und die „Legende“ von Jesu Geburt aus der Jungfrau sei ihr, wie auch Paulus, noch unbekannt (51). Der christliche Kirchenbegriff, vor allem bei Johannes, sei tatsächlich vom gnostischen Dualismus beeinflusst (105 f.). — Zweifellos gibt der Verf. manche lehrreiche Durchblicke und Hinweise auf außerchristliche Analogien, aber aufs Ganze gesehen kann das Werk nicht den Anspruch machen, eine Theologie des NT zu bieten, da durch willkürliche Textausscheidung auf Grund einer vorgefaßten Anschauung des Verfassers, der tatsächlich von vornherein alles Übernatürliche ablehnt, der Text des NT vergewaltigt wird. Es ist zu bedauern, daß der Verf. sich von dem extremen Standpunkt einer unsachlichen, liberalen Bibelkritik nicht frei machen konnte, der doch sonst heute auch in nicht-katholischen Kreisen weithin überholt ist.

Brinkmann

Bultmann, R., Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, 2. Abtl.). 11. Aufl. gr. 8° (8* u. 563 S.) Göttingen 1950, Vandenhoeck & Ruprecht. Dazu Ergänzungsheft (48 S.), ebd. DM 31.50; geb. 34.50. — Die 1941 von B. ganz neu bearbeitete 10. Aufl. des Meyerschen Kommentars zum Joh liegt jetzt in 11. Aufl. vor. Sie ist nur ein photomechanischer Nachdruck der vorhergehenden Aufl., während das Literaturverzeichnis und 41 S. Nachträge und Berichtigungen in einem Ergänzungsheft beigelegt sind. Der Verf. steht auch hier noch ganz auf dem Boden der liberalen literarkritischen Schule. Seine u. a. mit reichem religionsgeschichtlichem Material belegten Ausführungen fordern den Leser auf Schritt und Tritt zur kritischen Stellungnahme heraus. Darin liegt vor allem der Wert des Kommentars. Nach B. ist Joh im großen und ganzen das Werk *eines* Mannes — eine wertvolle Erkenntnis —, der wohl zuerst einer Täufersekte angehört, sich dann aber zum Christentum bekehrt habe (5). Über seine Persönlichkeit sagt der Verf. weiter nichts; nur so viel geht aus seinen Ausführungen hervor, daß er nach ihm nicht der Apostel Johannes ist. Er soll zum größten Teil vorliegende Quellen benutzt haben, und zwar für die erzählenden Teile vor allem eine „Semeia-Quelle“, d. h. eine Sammlung von Wundern des Herrn, für die Offenbarungsreden aber mythologische, von ihm entmythologisierte und auf Christus gedeutete Schriften einer gnostischen Täufersekte. So habe er dem Prolog ein kultisches Gemeindelied einer solchen Sekte zugrunde gelegt (4 f.). Der von ihm auf den geschichtlichen Jesus übertragene entmythologisierte Logosbegriff sei wie der atl Weisheitsmythos nur eine Variante des Offenbarer-Mythos der hellenistischen und gnostischen Literatur (8 f.). Der Gedanke der Menschwerdung des Logos als Erlöser sei nicht etwa vom Christentum in die Gnosis gedrungen, sondern sei ursprünglich gnostisch (10). Doch muß der Verf. zugeben, daß das Ganze dieser Anschauungen im wesentlichen aus Quellen rekonstruiert werden muß, die jünger sind als Joh (11), so daß vielmehr umgekehrt, wie u. a. schon H. Lietzmann gezeigt hat, diese angeblichen Quellen von Joh beeinflusst sein dürften. Jedenfalls wird das Gegenteil auch von B. nicht bewiesen, sondern nur behauptet (11). Dabei gibt er selbst zu, daß ein grundlegender Unterschied zwischen der kosmischen Erlösungslehre der Gnosis und der johanneischen besteht (42). Es bleibt unklar, ob B. den johanneischen Logos wirklich für eine vom Vater verschiedene göttliche Person hält oder in ihm nur Gott sieht, insofern er sich offenbart (20). Andererseits spricht er von dem paradoxen Sachverhalt, daß im Offenbarer wirklich Gott begegnet, und daß Gott doch nicht direkt, sondern nur im Offenbarer begegnet (17). Das sei derselbe Widerspruch, der sich durch das ganze Evangelium ziehe (18). Wenn B. sagt, der Offenbarer (Logos) sei nichts als ein Mensch (40), und gleich darauf doch behauptet: „Ist der Fleischgewordene der Logos, so ist er θεός“ (41, Anm. 1), sieht man nicht, wie das in Einklang zu bringen ist. Der Text des Joh ist nach B. in der heutigen Gestalt vielfach umgestellt und mit Zusätzen eines späteren kirchlichen Redaktors versehen. Solche Interpolationen des

kirchlichen Redaktors soll u. a. alles sein, was auf die Sakramente Bezug hat, wie die Wiedergeburt aus dem Wasser (Joh 3, 5), die eucharistische Rede (Joh 6, 51b—58) und die Bemerkung über das Blut und Wasser, das aus der Seite Jesu floß (Joh 19, 34). Joh 5 ist nach B. nicht nur mit Joh 6 umgestellt, wofür wirklich gewichtige Gründe sprechen, sondern die ursprüngliche Reihenfolge von Joh 5 an sei gewesen: 5,1—47; 7,15—24; 8,13—20; 7,1—14. 25—52; 8,48—50. 54—55, während Joh 8,30—40; 6,60—71 wohl zwischen Joh 12 und 13 gestanden habe (215 f.). Joh 13,35 soll sich an 15,1—17 angeschlossen haben und 13,36—14,31 auf 16,33 gefolgt sein. Eine gute, ausführliche kritische Stellungnahme zum ganzen Kommentar findet sich bei E. Ruckstuhl (siehe folgende Besprechung).

Brinkmann

Ruckstuhl, E., Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschung (Studia Friburgensia, Neue Folge 3). 8° (XVII u. 289 S.) Freiburg 1951, Paulusverlag, Fr. 13.—. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, gegenüber der liberalen Bibelkritik, wie sie neustens noch in dem Kommentar zum Johannesevangelium von R. Bultmann (vgl. vorhergehende Besprechung) in extremem Ausmaße geübt wird, einige allgemein gültige Regeln der Stil- und Literarkritik zu erarbeiten und sie auf Joh anzuwenden. In der Einleitung zeigt er die Berechtigung, von einer johanneischen Frage zu sprechen, und gibt einen kurzen Überblick über die verschiedenen Lösungsversuche der liberalen Kritik. Dabei betont er die grundsätzliche Einstellung der katholischen Bibelkritik, die der *analogia fidei* einen weiteren Spielraum zugesteht als die nicht-katholische, ohne die Forschungsergebnisse der letzteren zu ignorieren (1). In 3 Hauptteilen behandelt er: die literarische Aufteilung des Joh durch R. Bultmann (20—179), das stilkritische Verfahren von E. Schweizer (180—219) und die Echtheit von Joh 6,51b—58 gegen Joachim Jeremias (220—271). Nach einer klaren positiven Darlegung der Aufteilung des Joh durch Bultmann in Rede- und Erzählungsquellen, Überarbeitung des Evangelisten und spätere Ergänzungen eines kirchlichen Redaktors zeigt er, daß die von Bultmann angewandten Kriterien des Rhythmus, der Erläuterungstechnik, der Aporien und der Stilmerkmale eine solche Aufteilung nicht rechtfertigen. Dafür bringt er als Beispiel die einleitenden Hauptsätze zu den Redestücken, die gegenüber den Synoptikern eine Reihe Eigentümlichkeiten aufweisen — es werden 8 aufgezählt —, die aber nicht nur auf die von Bultmann angenommene Schicht des Evangelisten, sondern ebenso auf die angeblichen Quellen entfallen. Wie wenig die Aufteilung Bultmanns berechtigt ist, zeigt der Verf. noch überzeugender, wenn er im 2. Hauptteil die von E. Schweizer in seinem Werk „Ego eimi“, Göttingen 1939, erarbeiteten und vom Verf. auf 50 vermehrten stilistischen Eigentümlichkeiten des Joh auf die verschiedenen von Bultmann angenommenen Schichten anwendet. Das Ergebnis ist, daß auf Grund dieser Kriterien nur die Perikope von der Ehebrecherin als nicht-johanneisch ausscheiden muß. Bei dem stilkritischen Verfahren betont er mit Recht in Übereinstimmung mit Schweizer, daß durch den Inhalt bedingte stilistische Eigentümlichkeiten als Kriterien nicht in Frage kommen, und daß auch die einzelne stilistische Eigentümlichkeit, wenn sie nur selten vorkommt, noch wenig beweist. Erst die Verknüpfung mehrerer stilistischer Eigentümlichkeiten in den verschiedenen Abschnitten geben ein Bild von dem Stil des Verfassers. Freilich bleibt bei der Betrachtung der bloßen Verknüpfung mehrerer stilistischer Eigentümlichkeiten immer noch die Möglichkeit einer bloßen stilistischen Überarbeitung von Quellen, solange nicht festgestellt ist, daß sie mehr oder weniger gleichmäßig über alle angeblichen Schichten des Evangeliums verteilt sind. Aber auch diese Nachprüfung ergibt nach R. klar die literarische Einheit des ganzen Evangeliums, einschließlich Joh 21; ausgenommen bleibt nur die Perikope von der Ehebrecherin. Die gründliche Arbeit bildet einen wesentlichen Beitrag für die neutestamentliche Bibelkritik und für die Lösung der johanneischen Frage, selbst wenn sich nicht alle 50 von R. herausgestellten johanneischen Eigentümlichkeiten als solche erweisen sollten. Das doppelte „Amen“ (214) findet sich z. B. auch in dem „Manuale disciplinae“ unter den neuesten Papyrusfunden am Toten Meer

(vgl. The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. II, Heft 2, hrsg. von M. Burrows, New Haven 1951. Lateinische Übersetzung siehe Verbum Domini 29 [1951] 129—158). Brinkmann

Corell, A., *Consummatum est. Eskatologi och kyrka i Johannesevangeliet* (Nyttestamentliga Avhandlingar 5). gr. 8° (XII u. 310 S.) Stockholm 1950, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. Kr. 11.— C. führt die Untersuchungen von Fridrichsen u. a. (98 f.) weiter. Er betont mit Recht: echte Eschatologie wurzelt in Gottes Geschichtstagen, in Menschwerdung des Gottessohnes, Tod und Auferstehung. Darum erwähnt Joh so oft Jesu „Erhöhung“ am Kreuz und in der Glorie. — Jesus ist der erwartete Messiaskönig (18—29), also nach Auffassung des alten Orients Gottes Vertreter im Volk und Vertreter des Volkes vor Gott, und Hirt, wie Gott im AT (29—33); er erfüllt das AT (52—62): statt der Johannestaufe gibt er in seiner Taufe den Geist als Wasser des Lebens (4,1—15, cf. Ex 17; 7,37) (62 ff.; 69 ff.); durch sein Wirken ist in der Kirche allzeit Sabbat (5,1—29) (71 f.). Er ist selbst Lebensbrot in der Eucharistie (73—77) und Licht (9,1—41), das gedanklich mit der Taufe verbunden ist (vgl. Eph 5) (77—79) ebenso wie die Fußwaschung (79—84). Dem Weinstock entspricht der Lebensbaum Gn 2,9 (33 ff.; 84 f.). Der Lanzenstich zeigt, daß Jesus wahrer Mensch und das Passahlamm ist (85 ff.); Ursprung von Taufe und Eucharistie ist Jesu „Erhöhung“; der geschichtliche Jesus und der Christus der Liturgie ist derselbe (87 ff.). — Eschatologie und Kirche gehören daher zusammen (gegen Bultmann) (92—100). Der Geist ist „Paraklet“, also Person (100—110). Jesus „bleibt“ in der Kirche, deren Leben Liebe ist, die allein „im Namen Jesu“ betet; sie ist Eine, universal, exklusiv, übt Amt, Mission und Bekenntnis (37—57; 110—120). Die joh. Eschatologie ist also Verwirklichung des AT („Es ist vollbracht“), der Erwartungen der Juden und Heiden. Sie ist fortschreitende Verwirklichung im Leben der Kirche und Erwartung von Wiederkunft, Auferstehung und Gericht als Ende (120—131). So ergänzen sich Eschatologie und Kirche ständig; daher sind manche Ausdrücke doppelsinnig: die Kirche ist Erfüllung des AT, Fortsetzung des Lebens Jesu und Beginn der Ewigkeit (131 ff.). S. 135—193 werden 12 Begriffe daraufhin untersucht, z. B. *λόγος, πίστις, ζωή*: Erlösungsleben ist Vervollkommnung des Schöpfungslebens (20, 22: Gn 2, 7). „Tod“ ist im AT (Pss) Unglück mitten im Leben durch Krankheit, Kerker, Gottverlassenheit; Leben ist nicht religiös-sittliche Vollkommenheit und metaphysische Unsterblichkeit wie in den Mysterienreligionen, nicht nur gegenwärtig (v. Schrenck), zeitlos (Lindblom) oder „erfüllte“ Eschatologie (Bultmann), sondern wie bei Christus so beim Gläubigen wird das Leben in dieser Welt mit dem in der kommenden durch die Auferstehung zu einer Einheit verbunden. Johannes betont dabei das Kultische: das Leben entspringt vom Auferstandenen her aus *Taufe* und *Abendmahl* für den Glaubenden (cap. 3/4 ist parallel zu cap. 6) nur in der Kirche; da erlebt man antizipierend das Ewigkeitsleben. Auch das Wort vermittelt Leben. Vollendet wird es in der kommenden Welt. Der leibliche Tod ist ein besieger Feind, Nicht-Glauben und Böses-Tun sind verbunden (5, 29: 3, 20 f.). *Ἀλήθεια* ist die Wahrheit von Christi Tod und Auferstehung, der „Erhöhung“, dem Zentrum des Joh-Ev (189). — Das Werk schließt mit einer exegetischen Übersicht über den Auserwählungsgedanken bei Johannes (194—242). Von dem reichen Inhalt konnte nur wenig herausgehoben werden. Das English Summary (251—270) erleichtert das Verständnis. Verf. sucht das Evangelium besonnen und doch in seiner Tiefe auszulegen. Der Vergleich mit dem AT ist sehr fruchtbar. Gut ist Jesu Königtum aufgezeigt (23 f.); jedoch ist der Vergleich mit dem rituellen Schema nicht in allem überzeugend; der *ἱερός γάμος* paßt hier wohl nicht, eher die Propheten. So wie Jesu „Sohnschaft“ erst durch Kirchenväter und Konzilien geklärt und gesichert wurde, so wohl auch das Gnadens-„Leben“ durch Cyrill v. Alex. u. a. wie durch den Kampf um die „Rechtfertigung“ (Konzil von Trient VI, c. 7; Schrenk im TWB 2, 207—209), wie auch durch Erfahrung und Mystik, ganz erst in der Gottschau (vgl. Schol 16 [1941] 75. 211). Es ist ein großes Verdienst des Verf., gegenüber den Extremen die echte Eschatologie gezeigt und in der Zeit der Wiedervereinigungsbestrebungen den Kirchen-

gedanken bei Joh so umfassend und gründlich dargestellt zu haben. Wenn Christus in der Kirche wirkt als Lebensspender und die Kirche nur Eine, universal und exklusiv ist, wird die Frage brennender: Wo ist diese Kirche, wo das rechte Abendmahl in der zerrissenen Christenheit? Koester

Schwarzmann, H., Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6. kl. 8^o (124 S.) Heidelberg 1950, DM 3.80. — Sch. bezeichnet selbst als sein eigentliches Anliegen „die Satzanalyse und Sinndeutung von Röm 6, 5“, sowie den „Nachweis, daß die gegebene Erklärung und Übersetzung der Auffassung entspricht, die in der 2. mystagogischen Katechese Cyrills v. J. sich findet“ (7). Nach ihm ist in Vers 5 *σύνφυτοι* mit den beiden Genitiven τοῦ θανάτου αὐτοῦ und τῆς ἀναστάσεως zu verbinden, so daß der Sinn wäre: „zusammengewachsen mit dem Tode“ bzw. seiner „Auferstehung“. In dem Dativ *ὁμοιώματι* sieht er wohl mit Recht einen Dat. instrumentalis: „durch das Gleichbild“, d. h. die Taufe, die nach dem Vorhergehenden ein Gleichbild oder ein Nachbild des Todes und der Auferstehung Christi ist. Dagegen ist die Verbindung des *σύνφυτοι* mit den beiden Genitiven sehr unwahrscheinlich, da das Objekt, mit dem etwas zusammengewachsen ist, im Dativ zu stehen pflegt. Die nächstliegende Deutung dürfte demnach doch wohl sein: „Denn wenn wir (mit ihm, d. h. Christus, von dem im vorhergehenden Vers die Rede war) zusammengewachsen sind durch das Gleichbild seines Todes (d. h. die Taufe), werden wir es doch auch sein (durch das Gleichbild) der Auferstehung.“ Mit anderen Worten: Wir sind mit Christus zusammengewachsen durch die Taufe nicht nur als Gleichbild seines Todes, sondern auch als Gleichbild seiner Auferstehung. Das ist auch der Sinn der Worte des hl. Cyrill v. J., auf den sich der Verf. beruft; denn bei Cyrill heißt es: „... und wir sind durch die Teilhabe an der Taufe seines Todes (d. h. der Taufe auf seinen Tod) seine Zusammengewachsenen (*σύνφυτοι αὐτοῦ*) geworden“ (97). Hier ist also nicht von einem Zusammengewachsenen mit dem Tode Christi die Rede, sondern von seinen, d. h. den mit ihm Zusammengewachsenen. Schließlich stimmt die Deutung des Verf. damit überein, wenn er schließlich dem Sinne nach übersetzt: „Wenn wir nämlich mit ihm in seinem Sterben durch dessen Nachbild zusammengewachsen sind, dann verwachsen wir aber erst recht mit ihm in seiner Auferstehung“ (105). Im übrigen hat der Verf. den Sinn der Taufe und ihre Bedeutung für unsere Christusgemeinschaft klar und eindrucksvoll herausgearbeitet und damit einen wertvollen Beitrag zur biblischen Theologie geliefert. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Zimmermann, J., Trinität, Schöpfung, Übernatur. 8^o (145 S.) Regensburg (1951), Pustet. — Der Verf. will gewisse Fragen, die ihm in der überlieferten Erklärung des Gnadenlebens als „consortium divinae naturae“ ungeklärt scheinen, neu durchdenken. Grundlage für seine neue Auffassung der Teilnahme am göttlichen Leben ist eine neuartige Deutung der psychologischen Trinitätslehre. Der „Gegensatz der Beziehung“, der zwischen den göttlichen Personen obwaltet, scheint Z. nur dann voll gewahrt, wenn er jeweils von beiden Seiten ein *Wirken* besagt; der Gegensatz von aktiver und *passiver* Zeugung, aktiver und *passiver* Hauchung scheint ihm also nicht zu genügen. Das Wirken, das dem Erkennen des Vaters entgegengesetzt ist, ist das „Leuchten“, das „Offenbaren“, das darum als den Sohn konstituierend angenommen wird. Im Bereich der Liebe entspricht dem Streben zum Guten hin, das Vater und Sohn gemeinsam eignet, das „Anlocken“ und liebende „Sich-Schenken“ des Heiligen Geistes. Indem sich nun die vierfache göttliche Tätigkeit in „zusätzlicher“ Weise auf das Geschöpf richtet, wird in diesem jeweils die entsprechende Gegentätigkeit und damit die Teilnahme am göttlichen Leben geweckt. Dabei wird das „zusätzliche Schauen“ des Vaters merkwürdigerweise zum Schöpfungsakt, dem die Natur des Geschöpfes als ein „Leuchten“ entgegentritt. Die durch die Offenbarung des Sohnes geweckte „schauendmachende Gnade“ ist in ihrer Vollendung die selige Gottesschau als Teilnahme am

Schauen des Vaters; in diesem Leben entspricht ihr der Glaube. Das „Sich-Schenken“ Gottes an das Geschöpf weckt die „weitmachende Gnade“ als Teilnahme am Streben des Vaters und des Sohnes; sie vollendet sich im seligen Besitzen Gottes, dem in diesem Leben die Hoffnung entspricht. Das „zusätzliche“ Streben Gottes zum Geschöpf hin schließlich weckt in diesem die heiligmachende Gnade, die mit der sich selbst hingebenden Liebe identisch ist; sie ist Teilnahme an der Liebe des Heiligen Geistes. — Das Ganze ist ohne Zweifel mit spekulativer Kraft einheitlich durchgestaltet. Aber vielleicht ist doch das Gleichgewicht zwischen dem verständnisvollen Erforschen der „Weisheit der Alten“ und dem eigenschöpferischen Weiterdenken zu sehr zugunsten des letzteren verschoben. Den spekulativen Lösungen der überlieferten Theologie scheint der Verf. nicht in allem gerecht zu werden. Andererseits erheben sich gegen seine eigenen Lösungen nicht wenige Bedenken. Wenn der relative Gegensatz zwischen den Personen von beiden Seiten eine Tätigkeit besagt, ist schwer einzusehen, wie die *prioritas originis* gewahrt bleibt. Ja, wenn schon zwischen Leuchten und Erkennen, Anlocken und Streben eine Priorität besteht, kommt sie eher dem Leuchten bzw. Anlocken zu. Überdies ist die Frage unvermeidlich, ob es denn in Gott überhaupt jenes „Streben“, jene „begehrliche Liebe“ geben kann, von der Z. selbst sagt, daß sie einen Mangel (*inopia*) voraussetze (47). Und ist wirklich das Sich-Schenken das *Wesen* und nicht vielmehr eine Auswirkung der Liebe als *caritas*? Ferner ist die schauende Erkenntnis und die Liebe, wie auch der Schöpfungsakt, den göttlichen Personen gemeinsam — was Z. ausdrücklich anerkennt; ohne die „Beziehung“ auf das sich zeigende („leuchtende“) Sein bzw. das lockende Gut gibt es aber das Schauen bzw. Lieben nicht; so können doch wohl in diesen „Beziehungen“ nicht die Relationen zu finden sein, die für die göttlichen Personen konstitutiv sind. — In der Ausweitung der neuen Trinitätsspekulation auf die Teilnahme des Geschöpfes am göttlichen Leben wirkt es wenig überzeugend, daß eine der vier göttlichen Tätigkeiten, und zwar gerade das Schauen, bereits die Naturordnung konstituieren soll, während die andern drei der übernatürlichen Ordnung vorbehalten bleiben. Auf andere, für das Ganze weniger zentrale, aber ebenso originelle Auffassungen des gedankenreichen Buches, z. B. auf die Theorie der Individuation des Geschöpfes durch die Gesamtheit seiner wirklichen und sogar futuriblen Tätigkeiten (89—91), können wir hier nicht näher eingehen. Jedenfalls können die Gedanken und Einwände des scharfsinnigen Verf. dem Theologen und scholastischen Philosophen helfen, mögliche Mißverständnisse der klassischen scholastischen Theorien zu vermeiden, und zum Weiterdenken anregen.

de Vries

Thiesen, U., O fim da criação nos escritos de Leonardo Lessio S. J. gr. 8° (XXII u. 115 S.) Porto Alegre-Brasil 1950, Centro da Boa Imprensa. — Die vorliegende Dissertation behandelt den Schöpfungs Zweck in den Schriften des P. Leonard Lessius S. J. in drei Abschnitten. Das einführende Kapitel bringt zunächst die Probleme um den *finis qui, cui* und *quo*, ausgehend von den Auffassungen bei Stufler, Donnelly und Lercher. Die sich daran anschließende Untersuchung entwickelt den Zweck des Schöpfers und den Zweck der Schöpfung in der lessianischen Lehre. Der 2. Hauptteil stellt diese Lehre in Vergleich mit der gut dargebotenen positiven Vorlage des Vatikanischen Konzils (*finis operantis, finis operis, finis supernaturalis*) und befaßt sich vorweg ausgiebig mit dem Verhältnis: Lessianische Sentenz und die Irrtümer bei Günther und Hermes. Den Gegenstand des letzten Hauptteils bildet die Kritik der Lehre des Lessius in den nachvatikanischen Kontroversen, insbesondere das Für und Wider seiner Theologie des Schöpfungs Zwecks im Licht des thomasischen Prinzips „*Finis operis semper reducitur in finem operantis*“. Dem Verf. scheint die Tatsache beachtenswert, daß die meisten Theologen nach dem Vatikanischen Konzil (ob sie nun die Terminologie des Aquinaten aufgreifen oder nicht) wieder zu Lessius und seiner Lehre vom Schöpfungs Zweck zurückkehren, um die Wesensbestimmung der *gloria Dei* (*interna — externa*) vorzunehmen. Mit Michel ist Th. der Überzeugung, daß die Lehre des Schöpfungs Zwecks vom hl. Thomas zwar entworfen und grundgelegt, von

Lessius aber weiter ausgearbeitet ist. Dabei vertritt er die Ansicht, daß Lessius vom hl. Thomas abrückt, indem er den *finis cui* auf die nichtvernunftbegabten Geschöpfe (also nicht *finis cui* für die Schöpfung schlechthin!) einschränkt. Von Suarez weiche Lessius ab, weil er insbesondere die *gloria Dei externa* als *finis qui* betrachte. — Die Benutzung der Studie wird durch das Namensverzeichnis und den alphabetischen Sachindex erleichtert. Aufgeschlossenheit für theologische Problematik, methodische Gründlichkeit und klare Durchdringung des in Betracht kommenden Schrifttums heben sich in dieser Arbeit des Südbrazilianers wohltuend ab. Der gelegentlich oratorische Stil könnte an manchen Stellen gewinnen durch schlichte und einfache Sachlichkeit. Wir möchten wünschen, daß die Fassung in portugiesischer Sprache manchem Leser, der fachlich interessiert ist, aber zu den Kreisen der nichtromanischen Wissenschaftler gehört, das Verständnis der Untersuchung nicht zu sehr erschwere.

Busch

Volk, G., Emil Brunners Lehre von dem Sünder. gr. 8° (XIX u. 246 S.) Münster 1950, Regensberg. DM 9.60. — Gegenüber der radikalen Sünderlehre der ursprünglichen dialektischen Theologie hat E. Brunner den Versuch unternommen, den Ernst der Sünde als personaler Entscheidung (und nicht metaphysischer Bestimmtheit) einerseits und die geschöpfliche Gottebenbildlichkeit des Menschen und Sünders andererseits zu retten, ohne dabei der katholischen Lehre von der doppelten Ebenbildlichkeit oder auch nur der Lehre der Reformatoren von einem „Rest“ verbliebener Gottebenbildlichkeit im Sünder zu verfallen. Wie Brunner sein Versuch in möglichster Treue zu den Reformatoren unter konsequenter Anwendung modernen Denkens glückt oder auch mißglückt, legt V. mit großer Klarheit, soweit die Konstruktionen Brunners dies zulassen, dar. Brunner hält fest an der reformatorischen Lehre von nur einer Gottebenbildlichkeit, versteht diese aber rein personal (Ablehnung des Substanzbegriffes). Ihre formale Seite, d. h. Humanität als Ansprechbarkeit und Angesprochenheit von Gott, erhält ihre materiale, d. h. ihre einzige soteriologisch bedeutsame Bestimmung durch die Antwort (Entscheidung) des Menschen. Letztere ist überzeitlich und unanschaulich und liegt in der gleichen Dimension wie die „Schöpfung“ selbst. In ihr liegt, da sie negativ ist, der Urakt der Sünde (Ursünde), durch die also der Mensch als (aktualistisch begriffene) Person ebenso durch und durch (kategorial) bestimmt ist wie durch die gottgegebene formale Ebenbildlichkeit; die geschichtlichen Einzelsünden sind nichts anders als notwendige Veranschaulichung der einen, die Person konstituierenden Sünde. Gegen den Totalakt der negativen Urentscheidung kommt auch der Glaube, der niemals Totalakt ist, nicht völlig an, so daß auch der Gläubige immer noch Sünder bleibt. — Dem Verf. kommt es wesentlich auf eine Darstellung der Thesen Brunners an; doch bleibt die Darstellung nicht ohne wertvolle Kritik. So kann er wiederholt zeigen, daß Brunner seine Grundthesen oft ohne Sicherung durch die Offenbarung aufstellt und im Gegenüber zur Offenbarung oder zur Wirklichkeit des Lebens selbst nicht durchzuhalten vermag; so den Personalismus (vgl. Solidarität in der Ursünde) und den Aktualismus (vgl. die bleibende Sündhaftigkeit trotz des Glaubens) der Sündenlehre. Ja Verf. glaubt, daß letztlich das Anliegen, die Sünde als personale Entscheidung ernst zu nehmen, mißlingt, insofern die Deutung der Ursünde deren Grundlegung im metaphysischen Gottesbegriff vermuten läßt. Bedeutsam ist auch der wiederholte Hinweis auf eine Verwurzelung der Konzeptionen Brunners im philosophischen Idealismus: ist doch alle Gottesbeziehung bei Brunner rein ethisch verstanden und das Unanschauliche (die Ursünde) das Eigentliche, das Anschauliche (die Sünde) dagegen relativ unwichtig. — Daß der Verf. sein Buch schon vor 10 Jahren schrieb, macht dieses nicht weniger aktuell und bedeutsam.

Fuchs

Roy, L., *Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin* (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis 6). gr. 8° (299 S.) Montréal (1948), *L'Immaculée Conception*. — Die Arbeit des kanadischen Jesuiten Roy über die Mystik des hl. Thomas verdient alle

Beachtung nicht nur auf diesem Sondergebiet, sondern auch in der systematischen und historischen Philosophie und Theologie. Sie hat sich die Aufgabe gestellt, eine eingehende und getreue Darstellung dessen zu geben, was der Aquinate zu den Fragen der mystischen Theologie zu sagen hat; bewußt verzichtet sie darauf, die Ergebnisse in ein System einzureihen, dafür nimmt sie aber zu den einschlägigen und verwandten Problemen der thomistischen Erkenntnis- und Gnadenlehre Stellung. Das Werk gliedert sich in drei Teile, von denen der erste den Begriff der Beschauung, der zweite die Gaben des Hl. Geistes und der dritte die mystische Erleuchtung behandelt. Der 2. Teil ist wohl der wichtigste; er untersucht zuerst die Geistesgaben in der Tradition, dann — nach Thomas — ihre Natur, innere Struktur und die zwei Arten gemäß der *Secunda Secundae* (45, 5). Bei der letzteren Frage wird der *modus superhumanus* als von Thomas in zwei Klassen aufgeteilt gesehen, von denen die eine sich auf das gewöhnliche übernatürliche Leben beziehen soll und die andere auf eine außerordentliche Betätigung. Die Vorarbeiten der Patristik und der Scholastik — bei letzterer könnte man eine Berücksichtigung Wilhelms von Auxerre vermissen — werden kurz und übersichtlich einbezogen, jedoch liegt der Nachdruck auf einer exakten, ja minutiösen Thomasexegese, bei der die verschiedenen Schriften des Aquinaten entsprechend ihrer Entstehungszeit geprüft werden. Nicht alle Einzelergebnisse werden einstimmige Annahme finden, und es scheint hier und da allzu großer Wert auf unbedeutende Abweichungen gelegt, aber überall drängt sich dem Leser der Eindruck auf, daß eine sorgfältige Hand und ein kritischer Kopf am Werke waren. Der strenge Thomismus wird freilich die systematische Gesamtschau vergebens suchen, aber auch er muß doch eigentlich zugestehen, daß nur auf diese Weise bei einer von Thomas selbst nicht systematisierten Frage ein Erfolg erwartet werden kann. Die Literatur ist reichlich angegeben, indessen finden sich aus dem deutschen Sprachraum (mit einer Ausnahme: K. Schlütz, *Isaias 11, 2. Die sieben Gaben des Hl. Geistes in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Münster 1922) ausschließlich die Werke vermerkt, die eine Übersetzung in das Französische erfahren haben; es hätte doch in mancher Einzelfrage auch die deutsche Literatur mit Nutzen herangezogen werden können, ob schon das französische Schrifttum in der Mystik bei weitem den ersten Platz beanspruchen kann. Vielleicht hätte der Verf. trotz aller Schwierigkeiten den Versuch wagen sollen, ab und zu, sicher nicht überall, die endgültige Ansicht des hl. Thomas herauszuarbeiten, selbstverständlich mit Vorsicht und mit Ehrfurcht gegenüber den objektiven Gegebenheiten, und weiter ein wenig seine Forschung auch auf die Wahrheit als solche und nicht allein auf den Befund bei Thomas einzustellen. Für das erstere wäre dann allerdings ein stärkeres Eingehen auf die thomistische Tradition unerlässlich gewesen, der gewiß auch eine Bedeutung relativer Art für die Thomasexegese zukommt.

Beumer

Ménard, J. E., *Les dons du Saint-Esprit chez Monsieur Olier* (Theologica Montis Regii, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal 8), 8° (183 S.) Montréal 1951, Grand Séminaire. — Diese theologische Promotionsarbeit aus dem Angelicum zu Rom (unter der Leitung von Garrigou-Lagrange O.P.) hat sich zum Ziele gesetzt, Jean-Jacques Olier und damit die französische Schule des 17. Jahrhunderts wieder mehr bekanntzumachen und zu diesem Zwecke die Mystik Oliers, besonders in ihren Beziehungen zu den Geistesgaben, zu untersuchen. Der Verf. stützt sich hierbei auf die bisher veröffentlichten Schriften und Briefe aus dessen Hand, dazu aber auch auf seine handgeschriebenen Memoiren, die, vier Bände stark, im Seminar Saint-Sulpice zu Paris aufbewahrt werden. Der Weg der Forschung ist gut gewählt: Der 1. Teil widmet sich den Gaben des Hl. Geistes im Leben Oliers, der 2. Teil behandelt denselben Gegenstand in seiner Lehre. Die zahlreichen Texte lassen ein anschauliches Bild vor dem Leser entstehen. Die Ergebnisse der Arbeit richten sich zum Teil gegen einige Vorwürfe, die Olier gemacht worden sind (P. Pourrat und E. Mersch), als ob er, in der Gefolgschaft des hl. Augustinus, dem Pessimismus und der jansenistischen

Gnadenauffassung nicht ferngestanden habe. Man kann der besonnen Beweisführung in diesen Punkten wohl nur zustimmen. Aber noch auf ein anderes Ergebnis legt M. großen Wert, daß nämlich die Mystik Oliers praktisch und theoretisch von den Geistesgaben, die im Sinne Garrigou-Lagranges gesehen werden, beherrscht gewesen sei. Hier muß die Kritik einsetzen. Der Verf. gibt zwar selbst zu, daß sein Gewährsmann die Terminologie nicht von der Scholastik, sondern von Bérulle entlehnt habe und daß die Gaben des Heiligen Geistes selten erwähnt seien (167), aber nichtsdestoweniger hält er an seiner These fest. Schwerlich kann man den Beweis als gelungen bezeichnen. Im besten Falle liegen bei Olier, soweit das aus den beigebrachten Texten ersichtlich ist, reichlich unbestimmte Andeutungen dafür vor und nicht mehr. Die sehr oft gezogene Parallele zu Johannes vom Kreuz könnte stimmen, indes ist sie nicht beweiskräftig. Wir zitieren gegen M. und Garrigou-Lagrange aus einem Werk, das der Verf. leider nicht angeführt hat: „Es findet sich auch im ganzen Schrifttum des Heiligen (Johannes vom Kreuz) keine Bemerkung über eine mystische Funktion der Gaben. Kurz, die Gnadenlehre ist nicht eingebaut in die mystische Theorie des heiligen Kirchenlehrers. Soweit er sie erwähnt, bedeuten sie nur eine theologische Illustration zu seiner mystischen Theorie. Es ist methodisch nicht zulässig, so oft Johannes vom Kreuz von Gaben im allgemeinen spricht, diese als Gaben des Heiligen Geistes zu nehmen. Mit Unrecht schreibt deshalb Garrigou-Lagrange den Gaben des Heiligen Geistes, vor allem der Weisheit, für die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz eine konstitutive Rolle zu, als seien sie Träger und Säulen des mystischen Systems des Heiligen. Die Weisheit bei Johannes vom Kreuz kann wirklich nicht mit der Gabe der Weisheit allgemein hin identifiziert werden. Es ist ein aus der mystischen Tradition schon seit Dionysius Areopagita gespeister Begriff. Es hat wirklich keine textliche Grundlage, wenn Garrigou-Lagrange bei Johannes vom Kreuz die dunkle Nacht der Sinne auf das *donum scientiae* . . . als das Prinzip der anfänglichen Beschauung zurückführt. Das ist thomistisch, aber nicht sanjuanistisch“ (A. Winklhofer, Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz, Freiburger theol. Studien 43, Freiburg 1936, 70—71; dasselbst auch Angaben über die von anderen Theologen an Garrigou-Lagrange geübte Kritik). Man brauchte in diesem Zitat nur die Namen auszuwechseln — statt Johannes vom Kreuz Olier und statt Garrigou-Lagrange M. — und das Urteil bliebe zu Recht bestehen. Schade, daß der Verf. dessen Vertrautheit mit dem Geiste Oliers nicht anzuzweifeln ist, sich den Hauptpunkt seiner Arbeit zu leicht gemacht hat. Er hätte sicherlich mehr Anklang gefunden, wenn ein objektives Bild der Mystik Oliers entstanden wäre in einer rein sachlichen Interpretation der Texte; dann würde ein weiterer Teil nicht geschadet haben mit dem vorsichtigen Versuch, dem Befund die Theorie der Mystik, wie sie Garrigou-Lagrange ausgebildet hat, gegenüberzustellen.

Beumer

Vogel, H., *Christologie*. 1. Bd. gr. 8° (IV u. 477 S.) München 1949, Kaiser. DM 26.—. — Dieser Bd. der neuen *Christologie* enthält nach einleitenden Bemerkungen über Fragestellung, Fragende, Gefragte, *Christologie* als Theologie und den Ort der Christusfrage ein 1. Kap. über den Christus- und Jesusnamen, in dem sich das Christusbild konkretisiert. Es folgt ein 2. Kap. „Die Person“. In ihm wird die Frage der wirklichen und wahren Menschheit Christi dargelegt. Die Untersuchung über die Gottheit und das Geheimnis der Gemeinschaft von Gott und Mensch wird dem 2. Bd. vorbehalten. Doch lassen sich schon jetzt gut die Grundzüge dieser ausgedehnten protestantischen *Christologie* ersehen. Ihr Grundgedanke ist das Herausstellen des „Ganz Anderen“. Damit ist das Christusbild von allem Christusmythos und von aller Christusphilosophie und Christuspsychologie (etwa der Leben-Jesu-Forschung des vergangenen Jahrhunderts) bereits eindeutig abgehoben. Wir sind also letztlich nicht die Fragenden, sondern die Gefragten (5 ff.). Der Ort dieser Frage an uns ist die Kirche. Denn nur so ist gesichert, daß man nicht doch dem Subjektivismus verfällt (36 ff.). Das ist natürlich nicht im Sinn einer autoritären Auslegung der Schrift durch die Gemeinde verstanden: „Gebun-

den an das prophetisch-apostolische, normative Offenbarungszeugnis, wie es in der Gestalt der Schrift auf uns gekommen ist, wird sie (die Christologie) auf die Auslegung dieses Zeugnisses merken, wie es im Bekenntnis der Kirche tradiert ist“ (37), „respektvoll und kritisch“ (ebd.). Das geht bis zur Formulierung der Zweinaturenlehre und dem Streit um das O und Ö, in dem man die „theologische Leidenschaft“ hört, die gegenüber den feinsten Maskierungen unbestechlich wachsam ist (40). — Das „Ganz Andere“ fordert zunächst eine echte Menschheit, ohne jeden Abstrich (360 ff.). Sie ist sündenlos (386 ff.), aber „versucht und angefochten“, einem zweifachen Angriff ausgesetzt aus der Richtung der mit dem letzten Aufgebot kämpfenden Sünde und des in seinem Zorn gegen die Menschheit sich verzehrenden Gottes (295 ff.). So sehr man diesen Ernst des Christusbildes gern begrüßen wird, so hat es leider zu einem, zwar echt reformatorischen, „nur aus dem Glauben“ hingeführt. V. spürt sehr gut die Frage nach der notwendigen Sicherheit eines solchen absolut vor uns gestellten Christusbildes. Er begnügt sich auch nicht mit der ersten — schon bestreitbaren — Antwort, daß unsere historische Betrachtung uns auch sonst die rein geschichtlichen Tatsachen nicht mit letzter Gewißheit zeige. Wie soll da die Tatsache des *Gotteseingreifens* in die Welt uns faßbar werden? Wenn Gott kommt, dann kommt er im *Glauben* der Gottesgewißheit, der Christusgewißheit (364 ff.). Ist da nicht das „scandalum“ zu einfach gelöst? Ist nicht der ganze letzte Ernst auch *unserer* Menschheit zu sehr aufgelöst, wie sie uns nun einmal dieser Gott geschenkt hat?

Weisweiler

Heiler, F., Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Ökumene. 8° (160 S.) München-Basel 1951, Reinhardt. DM 6.50. — Mehrere, sehr verschieden zu qualifizierende Beiträge hat H. in diesem Heft der „Ökumenischen Einheit“ gesammelt, um „durch offene Kritik am neuen Dogma eine Fortführung des Una-Sancta-Gesprächs möglich“ zu machen (3). Der Beitrag H.s selbst, der der ganzen Schrift den Titel gegeben hat, bringt einen geschichtlichen Überblick, der sehr deutlich macht, daß der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens allerdings keineswegs von Anfang an in der Christenheit ausdrücklich lebendig war. Ohne auf alle Einzeltatsachen einzugehen, sehen wir hier nichts anderes als eine Bestätigung dessen, daß christliches Glaubensbewußtsein und Glaubensverständnis Sache einer lebendigen Entwicklung ist. Solche Entwicklung in der Erkenntnis dessen, was zum Offenbarungsgut gehört, geht wie alle Entwicklung in der Auseinandersetzung vor sich. Daher kann es nicht verwunderlich sein, daß es im Lauf der Geschichte mancherlei Stimmen gibt, die gegen unseren Glauben sprechen. Hier aber können wir H. nicht von der Vernachlässigung eines Grundprinzips wissenschaftlich-historischer Darstellung freisprechen: An negativen Äußerungen ist alles gesammelt, was die Geschichte aufzubieten vermag. Und so absolut, wie es hier dargestellt ist, mag es dem Nichtkenner viel erscheinen. Hätte H. wirkliche Geschichte dargestellt, d. h. ebenso vollständig die Zeugnisse für den wachsenden und seit einem Jahrtausend geradezu weltumfassenden Glauben an Mariens Aufnahme dargestellt, würde das Urteil sofort ganz anders lauten. Was die von H. immer wieder mit Vorliebe angeführten Schwierigkeiten aus der ps.-hieronymianischen Brevierlesung und dem Decretum Gelasianum angeht (das den Transitusbericht unter die verbotenen Bücher reihe), sei für die erstere auf die wertvolle Arbeit von R. Geiselman verwiesen (Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: Geist/Leben 24 [1951] 356—380) und zur zweiten daran erinnert, daß das Decretum Gelasianum feststellte, welche Bücher zum Kanon der Hl. Schrift gehören und welche nicht. Aber selbst wenn es sich um einen Index der verbotenen Bücher handelte, ist festzuhalten, daß ein Bücherverbot keineswegs die Falschheit des ganzen betreffenden Buches aussagen will. — In einem Anhang II sammelt H. sog. Dokumente zum neuen Mariendogma. B. Altaner wird, so möchten wir annehmen, es nur mit Bedauern sehen, daß seine Artikel in der ThRev, in denen er ja doch selbst ausdrücklich erklärt hatte, daß die Frage für ihn positiv entschieden sein würde, wenn der Papst

die Definition aussprechen würde, hier unter die „Dokumente“ gereiht sind. Denn ein katholischer Theologe weiß, daß seine wissenschaftlichen Arbeiten keine lehramtlichen „Dokumente“ sind. Besonders bedauerlich sind jene Beiträge aus den Federn katholischer Priester, die sich hinter den Pseudonymen P. Bernardus und P. Ansharius und einem Anonym verbergen und ein schlechtes Zeugnis ihres gläubigen und theologischen Verständnisses ablegen. Beide stimmen darin überein, daß sie selbst die Lehre der Kirche am Maßstab der göttlichen Offenbarung messen zu müssen glauben. Daß natürlich die Kirche nichts lehren kann, was nicht zur Offenbarung gehört, ist uns selbstverständlich. Wenn aber der Theologe die Lehre der Kirche an der Offenbarung messen können soll, müßte er selbst — besser als die Kirche — wissen, was offenbart ist. P. Ansharius geht so weit, daß er ausdrücklich der Definition des 1. November 1950 die Unfehlbarkeit abspricht, weil in ihr etwas gelehrt sei, was nicht zur Offenbarung gehört. Mit welcher Oberflächlichkeit hier gearbeitet wird, zeigt u. a. der Einwand, die Vorstellung einer Himmelfahrt gründe auf einem antiken Weltbild. Glaubt P. Bernardus etwa, das Dogma sage, daß Maria in leiblicher räumlicher Weise von der Erde nach oben gefahren sei? Wie ist es denn übrigens mit Christi Himmelfahrt, gegen die doch dann derselbe Einwand gelten würde? Welche theologische Ignoranz spricht aus dem Einwand, Einmütigkeit der Gläubigen könne kein Argument sein, denn Jahrhunderte hindurch hätten die Gläubigen wie Bischöfe das ptolemäische Weltbild mit dem Glauben als verkoppelt angesehen (119). Sie haben es aber nie als offenbarte Wahrheit geglaubt. Das ist ein großer Unterschied. Auch daß P. Ansharius dauernd die Namen zweier katholischer Theologen (M. D. Koster O. P. und H. M. Köster S. A. C.) verwechselt, stellt seiner wissenschaftlichen Akribie ein schlechtes Zeugnis aus. Und wenn er H. M. Köster als Modernisten verklagt, so spricht das von einer argen Verkenntnis dessen, was Modernismus wirklich ist, und wenig Verständnis für lebendige, unter der Führung des Heiligen Geistes wachsende Tradition. Den Schluß bilden zwei nicht uninteressante Beiträge eines Anglikaners und eines Russischorthodoxen zum Dogma. Wo der Anglikaner die Überzeugung äußert, vom 8. Jahrhundert an sei der Glaube an Mariens Aufnahme praktisch einmütig festgehalten worden, behauptet H. in einer Fußnote, die Unrichtigkeit dieser Behauptung sei durch seine Darlegungen erwiesen. Zum Ganzen sei gesagt: Wir Katholiken können nichts dagegen haben, wenn der nichtkatholische Christ sachlich seine Bedenken und Gegenstände von seiner deutlich herausgestellten Position aus darlegt, je wissenschaftlich genauer, desto besser. Wo aber durch das Ganze der Wind der Feindseligkeit und des Affekts weht und das Bemühen um das Verstehen der Glaubensposition, von der aus die katholische Kirche die Dinge sieht, so wenig zu spüren ist, müssen wir das bedauern.

Sammelroth

Doronso, E., O. M. I., *De sacramentis in genere*. gr. 8° (XVIII u. 595 S.) Milwaukee (1946), Bruce. Doll. 4.50. — Diese umfangreiche allgemeine Sakramentenlehre, die uns erst jetzt erreichte und der die einzelnen Sakramente in je 1—2 Bänden folgten oder folgen, möchte den positiven Teil der theologischen Untersuchung auf einem „Mittelweg“ mit dem spekulativen vereinen (IX). Dabei soll der letztere wesentlich die Führung haben. Die Ausführung ist diesem Prinzip gefolgt. Vor allem stehen die spekulativen Fragen bereits in der Thesenauswahl wie auch im ihnen zugebilligten Umfang voran. So ist S. 33—59 der Untersuchung gewidmet: *Utrum sacramentum sit formaliter in genere signi*. 27 Seiten (87—113) umfaßt die Abhandlung über Materie und Form der Sakramente, Auf S. 317—338 wird eingehend gefragt, ob es in allen Sakramenten die „res et sacramentum“ gibt. Ausgedehnt ist auch die Frage nach der Siebenzahl dargestellt (508—538). Der Verf. entscheidet sich für eine unmittelbare Einsetzung durch Christus in specie (397—409). Die entgegenstehenden positiven Schwierigkeiten aus der Entwicklung der Firmung, Letzten Öl und der Priesterweihe werden S. 416—419 kürzer besprochen, weil eine wesentliche Änderung nicht bewiesen sei. Das so umstrittene Problem der inneren Art der Ursächlichkeit entscheidet D. durch die Wahl der

physisch-instrumentalen Kausalität (159—197). Hier wird für den hl. Thomas eine Entwicklung vom Sentenzenkommentar zur Summa zugegeben (427—432), da der Heilige in beiden Werken verschieden spreche. Auch der Priester ist nicht nur moralischer Helfer, sondern physisch-instrumentale Ursache. Der Grund dazu liegt für D. in der physisch-instrumentalen Wirksamkeit der Sakramente, an der er Anteil hat. Es wird dabei auf die Worte des Trienter Konzils bei der Absolution hingewiesen: *actus iudicialis, quo ab ipso (ministro) ... sententia pronuntiatur*. Auch habe Thomas Sakrament und Minister auf eine Stufe gestellt: *eadem est actio sacramenti et ministri* (S. Th. III q. 64 a. 1). Dieser Einfluß des Spenders ist ein doppelter: zunächst als Teil der Materie bzw. der Form, die ja Handlungen (etwa *ablutio*) sind; ferner in der Verbindung beider zur Einheit. Das Werk bietet also einen guten Einblick in die thomistische Interpretation und Beweisführung. — Während der Drucklegung dieser Besprechung kamen weitere 5 Bände des Werkes an die Schriftleitung. Sie behandeln die Sakramente der Taufe, Firmung, Eucharistie und der Buße. Wir werden darauf zurückkommen. Weisweiler

Buescher, G., O. F. M., *The Eucharistic Teaching of William Ockham* (Franciscan Inst. Publ., Theol. Series 1), gr. 8° (XXVII u. 173 S.) St. Bonaventura (N. Y.) 1950, Doll 2.— B. geht von den fünf Thesen über die Eucharistielehre Ockhams aus, die der Oxforder Kanzler Joh. Lutterell in Avignon der päpstlichen Kommission vorlegte. Das Ergebnis bestätigt z. T. bisher schon erarbeitete Teiluntersuchungen, wie die von Wilhelm Lampen zur Transsubstantiationslehre (Ant 3 [1928] 21—32). Aber es führt in der Gesamtdarstellung weit über sie hinaus. Man erhält einen guten Ausschnitt auch aus der allgemeinen theologischen Arbeitsweise Ockhams. Aus allen Schriften zur Eucharistielehre (Sentenzenkommentar, Quodlibeta, De sacramento altaris, De corpore Christi, für die B. auch die handschriftliche Überlieferung zur Sicherung des oft verderbten Drucktextes heranzieht) ist zunächst der Glaube an die wahre Gegenwart Christi „vere et realiter“ eindeutig erkennbar. Das gleiche ergibt sich für die Wesensverwandlung, freilich hier bereits in einem endgültigen Schnitt gegenüber der inneren Verbundenheit der Termini in der thomistischen Lehre. Es ist eine *Annihilatio* der Substanzen gefordert, an deren Stelle dann unter den bleibenden Akzidentien der Leib Christi tritt. Schwerwiegender aber ist die wenigstens theoretische Lehre Ockhams, daß Gott in der *potentia absoluta* auch die Konsubstantialität herbeiführen könnte, ja daß diese Lehre leichter die Schwierigkeiten lösen würde. Von noch größerer Tragweite war die konkrete Durchführung der Auffassung Ockhams, daß die *Quantität* keine *res realiter a suo fundamento distincta* ist, sondern nur die Ausdehnung des Objektes, *das partes extra partes habere*, besagt. Ockham hat freilich einmal in der *Summa totius logicae* (124) gesagt, daß er diese Lehre nicht als die seine vortragen wolle: *quam volo recitare, quamvis nolim eam asserere*. In Wirklichkeit aber gehen seine Gedanken ganz in diese Richtung. Das entspricht auch dem Grundprinzip seines Denkens, die Dinge nicht unnötig zu vervielfältigen. Damit ist für Ockham gegeben, um nur einige seiner Folgerungen zu nennen, daß die *Quantität* mit der *Substanz* notwendig verschwindet. Sie kann daher nicht wie bei Thomas oder Skotus noch Träger der übrigen Akzidentien sein. Gegenüber Durandus, der das Fehlen der real geschiedenen *Quantität* annimmt, hat die neue Erklärung den Vorteil, daß sie keinen realen Unterschied zwischen dem Christus im Himmel, der ausgedehnt ist, und dem Christus in der Eucharistie anzunehmen braucht, da die *Quantität* kein eigenes Sein hat. Die Akzidentien sind daher bei Ockham unter sich unabhängig, wie auch die *Transsubstantiation* sich nicht so vollzieht wie bei Thomas, daß „concomitanter“ die übrigen Teile des ganzen Christus in jeder der Gestalten vorhanden sind. Das ist nur *per accidens* aus dem Willen Gottes heraus der Fall, da die *Wesenswandlung* selbst sich auf jeden Teil in sich bezieht. Eine andere wesenhafte Folgerung liegt darin, daß die *Substanz per se* sichtbar ist, da die nicht-quantitative Art kein Hindernis mehr für das sensitive Auge in der *notitia intuitiva sensitiva* bzw. *intellectiva*

ist. Die Schau wird nur dadurch verhindert, daß Gott entsprechend der Glaubenslehre seine notwendige Mitwirkung versagt. Es ist also umgekehrt wie bei der gewöhnlichen Deutung. — Aus diesen Lehren ist es verständlich, wie der aus einer ganz anderen Denkart kommende Lutterell zu Folgerungen kommen konnte, die in ihrer Einseitigkeit wohl kaum ganz die Lehre Ockhams widerspiegeln, wie z. B. *quod id quod videmus oculis nostris est corpus Christi*. Das würde gelten ohne das tatsächlich angenommene Eingreifen Gottes. Oder wenn er etwa daraus, daß die Quantität keine eigene res ist, schließen will, die Transsubstantiation sei unmöglich. Und dennoch bleibt — darin gehen wir über B. hinaus — das richtige Gespür Lutterells, daß hier Gefahren liegen, nicht bloß im Konzeptualismus, von dem B. öfter spricht, sondern auch in dem so sehr in die extreme Spekulation aufgelösten Geheimnis der *potentia absoluta*. Sie wird gewiß immer wieder zurückgebogen in die Lehre von Schrift und Tradition. Das war wohl auch der Grund, warum die Kommission zu keinem schnellen Ergebnis kam. Wir sprechen auch nicht von einem „Häretiker“ Ockham in diesen Fragen, zu dem man ihn manchmal allzu leichtfertig gemacht hat. Aber es bleibt das Überspizte seines Denkens und darüber hinaus auch das Schwierige etwa der Konsubstantialität als leichter faßbare Art der Gegenwart. Man darf so dem Verf. für dieses so anregende, klar und sorgfältig gearbeitete Werk dankbar sein. Denn man schaut nun tiefer in das Denken Ockhams hinein. Die Arbeit zeigt — ungewollt, aber dafür desto wirkungsvoller —, daß die spekulative Durchdringung ein religiöses Anliegen von Ockham ist (vgl. gleich den Prologus *De corpore Christi*, bei B. S. 1). Ein direkter Einfluß auf Luther ist hier nicht nachweisbar. Inwieweit er über G. Biel ging, bedarf wohl noch weiterer Untersuchung.

Weisweiler

Masure, E., *Le Sacrifice du Corps mystique*. 8° (206 S.) Paris (1950) Desclée de Brouwer. — Der Leiter des Seminars von Lille hat hier für Leser, die mit der Enzyklika *Mediator Dei*, dem Römischen Missale und dem Dogma der Eucharistie vertraut sind, eine ansprechende Deutung des Wesens des heiligen Opfers gegeben. Sie ist getragen von einem echten religiösen Geist, der immer stärker das Kreuz zum Mittelpunkt der heiligen Messe und der Eucharistiebetrachtung machen möchte. M. sieht in der vielleicht etwas einseitig gewordenen Betonung der wahren Gegenwart eine Akzentverschiebung gegenüber dem urchristlichen Gedanken des Kreuzesopfers auch in der Eucharistielehre. Dazu verweist er auf den Grundgedanken des Einsetzungsberichtes bei Paulus: *mortem Domini annuntiabitis, donec veniat* (165 ff.). Von dieser Sicht ist auch seine Deutung des Mysteriumcharakters getragen. M. möchte einen Mittelweg zwischen Casel (zu stark die res betont) und Abt Vonier (zu sehr das Zeichen hervorgehoben), zwischen Lugo, Lessius, Billot (einseitige Destruktion) und de la Taille (einseitige Immolation) gehen. Das Kreuzesopfer ist für ihn insofern auf dem Altar gegenwärtig durch die Transsubstantiation, als sie den gekreuzigten Christus gegenwärtig setzt. In ihm ist ähnlich wie im Verklärten auch das ganze vorher Geschehene gegenwärtig. Auch bei uns ist es nach dem Verf. ja so, daß wir die ganze Vergangenheit in uns tragen. Gewiß ist auf diese Weise die Einheit von Kreuzes- und Meßopfer, die bei jeder Erklärung der Messe im Mittelpunkt stehen muß, — vielleicht mehr, als es manche Theorien getan haben — gewahrt. Überzeugend sind die Ausführungen jedoch nicht so für die ebenso zu gewährleisten wirkliche Opfertat Christi hie und jetzt, also für das *proprium sacrificium* auf dem Altar. Vielleicht läßt sich doch noch mehr die von Thomas bereits angebahnte Deutung des sakramentalen Christus unter den beiden Opfergestalten einbauen, wie es ja auch die Enzyklika tut. Man braucht dann nicht auf die zu einseitigen und extremen Destruktionstheorien zurückgreifen — über die enthält übrigens das „Schweigen“ der Enzyklika wohl kaum ein negatives spekulatives Urteil —; aber es ist dann doch leichter das Opfer hie und jetzt zu deuten, da das sakramentale Gegenwärtigsein in seiner konstitutionellen Verschiedenheit des Zustandekommens mehr ist als bloß äußeres Zeichen (vgl. Schol 26 [1951] 311 f.). Es bleibt aber der Grundgedanke

des Buches äußerst fruchtbar auch für die Darlegung der Früchte des Opfers vom Kreuzesopfer her, wie sie M. unter die Formel des Missale bringt: *opus nostrae redemptionis exercetur* (vgl. z. B. 115). Weisweiler

Weiger, J., *Der Leib Christi in Geschichte und Geheimnis*. Mit einem Geleitwort von R. Guardini. 8° (XV u. 193 S.) Würzburg 1950, Werkbund-Verlag. DM 4.90. — Der Reiz, den eine geistige Auseinandersetzung in Briefform ausübt, wird auch bei der Lesung dieses anregenden Werkes gespürt. Die Briefe sind, wie Verf. versichert, nicht fingiert, sondern im Wesentlichen so, wie sie geschrieben wurden, gedruckt. Hier liegt zugleich eine gewisse Schwäche des Buches. Briefe lassen die Eröffnung eines persönlichen Innenbezirkes erwarten. Der Gegenstand des Buches aber ist ein theologisch-dogmatischer, der selbstverständlich wie alle offenbarte Wirklichkeit den Innenbezirk des gläubigen Menschen berührt. In diesen Briefen wird er jedoch mehr so behandelt, wie man ihn auch in Abhandlungen besprechen könnte. Auf Grund der Briefform glaubte W. die Freiheit zu haben, den Gegenstand ohne straffe Disposition und sachlich eingeteilte Abwandlung der Gedanken darlegen zu können. Man darf füglich bezweifeln, ob das günstig war. Methodologisch-fundamentaltheologische Fragen schieben sich in eigentlich sachlich-dogmatische; die Besprechung der *Eucharistie* in sich gleitet unbemerkt in ihre Beziehungen zu anderen Wahrheiten; der Gedankengang wird an Stellen, wo man ihn gern weitergeführt sähe, unterbrochen — wie es im Briefwechsel bisweilen begründet ist. Ob das aber für ein so schwieriges Thema wie die Eucharistie und ihre Beziehungen zu Kirche und menschlicher Existenz günstig ist? Bei allem Reiz, den gerade die hier gewählte Art der Darstellung auf den Leser ausüben mag, müssen wir diese Frage stellen. Im 2. Brief scheint die Bedeutung des geschriebenen Wortes der Bibel einfachhin den späteren schriftlichen Fixierungen der Offenbarung durch das Lehramt gleichgestellt zu sein (16). Das Wort der Bibel ist aber doch kraft der Inspiration in unmittelbarer Weise Wort Gottes als Konzilsentscheidungen und Väterschriften. Semmelroth

Heynck, V., O. F. M., *Zum Problem der unvollkommenen Reue auf dem Konzil von Trient*. Die Anschauungen von der unvollkommenen Reue bei den Vätern und Theologen der ersten Tagung: Das Weltkonzil von Trient, Freiburg 1951, Herder, I, 231—280. — Ders., *Contritio vera*. Zur Kontroverse über den Begriff der *contritio vera* auf der Tridentiner Tagung des Trienter Konzils: *FranzStud* 33 (1951) 137—179. — Die 1. der beiden Arbeiten setzt zunächst die bisherigen ausgezeichneten Arbeiten von H. für die 1. Sitzung des Konzils über das Rechtfertigungsdekret aus den Jahren 1545—1547 fort. H. fragt nach den Anschauungen der Väter und Theologen über schwierigere Fragen der Reuelehre, besonders über die unvollkommene Reue, ihre sittliche Güte und ihr Genügen zur Rechtfertigung im Bußsakrament, soweit sie damals zur Sprache kamen. Er hatte bereits früher (*FranzStud* 24 [1937] 18—58) auf die bisher nur kurz von H. Grisar bemerkte Tatsache hingewiesen, daß es kurz vor der Reformation über die Furchtreue bereits eine lebhaftere Auseinandersetzung gegeben hat. In Mainz und Metz z. B. hat der Franziskaner St. Brulefer ihre Heilsamkeit schon verteidigen müssen (vgl. *Schol* 12 [1937] 617). In der frühen Kontroversliteratur ist dann aber lediglich J. Eck näher auf die Gründe Luthers eingegangen. Sonst begnügte man sich, mehr allgemein auf Grund von Texten der Heiligen Schrift ihre Güte darzutun. So war es zunächst auch auf dem Trienter Konzil. Erst bei der Theologenberatung der 2. Form des Rechtfertigungsdekretes haben 5 von den 19 Diskussionsrednern den allgemeinen Satz über die sittliche Gutheit der Straffurcht für zu weitgehend empfunden und eine Einschränkung gefordert (240). Noch allgemeiner trat dies Bedenken in der folgenden Beratung der stimmberechtigten Väter hervor. Man wies darauf hin, daß eine solche Furcht nicht notwendig den Willen zur Besserung in sich schließe. So hat denn der 3. Entwurf den Zusatz erhalten: *ob gehennae metum, qui inordinatus non sit*. Man fand aber diesen Ausdruck nicht deutlich genug und unterschied nun

sachlich: Furcht vor der Hölle, durch die wir, unsere Sünden bereuend, zur Barmherzigkeit Gottes unsere Zuflucht nehmen und vom Sündigen ablassen“ (243). Als man die letzte Hand an das Dekret legte, kam plötzlich die Frage zu neuer heftiger Diskussion. Es war bei der bekannten Stelle über den psychologischen Rechtfertigungsweg, für den folgende Stufenleiter gewählt war: Erkenntnis der Sünde, Hoffnung auf Christus, Liebe zu Gott als Quelle der Gerechtigkeit, Abscheu gegen die Sünde, Taufe. Man wies darauf hin, daß nicht immer die Sündenerkenntnis die Hoffnung wecke. Zunächst entstehe die Straffurcht, die also vor der Hoffnung genannt werden müsse. Das wurde denn auch die endgültige Fassung. Scharf hatte dabei der Erzbischof von Armagh gegen diese neue Einordnung gesprochen. Er wollte der Furcht nicht eine so hervorragende Stelle einräumen, da er meinte, es könne so der gewöhnliche Weg definiert werden. Dazu schien ihm die Furcht nicht so notwendig wie die übrigen genannten Stufen. Wesentlicher noch ist, daß bei der Frage, ob die Liebe auch genannt werden solle, von den 52 Vätern sich 25 dafür aussprachen. Leider ist die Begründung dafür nicht angegeben. H. glaubt jedoch im Gegensatz zu M. Premm, daß die damalige Zeit neben der caritas nicht nur die Liebe der Konkupiszenz kannte, sondern auch eine höhere Art von Liebe, die aber noch nicht rechtfertige. Er weist vor allem auf das interessante Votum Scripandos (CT V 518—523) und auf die Lehre der Konzilstheologen Soto und Vega hin. Dafür scheint ihm auch zu sprechen, daß man ausdrücklich und bewußt die Reue vor der Taufe erst der Hoffnung und der Liebe folgen lasse, so daß sie daraus hervorgehe. Ich glaube, daß diese Feststellungen von H. richtig sind; aber es bleibt das Problem nach der Natur dieser Liebe, also das Problem der nachtridentinischen Zeit, und vor allem jenes andere, wieweit sie in der „atritio“ enthalten ist. — Die weitere Frage nach dem Verhältnis von Reue und Bußsakrament im besonderen (256 ff.) bringt zunächst gegen Luther deutlich die umfassende Notwendigkeit des Sakramentes. Sie wird auch von jenen gefordert, die eine Möglichkeit vorhergehenden Nachlasses durch die caritas zugeben und wenigstens das votum sacramenti dabei fordern. Über die Beschaffenheit der vorhergehenden Reue konnte H. selbst in den eingehenderen Gutachten keine genauere Umschreibung feststellen. An einer Stelle, an der man es nicht vermuten sollte, ward die Frage etwas mehr deutlich: bei der Diskussion über die Gnadengewißheit. Auch die sakramentale Absolution gibt keine Gnadengewißheit, so sagen die einen, weil man nie wisse, ob die Intensität der Reue groß genug war. Demgegenüber interpretieren die Anhänger der Sicherheit und vor allem die Konventualen Scotus mit Biel, daß es nur notwendig sei, „non ponere obicem“. Es bleibt also auch hier bei mehr allgemeinen Ausführungen. Die Reue selbst stand nach ihrem Umfang noch nicht im Blickfeld. H. glaubt im allgemeinen sagen zu dürfen, daß man wohl vor der Absolution die gleiche Reue gefordert habe wie vor der Taufe. Jedenfalls ist in dieser Sitzungsperiode kein positives Zeugnis dafür zu finden, daß die Straffurcht für den Empfang des Bußsakramentes genüge. Er nennt das mit Recht das „überraschendste Ergebnis“ der Untersuchung (278). — Der neue Bd. der Ausgabe des Tridentinums, der zunächst im 1. Teilbd. das Tagebuch Massarellis über die *Bologneser* Tagung (März 1547 — September 1549) bringt, gab H. Gelegenheit, im 2. Artikel auch ihrer Reuelehre nachzugehen. Denn die hier eigens über das Bußsakrament erörterten Fragen ließen eine gute Ausbeute erwarten. Es handelte sich zunächst um den Kanon zur Güte der Furchtreue. Ist sie eine „vera contritio“, wie der Entwurf sagte? Anlaß zur Diskussion gab die alte Ansicht, daß eine wahre Contritio erst mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade zustande komme. Besonders die Dominikaner betonten das, während die Franziskaner mehr mit dem Entwurf einverstanden waren. Claudius Jajus S. J. machte die Bemerkung, daß „vera“ hier im Gegensatz zu „falsa“ stehe und nicht notwendig „perfecta“ sage. So auch sein Mitbruder Salmeron. Beide nahmen damit die Ausdrucksweise der neueren Kontroverstheologie gegen Luthers Ausspruch an, daß die Furchtreue eine „falsche Reue“ sei. Die Lösung war eine weite Formel, die „vera“ wegließ und dafür setzte: Si quis negaverit, contritionem, quae in poenitente

requiritur, esse dolorem . . . — Über die Notwendigkeit der Absolution herrschte auch in Bologna eine Meinung gegenüber Luthers Leugnung. Aber man fürchtete teilweise, daß bei einer Verurteilung die ältere Deklarationstheorie mitgetroffen werden könnte. Aber auf die Mehrheit machte dieser Grund keinen Eindruck. Man wollte unter allen Umständen ohne jede Erweichung die Absolutionsgewalt sicherstellen. — H. gibt übrigens hier einen ausgezeichneten Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung des Reueproblems vom 12. Jahrh. ab (152—171). So hat er ein gutes Fundament geschaffen, die einzelnen Meinungen verstehen zu können: Während die Dominikaner streng an der *Contritio* als gnadenhaftem Akt der *caritas infusa* festhalten und der rechtfertigenden Reue einen ganz anderen inneren Charakter zuschreiben als der vorbereitenden, gehen die Franziskaner mehr auf die psychologische Seite ein und nehmen an, daß die rechtfertigende Reue sich nur durch eine größere Intensität unterscheidet. Die Jesuiten knüpfen wieder an die Meinung der neueren Kontroverstheologie von „wahr“ und „falscher“ Reue an. Auch die vor der Rechtfertigung erweckte ist eine „vera“ in diesem Sinn. So sprachen sie einfach von *contritio imperfecta* und *perfecta*, so daß *contritio* nun zum Gattungsbegriff wird, der beide Arten in sich schließt. Dabei wird deutlich herausgestellt, daß die „wahre“ Reue immer wegen der „Beleidigung Gottes“ die Sünde hassen muß. Aber auf die weitere Frage, wie sich nun *contritio perfecta* und *imperfecta* im einzelnen unterscheidet, fehlt auch jetzt noch die entscheidende Antwort. Doch ist es deutlich, wie die Kontroverse in Bologna eine gute Klärung der Gesamtfrage herbeiführt. Von *attritio* ist auffallend wenig die Rede, wenigstens bei den nichtthomistischen Theologen. Man sieht nach H. die Furchtreue, von der Luther sprach, mehr als eine gute Vorbereitung zur eigentlichen „*contritio*“ als Gattungsbegriff an, wie sie im Sakrament verlangt wird. So konnte es auf der einen Seite im eigentlichen Dekret der 14. Sitzung der folgenden Periode einfachhin heißen: De *contritione* als Teil des Sakramentes, der dann untergeteilt wurde in eine *contritio perfecta* und *imperfecta*. Aber bei letzterer ist dort hinzugefügt: *quae attritio dicitur* (Denz. 898)! Wie kam es nun doch zur Gleichstellung mit der *attritio*? Darüber wird uns H. gewiß eine weitere Untersuchung schenken. Denn erst dann wird rückschließend das Verhältnis genauer festzustellen sein.

Weisweiler

Althaus, P., Vom Sterben und vom Leben. gr. 8° (62 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM. 2.40. — Dieses Bändchen ist aus einem Vortrag erwachsen, den der Verf. unter dem Titel ‚Der Christenglaube und das Sterben‘ während des Krieges oft gehalten hat und hier mit gewissen Erweiterungen (unter Streichung von rein Kriegszeit-Gebundenem) zum Wiederabdruck bringt. Wer die unlängst erschienene zweibändige Dogmatik und das 1949 in 5. Aufl. erschienene Buch des Verf. ‚Die Letzten Dinge‘ kennt (vgl. Schol. 24 [1949] 421 ff. und 622 f.), gewahrt in dieser Schrift einen von der Praxis der Verkündigung bestimmten Abriß von Gedankengruppen, die in den genannten Büchern breiter und tiefer zur Darstellung kommen. Die naturalistische These von der nur weiterzugehenden Fackel des Lebens (14 f.) wird ebenso verworfen wie das idealistische Kehr Bild vom bleibenden Ganzen über dem sterbenden Einzelnen (16 f.). Daß die Totenerscheinungen samt und sonders zum nichtigen Wahn pseudoempirischer ‚okkulten Beweise‘ gerechnet werden (25 ff.), läßt vermuten, daß der Verf. auch alle Visionen von Heiligen als subjektive Täuschung verwirft. Daß Philosophen die Unsterblichkeitsahnungen und -hoffnungen in strenge Gedankengänge gefaßt haben, wird — namentlich in der Kantischen Begründungsform (24) — als beachtlicher Versuch gewertet, aber nicht als hinreichendes Fundament unserer sicheren Gewißheit anerkannt. Nicht ohne eine gewisse Verschiebung des Fragepunktes setzt der Verf. vom Standpunkt der protestantischen Theologie aus den philosophischen Beweisgängen den Einwand entgegen: „Unser Verlangen nach dem unsterblichen wahren Leben zeugt freilich davon, daß ein solches da sein muß und daß es unsere wahre Heimat ist, für die wir ursprünglich bestimmt sind. Aber gibt es auch schon die Gewähr, daß wir heimkommen?“ (24.) Als

der wahre und allein feste Grund unserer „Gewißheit über den Tod hinaus“ wird mit Luther die einzig triftige Berufung auf den Gott der Offenbarung betrachtet. „Gott geht nicht mit Toten, mit Vergehenden als mit seinen Partnern um“ (29). Den Tod aufzufassen als Trennung der unsterblichen Seele vom Leib als sterblichem Anteil des Menschen wird als unbiblich verworfen. Bei dieser alten Unterscheidungslehre muß der Katholik immer wieder entgegenhalten: Wenn sich aus der Geistigkeit der Seele die Unsterblichkeit erweisen läßt, dann kann dem doch die Offenbarungswahrheit der Schrift nicht widersprechen, selbst wenn sich aus der Schrift allein ein Fortleben der Seele auch vor der allgemeinen Auferstehung nicht belegen ließe. Soweit griechisches Denken schon zu philosophischer Gewißheit von der Unsterblichkeit der Seele gekommen ist oder doch wertvolle Voraussetzungen für einen stringenten, wenn auch nur ‚quia‘-, nicht ‚propter-quad‘-Beweis (den selbst Scotus nicht verneinte) erbracht hat, darf sich die Theologie unbeschadet ihrer Offenbarungsprinzipien dessen bedienen und das umso mehr, als Überlieferung und Lehramt der Kirche die Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer philosophischen Erkennbarkeit bestätigen. Auch bei dieser Unterstellung bleibt wahr: „Der Tod trifft den ganzen Menschen“ (33), denn es stirbt ja nicht der Leib, sondern der Mensch, was allerdings eine notwendige Voraussetzung für die wahrhaft christliche Sinnbestimmung des Sterbens ist. Daß der Verf. den Leser sich bescheiden heißt bei der Frage nach dem jetzigen Zustand der Toten (56 ff.), hebt den Ernst und den Trost der Gewißheit nicht auf, den die Wahrheit von der unsterblichen Seele einflößt. Die tiefgründigen Ausführungen der klassischen Schulüberlieferung über das Verhältnis *tempus — aevum — aeternitas* wird der Verf. vermutlich ebenso als Hellenismus von seinem rein evangelischen Verständnis abweisen, aber dennoch nur zum Schaden mancher Unklarheiten seiner Darlegung über die Inkommensurabilität der irdischen Zeit mit der transempirischen zwischen dem Sterben des Einzelnen und dem Jüngsten Tag, die er — frei nach Luther — in dem Satz ausspricht: „Jeder Mensch stirbt in den Jüngsten Tag hinein“ (59).

Ternus

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

Abellán, P. M., *Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la Suma de fr. Tomás de Mercado en la historia de la teología moral: Miscelanea Comillas, 1951, 81—137.* — Die Moraltheologie des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat zwei dauernde Verdienste, die erlauben, von ihrem Zeitalter als der goldenen Zeit der Moraltheologie zu reden. Einmal hat sie aufbauend auf der Summa des hl. Thomas und zugleich auf den Vätern und Aristoteles die spekulative Durchdringung der Probleme ungemein gefördert, dann aber hat sie im Anschluß an die Summae confessorum und andere Traktate des 14. und 15. Jahrh. — es seien nur Astesanus de Astis, Bartholomeus de S. Concordio, Gerson, Nider, Antonin von Florenz und Angelus de Chivasso genannt — mit offenem Blick die seit dem 14. Jahrh. völlig sich wandelnden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse gesehen, die hieraus sich ergebenden Probleme ohne Furcht in Angriff genommen und guten Teiles gelöst. Geradezu staunenswert ist bei den Moralisten dieser Zeit die Kenntnis der Theologie, der Rechtswissenschaft und vor allem der konkreten Verhältnisse. Im Aufbau schließt sie sich gern, des leichteren Verständnisses wegen, an die Zehn Gebote an, wie dies Schema schon im Mittelalter neben der Einteilung nach den Hauptsünden oder nach den Tugenden sehr oft im Gebrauch war. Wenn man neuerdings hie und da von solcher Moral als Barockmoral redet, so ist dies ein historischer Widersinn. Ehe man an Barock dachte, war sie völlig entwickelt und weit verbreitet. Ein Ruhmestitel dieser Moral ist auch, daß sie mit besonderer Liebe sich den Pflichten der einzelnen Stände zuwandte; auch hier liegt das Vorbild im Mittelalter; ich brauche nur Antonin von

Florenz zu nennen. Am meisten war aber durch die völlige Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse die Standesmoral der Kaufleute vor neue Fragen gestellt. Daher die zahlreichen Traktate *De contractibus* eines Gerson, Heinrich von Langenstein, Konrad Summenhart und anderer. Ja noch mehr. Schon zu Beginn der neuen Periode, bald nach 1300, schrieb der als Historiker bekannte Dominikaner Bernard Gui seine noch ungedruckte *Regula mercatorum*, *Universis mercatoribus — Tholosanis*. Sie ist in Cod. 81 des Lincoln College Oxford ff. 33^r—40^r auf uns gekommen. Bernard richtet sich unmittelbar an die Kaufleute — ich vermute, daß auch eine französische Übersetzung existiert hat. Er wünscht, daß sie *loco fabularum et romaniorum inutilium*, die gewöhnlich in den Geschäftsräumen gelesen wurden, vorgelesen und von den Handelsgehilfen gehört werde. Von den vielen Fragen muten einige ganz modern an, so folgende: *Questio est de mercatoribus et quibuscumque venditoribus qui inter se faciunt pactum et convenienciam quod omnes vendant uno certo precio*. Auch der deutsche Dominikaner Johannes Nider († 1438) schrieb einen Traktat *De contractibus mercatorum*. — Viel umfangreicher und bedeutender ist die von A. behandelte *Summa* des spanischen Dominikaners Thomas de Mercado († 1575). Sie wurde zuerst 1569 in Salamanca, dann 1571 in Sevilla auf spanisch gedruckt und ist in erster Linie für die Kaufleute von Sevilla bestimmt, denen sie der Verf. auch widmet. Diese Tatsache ist für den Inhalt von großer Bedeutung; denn Sevilla war in jener Zeit ein Zentrum internationalen und interkontinentalen Handels, der das Wirtschaftsleben Westeuropas entscheidend beeinflusste und zahllose neue Moralprobleme aufwarf. Mercado war durch langjährigen Verkehr mit Kaufleuten in Spanien und Mexiko für seine Aufgabe besonders geeignet. Er behandelt zuerst das Naturgesetz und die Tugend der Gerechtigkeit; in den folgenden Teilen entwirft er ein Bild des christlichen Kaufmanns und behandelt den gerechten Preis bei Kauf und Verkauf, den Wechsel, dem das ganze vierte Buch gewidmet ist, den Erwerb auf Kredit, die Versteigerung, den Wucher und insbesondere die damals brennende Steuer auf den Handel mit Getreide, endlich die Frage der Restitution und einige Probleme, die sich aus dem Handel mit Indien ergaben. Für den Kleriker betont er die Wichtigkeit einer Kenntnis des konkreten Tatbestandes und des Zivilrechts einerseits und andererseits die Notwendigkeit eines gründlichen theologischen Wissens und der christlichen Klugheit. Es geht ihm vor allem darum, in den konkreten Fällen das ‚Erlaubt‘ und ‚Unerlaubt‘ zu bestimmen, das übrige überläßt er der Klugheit des Beichtvaters. Aus diesem Zweck ergibt sich die Anführung vieler Beispiele, die kulturgeschichtlich sehr interessant sind. Dabei unterläßt er aber keineswegs die Zurückführung auf die Prinzipien. Den Kaufleuten zeigt er, wie trotz ihres seit Entdeckung Amerikas stets wachsenden Reichtums und Ansehens sie noch nicht dem Adel und den geistig schaffenden Ständen gleichgeachtet seien. Den Grund sucht er in ihren aus den zahlreichen Gelegenheiten des Standes sich ergebenden Fehlern, und weist den Weg zum christlichen Kaufmann. Vom Beichtvater der Kaufleute verlangt er große Klugheit und solide theologische, juristische und Sachkenntnis, wie schon Cano dies gefordert hatte. All diese Punkte werden von A. in klarer Darstellung hervorgehoben. Alsdann kommen einzelne Probleme, wie die Verpflichtung des Gesetzes, zumal der Pönalgesetze, Kauf und Verkauf, Leihe und Wucher, zur Sprache. Besondere Beachtung verdient die Erörterung der verschiedenen Wechselarten und Bankgeschäfte und nicht zuletzt die delikate Frage der Erlaubtheit des Sklavenhandels in Guinea und Cap Verde und die Einmischung des Staates in den freien Handel. Wir müssen A. dafür danken, daß er durch seine umfassende Abhandlung einen Autor wieder bekannt gemacht hat, der sich durch Solidität des Wissens und umfassende Kenntnisse einer Zeit auszeichnet, die uns heute so fern liegt und doch in mancher Beziehung so nahe ist. Pelster

Häring, B., *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*. 8° (318 S.) Krailing vor München 1950, Wewel. DM 9.80. — Der Verf. schenkt uns eine ausgezeichnete Studie. Weitgehend phänomeno-

logisch vorgehend, sich der Grenzen der phänomenologischen Methode durchaus bewußt, sucht er das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit zu erhellen. Dabei kommt es zu vorzüglichen Analysen des Phänomens des Heiligen und des Guten (Wert—Sollen—Freiheit—Gewissen). Das Ergebnis ist, „daß uns sowohl das Heilige als auch das Gute in seinem eigentlichen Kern zum Personalen führt, in der personalen Tiefe aber gerade der gegenseitige Bezug am tiefsten aufleuchtet“ (218); Religion (auch Polytheismus) kann nicht ganz ohne Ethos als Folge sein (54); Sittlichkeit besagt noch nicht Religiosität, weist aber auf sie hin, fordert sie letztlich (59—90). Wertvoll sind die klaren und kritischen Studien zu N. Hartmann (95—111: Moral ohne Religion), I. Kant (111—135: Religion als Moral), Fr. Schleiermacher (136—149: Religion selbständig und unfruchtbar gegenüber der Moral; selbständige Moral), E. Brunner (149—167: Unableitbarkeit der Religion als reiner Offenbarung Gottes; Sittlichkeit als Anspruch dieses Gottes), R. Otto (167—188: Unableitbarkeit des Heiligen, relative Autonomie des Sittlichen; gegenseitiger Bezug bei höherer Religion und Moral), M. Scheeler (188—217: Eigenständigkeit der Religion, von der her die Tiefe des Sittlichen [als eigenartiger Wert]). Entsprechend wird im Kapitel über die Ethik der Selbstvervollkommnung dieser der volle sittliche Wert nur auf Grund einer Hinordnung auf das Heilige (richtiger: *den* Heiligen) zugesprochen (217—270). In der „Ethik der Nachfolge“, die personale Liebe und Gehorsam miteinander richtig verbindet, sieht darum der Verf. die christliche Sittlichkeit am besten charakterisiert (271—290). Fuchs

Hauck, W. A., Die Erwählten. Prädestination und Heilsgewißheit nach Calvin. gr. 8° (106 S.) Gütersloh (1950), Bertelsmann, DM 6.50. — Der Verf. sucht nicht nur die Prädestination in ihrem Wesen (als Determination und Ausdruck der Heilsgewißheit) nach Calvin darzustellen, sondern müht sich auch um das lebenswichtige Problem Prädestination und Ethos (94—106). Allerdings spürt man bei den Fragen um Erwählung und sittliche Verantwortung, um Erwählung als Ansporn und um die Bedeutung von Predigt und Ermahnungen sehr stark — worauf Verf. im Vorwort (5) hinweist —, daß „den Verstand restlos befriedigende“ Antworten nicht bereitstehen; ja daß „manche unlösbare Spannungen“ (ebd.) eigentlich doch als Widersprüche stehen bleiben. Sicherlich, die Verantwortung des Menschen wird nicht dadurch geringer, daß Gott dessen Handel zur Durchführung seiner Pläne benutzt (97); aber wenn nun zu eben diesem Handeln die Freiheit fehlt? Zwar kann die Erwählung ein Ansporn zum Leben eines Erwählten sein (99); aber wenn mit der Möglichkeit einer negativen Erwählung gerechnet werden muß? Natürlich können Predigt und Ermahnungen die Bedeutung der Vorbereitung des Menschen für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes haben (102); aber wenn der Heilige Geist schließlich allein wirksam ist in der Folgsamkeit gegenüber der Mahnung? Fuchs

Lottin, O., O. S. B., Les vertus morales infuses dans l'école franciscaine au début du XIV^e siècle: RechThAncMéd 18 (1951) 106—127. — Dieser Artikel ist eine Fortsetzung der 1949 in dem umfangreichen Werke Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles (3, 2) erschienenen Abhandlung Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XII^e siècle. Dort hatte L. vor allem die Ansicht des hl. Thomas und der ihm folgenden Petrus von Taran-tasia, Bombologna, Jean Quidort, Wilhelm Godin und Richard von Media-villa und ihre Begründung entwickelt. Unter den Anhängern von Thomas wäre auch der Oxforder Robert von Orford zu nennen. In seiner Schrift gegen Heinrich von Gent in Cod. Vat. 987 verteidigt er ff. 57^v—58^r ausführlich Thomas. Utrum cum virtutibus acquisitis necesse sit ponere in homine aliquas infusas eis respondentes ut temperanciam infusam respondentem temperancie acquisite. Thomas, der vom Sentenzenkommentar bis zur Summa eine Entwicklung durchgemacht hat, sagt: Die eingegossenen moralischen Tugenden sind notwendig; dies fordert das übernatürliche Ziel, die übernatürliche Ursache, Gott, im Verein mit den übernatürlichen Prinzipien der Gnade und Liebe und das Unvermögen der Liebe, allein die innere Übernatürlichkeit der moralischen Tugenden zu garantieren. Gegner der thomistischen Theorie ist

auch hier Heinrich von Gent, dessen Einfluß auf die Theologie jener Zeit kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Nach ihm werden die moralischen Tugenden übernatürlich nur dadurch, daß die Liebe sie auf ein übernatürliches Ziel hinrichtet, innerlich bleiben es dieselben. Auch Gottfried von Fontaines geht einen eigenen Weg: Weder Schrift noch Väter fordern eingegossene moralische Tugenden; es genügen die Tugend der Liebe und für den leichten Vollzug der Akte die Gaben des Heiligen Geistes. Als Anhänger Gottfrieds nennt L. den anonymen Verfasser der Frage: *Utrum preter virtutes acquisitas sit necessarium ponere virtutes infusas aliquas*, in Cod. Paris. Bibl. nat. 15865 ff. 2^r—4^v, und ebenso Thomas von Bailly. Einen Schritt nach vorwärts tut der englische Franziskaner Wilhelm von Ware, der sich schon auf Vorgänger beruft, — bei ihm wären neben Magrini die für den literarischen Text grundlegenden Artikel von Daniels und Lechner in den *Franz-Stud* 1917, 1932 und von Spettmann im *PhJb* 1927 zu erwähnen. — Er greift das von Thomas am meisten betonte Argument an: Die Liebe kann in einem anderen Seelenvermögen keinen übernatürlich gerichteten Akt hervorbringen, ohne daß in jener Fakultät eine übernatürliche Fähigkeit (*habitus infusus*) vorhanden ist. Ware verteidigt demgegenüber, daß hierfür ein von der *caritas* ausgehender Impuls genüge, unter dem die an und für sich natürlichen Tugenden einen verdientlichen Akt hervorbringen können. — In vorliegendem Artikel kommt die Franziskanerschule des beginnenden 14. Jahrhunderts zu Wort. Scotus unterzieht die für die Notwendigkeit der eingegossenen Tugenden vorgebrachten Beweise einer kurzen Kritik und behauptet, für alle genannten Funktionen genügen die erworbenen Tugenden zugleich mit der *Caritas*, die die Akte auf ein übernatürliches Ziel hinlenkt. Alexander von Alexandria vertritt in seiner echten Redaktion Scotus. Der Franziskaner Hugo von Novo Castro referiert die thomistische Ansicht, und ebenso jene des Scotus, der er zuneigt, freilich mit dem vorsichtigen Nihil *asserio* des *Baccalarius*. Für alle bringt L. die nötigen Texte. Besonders ausführlich wird wegen ihrer Gründlichkeit und Originalität eine anonyme *Quaestio* des Cod. Vat. 982 behandelt. — Der Verf. ist kein anderer als der große Exeget Nikolaus von Lyra (vgl. *Quodlibeta* und *Quaestiones* des Nikolaus von Lyra O. F. M. in *Mélanges J. de Ghellinck*, 1951, 951—973). Auch Lyra legt die thomistische These und ihre Begründung dar; er nennt sie *multum communis*. Gleichwohl lehnt er sie ab. Er nimmt ein *naturale desiderium beatitudinis* an, die aber wegen der Sünde nicht erreicht werden kann. Sobald daher die Sünde getilgt und die Natur geheilt ist, bedarf es keines neuen *habitus*; die natürlich erworbenen reichen hin, um all die Zwecke zu erfüllen, für die man eingegossene Tugenden fordert. Insbesondere sind Formalobjekt und nächste Norm dieselben, und in derselben Weise bewegen sich erworbene und eingegossene Tugenden auf ihr Objekt zu. Da der spezifische Unterschied der Tugenden durch das nächste Objekt, nicht durch das letzte Ziel begründet wird und hier das nächste Objekt das gleiche ist, so besteht kein spezifischer Unterschied zwischen beiden Arten, mit anderen Worten: eingegossene moralische Tugenden sind überflüssig. Die *Quaestio* ist beinahe vollständig mitgeteilt. Als letzter erscheint *Petrus Aureoli*. Nach L. gibt er der thomistischen These klar den Vorzug: *Virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum*. Es bleibt aber die Schwierigkeit: Ist nicht die Lösung des Aureoli am radikalsten von Thomas verschieden? Er identifiziert Gnade und Tugenden, und verwandelt den übernatürlichen *habitus*, dessen Name er beibehält, in einen beständigen Beistand des Heiligen Geistes. Von einem *habitus* im Sinn von Thomas und Aristoteles bleibt wohl nichts übrig. Mit Nutzen kann man hier einen Oxforder Franziskaner und Zeitgenossen des Scotus heranziehen, *Robert Cowton*. Sein Kommentar zu den Sentenzen, und fast noch mehr dessen Abkürzungen fanden weite Verbreitung. Ich nenne nur einige Hss des vollständigen Kommentars: London, Lambeth Palace, Cod. 370 (ll. 1—4), bisher unbekannt, anonym; Cambridge, Pembroke College 160 (ll. 1—4); Cambridge, Caius College 281 (674) (l. 1). Diese und die vorhergehende Hs haben viele Verweise. Ferner Oxford, Merton College 93 und 92 (ll. 1—4); Wien,

Nationalbibl. 1397 (ll. 1—2); Vatic.-Ottob. 1126 (ll. 3—4); Neapel, Nationalbibl. VII C. 9 (ll. 3—4), anonym mit Verweisen. Cowton behandelt in 1.3 d. 33 und 34 (Pembroke 160 ff. 268^r—280^r, Neapel VII C. 9 ff. 41^r—54^r; Ottoboni 1126 ff. 122^r bis 130^r) ausführlich die moralischen Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes, wengleich er keine eigene Frage über den Unterschied von eingegossenen und erworbenen Tugenden hat. Nach dem Ökonomiegesetz leugnet er die eingegossenen moralischen Tugenden. Gleichwohl setzt er die erworbenen den Gaben des Hl. Geistes gleich. Den Einwand: Die dona sind eingegossen, die Tugenden erworben, beantwortet er: Die erworbenen Tugenden werden vorzüglich dann Gaben des Hl. Geistes genannt, wenn sie, durch den Glauben geleitet und durch die Liebe bewegt, auf höhere Akte und ein erhabeneres Ziel hingelenkt werden. Die Tugenden des Glaubens und der Liebe sind mit der Gnade real identisch. — L. verspricht noch einen weiteren Artikel über die Frage bei den Thomisten jener Zeit, um alsdann die Folgerungen zu ziehen. Aber eines läßt sich dank den zahlreichen Belegen schon jetzt sagen. Die Frage nach den eingegossenen Tugenden war ein durchaus frei diskutiertes Problem. Auf beiden Seiten standen zahlreiche und bedeutende Theologen. Die Argumente auf beiden Seiten sind rein spekulativer Natur. Pelster

Steinbüchel, Th., und Müncker, Th., Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann zu seinem 75. Geburtstag (1. Nov. 1949) gr. 8^o (615 S.) Düsseldorf 1950, Schwann. DM 45.—. — Wir freuen uns, diese außerordentlich reiche Festschrift zum 75. Geburtstag F. Tillmanns, von dem so viel Anregung für die moderne Moraltheologie ausging, anzeigen zu dürfen. Statt der unmöglichen Besprechung aller Beiträge sei auf einige, für die moraltheologische Systematik besonders bedeutsame kurz hingewiesen. Dankbar sind wir *I. Backes* für seine gründliche Studie über „das allgemeine Priestertum der Gläubigen“, in dem ja Sittlichkeit und Verpflichtungen des Christen weitgehend gründen; wohltuend ist die nüchterne Vorsicht in der Darstellung, die nicht zu unbewiesenen Behauptungen führt, allerdings vielleicht etwas minimalistisch wirkt. *G. Ermecke* möchte die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit (Taufe Firmung, Ordo) zum Einteilungsprinzip der speziellen Moral machen; hier wird viel Wertvolles über eine systematische *Moraltheologie* gesagt; vor Anwendung seines Prinzips müßte vielleicht noch stärker die Stellung der natürlichen Wirklichkeit im Ganzen des Christenmenschen, der ja nicht aus abstrakter Übernatur besteht, in Erwägung gezogen werden; wie man auch einteilt: es wird immer zu Überschneidungen kommen (Übernatur, Tugend, Güter). *R. Hauser* berichtet über den „ethischen Ansatz in der Theologie K. Barths“; Ethik ist unmöglich, wenn es nichts anderes gibt als ein „immanentes Selbstgespräch oder unverständliches Selbsttun Gottes, das sich im Raum nur abspielt, ohne aufgenommen zu werden“ (117). *J. Herkenrath* zeigt, daß 1 Joh 5, 16 Todsünde und „Sünde zum Tode“ nicht gleichsetzen will. *H. Junker* greift das moraltheologische Problem des alttestamentlichen Bannes auf; die Lösung sieht er darin, daß Gott den in der sittlichen Ideenwelt seiner Zeit lebenden Propheten als lebendiges Instrument aufgreift, so daß dieses im Auftrage Gottes und aus eigenen Ideen Anordnungen erläßt; „So spricht der Herr“; einer Entlastung Gottes aber bedarf es nicht, da er Dominus absolutus des Alls ist; aus letzterer Bemerkung scheint hervorzugehen, daß die dargelegte Auffassung wohl kaum ungeändert auch auf andere Fragen, etwa der Doppelehe, Anwendung finden kann. *Jos. Klein* schreibt über „Ursprung und Grenze der Kasuistik“; hier ist manches Bedeutsame insbesondere in historischer Hinsicht gesagt; doch scheint der Sinn echter Kasuistik nicht erfaßt zu sein; und was über die Bedeutung sittlicher Normen und über christliches Handeln aus Glaube und Liebe gesagt wird, vermöchte ich vor einer Klärung des Gemeinten nicht zu unterschreiben. Recht wertvoll ist der Beitrag von *A. Lang* über „Echtheit der Religiosität und Wahrheit der Religion“. Gleichfalls sei auf *W. Schöllgens* Beitrag über „Ethik und Ethos“ hingewiesen, der die Notwendigkeit einer Berücksichtigung der Lebensstile der einzelnen Völker und Zeiten herausstellt. Interessant für den Moralisten sind sodann die Beiträge *Th. Münckers* über „Frömmigkeit

und Ethos im Pietismus“ und N. Seelhammers über „Schopenhauers Lehre vom Mitleid und das christliche Ethos“; Joh. Kleins über die christliche Lösung des Problems der Macht („Macht und Liebe“); wie auch M. Wittmanns „Zum Apriorismus in der Ethik Nikolai Hartmanns“.

Fuchs

Laros, L., Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben (Mt 10, 16). Zwei Gewissensfragen in den Nöten unserer Zeit. kl. 8° (100 S.) Frankfurt a.M. (1950), Knecht, DM 4.20. — Im Anschluß an eine Exegese der zitierten Matthäusstelle ringt der Verf. mit dem Problem der Vereinbarkeit der Schlangenklugheit mit der Einfalt der Tauben im Verhalten des christlichen Staatsbürgers gegenüber einer tyrannischen Regierung. Mit Nachdruck verteidigt er die Erlaubtheit des Widerstandes, auch des aktiven. Er lehnt aber die Erlaubtheit des Tyrannenmordes ebenso entschieden ab. Ohne zu letzterer Frage Stellung nehmen zu wollen, seien doch zur Art und Weise eines Begründungsversuches einige Bemerkungen angefügt. Wenn S. 34 gesagt wird, wir wüßten nicht, ob wir Auftrag oder Recht hätten, ein Menschenleben abzuschneiden, so ist diese Formulierung doch wohl etwas weit. Sie scheint anzudeuten, daß wir aus dem Naturrecht und seiner vernünftigen Anwendung um ein solches Recht nicht wissen können. Daran aber müssen wir doch grundsätzlich festhalten; man vgl. z. B. die Parallelfragen um das Todesstrafrecht, Kriegerrecht. Sodann scheinen Gedanken wie die, daß der Tyrann ja nur Exponent einer Zeitkrankheit (34) und nicht ohne Verschulden der Untertanen zu Macht gekommen sei (33), daß Gott ihn zur Strafe und Heilung dem Volke gegeben habe (34), keine Ansatzpunkte zu einer echten sittlichen Bewertung zu sein; sonst müssen wir schließlich überhaupt die Hände in den Schoß legen und jeder Krankheit, jedem Übelstand untätig zusehen. — Eingehender widmet sich der Verf. der Frage nach der Pflicht zur Wahrhaftigkeit gegenüber der tyrannischen Herrschaft. Zweifellos entspricht es sowohl der katholischen Moral wie auch dem *sens moral* (auf den L. großes Gewicht legt), wenn von einer Berechtigung, ja u. U. Verpflichtung zur Verheimlichung der Wahrheit unter gewissen Bedingungen gesprochen wird. Das Anliegen des Verfs., hier klare Gewissen zu schaffen, dürfte für turbulente Zeiten von höchster Wichtigkeit sein (vgl. *StimmZeit* 1951, 161—172). Hinsichtlich der *theoretischen Klärung* dieser Frage sei ein kurzer Diskussionsbeitrag gestattet. Zunächst gesteht Verf. die Berechtigung der Theorie der Mentalrestriktion im Sinne einer *restrictio late mentalis* im wesentlichen zu (61). Er sucht auch zu zeigen, daß Christus selbst sich ihrer bedient habe (62—70). Jedoch scheint ihm dieser Lösungsversuch weder theoretisch noch praktisch zu genügen. Vielmehr gibt er der von Grotius (wenn auch in etwas anderer Weise) begründeten Lehre den Vorzug, nach der nur die Unwahrhaftigkeit gegenüber jemandem, der ein Recht auf die Wahrheit hat, eine sittliche Verfehlung (und zwar ein Unrecht) darstelle. Dagegen scheint mir die Frage der „*situationsgerechten Wahrheit*“, wie L. sie nennt (75), unabhängig vom Element des Rechtes auf die Wahrheit aufzutauchen. Aus der objektiven Situation heraus kann unsere Rede eine von ihrem unmittelbaren Wortsinn verschiedene Bedeutung haben und somit ohne Rücksicht auf das Element des Rechtes aufhören, Lüge zu sein; umgekehrt kann das mangelnde Recht des Fragenden auf die Wahrheit doch wohl nie eine Antwort rechtfertigen, wenn deren unmittelbarer Wortsinn nicht durch die objektive Situation eine Änderung erfahren hat (also eine echte *locutio contra mentem* darstellt). Es besteht demnach wirklich ein Unterschied zwischen dem 5. und 8. Gebot (zu S. 52f.). Wir dürfen ja nicht den Wortlaut des Dekalogs ohne eine innere Sinnerschließung (Naturgesetz!) verstehen wollen und vermögen naturgesetzlich durchaus zu erkennen, daß die *locutio contra mentem* ein *in se malum* bedeutet, nicht dagegen die Tötung als solche. Zudem ließe sich fragen, in welchem Sinne es überhaupt ein „*Recht auf Wahrheit*“ gibt, das man u. U. verlieren kann. Im übrigen wird wohl in allen diesen Fällen eine Rede, die er für eine direkte und berechtigte Täuschung hält, sich als „*situationsgerechte Wahrheit*“ im Sinne der *restrictio late mentalis* und damit als Verheimlichung (und nicht als beabsichtigte Täuschung) erweisen.

Fuchs

Weisser, G., Politik als System aus normativen Urteilen — Sinn, Möglichkeiten, Hauptergebnisse. 8° (56 S.) Göttingen 1951, Schwartz. DM 3.20. — In dieser Antrittsvorlesung an der Kölner Universität zeigt der Verf., ein freiheitlicher Sozialist, der gleichzeitig der Wissenschaft und der praktischen Politik angehört, daß bloße „Soziotechnik“ als wertfreier „wissenschaftlicher“ Unterbau der Politik nicht ausreicht, vielmehr eine wissenschaftlich fundierte Politik notwendig von *normativen* Prämissen ausgehen muß. Verf. will nur erkenntnistheoretische Vorfragen klären. Die vielberufene Wertfreiheit der Wissenschaft wird dabei auf eine Forderung verfahrensmäßiger Sauberkeit zurückgeführt; das ist, was von Max Webers Machtspruch übrigbleibt. Bemerkenswert ist, wie Verf. sich angelegen sein läßt, sowohl der Allgemeingültigkeit als auch der Geschichtsbedingtheit politischer Werturteile gerecht zu werden, und so das, worin die wissenschaftliche Leistung von Marx besteht, zu wahren weiß, zugleich aber den Sozialismus entscheidend über Marx hinausführt. Die Sprache ist nicht diejenige der scholastischen Philosophie; in der Sache dürfte weitgehende Übereinstimmung bestehen.

v. Nell-Breuning

*

Koeniger, A., und Giese, F., Grundzüge des katholischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts, 3., Neubearb. u. verm. Aufl. 8° (303 S.) Augsburg-Göggingen 1949, Naumann. DM 11.—. Die Verf. haben sich ein doppeltes Ziel gesetzt. Vor allem wollen sie „knappe, aber zur Hauptsache ausreichende Grundzüge für den kirchenrechtlichen Unterricht an Universitäten, Hochschulen und Seminaren, ein Lernbuch für Studierende zunächst der Rechtswissenschaft, aber auch der Theologie bieten. Außerdem möchte das Büchlein eine wohl willkommene Handreichung allen denen gewähren, welche Beruf oder Neigung veranlassen, sich mit dem Stoff des katholischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts im ganzen oder in Einzelfragen zu beschäftigen“ (Vorwort). — Ein kurzer, aber doch klarer und zusammenhängender Überblick führt in die Geschichte des Kirchenrechts ein. Am Schluß jedes Paragraphen werden die wichtigsten kirchenrechtlichen Quellen zusammengestellt. Einigen allgemeinen Begriffen und Rechtsregeln folgen Abschnitte über die Kirche als Rechtskirche, die kirchlichen Stände, das Kirchenamt und Benefizium, die kirchlichen Organe, die kirchlichen Verbände, Kultus und Lehre, das Kirchenvermögen, das kirchliche Gerichts- und Strafwesen. Der 2. Teil gibt in allgemeinverständlicher Form eine Übersicht über das Problem „Staat und Kirche“ mit dem Hinweis auf seine rechtlich stets unvollkommene Lösbarkeit (221). Die verschiedenen kirchenpolitischen Systeme werden begrifflich gut gegeneinander abgegrenzt. Allerdings können wir in der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit keine Anklänge an spätmittelalterliches Kirchenstaatsstum sehen (vgl. 225). Ob G. den sogenannten „recursus ab abusu“, d. h. „Nachprüfung kirchlicher Entscheidungen wegen Mißbrauchs der geistlichen Amtsgewalt“ (232) durch den Staat, als legitimen Ausfluß einer staatlichen Kirchenhoheit verteidigen will, ist nicht ganz eindeutig. Dasselbe gilt, wenn Schul- und Armenwesen als „rein weltliche Angelegenheiten“ bezeichnet werden. Ein eigener Abschnitt ist dem deutschen Staatskirchenrecht gewidmet. G. betrachtet die drei Länderkonkordate (Baden, Bayern, Preußen) und das Reichskonkordat als nie aufgehoben und daher auch heute für die Vertragspartner bindend. Im Art. 137 der Reichsverfassung (1919) sieht er weder den Ausschluß der älteren Staatskirche, noch den allgemeinen Ausschluß der Landeskirche, sondern nur die Beseitigung der Monopolstellung der christlichen Kirchen als der allein öffentlich-rechtlich privilegierten. „Das Verhältnis von Kirche und Staat hat sich materiell rechtlich nur quantitativ, nicht qualitativ verschoben“ (246). Gedanken über Religionsfreiheit, kirchliche Selbstverwaltung und staatliche Oberaufsicht, die staatliche Stellung der Religionsgesellschaften überhaupt (strafrechtlicher und polizeilicher Schutz, staatliche Förderung und Rücksichtnahme) beschließen diesen für den Theologiestudenten besonders wertvollen Teil. Das von K. bearbeitete Kirchenrecht ist z. B. für einen Juristen, dem es um einen Überblick geht, brauchbar. Die ge-

drängte Darstellungsweise (das gesamte Strafrecht wird z. B. auf 15 Seiten abgehandelt) gibt ihm die Möglichkeit einer ersten Orientierung. Die ausgewählte Literaturangabe weist den Weg zu weiterem Studium. — S. 112, Z. 13—15 ist wohl ein Versehen unterlaufen. Es müßte sinngemäß etwa heißen: Die ständigen Pfarrvikare von nicht inkorporierten Pfarreien werden vom habituellen Pfarrer dem Ortsoberrhirten präsentiert, der nach Feststellung ihrer Eignung die kanonische Einsetzung vornimmt. Can. 732 § 1 bietet kaum einen Anhaltspunkt für die Behauptung, Diakonat, Presbyterat und Episkopat prägten je einen besonderen unauslöschlichen Charakter ein. Die Bezeichnung „Bischöfe höherer Art“ (101) für Patriarchen, Primaten und Metropoliten oder die der Exklaustration als „Austritt auf Zeit“ (126) scheint uns nicht glücklich. Andere Fachausdrücke sind dagegen prägnant ins Deutsche übersetzt. — Ein gutes Sachverzeichnis erleichtert den Gebrauch der „Grundzüge“ erheblich.

Schroll

Müssener, H., Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis. 8^o (446 S.) Düsseldorf 1950, Patmos. DM 16.—. — Darstellung und Gestaltung des Eherechtes sind in diesem Werk ganz auf die Seelsorgepraxis ausgerichtet. Ausdrücklich wird davon abgesehen, wissenschaftliche Begründungen zu geben. Die Grundsätze des Eherechtes selbst aber werden klar und übersichtlich dargestellt. Wo Kontroversen bestehen, folgt der Verf. durchweg einer gut begründeten Auffassung, ohne jedoch, dem Zweck der Werkes entsprechend, auf die Kontroversen in sich einzugehen. Sehr wertvoll sind die Anweisungen, wie die Grundsätze des Eherechtes in der Seelsorgepraxis auszuführen sind, wobei stets hingewiesen wird auf die in den einzelnen deutschen Diözesen geltenden Bestimmungen. So wird das Werk gewiß für alle in der Seelsorge sich stellenden Fragen eherechtlicher Natur ein guter und zuverlässiger Führer sein. — In diesem Sinne noch der eine oder andere Hinweis: Die Unterscheidung von naturrechtlich gültiger und kirchlich gültiger Ehe ist natürlich durchaus berechtigt. Doch findet sich immer wieder die Auffassung, als ob die kirchliche Ehe zur naturrechtlichen Ehe hinzukomme. Es sollte deshalb kein Zweifel aufkommen können, daß der an die kirchliche Eheschließungsform gebundene Katholik bei der Zivilehe zwar „einen naturrechtlichen ehelichen Willen“ (35) haben kann, daß aber die naturrechtlich *wirksame* eheliche Willenserklärung für ihn — also die naturrechtlich gültige Ehe — eben an die kirchliche Eheschließungsform gebunden ist. — „Solange unmittelbare Gefahr droht, daß der katholische Teil oder die zu erwartenden Kinder vom katholischen Glauben abfallen oder religiös gleichgültig werden, ist dieses Hindernis (Konfessionsverschiedenheit) göttlichen Rechtes und eine Dispens nicht möglich“ (101). Diese, im übrigen allgemeine Ausdrucksweise wird immer wieder mißverstanden. Es bildet sich nämlich leicht die Auffassung, als ob in diesen Fällen ein Ehehindernis im technischen Sinne göttlichen Rechtes bestehe, wie etwa Blutsverwandtschaft in der geraden Linie, das dann folgerichtig als trennend aufgefaßt wird. Tatsächlich aber handelt es sich hier doch wohl um das im göttlichen Gesetz begründete moralische Verbot, die Ehe einzugehen, solange diese Gefahren bestehen; nicht aber um ein Ehehindernis im technischen Sinne. Deshalb wäre die wörtliche Übersetzung der Bestimmung des can. 1060: die Ehe ist auch durch das göttliche Gesetz verboten (coniugium ipsa etiam lege divina vetatur), der Übersetzung: die Ehe ist durch das göttliche Recht verboten, vorzuziehen. — „Die Befreiung von dem Hindernisse des Presbyterates läßt sich nur für ganz seltene Fälle nachweisen“ (82). Es ist wohl nicht überflüssig, hier hinzuzufügen, daß nach der heutigen Praxis diese Befreiung nicht gegeben wird. — Gemäß can. 1139 § 2 gewährt die Kirche die Heilung einer Ehe in der Wurzel nicht, wenn das Hindernis, das die Ungültigkeit der Ehe bewirkt, natürlichen oder positiv göttlichen Rechtes war, auch nicht, nachdem das Hindernis zu bestehen aufgehört hat. Es heißt zwar hier nicht, daß die Kirche eine solche Ehe nicht in der Wurzel heilen kann, sondern nur, daß sie es nicht tut. Immerhin ist nicht ersichtlich, worauf sich die Auffassung des Verfassers stützt, daß auch „hier in außergewöhnlichen Fällen vom Apostolischen Stuhl die Sanation erteilt werden“ kann.

Bertrams

Rassow, P., *Der Prinzgemahl. Ein Pactum matrimoniale aus dem Jahre 1188* (Quellen u. Studien z. Verfassungsgesch. d. Deutschen Reiches in Mittelalter u. Neuzeit, 8, 1). gr. 8° (VIII u. 111 S.) Weimar 1950, Böhlau, DM 7.70. — Jener Vertrag war eine der letzten Taten des bald zu seinem Todeskreuzzug nach Asien sich aufmachenden Kaisers Barbarossa. Der Vertrag, zu Seligenstadt 1188 zwischen ihm und dem König Alfons VIII. von Kastilien abgeschlossen, sollte die Verbindung seines Sohnes Konrad mit der damals achtjährigen Tochter des kastilischen Königs, Berengaria, begründen, wobei die Spanier die Rolle des bloßen Prinzgemahls für Konrad in den Vordergrund stellten. Doch wurde schon nach drei Jahren, nach dem Tode des Kaisers, der ganze Vertrag hinfällig, weil die nun elfjährige Berengaria die Bestätigung der ihr zugemuteten Verbindung ablehnte. R. deutet urkundlich, politisch, verfassungs- und kirchenrechtlich das von ihm in der Kathedrale von Cuenca aufgefundenen Exemplar des Vertrages, dessen Facsimile er beifügt. Was die kirchenrechtliche Deutung angeht, wird in der freilich nicht leichten Frage jene Verbindung bald eine richtige Ehe genannt, bald ein bloßes Verlöbnis. In Wirklichkeit war auch damals nach kirchlicher Auffassung ein Ehevertrag vor Eintritt der natürlichen Reife schon naturrechtlich ungültig. Dazu trat das positive kirchliche Eehindernis des Alters, kraft dessen, wie schon nach römischem Recht, die Verbindung der Knaben und Mädchen vor dem vollendeten 14. bzw. 12. Jahre für ungültig galt. So wurde denn bis zum Dekret *Ne temere* (im J. 1907) ein vor diesem Alter abgeschlossener Ehevertrag lediglich als ein Verlöbnis betrachtet. Die Aufhebung des Seligenstädter Vertrages war also nur die rückgängigmachung eines Verlöbnisses. — Die Arbeit bietet für viele kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Ergebnisse jener Zeit einen reichen Ertrag. Gemmel

Holböck, C., *Die Zivilehe*. 8° (197 S.) Innsbruck-Wien 1950, Tyrolia, DM 5.—. — Verf. will die „Ehehoheit der Kirche aus ihrer Glaubenslehre begründen und alle Fragen behandeln, welche sich aus dem Nebeneinander von kirchlicher und staatlicher Ehegesetzgebung für den Katholiken, der stets Bürger zweier Reiche, der Kirche und seines Vaterlandes ist, ergeben“ (9). Nach einem einleitenden Kapitel über die katholische Auffassung von der Ehe werden Wesen und Entwicklung der Zivilehe, ihre rechtliche Wertung und die Stellungnahme der Kirche zu ihr dargelegt. Zwei kleineren Abschnitten über den Ehemillen beim bürgerlichen Akt und die Heilung in der Wurzel nur standesamtlich geschlossener Ehen folgen moral- und pastoraltheologische Fragen über die Zivilehe, soweit sie die gesetzgebenden Organe, die Standesbeamten und die Brautleute selbst angehen. Anschließend wird der Haltung der Kirche gegenüber dem staatlichen Ehescheidungsrecht besondere Aufmerksamkeit geschenkt und sich daraus ergebende praktische Folgerungen für Gesetzgeber, Richter, Advokaten und Ehegatten gezogen. Das letzte Kapitel bringt einen wertvollen und relativ ausführlichen Vergleich des materiellen kirchlichen mit dem staatlichen Eherecht, wobei allerdings in der Hauptsache nur die Ehegesetzgebung Österreichs, Deutschlands und der Schweiz berücksichtigt wird. Aus den einschlägigen Dokumenten werden 16, beginnend mit dem Brief Benedikts XIV. „*Redditae sunt Nobis*“ vom 17. Sept. 1746 bis zu einem Reskript der Sakramentenkongregation an die Fuldaer Bischofskonferenz vom 27. Juli 1939, im Auszug beigefügt. — Der Verf. hat sich bemüht, die heute oft aus einem niedrig gehaltenen Buchpreis sich ergebende Schwierigkeit zu meistern, auf etwa 162 Seiten Text eine in ihrem Wesen und in ihren Auswirkungen so verwickelte Frage wie die der Zivilehe, besonders wenn sie als eine Konfrontierung staatlichen Rechts und kirchlicher Lehren gesehen wird, erschöpfend zu behandeln. Es muß daher notwendig zu einer Zusammendrängung der Gedanken kommen, die zwar dem Fachmann, der das nicht Gesagte eben mitversteht, verständlich bleibt, dem Laien aber hier und da doch zu kurz erscheinen wird. Wenn z. B. bei der Aufzählung und Erklärung der kirchlichen Eehindernisse gesagt wird, das Eehindernis der Schwägerschaft werde „durch eine gültige Eheschließung begründet (can. 97)“ (150) oder das Eehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit

entstehe aus einer „nichtigen vollzogenen oder unvollzogenen Ehe“ (150) oder auch „wer selbst einer Eheschließung gültig assistieren kann, kann auch anderen Priestern Eheassistenzvollmacht erteilen (can. 1095)“ (165), dann dürfte ein Laie nicht ohne weiteres auf den Gedanken kommen, daß Schwägerschaft als kirchenrechtliches Ehehindernis nur durch eine kirchlich gültige Ehe zwischen Getauften begründet wird, da es ja seine Grundlage letztlich im sakramentalen Charakter der Ehe hat. Er wird wahrscheinlich auch nicht daran denken, daß das Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit immer eine kirchlich geschlossene, aber aus irgendeinem Grunde nichtige Ehe voraussetzt und daß nur derjenige, der auf Grund des gemeinen Rechts gültige Eheassistenz leisten kann, diese Vollmacht in dem gleichen Umfang, in dem er sie selbst besitzt, auch anderen Priestern weiterzugeben vermag. — Das Buch kann aber doch auch dem Laien empfohlen werden. Er findet vor allem gute Orientierungsmöglichkeiten in den zwischen Kirche und Staat strittigen Punkten, sei es bezüglich der Zivilehe im allgemeinen, sei es in bezug auf das staatliche Ehescheidungsrecht im besonderen.

Schroll

*

Weilner, I., Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer, gr. 8° (415 S.) Regensburg 1949, Pustet. DM 12.—; geb. DM 14.—. — Die tiefe Religiosität und Lehre Sailers ist heute in den Brennpunkt des Interesses gerückt. Deshalb ist es eine dankenswerte Leistung des Verf., seine Leser in die innere Geisteswelt Sailers, vor allem ihr Herzstück: die gottselige Innigkeit, einzuführen. Er tut es mit feiner Einfühlungsgabe und großem Wissen. Ausgehend von einer Untersuchung über den Bedeutungswandel des Wortes „Innigkeit“ in der deutschen Sprache, gibt er der Untersuchung über die Eigenart der Sailerschen Mystik einen soliden Unterbau, indem er uns mit den Mystikern bekannt macht, deren Schrifttum irgendwie Einfluß auf Sailer ausgeübt haben kann. Er behandelt: die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts und die devotio moderna, die Mystik der Neuzeit in Spanien und Frankreich, sodann Fénelon und die Quietisten seiner Zeit, Poiret und die Pietisten. Von noch ausschlaggebenderer Bedeutung für die Gestaltung der Sailerschen Lehre von der Innigkeit sind gewesen seine Anlage und Erziehung sowie die Zeitströmungen, in die er hineingestellt war, seine persönliche und geistige Begegnung mit Freunden und Feinden der Innigkeit. Auch darüber wird ausführlich und mit großer Erudition gehandelt. Nachdem der Verf. so die „Bausteine der Geschichte“ der Sailerschen Lehre zusammengetragen hat, führt er uns in einem 2. Teil ein in das eigentliche „Reich der Innigkeit Johann Michael Sailers“. Auch da geht er Schritt für Schritt aufbauend und mit großer Gründlichkeit voran. Nachdem er gezeigt hat, wie die Lehre von der gottseligen Innigkeit im Ganzen des theologischen Denkens Sailers verwurzelt und begründet ist, kommt er zum Hauptteil und Kernstück seiner Darstellungen: der „Darstellung des innigen Lebens als eines religiösen Phänomens“. Abgeschlossen wird der 2. Teil mit dem Hinweis auf die Beziehungen, die die Innigkeit zu anderen Phänomenen des religiösen Lebens hat, z. B. Innigkeit und die Erkenntnis des Urwahren, Innigkeit und die Nachbildung des Urguten usw. In einem 3. Teil wird dann die Sailersche Lehre von der gottseligen Innigkeit nach ihrer religionspsychologischen Seite ausgedeutet und ihre Bedeutung für unsere heutige Zeit herausgestellt: „Sailers Innigkeit im Lichte der Gegenwart“. Dieser kurze Überblick läßt schon erkennen, wie reiches Material in dieser gründlichen Untersuchung verarbeitet ist, wie tief das Werk seine Leser in die innere Welt Sailers hineinführt, wieviel wertvolle Anregungen der heutige Mensch, der „nicht nur weithin gottlos, sondern sogar Gottes unfähig (A. Delp) geworden ist“, daraus schöpfen kann. „Fast ist man versucht zu sagen, die Innigkeitsbotschaft Sailers sei heute dringender vonnöten denn je.“ Damit hat der Verf. sicher recht. Aber das gilt nicht nur für die, die Gott ferne stehen, damit sie ihn wiederfinden; auch denen, die Gott nahe stehen, hat die Botschaft Sailers viel zu sagen, damit sie Gott noch näher kommen.

Schütt