

# Aufsätze und Bücher

## 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Riedmann, A., Die Wahrheit des Christentums. Bd. 2: Die Wahrheit über Christus, Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. gr. 8° (XVI u. 393 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 24.80; subskr. DM 22.— — Der 2. Bd. dieser neuen Apologie des Christentums konnte erfreulicherweise bald dem 1. Bd. folgen (vgl. Schol 26 [1951] 275f.). Der Gegenstand ist nunmehr die Erlösergestalt Christi, seine Persönlichkeit, sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Der Ton liegt auf der Unvergleichbarkeit, die in beständiger Gegenüberstellung zu außerchristlichen Stifterpersönlichkeiten, wie Laotse, Konfuzius, Zarathustra, Buddha, Mohammed, herausgearbeitet wird. Das 1. Buch behandelt die Unvergleichbarkeit der Erlösergestalt Christi (geschichtliche Quellen, Präexistenz, Gottheit, Inkarnation, Kindheit und Jugend), das 2. Buch die Unvergleichbarkeit seines Erlöserwerkes (Erlösung aus falscher Glaubenslehre, Befreiung aus irriger Sittenlehre, Erlösung aus Sünde und Schuld, Überwindung des Todes, Erlösung aus der Gottesferne). Die wissenschaftlichen Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte hat der Verf. den neuesten Darstellungen entnommen und dabei statt einer verwirrenden Fülle des Materials eine weise und geschickte Auswahl geboten. Die Gegenüberstellung der religionsgeschichtlichen Parallelen mit den geschichtlichen Tatsachen um Jesus sind von ihm selber durchgeführt, und zwar in einer Form, die alle Anerkennung verdient. Die Sprache ist niemals ermüdend, der Aufbau einheitlich und klar, das Urteil von großer Überzeugungskraft. Die an dem 1. Bd. gerühmten Vorteile sind also auch hier hervorzuheben. Auf der anderen Seite tritt aber im 2. Bd. ein Nachteil hervor, der sich bisher noch nicht so geltend gemacht hatte: die Überbetonung des Religionsgeschichtlichen gegenüber dem Exegetischen. Als Beispiel sei zum Beweis nur die Tatsache angeführt, daß Messias und Messianismus weder im Register erscheinen noch in den Ausführungen berücksichtigt werden. So erfährt man nichts über die Messiaserwartungen des jüdischen Volkes und über den Messiasanspruch Christi und dessen etwaige Entwicklung. Selbstverständlich kann man das in anderen Christusmonographien nachlesen, aber eine moderne Apologie für weitere Kreise, selbst wenn sie den religionsgeschichtlichen Standpunkt in den Untertitel setzt, dürfte nicht ganz darauf verzichten. Beumer

Steidl, H., Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Glauben. 8° (130 S.) Hildesheim 1951, Lax. DM 4.80. — Das Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen, seit vielen Jahren wieder sehr lebhaft geworden, reißt nicht ab und rechtfertigt in etwa Bavinks Wort von der „Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion“, dem man jedoch vielfach einen voreiligen, ja falschen Sinn unterschoben hat. Das hier anzuzeigende kleine, aber sehr gehaltvolle Buch hat zum Verf. einen Kenner der mathematischen Naturwissenschaften von Fach (vormals Oberstudiendirektor in Hildesheim, seit April letzten Jahres ins Niedersächsische Kultusministerium abgeordnet), dem nebst lebhaften theologischen Interessen eine besondere didaktische Ader und Erfahrung eignet, wovon sich der Leser leicht überzeugen kann. Für sein Ziel, den Einklang zwischen Naturwissenschaft und Glaube für heutige Menschen aufzuweisen, schlägt er einen Weg ein, der sich nicht damit begnügt, nur Mißverständnisse auszuräumen oder abzuwehren, sondern ein synthetisches Weltbild entfernen will, das auf den beiden Brückenpfeilern Naturwissenschaft und Glaube aufruht (14; 123). Wir dürfen es hier mit dem Hinweis darauf bewenden lassen, daß die drei ersten Kapitel (17—72) vorbereitenden Charakter haben,

um den Leser in das Verständnis des heutigen, namentlich des physikalischen Weltbildes der Naturwissenschaft einzuführen. Die dort bei aller Kürze didaktisch meisterhaft vermittelten Kenntnisse sind allerdings für das Verständnis des wichtigsten 4. Kap. unerlässlich. Um so mehr wird sich der dem Stoff vielleicht ferner stehende Leser des Geschicks erfreuen, mit dem ihm der Verf. den Schreck vor der Zumutung mehr als dreidimensionaler Räume (sei es solcher euklidischer oder nichteuklidischer Geometrie) benimmt, ihn mit der Vorstellungshilfe eines ‚Flächenland‘-Bewohners (53 ff.; 65 f.) an den Blick in je nächsthöhere Dimensionen gewöhnt und umgekehrt ihm die Unanschaulichkeit der (fünfdimensionalen) allgemeinen Relativitätstheorie erleichtert durch Veranschaulichung an einem um zwei Dimensionen erniedrigten Modell (der Jordan'schen Welt), das einem Büffelhorn ähnelt (67 f. u. ö.). Das naturwissenschaftliche Weltbild der Synthesis des Verf. arbeitet mit der Hypothese: die absolute Welt (d. i. die gesamte Schöpfung) sei endlich und von fünf Dimensionen. Er nimmt an, daß sie als solche dem paradiesischen Menschen anschaulich und vollständig zugänglich gewesen sei, während sie dem Anschauungsvermögen des gefallen Menschen nur bruchstückhaft im dreidimensionalen Erfahrungsraum gegeben sei (76 ff.). In teilweise recht gewagten, theologisch nicht immer einwandfreien Ausführungen wird die Leistungsfähigkeit dieses neuen hypothetischen Weltbildes bzw. die Veranschaulichungskraft seines Modells erprobt am Verständnis gewisser dogmatischer Aussagen, namentlich solcher aus der Schöpfungslehre (vgl. die Weltanschauung des paradiesischen Menschen im Unterschied zu der des gefallen Menschen 110 ff.). Mit Zenetti nimmt er dabei an, daß die Reihenfolge der Schöpfungswerke nach dem biblischen Hexaemeron „durch die Wissenschaften klar und überzeugend bestätigt werden“ (105), ein Konkordanzversuch, den heute die meisten Theologen schon aus prinzipiellen Gründen nicht sonderlich schätzen werden. Was über den Tod als Übergang der Geistseele aus der dreidimensionalen Erfahrungswelt in den überdreidimensionalen Zustand an zwei verschiedenen Stellen (92 f. — nach H. Conrad-Martius —; 117 f.) ausgeführt wird, regt das kritische Mitdenken des Theologen an, der allerdings nicht alle Auffassungen des Verf. über die eschatologische Verwandlung von Seele und Leib des Menschen als vollgültigen Ausdruck der biblischen und dogmatischen Lehre von den letzten Dingen wird ansehen können. Wenig glücklich erscheint der Versuch, einen neuen Zugang zur Trinitätslehre aus der Sicht des neuen hypothetischen Weltbildes zu gewinnen (116). Der Beitrag zum Verständnis der eucharistischen Transsubstantiation käme darauf hinaus: „Der wesentliche Teil von Brot und Wein liegt in der absoluten Welt und entzieht sich damit unseren beschränkten Sinnen; dieser wesentliche Teil nun wird durch die Worte des Priesters verwandelt“ (114). Man fragt sich, ob das der dogmatische Sinn der Unterscheidung von ‚Wesen‘ und ‚Gestalt‘ der kirchlichen Eucharistielehre sein könnte? Ganz abgesehen davon, daß die heutige Sakramententheologie nach den Erfahrungen mit analogen Versuchen in nachkartesianischer Zeit kaum mehr Neigung verspürt, sich auf eine solche ‚dogmatische Physik‘ einzulassen (vgl. dazu den Aufsatz des Rez. in Stimmen der Zeit 132 [1937] 220 ff.). Ergiebiger erscheint und vielfach überzeugender wirkt, was der Verf. aus seinem neuen hypothetischen Weltbild heraus für die Stufen der natürlichen Seinsbereiche, namentlich die des materiellen und des niederen seelischen Bereiches an Verständnismöglichkeit beisteuert; so im Physikalischen z. B. für den Korpuskel-Wellen-Dualismus, für die Vorgänge bei inneratomaren Umwandlungen, bei der Entstehung neuer Himmelskörper und der kosmischen Strahlung (83 ff.); so im Biologischen namentlich für ein anschauliches Verständnis der sprunghaften Entwicklung (91); so im Psychologischen für das Verhältnis ‚Bewußt—Unbewußt‘ („Der Aktionsraum des Unbewußten ist die absolute Welt“: 100) und im Bereich der parapsychischen Phänomene mit ihren raumzeitlichen Paradoxien (98 ff.). Schade, daß W. Moock sich nicht mehr zu der an seiner Zeit-Aktualitätstheorie des Hellsehens hier geübten, positiv aufbauenden Kritik rückäußern kann. Es käme zu einem Gespräch zwischen zwei Geistesverwandten, die sich beide dem Genius eines Albertus Magnus besonders verpflichtet fühlen. Ternus

Schmidt, H., Brückenschlag zwischen den Konfessionen. 8° (292 S.) Paderborn 1951, Schöningh. DM 7.60, geb. DM 9.50. — Der Katholik, der das Anliegen der Una Sancta vertritt, wird von diesem Buch rechten Nutzen haben, wenigstens wenn er nicht Theologe von Fach ist. Es wird ihm hier klar und knapp vorgelegt, worin sich der katholische Glaube von der Lehre Luthers in den wichtigsten Stücken unterscheidet: In der Frage nach Offenbarung und Kirche, nach Gnade und Rechtfertigungslehre mit ihren Konsequenzen für die Lehre von Sakramenten und Meßopfer, Heiligenverehrung und Fegfeuer. Insofern können wir das Buch dem katholischen Laien (für den Theologen bietet es nichts eigentlich Neues) recht empfehlen. Ein wenig anders ist es, wenn wir den Inhalt vom Titel des Buches her angehen. Dieser nämlich verspricht, so will uns scheinen, mehr als das Buch hält und wohl auch halten kann. Einen Brückenschlag im eigentlichen Sinn zwischen den Konfessionen kann es nach katholischer Auffassung ja wohl nicht geben. Darüber läßt übrigens der Verf. selbst keinen Zweifel. Brückenschlag nämlich ließe ein in gleicher Weise und gleichem Ausmaß von beiden Seiten geschehendes Zueinander erwarten. Bisweilen hat man den Eindruck, der Verf. wolle so etwas den Protestanten auch versprechen. Es bleibt dann aber das geforderte katholische Zugeständnis, wie es nicht anders sein kann, im Unwesentlichen und in der nicht immer sehr glücklich klingenden Aufforderung zum „Mea culpa“ (wobei es nicht gerade leicht ist, dem heutigen Katholiken begreiflich zu machen, daß er „mea culpa“ sagen soll für eine vor vierhundert Jahren, also von anderen begangene „Schuld“, selbst wenn man das richtig verstehen kann als Anerkennung einer Schuld der damaligen Träger des kirchlichen Lebens). Den Hauptgrund aber dafür, daß wir die Überschrift im Inhalt des Buches nicht erfüllt sehen, liegt darin, daß der Verf. die Brücke zu schlagen sucht erstens nur zur lutherischen Lehre und zweitens auch nicht eigentlich zum lutherischen Bekenntnis, wie es heute lebendig ist. Gerade in der Lehre über Offenbarung und Glaube, aber auch über die anderen Punkte, hat sich manches seit Luthers Zeit gewandelt auf der anderen Seite, teilweise zu noch schärferer Zuspitzung, teilweise zur Milderung der Gegensätze. Vor allem scheint eine psychologisch wichtige Tatsache zuwenig berücksichtigt: daß es sich in der ganzen interkonfessionellen Kontroverse nicht nur um Lehrunterschiede handelt, die der einzelne durch Bemühen um Einsicht überwinden könnte, sondern um Konfession. Es will uns scheinen, als ob das Buch die Überwindung der Trennung in der Christenheit zu leicht erscheinen lasse.

Semmelroth

ΛΩΔΗΣ, Σ. Δ., ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΚΙΝΗΣΙΣ. 8° (15 S.) ΑΘΗΝΑΙΣ 1952. ΕΚ ΤΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΥ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ. — Der Verf. dieser Schrift, S. D. Lolis, Professor an der Emory-Universität in U. S. A., bespricht die Frage „Orthodoxe Kirche des Ostens und ökumenische Bewegung“. Zur Einführung dient ein Vorwort, dann folgt die Anerkennung durch den „Heiligen Synod der Kirche von Griechenland“ und endlich das Memorandum selber. Eine eigentliche Einigung mit den Protestanten wird wegen der wesentlichen Unterschiede in der Glaubens- und Sakramentenlehre abgelehnt, wohl aber eine praktische Zusammenarbeit befürwortet. Vom katholischen Standpunkt aus ist diese Stellungnahme nur anzuerkennen, es fragt sich für uns nur das eine, ob die gesamte orthodoxe Kirche des Ostens die gleiche Haltung einnehmen wird.

Beumer

Seeberg, E., Luthers Theologie in ihren Grundzügen. 2. Aufl. 8° (240 S.) Stuttgart 1950, Kohlhammer. DM 11.40. — Der im letzten Kriegsjahr verstorbene Verf. dachte sich dieses Buch in erster Linie für Studenten bestimmt. Übersichtlichkeit der stofflichen Anordnung, Ein- und Unterteilung, die öfteren Zusammenfassungen und Wiederholungen, das detaillierte Inhaltsverzeichnis (das in etwa den Mangel eines Registers verschmerzen läßt) erweisen sich als Vorzüge, die der Fachtheologe auch dort anerkennen wird, wo ihm für sein

Interesse der Faden der Fragestellung und Untersuchung oft allzu früh abreißt. Umgekehrt erscheint es nun gerade ihm wieder an diesem Buch besonders wertvoll, daß es die wesentliche Ergänzung zu den zwei Lutherbänden des Verf. bringt, die nur die Gottesanschauung (1929) und das Christusbild Luthers (1937) behandelt hatten. Hier in diesem Grundriß kommt ja, wenn auch nur in den Grundzügen, die ganze Theologie Luthers zur Darstellung, einschließlich — und sogar relativ eingehend — der Ethik. Daß der Einfluß der Scholastik und Mystik auf Luther stark betont wird, liegt in der Linie, wie sie schon in der Dogmengeschichte des älteren Seeberg (IV 1<sup>4</sup> „Die Lehre Luthers“, Leipzig 1933) zum Ausdruck kam. Nachdrücklicher noch, als dort geschehen war, wird hier auf nahe Beziehungen zwischen Luther und der deutschen Mystik hingewiesen. „Davon läßt sich nichts abmarkten“, heißt es im Hinblick auf die mystikfeindliche Strömung der protestantischen Theologie von Ritschl bis Barth. Es werden zwar an der These, Luther hänge *theologisch* mit der Mystik zusammen (26), Unterscheidungen nach Ja und Nein angebracht. Das geistesgeschichtliche Bild wird in der Tat dadurch etwas klarer, als es in dem entsprechenden Abschnitt der erwähnten Dogmengeschichte geblieben war, vermag aber auch jetzt noch nicht voll zu befriedigen. Das gilt namentlich von dem „produktiven Mißverständnis“ des Areopagiten, aus dem Luther zu seiner Lehre vom ‚verborgenen Gott‘ gekommen sei, um sie später in um so schärferen Gegensatz zur rein negativen Mystik der Transzendenz zu bringen (vgl. 27 63; wie übrigens ähnlich schon im Lutherwerk B. I 144). Im übrigen gehen kritische Hinweise auf Bezüge Luthers zur Mystik so zahlreich durch das Buch hindurch, daß sie fast an die Wiederkehr eines Leitmotivs gemahnen. — Daß der „ockhamistische Strang in der Theologie Luthers“ nach der geistesgeschichtlichen Methode des Buches stark betont wird, ist weniger neu; immerhin aber ungewöhnlich die Feststellung: „Manches, was man populär gern als ‚echt lutherisch‘ preist, erweist sich bei näheren Zusehen eher als ‚echt okkhamistisch‘“ (38). Der Sonderabschnitt über „Luther und der Humanismus“ (40—45) bringt Luther, der kein Humanist war und es nicht sein wollte, in einen „geistesgeschichtlichen Gegensatz ersten Ranges“ zum Wahrheits- und Bildungsbegriff bei Erasmus. Als Ergänzung dazu steht in einem späteren Zusammenhang („Motive der Religion Luthers“) die These: „Man darf nun aber Luther nicht radikal antihumanistisch oder antiidealistisch (wie man heute sagt) interpretieren“ (58), „wenn auch seine Lebenanschauung durchaus antihumanistisch ist“ (55). Der aufmerksame Leser wird dabei die Feststellung an ganz anderer Stelle des Buches (224) nicht übersehen, wo Luthers mangelnder Glaube an die Idee „der doch irgendwie bestehenden Wesensnähe Platons zum ‚Deutschen‘“ gegenübergestellt wird. Für die immer wieder gehörte Auffassung von der Reformation als dem „deutschen Verständnis des Christentums“ (für die sich auch Seeberg, Vater und Sohn, so einsetzen) bedeutet das ebenso ein Defizit in der allgemeinen Verhältnisbestimmung von Natur und Offenbarung, wie es zuungunsten nun gerade des deutsch-reformatorischen Verständnisses von Christentum spricht. Angesichts der gängigen protestantischen These von der ‚Hellenisierung des Christentums‘ in der alten Kirche würde sich von daher schon eine Revision der Reformation nahelegen. Dahin gehören auch einige der Bemerkungen, die der Verf. über die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers (Kap. 11) macht. Im großen verlaufe die europäische Geistesgeschichte im Dreistromlauf kirchlicher, spiritualistischer und humanistischer Lebensauffassung. Luther vertrete eine kirchliche Anschauung, zwar mit gewissen Beziehungen zur spiritualistischen, aber ohne solche zu einer humanistischen. Humanistisch wäre nach dem Verf. (wie ähnlich auch nach der Ansicht seines Vaters) die naturhaft-sinnliche, magisch-sakramentale Auffassung der Religion in der indogermanischen Frömmigkeit, über die sich die religionsgeschichtlich neue Stufe einer streng geistigen Auffassung bei Luther in scharfem Gegensatz erhoben habe (vgl. 54 213). Ob hier nicht ein Stigma der Zeit zu bemerken ist, in der das Buch geschrieben worden ist und sich einer Auffassung der Religion des protestantischen Menschen gegenüber sah, wie sie uns bei Hauer, Gross und — mit einer teilweisen Reserve — bei K. Leese ent-

gegentrat? Die Entwicklung der Lehre vom jungen zum älteren Luther wird durch die Zeitfolge seiner Schriften belegt. Man würde aber auch gern ein grundsätzliches Wort gehört haben, nach welchem Prinzip sonst im allgemeinen die Auswahl der Belege erfolgt ist. Bei einem — am Maßstab eines Grundrisses gemessen — so auffällig langen Text aus der Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet“ (182) wird sich wohl nicht nur der katholische Leser fragen: cui bono? Bei der Behandlung einschlägiger innerreformatorischer Kontroversen fällt auf, daß Luthers Verhältnis zu Melancthon wenig, das zu Calvin fast kaum berührt wird, obwohl doch einleitend auf die vielen hingewiesen worden war, „die Luther und Calvin eher zusammenbringen als Luther und Melancthon“ (4). Als die drei bedeutsamsten formalen Züge, die durch Luthers ganzes theologisches Denken hindurchgehen, werden herausgestellt: Realismus, Dynamismus und Transzendentalismus (47 ff. u. ö.). Auch hier fällt wieder weitgehende Übereinstimmung mit der Auffassung von Luthers Theologie in der dogmengeschichtlichen Darstellung beim älteren Seeberg auf, der wohl erstmals so nachdrücklich eine innere Verwandtschaft zwischen Kants praktischem Bewußtseinsprimat und Luthers Form der religiösen Gewißheit als geistesgeschichtliche Parallele angezogen hat. Er hat den Terminus ‚religiöser Transzendentalismus‘ zur Charakteristik der lutherischen Glaubensauffassung und Rechtfertigungslehre eingeführt (Dogmengeschichte IV 14, 152—57). Dabei hat er zwar den Niveauunterschied eines religiösen Transzendentalismus auf der Kantischen Ebene ‚reiner Vernunft‘ und auf der Offenbarungsebene des ‚Wortes‘ anerkannt, aber an dem Ausdruck ‚transzendental‘ gegenüber Einwendungen des protestantischen Theologen W. Koepp (Panagape I 125) festgehalten. Er wollte dadurch klarstellen, „daß die Wirklichkeit Gottes für Luther nur in dem Lebens- und Willenskontakt mit dem Allwirksamen erfaßt wird“ (a. a. O. 156 Anm.). Das ist nun zu einem durchgängigen Leitfadennetz auch in diesem Grundriß des Sohnes Seeberg geworden: Die Formen des erkennenden Bewußtseins bestimmen die Formen der erkennbaren Welt; wie Objekt und Subjekt in einem Koordinatensystem der Wechselwirkung, so sind auch Gott und Mensch zu einem Kraftfeld zusammengeschlossen; „wenn der Mensch sich wandelt, wandelt sich für ihn auch Gott“ (50) oder (mit Luther zu sprechen) „wie einer glaubt, so hat er“ (ut credunt, ita habent: WA 18, 18, 769). Die Tragweite dieser transzendentalen Anschauung vom Kerngebiet der Lutherischen Auffassung von Glaube und Rechtfertigung in die ganze Theologie hinein ist ersichtlich, um so befremdlicher aber das Ergebnis dieser Analyse, das der Verf. gelegentlich in den Worten zum Ausdruck bringt: „Der letzte Grund dieser theologischen Gedanken scheint mir aber auch in einer philosophischen Anschauung zu liegen, welche die Realität der ‚Ideen‘ nicht als solche, sondern nur im Zusammenhang mit ihrem Wirklichwerden im menschlichen Bewußtsein anerkennt“ (51). Dann hinge also letztlich doch das neue evangelische Verständnis von Kirche, Wort und Sakrament, als dessen Wurzel beide Seeberg das neue Verständnis des Evangeliums aus dem Gesichtspunkt der evangelischen Buße ansehen, letztlich mit der nominalistischen Herkunft Luthers zusammen. Die Hauptkontroverse aller Kontrovertheologie wäre also doch wieder die Frage der Praeambula. Es ist zu bedauern, daß in diesem Grundriß durchgängig wieder die katholische Auffassung in verzerrenden Stichworten wiedergegeben wird: Intellektualismus, statische Substanzmetaphysik, magische Sakramentsauffassung usf. Als Einführung der Studenten in Luthers Theologie im Zeitalter der Una-Sancta-Gespräche dürfte sich dieser Grundriß kaum empfehlen. Leider ist die Neuauflage ein unveränderter Abdruck der früheren geblieben. Das Buch hat ja nicht etwa den Rang eines Standardwerkes, das es verdiente, möglichst in seiner klassischen Urform erhalten zu bleiben.

Ternus

Salaverri de la Torre, J., Valor de las Encíclicas a la luz de la „Humani generis“: Miscelanea Comillas 17 (1952) 135—172. — Eine gründliche Studie über den Wert der Enzykliken im Lichte von „Humani generis“. Uns interessieren vor allem die Ausführungen über die angebliche Unfehlbarkeit der Enzykliken (152—161). Der Verf. vertritt im Anschluß an Billot und Bellamy die These, daß

neben den feierlichen Kathedralentscheidungen der Päpste noch ein magisterium ordinarium bei diesen anzuerkennen sei, dem ebenfalls Unfehlbarkeit zukomme. Der Hauptbeweis wird in der vom Vatikanischen Konzil ausgesprochenen Gleichstellung von päpstlicher und kirchlicher Unfehlbarkeit gesehen. Die These scheint uns trotz der scharfsinnigen Begründung unannehmbar, und zwar 1. weil das Vaticanum in erster Linie den Geltungsbereich der unfehlbaren Lehrgewalt bestimmen wollte und sicher einen Unterschied in dem modus propositionis der beiden Gewalten nicht bestritt und 2. weil die neue Behauptung es sehr schwer, wenn nicht unmöglich macht, die unfehlbaren Äußerungen von den Kathedralentscheidungen einerseits und von den bloß authentischen Verlautbarungen andererseits abzuheben. Wenn K. sagt, das Kriterium bestehe in der ausgesprochenen Glaubensverpflichtung (159), so bleibt die Frage, warum dann für die klaren Fälle keine Kathedralentscheidung vorliege. Die Enzyklika „*Humani generis*“ (den Text siehe: Schol 25 [1950] 485, 2. Absatz) nennt zwar ein magisterium ordinarium der Päpste, meint jedoch damit gemäß den dort verwandten Ausdrücken offensichtlich die authentische Lehrverkündigung (vgl. auch den Kommentar von A. Bea: Schol 26 [1951] 43).

Beumer

Colson, J., *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et Tradition johannique de l'Épiscopat des Origènes à saint Irénée* (Unam Sanctam, 21). gr. 8° (134 S.) Paris 1951, Editions du Cerf. Fr. 360.— Die Diskussion um die Verfassung der Kirche, wie sie im Willen ihres Stifters festgelegt ist, war seit langen Jahren stiller geworden. Es schien, als ob es über die Positionen, die in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende erreicht bzw. errichtet worden waren, keinen wesentlichen Fortschritt mehr zu erzielen gäbe, — falls nicht durch irgendeinen Zufall ganz neue Quellen aufgeschlossen würden. Wir haben nun zwar seither eine Reihe von sensationellen Quellenfunden erlebt, aber für die Verfassungsgeschichte der Kirche ist meines Wissens daraus nichts zu erheben. Wenn das vorliegende Buch gleichwohl der Frage nach der Stellung des Bischofs in der Urkirche neue Aspekte abgewinnt, die zum mindesten eine ernste Beachtung in der Forschung verdienen, dann gründet dies auf der besonderen Methode, mit der C. die Quellen angeht. Verf. hat gut gesehen, daß hier mit rein philologischen Untersuchungen der Terminologie nicht weiterzukommen ist. „*Cette question de vocabulaire est infailliblement stérile*“ (43). Eine Terminologie bildet sich erst, wenn das betreffende Amt im Bewußtsein der Menschen fixiert ist und wenn man die Notwendigkeit verspürt, es gegen anderes abzugrenzen. Statt bei dem Rätsel einer noch unentwickelten und daher unbestimmten Nomenklatur stehen zu bleiben, gilt es, die dahinter stehende Wirklichkeit zu analysieren. Dabei muß man darauf gefaßt sein, daß bei den verschiedenen Quellen eine verschiedene Blickrichtung und Akzentverteilung erscheint, die nicht vorschnell eingeebnet werden darf. Von diesen methodischen Grundsätzen her kommt C. zur Unterscheidung einer doppelten Sicht der kirchlichen Einheit und ihrer Repräsentation durch den Bischof. Auf der einen Seite steht die paulinische Konzeption, die aber auch bei Klemens von Rom und Pastor Hermae noch durchscheint. In den paulinischen Gemeinden steht zu Lebzeiten des Apostels an der Spitze der Einzelgemeinden das Presbyterkollegium, das seinerseits im Apostel den Garanten und den sinnfälligen Ausdruck seiner Einheit hat. Aber auch dort, wo die Gemeinden (wie in Rom zur Zeit des Klemensbriefes oder des betreffenden Abschnittes des Pastor Hermae) sicherlich längst einen „monarchischen Bischof“ hatten, tritt dieser mit seiner Person doch in unübersehbarer Weise hinter dem Presbyterkollegium zurück. C. glaubt das durch das Nachwirken der paulinischen Auffassung von der Einheit der Kirche erklären zu sollen. Der paulinischen Konzeption steht nach C. eine andere gegenüber, die zuerst in der Stellung des Herrenbruders Jakobus (den C. mit manchen anderen Autoren von den Aposteln gleichen Namens unterscheidet; vgl. P. Gächter in *ZkathTh* 74 [1952] 159) als dem „Bischof“ von Jerusalem und in den kleinasiatischen Gemeinden der Ignatiusbriefe sichtbar wird; C. nennt sie die jo-

hanneische Sicht der kirchlichen Einheit. Hier ist die Person des Bischofs Exponent und Garant der kirchlichen Einheit. Beide Auffassungen schließen einander aber nicht aus. Beide stehen auf der Grundüberzeugung von einer kirchlichen Hierarchie, die nicht auf einer Beauftragung durch die Gemeinde gründet, sondern die wirklich göttlichen Rechte ist. Das gilt auch für das Bischofsamt, wie es sich in den „paulinischen“ Gemeinden spätestens nach dem Heimgang des Apostels herausbildet. Bei Irenäus verschmelzen die beiden Betrachtungsweisen der kirchlichen Einheit und ihrer Fundierung im Bischof, ein neuer Beweis, wie sehr in dem Märtyrerbischof von Lyon die Gesamtheit der urkirchlichen Überlieferung harmonisch zusammengefaßt ist. — So weit der Inhalt der Studie. Ihren Wert möchte ich darin sehen, daß sie stärker, als es oftmals geschieht, dem Quellenbefund gerecht zu werden sucht, ohne voreilige Hypothesen und Konstruktionen heranzutragen. Freilich wird Verf. auf Widerspruch gefaßt sein müssen (vgl. P. Gächter a. a. O. 162 Anm. 91, der sich dagegen wehrt, daß die paulinischen Gemeinden „akephal“ gewesen sein sollen). Die weitere Diskussion wird die Brauchbarkeit der neuen Lösung bewähren müssen. Sie wird vor allem zu erweisen haben, ob bei C. die göttliche Institution des Bischofsamtes, an der er zweifelsohne festhält, für den Umkreis der paulinischen Konzeption überzeugend genug herauskommt. Zum Schluß sei noch auf die besonnenen Ausführungen über den Zeugniswert der Didache hingewiesen (125—131), die erneut zeigen, wie unrichtig es war, wenn man eine Zeitlang in dieser geheimnisvollen Schrift, deren Datierung und Herkunft bis heute noch nicht aufgeheilt ist, den Schlüssel für die Lösung der urkirchlichen Verfassungsprobleme suchte.

Bacht

Congar, Y., *Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Festschrift für K. Adam, Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag, 79—108. — Congar hat hier K. Adam eine Studie gewidmet, die unsere volle Aufmerksamkeit verdient. Seine Vertrautheit mit der patristischen und scholastischen Literatur sowie seine Belesenheit in den modernen Forschungen über die Kirche, auch aus dem deutschen Sprachgebiet, haben es ihm ermöglicht, das Thema nach allen Seiten hin zu beleuchten und nicht nur gründlich, sondern auch interessant darzustellen. Bei Augustinus z. B. zieht er die Geisteskämpfe, besonders gegen den Manichäismus, und die zeitgeschichtliche Lage, Einnahme Roms durch die Barbaren, mit hinein. Wir erfahren u. a. aus der Zeit der Gegenreformation, daß die katholische Kontroverstheologie ungeachtet der Möglichkeit eines Mißverständnisses durch die Protestanten an der traditionellen Idee einer Kirche seit Abel festgehalten hat. Die Stellungnahme des Verf. ist immer vorsichtig und läßt zumal bei historischen oder geistesgeschichtlich komplizierten Problemen die entschiedene Antwort offen. Am Schlusse (96—99) findet sich eine in vornehmster Form vorgetragene Auseinandersetzung mit S. Tromp, der bekanntlich in der „*Ecclesia ab Abel*“ eine Gefahr für den Glauben sehen will. C. macht geltend, daß diese Vorstellung 1. nicht im Gegensatz zu der sichtbar organisierten Kirche genommen werden müsse, 2. in sich den Wert der alten Tradition und einer großen Brauchbarkeit für eine zusammenschauende Systematik besitze und 3. sich durch dogmengeschichtliche Erwägungen, die dem Fortschritt Rücksicht trügen, empfehle. Dagegen ist kaum etwas einzuwenden, höchstens daß C. nicht genug betont, wie die Idee einer Kirche seit Abel die Heiligkeit ihrer Glieder hervorhebt und hie und da auch, nicht bei allen Vertretern, aber doch aus einer immanenten Notwendigkeit heraus die Sichtbarkeit und die äußere Organisation vernachlässigt. Tromp hat sein Urteil unseres Erachtens nicht schlechthin gefällt, sondern im Hinblick auf Gregor den Großen (mit Einschränkung) und auf nachtridentinische Theologen, von denen er nur Suarez besonders erwähnt (*Corpus Christi, quod est Ecclesia*, Rom <sup>1</sup>1937, 118; die Anschauung des hl. Thomas wird dort in keiner Weise getadelt, da das Zitat dem Abschnitt vorausgeht, der auf die Gefahren der Vorstellung einer „*Ecclesia ab Abel*“ hinweist). Wir müssen C. recht geben, wenn er beide Auffassungen, die der sichtbaren Kirche unter hierarchischer

Leitung und die der überzeitlichen gnadenhaften Wirklichkeit, für miteinander vereinbar hält und beweisen kann, daß viele Theologen die Vereinigung in ihrer Ekklesiologie glücklich hergestellt haben. Beumer

Brosch, J., Charismen und Ämter in der Urkirche. gr. 8° (186 S.) Bonn 1951, Hanstein. DM 14.—. — Man hätte meinen sollen, daß die katholische Theologie im Hinblick auf die weittragenden Thesen R. Sohms von der Opposition zwischen Religion und Recht, Charisma und Amt sich ausgiebig mit den exegetischen Problemen der neutestamentlichen Charismen und ihrer Stellung im Gesamtleben der jungen Kirche beschäftigt hätte. Aber wenn die Bibliographie, welche Verf. des vorliegenden Buches beibringt, uns richtig orientiert, dann ist das nicht der Fall. Jedenfalls weist sie keine einzige derartige Monographie größeren Umfanges auf. Damit ist Recht und Dringlichkeit des Untersuchungsgegenstandes hinreichend dargetan. Verf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Schon die Klärung der fundamentalen Frage: Was ist in der Urkirche eigentlich unter den Charismen verstanden worden? stößt allenthalben auf Schwierigkeiten. Es gilt, sich zunächst von manchen traditionellen Vorstellungen und Klassifizierungen der Charismen loszumachen. Besonderen Nachdruck legt B. auf die Abgrenzung des Charismas im allgemeinen von den ganz bestimmten Geistesgaben, die in der frühchristlichen Literatur als *die* Charismen bezeichnet werden. B. betont stärker, als es sonst meist zu geschehen pflegt, das Außergewöhnliche und Transitorische dieser Charismen, die nach ihrer ganzen Bestimmung nur für die Anfänge der Kirche ihre Bedeutung und Notwendigkeit hatten. Auch die Einteilung der verschiedenen Charismen löst sich von den üblichen Schemata ab. B. unterscheidet zwei Gruppen. Zunächst handelt er von den Charismen rein pneumatischer Natur, zu denen er das Charisma des Glaubens (mit den Gaben der Heilungen und der Wunderkräfte), die Glossolie, die Auslegung der Sprachen, die Unterscheidung der Geister und schließlich, als Bindeglied zu der anderen Gruppe, die Prophetie (mit der Weisheitsrede und der Gabe der Ermahnung) rechnet. Ihnen stehen die „praktischen, mit der kirchlichen Hierarchie verwandten Charismen“ gegenüber: Apostel, Lehrer (mit Erkenntnisrede), Evangelisten, Hirten und „Dienstleistungen“ (mit den besonderen Abarten von „Barmherzigsein in Fröhlichkeit und Almosengeben in Einfachheit“). So sehr diese zweite Gruppe von Charismen den Begnadeten zu Dienstleistungen im Aufbau und in der Führung des kirchlichen Gemeindelebens befähigen, so sehr bleiben sie doch nach B. von den institutionellen Ämtern (zumal des Apostels) zu unterscheiden. Von hierher versucht B. sodann das von R. Sohm gestellte Problem anzugehen. Die Klärung der Zuordnung der Charismen zu den Ämtern setzt eine vorgängige Aufhellung der Bedeutung der Gemeinden in ihrem inneren Aufbau und in ihrem Verhältnis zur Gesamtkirche voraus. Es war die einmalige Situation der Urkirche, daß in ihr neben den von Christus als permanente Institutionen eingerichteten Ämtern die vom Heiligen Geist jeweils neu erweckten Charismatiker standen. Die Gefahr eines Auseinanderbrechens von Einheit und Ordnung war damit unvermeidlich gegeben. Die Harmonie von Charisma und Amt war also von Anfang an als Aufgabe für den einzelnen Amtsträger gestellt, so wie sie in der Gesamtkirche prinzipiell grundgelegt und garantiert war. Es kann mithin keine Rede von einer grundsätzlichen Opposition zwischen den beiden Elementen des kirchlichen Lebens sein, da beide ja dem einen und selben Geist entspringen. — Die Beurteilung des Buches wird nicht recht außer acht lassen dürfen, daß es zu einer Zeit entstanden ist, in welcher der Zugang zu den Bibliotheken außerordentlich erschwert war. Daran mag es wohl liegen, daß zumal die beiden vorausgeschickten Kapitel über charismatische Erscheinungen in heidnischen und häretischen Gemeinden nicht recht befriedigen. Ich weiß nicht, ob Verf. gut daran getan hat, die Auseinandersetzung mit den analogen Erscheinungen im Heidentum an den Begriff der *ουσία* zu binden. Für das Verhältnis zwischen dem hermetischen Traktat Poimandres und dem Pastor Hermae hätte K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch (1943) 555, berücksichtigt werden müssen. Unter der Literatur zum Montanismus vermißt

man die grundlegenden Arbeiten von P. de Labriolle und W. Schepeleern. Auch später macht sich bisweilen der in den Kriegs- und Nachkriegsjahren so sehr erschwerte Zugang zu der einschlägigen Literatur bemerkbar. So hätte das Buch von E. Fascher, *Prophetes* (1927), wertvolle Anregungen geben können. Die starke Bezugnahme auf ältere Autoren, wie Hilgenfeld, Heinrici, Weinel und Gunkel, wirkt insofern bisweilen unbefriedigend, als Verf. sich nicht hinreichend bemüht, deren Terminologie samt ihrem philosophisch-weltanschaulichen Untergrund aufzuschließen. Diese mehr äußere Schwierigkeit wird durch die sachliche Schwierigkeit des Untersuchungsgegenstandes verstärkt. Es ist kein Zufall, daß die von B. behandelten Probleme so selten monographisch bearbeitet worden sind; der Grund liegt vielmehr darin, daß es ungemein schwierig ist, die neutestamentlichen Aussagen über die Charismen zu einem einheitlichen und widerspruchsfreien Bild zusammenzufassen. Im Unterschied zu anderen Themen kann hier der Rückgriff auf die nachapostolische Überlieferung wenig helfen, da die Charismen so außerordentlich rasch wieder abgeklungen sind. Gewiß gab es später Phänomene gleichen Namens, aber es ist sehr schwer zu entscheiden, ob die Gleichsetzung auch die Sache selbst betrifft. So darf der Leser sich nicht wundern, wenn die Darlegungen des Buches noch nicht jene ausgereifte Präzision, Abgewogenheit und Kohärenz zeigen, wie er es wohl gewünscht hätte. Es bleibt dem Verf. der Dank, daß er die Diskussion über diese wichtige Frage wieder aufgenommen und für seinen Teil vorangetragen hat.

Bacht

Quispel, G., *Gnosis als Weltreligion*. gr. 8° (95 S.) Zürich 1951, Origo-Verlag. DM 7.40. — Der Wert wie auch die Problematik dieser vier Vorträge, welche Verf am C. G. Jung-Institut gehalten hat, liegt in einem Doppelten: einmal in dem neuen Material, das er verarbeitet hat. Bietet Q. doch den ersten Versuch, die kurz nach Kriegsende in Nag Hammadi gefundenen Manuskripte für die Rekonstruktion der gnostischen „Theologie“ heranzuziehen. Sodann in der neuen Methode: wie Q. im Vorwort selbst versichert, hat ihm die Begegnung mit der analytischen Psychologie Jungs ganz neues Licht zum Verständnis dessen, was Gnosis im Grunde ist, gegeben. Was die Texte von Nag Hammadi betrifft, so liegen diese noch lange nicht in kritischen Ausgaben vor; ihre Ausbeutung muß also mit mancherlei Vorbehalten geschehen; und bezüglich der Beziehung der psychologischen Methoden Jungs besteht vorläufig leider noch keinerlei Einverständnis unter den Gelehrten. So kann das, was Q. hier entwickelt, auf weite Strecken nur den Charakter eines Versuches haben; darum weiß er aber selbst am besten. Gleichwohl möchten wir den Wert solcher Darstellungen nicht unterschätzt wissen. Auch wenn die Sprache bei der Schilderung der gnostischen Spiritualität bisweilen ein wenig zu „hymnisch“ ist oder die beigezogenen religionsvergleichenden Parallelen manchmal zu kühn sind, so versteht Q. es doch, dem Leser ein reich gegliedertes und breit unterlegtes Bild jener alle Jahrhunderte durchziehenden Religion oder besser Religiosität zu geben, die auch in unserer Zeit, wenn auch unter neuem Gewande, ihre Anhänger hat. Wichtig ist vor allem, was Q. über die bislang noch so wenig aufgehellten Beziehungen zwischen den verschiedenen Formen der Gnosis und ihrem Verhältnis zum Christentum ausführt. Es sei gestattet, hier den entscheidenden Satz zu zitieren: „Der Gnostizismus ist ein großer Strom, der von der vulgären Urgnosis zum Manichäismus führt; Valentin, Basilides, gewissermaßen auch Markion, sind Abzweigungen des großen Stromes, die christliches Gebiet durchqueren. An sich aber ist die Gnosis eine Religion für sich“ (12). Ihre Ursprünge liegen also nicht im Christentum, sondern sind außerchristlich, wahrscheinlich auch vorchristlich. Vielmehr gehört der ganze Orient mit seinen mannigfachen Religionsformen zum Quellgrund dieses aller Logik spottenden Ideengebildes.

Bacht

Newman, John Henry Kardinal, *Apologia pro vita sua*. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen. Übers. von M. Knoepfler (I. Band der Ausgewählten Werke von J. H. Kardinal Newman, hrsg. von M. Laros und

W. Becker) gr. 8° (XVI u. 372 S.) Mainz o. J., Matthias-Grünwald-Verlag. Geb. Hlw. DM 15,90; Lw. DM 16,90. — Newmans Apologia pro vita sua gehört zu jenen erstaunlichen Büchern der Weltliteratur, die, obwohl für eine ganz bestimmte Situation geschrieben, dennoch ein überzeitliches Echo wecken. Sie zählt darum im besten Sinne zu den klassischen Werken der religiösen Literatur, die unberührt von der Tagesmeinungen Auf und Ab ihre Leser finden. Die vorzügliche deutsche Übersetzung von M. Knoepfler war seit langem vergriffen. M. Laros und W. Becker, beide um die Newman-Bewegung in Deutschland hochverdient, legen hier eine Neuausgabe dieser Übersetzung vor, für die ihnen alle Newman-Freunde aufrichtigen Dank wissen werden. Bacht

## 2. Geschichte der Theologie

Siegmund, A., Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert (Abh. d. bayer. Benediktiner-Akademie 5). 8° (308 S.) München-Pasing 1949, Filser. DM 9,60. — Das ausgezeichnete Werk füllt eine wirkliche Lücke aus. Denn es stellt zum erstenmal in gründlicher Arbeit die bisher bekannten Ergebnisse der Forschung über den Einfluß der direkten Überlieferung des griechischen Geistes im Mittelalter bis zum Ende des 11. Jahrhunderts zusammen und vermehrt sie in eigener Weiterführung. Erfasst ist die exegetische, dogmatische, historische, monastisch-asketische und hagiographische Literatur: „Was war und wurde übersetzt und wie war die Verbreitung?“ (2) S. stützt sich dabei auf die alten Bibliothekskataloge und auf die noch erhaltenen Hss der Zeit. Nach einer guten Übersicht über diese Quellen (6—23) werden die griech.-lat. *Bibelhandschriften* angegeben und untersucht (24—32). Es schließt sich die übersetzte zahlreiche *Apokryphenliteratur* an (33—48). Endlich stellt ein 4. Kap. alphabetisch die Schriften der einzelnen *Kirchenväter* zusammen. Auch hier ist nach einer kurzen Charakteristik der Befund der Kataloge und der Hss mitgeteilt. Dazu bringen die Anm. manche wertvolle Beinotiz. Ein besonderes Kap. widmet S. den übersetzten und teilweise im Lateinischen erweiterten *Kollektionen* der Väterchriften und Konzilien. In einem 2. Teil wird das gefundene Material zunächst kurz verwertet (162—170), wobei mit Recht die große Bedeutung der Theologie der karolingischen Renaissance hervorgehoben wird. An *Neuübersetzungen* dieser ganzen Periode gibt es zwar nicht allzu vieles (7. Kap.: 171—194), da die Kenntnis der Sprache bereits stark abgenommen hatte. Genannt werden u. a. die Übersetzung der alexandrinischen Weltchronik in den *Excerpta Barbari* (s. 7/8 in Südwestdeutschland), die Chronik des Malalas (2. Hälfte des 8. Jahrh.), die *Revelationes Methodii* (s. 8), Übersetzungen der Synodalakten, der *Litterae de psalterio transferendo* (s. 9), das *Corpus der Marienpredigten im Augiensis LXXX* (s. 10), *Homilienübersetzungen des Gregor von Nazianz* u. a., liturgische Übersetzungen und dann die Werke aus der Tätigkeit *Hilduins, Eriugenas* und des *Anastasius Bibliothecarius*, endlich aus dem 11. Jahrhundert noch *Kard. Humbert und Johannes monachus*. Am stärksten verbreitet war die hagiographische griechische Literatur (195—277). — Zwei Bemerkungen dürften zur Zeit von besonderer Bedeutung sein. S. konnte belegen, wie die Übersetzungen des *Chalcedonense* und seiner Akten viel stärker sind als die des *Ephesinum*. Das kann man über S. hinausgehend auch in der indirekten Benutzung etwa der *Karolingerzeit* gut feststellen. Beim *Ephesinum* sind die Briefe des *Cyrril* von *Alexandrien* die am meisten zitierte Quelle. Die zweite Bemerkung, auf die hier hingewiesen sei, geht auf die *Marienpredigten* in *Cod. Augiens. LXXX* (*Karlsruhe*). An Hand des Katalogs von *Holder* macht S. darauf aufmerksam, daß 13 von den dort überlieferten 14 *Predigten* griechische Übersetzungen sind, darunter 5 *Predigten* des *Andreas von Creta*, weitere 4 des *Cosmas Vestitor* über die *Dormitio* und 2 des *Joh. Damascenus* über die *Assumptio* *BMV.* (or. 1 und 2). Wir müssen also mit der Übersetzung bedeutender *Predigten* der

griechischen Dormitio-Literatur bereits im 10. Jahrhundert, aus dem die Hs stammt, rechnen (177 f.). Der Cod. war früher in Reichenau. Einige Anzeichen deuten darauf hin, daß die Übersetzung teilweise oder ganz vielleicht von Anastasius Bibliothecarius gemacht wurde. Denn in Orleans Cod. 175 (152) saec. 12 (aus Fleury) scheinen sich einzelne Stücke unter den Werken des Anastasius zu finden (178). Nach Bardenhewer III 225 dürfte Anastasius die im Cod. Aug. mitüberlieferte Predigt des Amphilochius in Mailand übersetzt haben (ebd.). Das sind Fingerzeige, die uns also vielleicht sogar ins 9. Jahrhundert führen. Hoffentlich schenkt uns S. bald die darüber versprochene nähere Untersuchung. — Als Ergänzung sei noch auf die entsprechenden Kap. im Werk von J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age*, t. 2, hingewiesen, das S. nicht mehr benutzen konnte. Die auf dem Patristiker-Kongreß von Oxford im vergangenen Jahr besprochene und von der Preuß. Akademie der Wissenschaften geplante Herausgabe der Übersetzungen zeigt das große aktuelle Interesse an der von S. bearbeiteten Frage.

Weisweiler

Leclercq, J., O.S.B., *L'ancienne version latine des Sentences d'Evagre pour les moines*: Scriptorium 5 (1951) 195—213. — Bei dem starken Einfluß, den Evagrius Pontikus sowohl über Cassian wie auch unmittelbar durch die Übersetzungen seines Nonnen- und Mönchsspiegels auf das Mönchtum und dadurch auch das asketische Leben des Abendlandes ausgeübt hat, ist die vorliegende Untersuchung gleich ein gutes Beispiel für die Wichtigkeit des eben besprochenen Werkes von Siegmund. Denn L. stellt an Hand der von S. genannten Hss der lateinischen Übersetzung zunächst fest, daß der Druck von Holstenius, der dann in Migne übernommen wurde, eine ausgezeichnete Überlieferung wiedergibt, wie sie sich in mehreren Hss des 9. Jahrhunderts in Karlsruhe, Zürich (beide aus Reichenau), St. Gallen, München clm 144423 (aus St. Emmeram) findet. Für die von L. weiter festgestellten 6 österreichischen Hss konnte er den Urtyp in Lambach Cod. 31 aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts feststellen. Er war vermutlich früher in Münsterschwarzach, von wo aus die Mönche 1090 nach Lambach kamen. Außerdem gibt es noch 2 spanische Zeugnisse des 10. Jahrhunderts in den Abteien von Silos und Valvanera. Damit ist die frühere Streitfrage negativ beantwortet, ob der Text von Holstenius vielleicht eine Kompilation aus mehreren Hss sei. Noch wesentlicher aber ist, daß L. eine neue Überlieferungsreihe feststellen konnte, für die er gleich vier sehr alte Hss aus dem 7.—10. Jahrhundert angeben kann. Eine aus dem 7. Jahrhundert war früher in Corbie (jetzt Paris B. N. lat. 12634), eine 2. stammt aus St. Fleury im 9. Jahrhundert, die 4. ist in Madrid aus dem 10. Jahrhundert und auch spanischen Ursprungs. Der genaue Textvergleich zeigt, daß hier die ursprüngliche Übersetzung vorliegt. Sie hält sich sklavischer an den griechischen Urtext sowohl in der Wortbildung wie in der Satzstellung. Die Übersetzung der Worte bringt noch deren ältere Bedeutung, wie sie uns aus anderen Schriften bekannt ist. So wird z. B. *πρακτικός* noch übersetzt mit *actuosus* oder *actualis* (wie bei Cassian), während die Überlieferung von Holstenius die spätere Formulierung *bene agens* oder *bene operatrix* bevorzugt. Endlich konnte L. in der Benediktinerabtei von Monte Vergine in der italienischen Provinz Avellino eine aus dem 11. Jahrhundert in beneventanischer Schrift überlieferte Zusammenarbeit beider Übersetzungsreihen finden. Besonders die ältere scheint auch für die Herstellung des richtigen griechischen Urtextes in der Edition von H. Greßmann (Texte und Untersuchungen 9 [39] 153—165) wichtig. Die sich anschließende Edition ist daher recht zu begrüßen.

Weisweiler

Knowles, D., *Decreta Lanfranci. The Monastic Constitutions of Lanfranc*. Translated from the Latin with Introduction and Notes (Medieval Classics, hrsg. von V. H. Galbraith u. R. A. Mynors). 8° (XL u. 157 S.) London 1951, Nelson. Sh 15.— Für die Reform der Kirche nach der Eroberung Englands durch Herzog Wilhelm v. d. Normandie (1066) wurde unter Erzbischof Lanfrancs Leitung das Mönchtum von ausschlaggebender Bedeutung. Sein Handbuch, die *Decreta*, liegen nunmehr in einer mustergültigen Edition vor. Die Ausgabe von

J. A. Giles (1844) nach dem Text von Luc d'Achéry (1648), bei Migne PL 150, 443—513 (1854) nachgedruckt, war längst überholungsbedürftig geworden. Verf. nimmt das älteste Manuskript der Decreta (Kathedraltbibl. von Durham MS B IV 24) aus dem späten 11. Jahrhundert als Grundlage seiner Edition, einmal wegen seines Alters, dann auch wegen seiner Provenienz aus Canterbury. Inhaltlich sind die Decreta nicht sonderlich verschieden von den festländischen Mönchsgewohnheiten, zumal in die Normandie ja auch cluniazensische Observanz, teils über Wilhelm v. Dijon, teils direkt von Cluny her, eingedrungen war. Doch sind natürlich lokale Verschiedenheiten in den heortologischen Partien bemerkenswert; überall jedoch ist die ordnende, praktische Hand Lanfrancs deutlich spürbar. Weil diese Decreta nicht nur die englische, sondern auch die normannische Klosterwelt in ihrem täglichen liturgischen und disziplinären Leben widerspiegeln, in einer Zeit hoher Entwicklung und politischer Bedeutsamkeit, betrachten wir diese Edition mit ihren sorgfältigen Anmerkungen als einen Gewinn für die Forschung.

Wolter

Williams, G. H., *The Norman Anonymous of 1100 A. D. Toward the identification and evaluation of the so-called Anonymous of York* (Harvard Theol. Studies 18). 8° (XIV u. 236 S.) Cambridge (Mass.) 1951, Harvard Univ. Press. Doll. 2.50. — Noch immer ist die Person des Verfassers jener Traktate nicht mit Sicherheit auszumachen, welche zuerst von H. Böhmer 1897 dem inzwischen berühmt gewordenen Manuskript C. C. C. C. 415 aus der Bibl. des Corpus Christi College (Cambridge) entnommen und der Forschung zugänglich gemacht worden sind. Verf. bringt (1—24) einen Überblick über die bisherigen Untersuchungen, an denen sich neben Böhmer vor allem A. J. Carlyle, Ph. Funk, H. Scherrinsky beteiligt haben. Als Interpreten des Anonymous traten vor allem A. Dempf, A. Brackmann, Zachary N. Brooke auf mit sehr unterschiedlichem Akzent und Verständnis. Verf. verbindet nun literarkritische Untersuchung des Gesamtmanuskripts mit einer Herausstellung der wichtigsten kirchenpolitischen Ideen der Traktate. Das Ergebnis der Fahndung nach dem Autor ist neu: Erzbischof Wilhelm Bona-Anima von Rouen (1079—1110), so macht Verf. es höchst wahrscheinlich, steht hinter diesen polemischen Schriften auf dem radikalen Flügel der königlichen Partei. Paläographie, die handschriftliche Überlieferung, parallele Quellen, die Zeitgeschichte werden mit Erfolg bemüht, Hinweise zu erbringen, die wirklich zumeist auf Wilhelm hin konvergieren. Eine eingehende Beschäftigung mit dem anglo-normannischen Chronisten Ordericus Vitalis (1075—1142) und seiner Umwelt macht uns geneigt, der These des Verf. zuzustimmen. Eine letzte Gewißheit ist beim heutigen Stand der Forschung allerdings noch nicht zu gewinnen. Auf S. 127—203 entwickelt Verf. die Gedanken des Anonymous über das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium, gegründet auf christologischen Kategorien (Christus per naturam, Christus per gratiam), welche die überragende Rolle des Königtums im christlichen Weltgefüge betonen. Das Königtum gewinnt diese erhöhte Bedeutung durch seine Teilnahme am Königtum Christi, das in der göttlichen Natur des Herrn begründet ist. Das Priestertum dagegen als Teilnahme am Priestertum Christi, begründet in seiner menschlichen Natur, bleibt darum dem Königtum so untergeordnet, wie das Priestertum in Christus dem Königtum unterworfen war. Die theologisch meist vorsichtige Interpretation des Verf. dürfte nicht in allen Punkten Zustimmung finden. Anglikanismus war im hohen Mittelalter vielleicht ein kirchenpolitischer, sicher aber noch kein theologischer Begriff.

Wolter

Eichmann, E., *Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Kl. Mörsdorf (Münchener Theologische Studien, III. Kan. Abt. 1). 8° (61 S.) München 1951, Zink. DM 6.—. — Im Gegensatz zur Kaiserkrönung hat im Mittelalter die Krönung des Papstes keine abendländische Problematik zur Folge gehabt. Nicht so sehr die Geschichte des Staatsrechts ist an ihr interessiert, wenigstens nicht allzusehr, sondern die Geschichte der Zeremonien, des Protokolls und der Liturgie. In drei Abschnitten (Weihe

und Besitzergreifung, Insignien, Krönung und Immantation) stellt der Verf. ein umfangreiches Material zusammen, das der gelehrte Herausgeber sorgfältig belegt. Wie schade, daß dieser die wertvolle Studie von P. E. Schramm, Papsttum und Kaisertum im Austausch ihrer Vorrechte (Studi Gregoriani, hrsg. von G. B. Borino, II [1947] 403—457), nicht verwertet hat; denn die nachgelassene Schrift des berühmten Münchener Kanonisten bringt hierzu ausgezeichnete Hinweise. Klärend vor allem erscheint das Kapitel über die Kopfbedeckung des Papstes, in dem die Begriffe *camelaucum*, *regnum*, *frigium* geschieden und genau bestimmt werden (22—32), ferner von c. 1000 an als herkömmlich zwei Kopfbedeckungen nachgewiesen werden, eine liturgische, pro sacerdotio (Mitra), und eine weltliche, pro regno (Tiara). Die Ausführungen über den Hergang der Krönung (wobei die *sessio* zunächst auf der *sedes stercoraria*, dann auf den kurulischen Sesseln der Apostelfürsten u. a. von besonderer Symbolkraft erscheint) beruhen auf den verschiedenen Ordines (OR IX, Cencius, OR XII, OR XIII, XIV) und der Vita Paschalis. Die geistesgeschichtliche Deutung beschränkt sich auf ganz wenige Bemerkungen.

Wolter

Pelster, Fr., S. J., Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des 14. Jahrhunderts: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 1 (1951) 27—82. — P. gibt zunächst eine gute ideengeschichtliche Einführung in die Quaestio Heinrichs, die er anschließend zum erstenmal nach der einzigen bekannten Hs der Kathedralbibl. Worcester F 3 f. 181<sup>r</sup>—187<sup>v</sup> herausgibt. Die Schrift ist 1313 in Oxford verfaßt worden. Die Frage nach der baldigen Ankunft des Antichrists war besonders seit Joachim von Fiore nicht mehr zur Ruhe gekommen. Sie spielte vor allem in den Streitigkeiten um die Spiritualen naturgemäß eine große Rolle. In Paris wurde sie 1299 recht akut, als der spanische Kronarzt und Laientheologe Arnald von Villanova (vgl. Schol 26 [1952] 432) dort zur Zeit einer Gesandtschaftsreise seine Schrift über die bevorstehende Ankunft zu verbreiten suchte. Er wurde deshalb widerrechtlich festgesetzt. Arnalds letzte Beweggründe waren asketischer Art. Er wollte die Welt auf das baldige Kommen des Antichrists aufmerksam machen, damit sie sich bekehre. Er glaubte, daß er um 1366 nach der Weissagung Daniels 12, 11 erscheinen werde (nach der Zerstörung des Opfers dauert es noch 1290 Tage, die Arnald als „Jahre“ nach der Zerstörung des Tempels deutete). Johannes Quidort O. P. nahm sich damals wissenschaftlich der Frage in Paris an. Er zog die Hl. Schrift, die Weissagungen, aber auch die Astrologie weitgehend in seinen Untersuchungen heran. Das Schlußurteil war von ihm zwar sehr vorsichtig formuliert, aber letzten Endes doch für die Ankunft des Antichrists innerhalb der nächsten 269 Jahre, gerechnet von 1300 an, dem Datum seiner Schrift. Scharf stellte sich zur selben Zeit Petrus von Alvernia dagegen. Einen Nachhall konnte P. 1310 noch bei Nikolaus von Lyra und 1313 bei dem Karmeliten Guido von Terrena feststellen, der sich ebenfalls sehr negativ äußerte. Das tat zu gleicher Zeit in Oxford auch Harclay. Der Traktat dürfte, wie P. vermutet, in einer so späten Zeit nur deshalb die Frage aufwerfen, weil sie im Streit mit den Dominikanern Anlaß gab, ihnen etwas anzuhaben. Denn Johann Quidort wird in der Schrift zusammen mit Joachim von Fiore und Arnald außerordentlich scharf angegriffen. Ideengeschichtlich ist die Quaestio von großem Interesse, weil sie die Oxforder kritische Richtung zeigt, wie sie dort von Scotus und bald nachher von Ockham so grundlegend für das ganze Mittelalter vertreten wurde. Es scheint, daß diese Nüchternheit sich also nicht nur auf die metaphysischen und theologischen Fragen bezog, sondern auch auf die mehr asketisch-mystischen. Die Antwort Harclays belegte, daß weder in der Bibel noch in der Patristik noch in der Populärliteratur (etwa Ps.-Ovid, *De vetula*) oder in der Astronomie sich die geringste Andeutung für die joachimitisch-arnaldische Lösung findet. Somit ist die Edition weit über ihren engeren Rahmen für die innere Entwicklung zu Beginn des 14. Jahrhunderts bedeutungsvoll.

Weisweiler

Gewirth, A., Marsilius of Padua, The Defender of Peace, Vol. I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy (Records of Civilization, Sources and Studies, hrsg. von A. P. Evans 46). New York 1951, Columbia University Press. 8° (XVI u. 342 S.) Doll. 4.75. — Die umstrittene Staats- und Gesellschaftsphilosophie des Marsilius, des ‚homo magis Aristotelicus quam Christianus‘, den die liberalen Demokraten des 19. und die Vertreter der totalitären Staatsauffassung des 20. Jahrhunderts gleichermaßen für sich in Anspruch nehmen, will Verf. so objektiv wie möglich zu interpretieren versuchen, wobei er sich bewußt bleibt, daß diese Aufgabe „vielleicht unlösbar“ ist. Der geschichtliche Hintergrund des epochemachenden Werkes wird kurz umrissen (3—31), die Grundkategorien seines Gedankengangs entwickelt (32—84), wobei der Vernunft wie dem Glauben der gebührende Platz eingeräumt wird. Dann erhebt Verf. aus dem ‚Defensor pacis‘ den Staatsbegriff des Marsilius (85—131) und seine innere, göttliche wie menschliche Gesetzmäßigkeit (132—166), um schließlich die Souveränität des Volkes bei der Gesetzgebung (167—225) und der Regierungs- bzw. Machtübertragung (226—259) darzustellen. Abschließend folgen noch die wichtigen Ausführungen über die Volkskirche (260—302), ihr Wesen, ihr Priestertum, ihre Sakramente und ihre Verfassung, über das allgemeine Konzil und das Verhältnis von Kirche und Staat. Bedeutsam ist der Hinweis des Verf. auf die Nachwirkung der Lehren des Marsilius bis auf den heutigen Tag, sie tun unter vielfacher Rücksicht das Werden wie das Wesen des modernen Staates kund. Mit großer Umsicht legt Verf. die Quellen des Paduaners bloß, sowohl die literarischen — Aristoteles und seine mittelalterlichen Interpreten, Augustinus, dessen Ambivalenz hier wiederum deutlich wird (denn er gilt auch als einer der Väter der papalen Theorie), der Avveroisismus der Pariser Artistenfakultät — als auch die institutionellen in Padua und Paris. Der italienische Stadtstaat ist offenbar das Leitbild für den Entwurf der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung, der juridischen Gesamtkonzeption des Staates, die der ‚Defensor pacis‘ erarbeitet. In Paris gesellen sich dazu die Rücksichten auf größere Horizonte, wie sie sich dem Betrachter des französischen Königtums und der Reichspolitik auftun. Uns interessieren hier vor allem die Untersuchungen des Verf. über die Auffassung des Marsilius von der Kirche. Sie wird von M. einseitig spiritualisiert, was von ihr dann noch an sichtbarer Organisation übrig bleibt, in den Dienst des Staates gestellt. Zwangsgewalt wird ihr abgesprochen, ihre Hierarchie wird zum Produkt menschlicher Übereinkunft, die noch als notwendig erkannte einheitliche Auslegung des Glaubensgutes dem allgemeinen Konzil überantwortet, dem allein der Beistand des Geistes und die Anwesenheit Christi versprochen sei. Nur das Konzil ist im Besitz jener ‚plenitudo potestatis‘, welche den Kern des päpstlichen Primates ausmacht. Praktisch ist für Marsilius die Kirche nur das geistliche Antlitz des Staates, eine einzige Wirklichkeit sind Staat und Kirche, weil Staatsvolk und Kirchenvolk identisch sind. Die Demokratisierung der Kirche, ihre spätmittelalterliche Krise, wird damit von Marsilius theoretisch vorweggenommen, sein Werk wird zum Arsenal, dem der Konziliarismus seine Argumente entnimmt. Es ist das Verdienst des Verf., den Gedanken des Marsilius von ihren Ursprüngen, ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund her nachgegangen zu sein und sie bis auf ihre modernsten Auswirkungen hin verfolgt zu haben. Seine Analyse ist die bis heute eingehendste und ausgewogenste Darlegung des ‚Defensor pacis‘. Ein 2. Bd. mit der Textausgabe soll folgen.     Wolter

Gutierrez, C., S. J. Españoles en Trento. Corpus Tridentinum Hispanicum I. (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto „Jerónimo Zurita“, Sección de Historia moderna „Simancas“) 4° (LXXX u. 1061 S.) Valladolid 1951. — Dieser 1. Band eines Corpus Tridentinum Hispanicum nimmt unter den Gedächtnisschriften vom Konzil von Trient einen hervorragenden Platz ein. Es ist ein Werk biographischer Orientierung, in dem der größere Teil der Spanier, die auf dem Konzil waren (165, von denen allerdings 4 nicht nach Trient kamen, einer nicht teilgenommen hat), ausführlich behandelt sind. Außerdem enthält das Werk auch die Biographien von 26 Nicht-Spaniern, vor

allem Portugiesen. Die Grundlage, d. h. den eigentlichen Text bietet eine Hs des 18. Jahrhunderts (Cod. 320 der Bibl. de Santa Cruz, Valladolid, geschrieben zwischen 1727—38), auf die schon Merkle seinerzeit als wichtige Quelle für die Geschichte des Konzils hingewiesen hatte. Der Herausgeber hat in eingehender Forschung als Verfasser einen „Colegial“ von Santa Cruz in Valladolid nachweisen können, wahrscheinlich ist es Don Francisco Vicente Gomez. Die Einleitung G.s beschäftigt sich mit dieser Persönlichkeit und gibt dann eine gute kritische Einführung in den „Catálogo“ und seine Quellen. Sie sind zwar zu meist nicht erster Ordnung (Drucke), aber mit solch kritischem Sinn vom Verf. verwertet, daß sein Ms von G. als das beste Werk dieser Art hingestellt wird. Er benützt u. a. stark Nicolás Antonio und Pallavicini, hat aber auch viel Eigenes beigetragen. — G. gibt dann Rechenschaft über die Technik seiner Ausgabe. Dem lateinischen Text des Originals, der auf der linken Seite geboten wird, ist, soweit es sich um Spanier handelt, von G. eine spanische Übersetzung auf der rechten Seite gegenübergestellt, damit das Werk auch weiteren Kreisen als Nachschlagewerk dienen kann. Die Ausgabe des lateinischen Textes ist sehr genau, fast zu genau, wenn die alte Schreibweise (außer bei Schreibfehlern) bis ins einzelne geboten wird (z. B. adversus, 39). Auch in sachlicher Beziehung ist die Einleitung von Bedeutung (vgl. z. B., was S. LXXVI ff. über den Episkopalismus der Spanier gesagt wird). — Der 1. Teil des Textes (4—29) bietet die Namenlisten der spanischen Teilnehmer in den verschiedenen Perioden des Konzils nach dem „Stand“ der Teilnehmer. Im 2. Teil werden die 191 Biographien in alphabetischer Anordnung nach den Vornamen, so würden wir sagen, geboten. Es ist erstaunlich, was der Autor des 18. Jahrhunderts hier an Einzelheiten bringt aus dem persönlichen Leben, aus dem politischen, kirchenpolitischen (vgl. z. B. 157 ff. die Mission Carranzas in England), vor allem aus dem geistigen Schaffen dieser Männer. Dazu kommt die Beurteilung der Persönlichkeit durch die Zeitgenossen und die Nachwelt, ihrer theologischen „Gewichtigkeit“ in Trient, zum Teil im Vergleich mit den Teilnehmern anderer Länder. Vielfach sind ausführliche Listen ihrer veröffentlichten und nicht veröffentlichten literarischen Werke angeschlossen, wobei auch die verschiedenen Ausgaben der Werke erwähnt werden. Es ist ein Nachschlagewerk in großem Stil, nicht in der kurzen Art unserer „Lexika“, sondern in der etwas behaglichen Breite der Schriftsteller des 18. Jahrhunderts. Und dazu gibt G. in mehr als 1700 Anmerkungen einen Kommentar, eine Fülle von wertvollen chronologischen, historischen, juristischen, geographischen und anderen Hinweisen, kritischen Untersuchungen, Ergänzungen und Korrekturen, die von großer Belesenheit, klarem kritischem Urteil und guter wissenschaftlicher Technik zeugen. (Man vergleiche dazu noch die lange Liste der konsultierten Archive und der benützten Literatur, S. XIX—XXXVIII.) Das Ganze ist so ein großes Stück einer allerdings nach Persönlichkeiten und ihren Lebenskreisen aufgeteilten Kirchengeschichte Spaniens im 16. Jahrhundert und bietet vor allem reiches Material zu einer Geschichte der spanischen Theologie dieser Zeit. Auch für die Geschichte des Tridentinums ist das Werk eine wesentliche Vorarbeit. Leider hat G., wie er selbst sagt, die noch nicht publizierten Akten des Konzils nicht benützen können, so daß von da aus sicher noch Ergänzungen zu erwarten sind. Die Menge der Anmerkungen mit ihren zum Teil subtilen Einzeluntersuchungen, von denen viele wichtiger sind als der Text, macht das Buch allerdings nicht leicht lesbar. — Sachlich ist das Werk ein Beweis für die Bedeutung der Spanier auf dem Konzil, die an sich schon daraus hervorgehen könnte, daß von den 14 päpstlichen Theologen nicht weniger als 11 Spanier waren. Vielleicht noch wichtiger als die Biographien der schon bekannten geistigen Größen des Jahrhunderts sind die der weniger oder gar nicht bekannten Teilnehmer des Konzils. Gerade hier wird viel neue Kenntnis vermittelt. Selbst ein Konzils-„Cantor“, Francisco de Bustamante, fehlt nicht (395). Den Abschluß bilden Nachrichten über einige anonyme Teilnehmer. In mehreren „Apendices“ ist der ganze Inhalt alphabetisch und sachlich aufgeteilt. Auch die nicht in der Hs behandelten Konzilsteilnehmer aus Spanien sind dort namhaft gemacht, so daß insgesamt 245 Teilnehmer gezählt werden. — Es ist hier

nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen. Die gewöhnlich sehr sorgfältige Zitation scheint gelegentlich unvollständig zu sein (z. B. von Wadding wird jeweils nur der Band ohne Seitenangaben zitiert). Mit dem S. 44 genannten Eisengrein ist entweder Guilielmus Eisengrein gemeint († 1570), der gegen die Magdeburger Centurien schrieb und das Werk „Catalogus testium veritatis omnium orthodoxorum ecclesiae doctorum qui adulterinae ecclesiae dogmata et haeresin oppugnarunt“, Dilingae 1565, veröffentlichte, oder der bekanntere Konvertit Martin Eisengrein († 1578), Professor in Ingolstadt, der eine Reihe theologischer und polemischer Schriften verfaßte. Der ebenfalls S. 44 genannte Francisco (Annibale) Gonzaga schrieb: *De origine seraphicae religionis Franciscanae eiusque progressibus*, Rom 1587; dieses Werk ist wohl gemeint. Der protestantische Schriftsteller Hottinger ist entweder Johann Heinrich (1620—1667, lebte meist in Zürich), der eine neunbändige Kirchengeschichte und viele andere theologische Werke schrieb, oder sein Sohn Joh. Jakob, dessen Schrift „Sfortia Pallavicinus, infelix Concilii Tridentini vindex“ vielleicht in Frage kommt.

Ueding

Ammann, A., S. J., *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*. gr. 8° (XVI u. 748 S.) Wien 1950, Herder, DM 26.—. — Es ist erstaunlich, welch reiches Material an Quellen und Literatur, noch dazu meist in russischer Sprache geschrieben, in diesem stattlichen Bande verarbeitet und in eine gedrängte Synthese gebracht ist. Das Werk wird wegen der Fülle des Materials, der dort gebotenen Synthese, wegen der Weite des Standpunkts und der Objektivität der Darstellung das von katholischer Sicht her grundlegende für die ostslawische Kirchengeschichte bilden. Der ganze Reichtum dieses Werkes kann durch eine Inhaltsübersicht auch nicht annähernd angedeutet werden; wir müssen uns mit kurzen Hinweisen begnügen. Der 1. Teil behandelt das Kiewer „Rus“-Reich und seine Nachfolgestaaten (925—1451). Es ist zunächst die Periode der Bekehrung zum Christentum, wobei die starken Einflüsse von Byzanz, aber auch die des abendländischen Kulturkreises, vor allem Deutschlands, und schließlich die Einflüsse Bulgariens hervorgehoben werden. Wertvoll ist der Hinweis auf die Sonderart des russischen Geisteslebens (44 ff.). Nach der Entfremdung vom Abendland und der Entzweiung mit Rom und der Westkirche bestimmen die kirchenpolitischen Entwicklungen durch die Auflösung des „Rus“-Reiches in Teilgebiete (1263—1451, die beiden Zentren sind Moskau und Litauen) die Darstellung. Auch hier sind besonders interessant die Bemerkungen über russische Sondereigentümlichkeiten und über russisches Klosterwesen (113 ff.), die Hinweise auf die Konzilien von Konstanz und Basel (123 ff.), auf die Haltung des Deutschen Ordens, die Wertung des Konzils von Florenz für die ostslawische Kirchengeschichte (137 ff.) und der Überblick über das religiöse Leben der russischen Kirche (131 ff.). — Der 2. Teil behandelt die kirchlich und politisch getrennten Wege der ostslawischen Stämme (1451—1720), die wachsende Bedeutung Moskaus, des 3. Rom, die sich auf der Synode von 1459 ausspricht (die Trennung von Rom wird feierlich ausgesprochen, die Lösung von Konstantinopel und die endgültige Scheidung der ostslawischen Kirche in 2 Teile vollzogen). Hier ist geistesgeschichtlich bedeutsam, was über den Einbruch des Humanismus nach Rußland im „Judaizantentum“ (174 ff.) und über den Stand der Geistesbildung (178 ff.) gesagt wird. Es folgt eine Übersicht über die Schicksale der Kirchen in Polen und Litauen (183 ff.) und die Behandlung der Kirchenunion von Brest-Litowsk 1596. Der Bericht über die Blütezeit der russ. Kirche, die Schule des Jos. von Wolokalansk (218 ff.) und die Entwicklung des Moskauer Patriarchats (230 ff.) sei besonders hervorgehoben. Aus der Geschichte der Zeit bis zum Beginn des weltanschaulichen Umbruchs (1701) und bis zur unierten Kirchensynode von Zamość 1720 erwähnen wir den Beginn des Raskol (258 ff.), den Streit um die westliche und östliche Orientierung in der russ. Kirche (280 ff.) und den Sieg der Union von Brest-Litowsk (321 ff.). Im 3. Teil („Allrußland“) ist die Zeit bis zum Ende des polnisch-litauischen Staates (1795) und weiter bis zum Ende des 2. Weltkrieges (1945) in einer Fülle von interessanten und anregenden Einzelheiten behandelt. Der Verf. nennt sein Buch einen „Abriß“

der ostslawischen Kirchengeschichte. Es ist verständlich, daß in einem solchen nicht alles mit der gleichen Ausführlichkeit geboten wird, während andererseits manche Dinge von verschiedener Sicht her zu erwähnen und zu beurteilen sind. Das schließt gewisse Wiederholungen ein, die aber nicht lästig wirken und durch mancherlei Verweise und Zusammenfassungen kenntlich sind. Es ist auch mit den Schwierigkeiten der Synthese, mit den gewiß notwendigen Aufteilungen des ungeheuren Stoffes und mit der besonderen Kompliziertheit der dargestellten Verhältnisse gegeben, daß in manchen Partien eine fast verwirrende Fülle von Namen und Geschehnissen zusammengedrängt ist, die beim Leser schwer Besinnlichkeit aufkommen läßt. Es ist eben das Ganze ein Bild der starken Verknüpfung von Politik und Religion, von dem Zusammenspiel der Interessen von russischen Fürsten, Bischöfen und Städten, der Beziehungen zu den Tataren, zu Konstantinopel, zu Rom, zu Deutschland. Übrigens hätte eine noch so einfache Kartenskizze die Übersicht sehr erleichtert! — Neben dem wirklich gelungenen Versuch der Synthese muß man dem Verf. vor allem dankbar sein für die erstmalig zusammengestellte Übersicht über Quellen und Literatur. Das Werk ist dadurch geradezu *das* Nachschlagwerk für jeden, der sich mit russischer Kirchengeschichte beschäftigen will. Man hat überall den Eindruck, daß der Verf. den Stoff beherrscht, daß sein Urteil abgewogen ist, seine Kritik unvoreingenommen, wenn natürlich auch der katholische Standpunkt klar ersichtlich ist. Selten ist das Wohlwollen gegenüber den Andersgläubigen, das das ganze Werk durchzieht (Verf. nennt die übrigen außer den Orthodoxen mit einem etwas zu stark vereinfachenden Sammelbegriff die Neugläubigen), mit einer verhaltenen Polemik gepaart. — Das innerkirchliche Leben tritt gegenüber der Darstellung der äußeren Entwicklung leider etwas zurück. Man hätte z. B. Ausführlicheres über die Entwicklung der Liturgie, der Kunst, der Theologie, und auch so etwas wie einen Überblick über die Geschichte der Frömmigkeit gewünscht, wenn auch diese Entwicklungen wohl tatsächlich hinter dem äußeren Geschehen zurücktreten. All das soll vielleicht in einem späteren Werke nachgeholt werden. Es wird dem Verf. leicht sein, diese innerkirchliche Geschichte aus seiner umfassenden Kenntnis heraus noch einmal ausführlicher zu behandeln. Für unser theologisches Arbeitsgebiet besonders wertvoll wäre ein Überblick über die Entwicklung der russischen theologischen Literatur von einer vorwiegenden Theologie der Liturgie zum eigentlichen theologischen Schaffen des 19. Jahrhunderts. Dieser Überblick ist durch die zeitliche Aufteilung des Stoffes und durch die Beschränkung der Auswahl in diesem Werk etwas erschwert. Immerhin seien dankbar die mancherlei Hinweise erwähnt (z. B. S. 347 ff., 498 ff., 539 ff.). Wertvoll sind auch die immer wieder eingestreuten, sehr lebendigen biographischen Partien, die doch eine gewisse Innenschau des kirchlichen Lebens vermitteln. Ueding

Müller, L., Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Abhandl. der Akad. d. Wiss. u. Literatur, Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse 1951, 1). 8° (93 S.) Mainz 1951, Kommission: Wiesbaden, Steiner. DM 7.80. — Da die russische Geistesgeschichte bis weit ins 19. Jahrh. hinein stark religiös bestimmt war, bleibt sie ohne genügende Kenntnis der Orthodoxie unverständlich. So bedeutet die vorliegende, gut fundierte Studie mehr als eine Darstellung längst vergangener konfessioneller Polemik. Die sorgfältige Analyse einiger nur noch in wenigen Exemplaren vorhandener und zudem sprachlich schwer zugänglicher Quellenwerke russischer „Theologen“ der angebenen Jahrhunderte (Parfenij, Urodivyj, I. Nasedka, I. Posoškov, Javorskij, Prokopovič u. a.) macht den Hauptwert der Arbeit aus. „Theologie“ ist in einem sehr weiten, unsystematischen Sinne verstanden, „Protestantismus“ als dessen typisch *russische* Ausprägung, die mehr Freigeisterei und allgemeinen Protest gegen das National- und Staatskirchentum denn eigentliche Lehren der Reformation in sich birgt. — Der Verf. hat dasselbe Problem übrigens auch für das 19. und angehende 20. Jahrhundert behandelt (Russischer Geist und evangelisches Christentum, Witten/Ruhr 1951).

Falk

Benz, E., Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Hl. Allianz. (Abh. d. Akad. d. Wiss. und der Literatur, Geistes- u. Sozialwissenschaftl. Klasse 1950, 8). 8° (294 S. u. 17 Tafeln), Mainz 1950, Kommission: Wiesbaden, Steiner. DM 28.—. — Im Mittelpunkt der Arbeit steht der Münchner Religionsphilosoph Franz von Baader, dessen Interesse für die Ostkirchen und die kirchliche Wiedervereinigung ja bekannt ist. Durch die Veröffentlichung von 225 bisher völlig unbekanntem Briefen des bayerischen Bergrates (E. Susini, *Lettres inédites de Franz Baader*, Paris 1942) fällt neues Licht auf dessen Beziehungen zur russischen Orthodoxie und zu zahlreichen, oft einflußreichen Persönlichkeiten in Rußland und in Deutschland, die ähnlich wie Baader selbst mehr oder weniger zwischen allen Konfessionen standen. Der Verf. benutzt diese Beziehungen, um hochinteressante Einblicke in die russischen religiösen Verhältnisse unter den Zaren Alexander I. und Nikolaus I. zu geben, welche bisher — im Gegensatz zur Profangeschichte — nur ungenügend durchforscht sind. Der Umfang dieser Exkurse vermag den Titel der Schrift einigermaßen zu rechtfertigen. — Ein Mangel des Werkes ist eine spürbare Antipathie des Verf. gegenüber allen Vertretern des katholischen Standpunktes (z. B. Jos. de Maistre, H. J. Schmitt), wodurch die Objektivität der Darstellung leidet.

Falk

de Vries, W., S. J., Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart. 8° (263 S.) Würzburg 1951, Augustinus-Verlag. DM 12.50, geb. 14.—. (Italienische Ausg.: *L' oriente cristiano ieri e oggi*, ed. Civiltà Cattolica, Roma 1950.) — In dem vorliegenden Werk verfolgt der Verf. die Vergangenheit der Ostkirchen von ihren Anfängen an. Die Vielgestaltigkeit des christlichen Ostens entstand zunächst spontan, wurde aber durch Spaltungen, die hauptsächlich aus den christologischen Kämpfen herrühren, außerordentlich vertieft. Im Mittelpunkt des christlichen Ostens steht natürlich die byzantinische Kirche, besonders in ihren slawischen Gruppen. Am Schisma des Photios und Kerullarios trägt, wie neuere Forschungen immer mehr erhärten, auch der päpstliche Vertreter Humbert einen großen Teil der Schuld. Besondere Sorgfalt hat der Verf. auf die mit Rom unierten Kirchen verwendet — war man doch bisher in diesem Punkte vielfach auf ziemlich voreingenommene Darstellungen nichtkatholischer Autoren angewiesen. Der ganze zweite Teil des Werkes (119—247) ist der neuesten Geschichte und der jetzigen Lage der orientalischen Kirchen gewidmet: Einige Kapitel gelten der Balkanhalbinsel: Konstantinopel, Jugoslawien, Bulgarien, Rumänien, Griechenland und Albanien. Dann werden die kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen osteuropäischen Staaten, vor allem in Rußland, untersucht, um mit dem Vorderen Orient, Äthiopien und Indien zu schließen. All diese Abschnitte setzen eine Fülle authentischer und neuester Nachrichten voraus, wie sie vielleicht überhaupt nur in Rom zusammenlaufen. Sorgfältige Register und zahlreiche Literaturhinweise zu jedem einzelnen Kapitel erhöhen den wissenschaftlichen Wert dieses Handbuches.

Falk

Walz, A., O. P., Andreas Kardinal Frühwirth (1845—1933). Ein Zeit- und Lebensbild. 8° (XV u. 619 S.) Wien 1950, Herder. — Als Ordensgeneral der Dominikaner, als Nuntius in München und als Kurienkardinal in Rom war Andreas Frühwirth eine Gestalt von kirchengeschichtlichem Gewicht, ohne allerdings in die erste Reihe jener Männer zu gehören, die das Antlitz der Epoche von 1900 bis 1930 bestimmt haben. Immerhin stand er jeweils an wichtigen Kreuzungspunkten kirchenpolitischer Linien und hat in manchen Fragen ein bestimmendes Wort sagen können. Die Biographie eines solchen Mannes, vor allem wenn sie als Zeitbild angekündigt wird, spannt die Erwartungen hoch; denn Forschung wie Darstellung der Kirchengeschichte wird immer gern nach gründlichen Lebensbildern greifen. Um so schmerzlicher ist die Enttäuschung, wenn man nach anstrengender Lesung das Buch aus der Hand legt. Eine über große Menge unerheblichen Details verdeckt das an sich wertvolle Bild dieses reichen Menschenlebens. Zu stark wurden als Quellen landläufige Presse-

mitteilungen, das unverbindliche Gerücht der Höfe und Ordenshäuser, wenig aussagende Protokolle und Rundschreiben verwertet, statt einer Erhebung wirklich wertvoller Zusammenhänge aus amtlichen und privaten Akten. So reizvoll persönliche Erinnerungen der Freunde des Kardinals sein mögen, wenn sie nichts Wesentliches über die Gestalt Frühwirths auszusagen vermögen, sollte man darauf zu verzichten wissen. So aber muß man sich durch die endlose Aufzählung von Audienzen und Empfängen, von Wallfahrten und Kongressen, von Festen und Feiern, Besuchen und Gegenbesuchen, Jubiläumessen und königlichen Abendtafeln hindurcharbeiten ohne erheblichen sachlichen Ertrag; das gleiche gilt von den ständig wiederholten Listen der Ehrengäste, Festteilnehmer, Reisebegleiter und Kammerdiener. Die ‚indigesta moles‘ des angesammelten Materials liegt wie eine Last auf dem Leser, der sie um so zögernder trägt, als er von ihrem Wert wenig überzeugt ist. Weniger wäre hier wahrhaftig mehr gewesen. Die Gestalt des Kardinals ist groß genug, um den Verzicht auf eitles Dekor zu rechtfertigen, zumal Frühwirth, wie uns immer wieder versichert wird, eine so schlichte, bescheidene, liebenswürdige Persönlichkeit gewesen ist. — Für ein Zeitbild ist die Biographie trotz ihres Umfangs zu mager, wenn man es sich nicht genug sein lassen will an dem dominikanischen Anteil am Zeitgeschehen der geschilderten Jahrzehnte; dann bringt sie wohl eine erfreuliche Fülle von Mitteilungen, wenn auch nicht immer in erfreulichem Ton. So ist das Buch über Kardinal Frühwirth sowohl seinem Inhalt wie seiner Form nach doch ein mitteilbares Dokument für die kirchengeschichtliche Betrachtung der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Wolter

### 3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes

In memoriam Ernst Lohmeyer, hrsg. von W. Schmauch. 8° (376 S.) Stuttgart 1951, Evang. Verlagswerk. DM 18.50; geb. DM 22.—. — Lohmeyer war nach dem Zusammenbruch 1945 als erster Rektor mit dem Wiederaufbau der Universität Greifswalde betraut worden, aber am 15. 2. 1946, in der Nacht vor der Wiedereröffnung der Universität, wurde er verhaftet und starb im Herbst desselben Jahres. So wurde die vorliegende Festschrift, die seine Freunde zu seinem 60. Geburtstag am 8. 7. 1950 geplant hatten, zu einem „In memoriam“. Von den 26 Beiträgen befassen sich naturgemäß die meisten mit Fragen aus der Exegese und Theologie des AT und NT; aber daneben kommen auch andere Themata zur Sprache, u. a. aus der Kirchengeschichte, der Jugendfürsorge, der modernen Physik und ihrem Verhältnis zum Glauben, und schließlich die Frage der Menschenrechte als theologisches Problem und des christlichen Humanismus. Hier sei der erste Beitrag aus der Feder von *Lohmeyer* selbst als sein letztes literarisches Vermächtnis besonders hervorgehoben (22—42). Der Verf. gibt hier eine Exegese von Mt 28, 16—20. Er sieht in dieser Stelle nicht so sehr eine Offenbarung des Auferstandenen, wie es bei Lukas der Fall ist, noch einen Missionsbefehl wie Apg 1, 8, sondern den eschatologischen Auftrag des Herrn des Himmels und der Erde jetzt und hier verkündet. Das Ende und die eschatologische Wende sei nicht die Auferstehung, sondern die Erhöhung Christi, welche dem Auferstandenen alle Macht Himmels und der Erde verleihe (28). Obgleich sich wichtigere Textvarianten in den Handschriften nicht finden, möchte der Verf. doch den trinitarischen Taufbefehl nicht für ursprünglich halten, da Eusebius nach Conybear in allen vorvornikanischen Schriften, wo er diese Stelle anführt, nicht die trinitarische Formel, sondern die kürzere Wendung „im Namen Jesu“ zitiere (29). Allerdings sei die Einführung der trinitarischen Formel, die in der Taufe Jesu ihr Vorbild habe, wohl nicht erst von Matthäus vorgenommen worden (33). Auch der Rhythmus der Stelle lasse erkennen, daß der Taufbefehl hier nicht ursprünglich sei (29 f.). Grundsätzlich wäre nichts dagegen einzuwenden, daß Matthäus oder seine Quelle den Taufbefehl, der von Christus bei einer anderen

Gelegenheit gegeben worden wäre, hier in ein vorliegendes Logion eingefügt hätte, zumal wir im Mt auch an anderen Stellen, z. B. in der Bergpredigt, etwas Ähnliches beobachten. Aber es liegt kein Grund vor, an der Echtheit des ganzen Logions, einschließlich des Taufbefehls, zu zweifeln oder es mit L. eher für ein Logion im Herrn als des Herrn zu halten (33). Wenn L. betont, daß mit den elf Jüngern, denen der Missionsbefehl gegeben wurde, nicht ein besonderer Kreis, nämlich die elf Apostel, gemeint sei (38), und daß sie darum hier nicht mit einem Amt betraut würden (41; vgl. 46), so wird das nicht bewiesen. Dasselbe gilt, wenn der Verf. aus dem Begriff der Jünger folgern will, daß noch kein Begriff einer Ekklesia Gottes existierte (48); denn Jesus spricht doch gerade im Mt von seiner Kirche, die er auf Petrus bauen will (Mt 16, 18), und der er eine letzte Entscheidungsgewalt zuschreibt (Mt 18, 17). Treffend zeigt dagegen der Verf., daß der universale Missionsbefehl bei Mt sich wohl mit dem Verhalten der Urgemeinde gegenüber der von Paulus ergriffenen Heidenmission vereinigen läßt; denn in dieser Auseinandersetzung gehe es nicht um die Berechtigung, sondern nur um die Methode der Heidenmission (43). Vor allem wird man dem Verf. Dank wissen, daß er Mt 28, 16—20 so klar in die heilsgeschichtliche Perspektive gestellt hat. — Zum Schluß sei hier der Beitrag von *Joh. Schneider*, Ordinarius für NT an der Universität Berlin, zur Frage der Komposition von Joh 6, 27—58 (59) noch kurz erwähnt (132—142), der gegen R. Bultmann ganz im Sinne der johanneischen Kompositionsgesetze eine Dreiteilung der Rede nachweist (Joh 6, 27—40; 6, 41—51; 6, 52—58), so daß die Ausscheidungen und Umstellungen Bultmanns überflüssig werden.

Brinkmann

Burrows, M., *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*. Vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. Vol. II: Fasc. 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline. 4° (XXIII u. 61 Tafeln bzw. 11 Tafeln). New Haven 1950 u. 1951, The American Schools of Oriental Research. Doll. 5.— bzw. 2.—. — Diese erste mit Unterstützung von J. C. Trever und W. H. Brownlee begonnene Veröffentlichung der Schriftrollen vom Toten Meer beabsichtigt zunächst keine eigene Auswertung des Materials, sondern will nur baldmöglichst die aufgefundenen Texte der allgemeinen wissenschaftlichen Bearbeitung zugänglich machen. Sie beschränkt sich daher im wesentlichen auf die fotografische Wiedergabe der Handschriften. Jede Tafel bringt eine Kolumne des durchweg sehr deutlich erhaltenen Textes in Originalgröße. Jeder Tafel ist eine Druckseite gegenübergestellt, die den Text in der gleichen Zeilenanordnung in modernen hebräischen Typen bietet. Dadurch wird auch dem paläographisch nicht so geübten Leser das Studium des Originaltextes erheblich erleichtert. Freilich ist diese Übertragung nicht ganz ohne Fehler, und der Herausgeber selbst hat bereits eine Liste der Corrigenda für den Schluß der Edition angekündigt. — Die Einleitung zu dem vollständig vorliegenden 1. Bd. skizziert knapp die Geschichte der Entdeckung, bringt eine Liste der vorgesehenen Abkürzungen für alle aufgefundenen Manuskripte, die jeweils mit DS plus einem den Inhalt charakterisierenden Buchstaben bezeichnet werden, z. B. DSH = Dead Sea Scrolls, Habakkuk Commentary; es folgen sodann die notwendigsten archäologischen und paläographischen Angaben zu den in diesem Band veröffentlichten Rollen. Man wird diese sparsame Zurückhaltung, die der wissenschaftlichen Diskussion in keiner Weise vorgeht, für eine solche erste Edition durchaus begrüßen und hoffen, daß die Veröffentlichung der weiteren Texte, vor allem auch der im Besitz der jüdischen Universität zu Jerusalem befindlichen, recht bald in ebenso sauberer und objektiver Form folgen möge. Von Bd. 2 konnte bisher nur der 2. Faszikel als Separatdruck herausgegeben werden, weil der Zustand der als Faszikel 1 vorgesehenen aramäischen Lamechapokalypse (DSL), die letzte der vom syrischen Metropoliten von Jerusalem den A. S. O. R. zur Verfügung gestellten Rollen, eine längere und sorgsame Konservierungsarbeit erfordert. Auf den Inhalt und die vielseitige Bedeutung der Texte einzugehen, ist an dieser Stelle

nicht möglich. Eine vollständige lateinische Übersetzung des interessanten Manual of Discipline hat J. T. Milik (Verbum Domini 1951, 129—158) veröffentlicht, desgleichen P. G. Lambert S. J. eine französische mit ausführlichen Erläuterungen (NouvRevTh 1951, 938—975).  
 Haspecker

Daniélou, J., Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique (Études de Théol. Hist.). gr. 8° (XVI u. 265 S.) Paris 1950, Beauchesne. — Das Zeugnis des NT und die Lehre der Kirche geben uns die Gewißheit, daß viele Texte der Schrift nicht nur als historische Berichte des Vergangenen, sondern auch als prophetische Entwürfe einer kommenden, höheren Heilsordnung zu verstehen sind. Die Väter-Exegese hat sich mit Vorliebe diesem über sich selbst hinausweisenden Sinn der heiligen Geschichte zugewendet. Sie ist dabei freilich über die Grenzen einer echten Typologie hinausgegangen und hat sich nicht selten in künstliche, allegorische Ausdeutung der Bibeltexte verloren. Daran liegt es, daß uns die Schrifterklärung der Väter trotz ihres Reichtums und ihrer theologischen Kraft doch oft recht fremdartig anmutet, fast wie ein Urwald, in dem man sich schwer zurechtfindet. Eine eingehende Geschichte der Väter-Exegese haben wir noch nicht; sie kann wohl heute auch noch nicht geschrieben werden. Um so mehr begrüßen wir es, daß das Buch von D. uns wenigstens für eine Teilstrecke sichere Führung bietet. Es behandelt in fünf Fragekreisen Hauptpunkte der typischen Auslegung des Hexateuchs. Die fünf Themen sind: Adam und das Paradies, Noe und die Flut, das Opfer Isaaks, Moses und der Auszug, der Josue-Zyklus. Innerhalb der einzelnen Themen zeigt der Verf. jedesmal, wie die kirchlich-traditionelle Exegese die in der Schrift grundgelegte geistige Deutung mit innerer Treue und Folgerichtigkeit weiterentwickelt; er verfolgt sie bis zu ihrer Einmündung in die Werke der großen Väter um die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert, die schon außerhalb des Rahmens dieses Buches liegen. Sehr eindrucksvoll tritt so die Einheitlichkeit und Konstanz der echten typischen Deutung hervor. Daneben aber werden auch die Ströme sichtbar, die, von außerbiblichen Quellen gespeist, nicht mehr wirkliches Sinnzug der Bibel weiterführen. In dieser Hinsicht ist vor allem die mit Hilfe der Allegorie gewonnene philosophisch-moralische Ausdeutung der philonisch-jüdischen Schule zu Alexandrien zu nennen, die von den christlichen Lehren zum Teil übernommen wurde. Aber auch innerhalb der geistigen oder christlichen Deutung finden sich viele allegorische Wucherungen, in denen wir nicht mehr einen objektiven Schriftsinn zu erkennen vermögen. Vielleicht hätte der Verf. hier die Grenzen noch klarer ziehen können. Mit Recht betont er, daß auch in den über den eigentlichen Schriftsinn hinausgehenden Deutungen unter dem etwas bizarren Gewand der Allegorie sich recht bedeutendes christliches und philosophisches Gedankengut findet, wie übrigens auch Philo von Alexandrien nicht heidnische Philosophie in die Bibel eingetragen habe, sondern im Anschluß an griechisches Denken eine biblisch orientierte Philosophie habe schaffen wollen. In einer Zeit, da die Kirche in offizieller Weise zu einer gründlichen Erforschung des wirklichen geistigen oder typischen Schriftsinnes aufgefordert hat, wird das Buch von D. besonders willkommen sein. Es zeigt den Weg, auf dem die Forschung weiterschreiten muß, um die Väter-Exegese nach ihren verschiedenen Strömungen zu sichten und so zu einer besseren Erkenntnis des wirklichen typischen Schriftsinnes zu gelangen.  
 Wennemer

Criado, R., S. J., El valor dinámico del nombre divino en el Antiguo Testamento. gr. 8° (29 S.) Granada 1950, Camacho. — C. stellt sich in dieser Vorlesung zur Eröffnung des akademischen Jahres an der theologischen Fakultät in Granada die Frage, von welcher Art die Dynamik des Jahwenamens sei. Er unterscheidet drei Auffassungen: la dinámica mágica, als deren Hauptvertreter er Giesebrecht nennt, la dinámica física atenuada (Grether, Eichrodt) und la dinámica moral (König, Gray, Böhmer). In der Diskussion dieser Sentenzen bemüht sich C. besonders um die Zurückweisung der ersteren (10—24).

Sowohl die unvoreingenommene Deutung der dafür herangezogenen atl Texte, vor allem aus den Pss, wie auch die grundsätzliche Frontstellung des AT gegen jede Magie und die durchgehende Überzeugung von der absoluten Transzendenz und Independenz Jahwes sprechen gegen eine solche Auffassung. Zudem fehlt dem Jahwenamen gerade der Geheimnischarakter und die übrigen Merkmale, die für die Namensmagie, wie sie in der Umwelt des AT geübt wird, entscheidend und kennzeichnend sind. Nach der eigenen Auffassung des Verf. liegt die Dynamik des Jahwenamens ganz im Bereich der moralischen Wirksamkeit. Zunächst ist der Jahwename wie eine Zusammenfassung alles dessen, was der Israelit über seinen Gott weiß, denkt und fühlt, und sein Gebrauch hat deshalb eine besondere impetratorische Kraft. Doch darüber hinaus eignet ihm eine gewisse sakramentale. Wo immer der Name Jahwes angerufen und ausgerufen wird, über das Volk, über den Einzelnen, folgt ihm der besondere Segen Jahwes. „Es como un sacramental de la Antigua Ley“ (29). — In der Beurteilung der Sentenzen scheint C. den Autoren nicht immer ganz gerecht zu werden, z. B. wenn er von der *dinámica física atenuada*, die er Eichrodt zuschreibt, behauptet, sie sei nur dem Anschein nach von der magischen verschieden, aber in Wirklichkeit so eng damit verbunden, „que la una lleva necesariamente a la otra“ (24). In Wirklichkeit scheint uns die Auffassung Eichrodts sehr nahe an die „sakramentale“ des Verf. selbst heranzukommen, soweit man diese aus der vorliegenden knappen Darstellung beurteilen kann. Vermutlich wird die noch nicht veröffentlichte Dissertation, die C. beim Päpstlichen Bibelinstitut in Rom vorgelegt hat (*Sem Yahwe. El valor del nombre divino en el Antiguo Testamento*), darüber mehr Klarheit bringen. Haspecker

Schilling, O., *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament. Seine Entwicklung und deren Triebkräfte. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments.* 8<sup>o</sup> (VIII u. 135 S.). Mainz 1951, Rheingold-Verlag. DM 10.50; geb. DM 12.—. — Mit dem Untertitel kennzeichnet der Verf. den durchaus eigenen und in dieser Klarheit wohl noch nirgends für den Gesamtkomplex des israelitischen Jenseitsglaubens durchgeführten Fragepunkt seiner Habilitationsschrift. Daß eine Entfaltung vorliegt, ist bei dem progressiven Charakter der atl Offenbarung ohne weiteres klar; die Frage ist, aus welchen Quellen sie gespeist wird. Gegenüber dem beliebten Rückgriff auf außerisraelitische Einflüsse will Sch. positiv nachweisen, „daß die Entfaltung des Jenseitsgedankens aus innerisraelitischen Zusammenhängen erwachsen ist“ (10), während fremde Einflüsse „nur begleitende, keine die Substanz bedingende Bedeutung“ hatten (104). Die Haupttriebkräfte, die er dabei tätig sieht, sind neben dem Wissen um Jahwes Macht über Leben und Tod vor allem der Glaube an Erwählung und Endheil des Volkes, an Gottes Gerechtigkeit und an individuelle Vergeltung (102). Der Bundeschluß wirkte nicht unmittelbar befruchtend auf die Entwicklung, weil er zunächst den Blick auf die irdische Konstituierung des Gottesreiches lenkte (74—80). — In der Durchführung seines Themas sichtet Sch. in einem ersten, analytischen Teil „die Tatsachen“ (11—68). Hier werden alle in Frage kommenden Termini und Aussagegruppen vom „Sich zu den Vätern legen“ bis zur realen Auferstehung der Toten in einigermaßen logischer Anordnung auf ihren Gehalt geprüft. Die exegetische Behandlung der Stellen ist dabei notgedrungen kurz, fast summarisch, wobei Sch. mehr Wert legt auf den gedanklichen Zusammenhang des Kontextes als auf philologische Parallelen, die beim Wandel der Begriffsinhalte leicht zu Trugschlüssen führen könnten. Eine etwas ausführlichere Untersuchung wird u. a. dem sonst wenig beachteten „Jahwe tötet und macht wieder lebendig“ in 1 Sm 2,6 gewidmet, um zu zeigen, daß hier Jahwe „die echte Macht zugeschrieben wird, zu töten und Verstorbene wieder zu erwecken“ (34), ebenso dem vielbesprochenen Text Job 19,25 ff., der, wie auch Is 26, für die reale Auferstehung in Anspruch genommen wird, nicht ganz überzeugend, wie mir scheint. — Der zweite, synthetische Teil (69—101) ordnet die gewonnenen Tatsachen „in das Nacheinander der Geschichte und das Zueinander der Triebkräfte, die zum Weiterwachsen des Jenseitsgedankens beigetragen, bzw.

dies verhindert haben“ (10). Gewiß ist dies nicht ohne Lücken möglich, und der Verf. versucht sich erfreulicherweise nicht in gewagten Konstruktionen. Immerhin ergeben die Aufteilung in die Hauptphasen der Entwicklung (älteste Zeit, Bundesschluß und seine Auswirkung, vorexilische Propheten, Problemwelt des Einzelnen [Job, Pss], Exil, nachexilische Bücher [Weish, 2 Makk]) und ihre jeweilige Kombination mit den bereits genannten religiösen Triebkräften ein eindrucksvolles und ziemlich geschlossenes Gesamtbild, das die These von der Eigenständigkeit dieser Entfaltung durchaus begründet erscheinen läßt. Darin liegt der Hauptwert dieser klaren und sorgfältigen Studie. Haspecker

Kräus, H. J., Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung (Beiträge z. hist. Theol. 13). gr. 8° (XII u. 155 S.) Tübingen 1951, Mohr. DM 15.—. — Es geht in dieser bedeutsamen Studie nicht nur um die bekannte Psalmengruppe, sondern mehr noch um das Fest, das dahinterstehen soll. Als Thronbesteigungspsalmen werden mit Gunkel und gegen Mowinkel nur Pss 47; 93; 96; 97; 99 und 98 als Parallele zu 96 anerkannt. Das kultisch-mythische Fest der Thronbesteigung Jahwes, das Mowinkel in Analogie zum babylonischen Neujahrsfest eingeführt hat, wird abgelehnt als nur auf „Vermutungen und ungesicherten Kombinationen“ beruhend (25). Den Ausgangspunkt für seinen eigenen Vorschlag findet K. in den schon von Mowinkel als „Festlegende“ herangezogenen Berichten 2 Sm 6 par und 1 Rg 8 par. Zu 2 Sm 6 steht 2 Sm 7 in innerem Zusammenhang, beide Kapitel müssen daher als Einheit genommen werden und weisen so nicht auf ein Fest der Thronbesteigung Jahwes im Sinne Mowinkels hin, sondern auf ein anderes, das K. „das königliche Zionfest“ (44) nennt. Sein Inhalt ist: Erwählung des Zion und Erwählung der Daviddynastie durch Jahwe. Es wurde gefeiert am 1. Tage des Laubhüttenfestes, das als Ganzes den Charakter eines Bundesfestes mit Bundeserneuerung hatte (vgl. 2 Rg 23, 1—3). Dieses königliche Zionfest entbehrt jedes mythischen Charakters, sondern feiert die geschichtlichen Heilstatsachen, die 2 Sm 6—7 berichtet werden. Als Zeugen für die Existenz eines solchen Festes werden außer 2 Sm 6—7 und 1 Rg 8 auch 1 Rg 12, 32—33 und 2 Rg 23, 1—3 herangezogen, vor allem aber die Kultlyrik des Festes, die in den Pss 132; 78, 65—72; 24, 7—10; 2; 72; 89 und einigen Zionsliedern erkannt wird. Die Thronbesteigungspsalmen dagegen haben mit diesem Fest nichts zu tun; denn es fehlt ihnen jede Bezugnahme auf die Daviddynastie (49), und „eine Thronfahrt Jahwes gehörte nicht zum königlichen Zionfest“ (84). Da aber dennoch für K. ihr Charakter kultischer Lyrik feststeht, bleibt die Frage: Wo ist das Fest, zu dem diese Psalmen gehören? Die Lösung bietet für K. Deuteroseaia. In seiner machtvollen Prophetie heben sich 2 Gedanken deutlich heraus: Jahwe erwählt von neuem Zion und führt persönlich sein Volk dorthin zurück in einer Heilstat, die wenigstens ebenbürtig neben dem ersten Ex- und Eisodus steht, und zugleich tritt Jahwe persönlich die Königsherrschaft auf Zion an. Unter dem Einfluß dieser Botschaft entsteht nach dem Exil eine Erneuerung des durch die Zerstörung Jerusalems und den Untergang der Daviddynastie entleerten königlichen Zionfestes, in der die Erwählung Zions mit einem neuen starken Akzent belebt ist, während für die ohnehin nur stellvertretende Daviddynastie nun die direkte persönliche Königsherrschaft Jahwes auf Zion eintritt. Als Datum dieses Festes wird auf Grund von Neh 8; Pss 81; 50 und 95 der 1. Tischri, also das jüdische Neujahrsfest, angenommen. Ps 81 wird von der jüdischen Tradition ausdrücklich als Neujahrpsalm bezeichnet, und die Eingänge aller drei Pss spiegeln bei aller Individualität eindeutig genug dieselbe Festsituation wider, für die das Schofarblasen und die Prozession besonders charakteristisch sind. Da der weitere Hauptinhalt dieser Pss auf eine Bundesfeier hinweist, wird auch dieses neue königliche Zionfest als der kultische Auftakt dazu verstanden (119). In dieses neue Zionfest nun gehören die Thronbesteigungspsalmen als Kultlyrik. Damit ist der Kreis der Untersuchung geschlossen. Auf den eschatologischen Charakter dieses nachexilischen Festes wie auf die Zusammenhänge des Messianismus mit dem vorexilischen kann hier nicht eingegangen werden. Es bleibt die Frage nach der Zuverlässig-

keit des Ergebnisses. Zunächst ist festzustellen, daß der Existenz eines solchen Festes weder von den atl Dokumenten noch von der atl Theologie her irgend etwas widerspricht. Vielmehr sind alle Elemente, die K. zur Annahme eines solchen Festes führen, dem AT selbst entnommen und gehören zum zentralen und aktuellsten Glaubensgut, das sich am ehesten im Kult einen festlichen Ausdruck schaffen konnte. Das schon gibt dem Vorschlag K.s einen absoluten Vorrang vor den religionsgeschichtlichen Konstruktionen Mowinkels und der heutigen Uppsala-Schule, an der K. mit Recht eine sehr entschiedene und grundsätzliche Kritik übt. Reichen aber die von K. herangezogenen Gründe aus für den gesicherten historischen Nachweis eines solchen Festes? Wir glauben unbedenklich sagen zu dürfen: die Ergebnisse K.s dürfen wenigstens eine solide Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen. Bedenken bleiben uns vor allem hinsichtlich des Zeugniswertes der Texte für eine bestimmte regelmäßige Kultfeier. Daß die historischen Texte uns für das nachexilische Fest weithin im Stich lassen, ist nur zu erwarten; aber auch die für das vorexilische Fest herangezogenen sprechen alle von einer ganz außergewöhnlichen einmaligen geschichtlichen Situation. Reichen die Indizien, sie zu einer regelmäßig wiederkehrenden zu machen? Sind die Pss 132 usw. wirklich *einem* Fest zuzuordnen und als Kultlyrik zu verstehen? Tatsächlich ist doch nur in Ps 24 deutlich etwas von dem konkreten Echo einer so festlich frohen Feier zu spüren, wie sie das königliche Zionfest gewiß gewesen sein müßte; die anderen Pss sind teils eher lehrhaft (78), teils sehr ernst (89 als Ganzes), teils würden sie in der Feier der Königskrönung ihre voll ausreichende Erklärung finden (2; 72; 132). Die Thronbesteigungspsalmen zeigen kaum konkrete kultische Hinweise, wie K. selbst zugibt (22), enthalten aber (wie auch die Zionslieder) so aktuelles Glaubensgut, daß sie bei jeglicher Festprozession, die zum Zion wallfahrtete, gedichtet und gesungen werden konnten. Es blieben auch noch manche anderen Punkte genauer zu klären, und es ist nur zu wünschen, daß der mutige Vorstoß des Verf. die Basis für eine fruchtbare weitere Diskussion geben möge. Haspecker

Manson, T. W., *The Beginning of the Gospel (A Primer of Christianity 1)*. 8° (113 S.) Oxford 1950, Univ. Press. 6 sh. 6 d. — In der Einleitung (1—26) zeichnet M. mit kurzen, meisterhaften Strichen die jüdische Geschichte und das Messias-Ideal der letzten Zeit vor Christus und die so ganz andere Messias- und Gottesreichs-Idee Jesu im Mk-Ev: „Menschensohn“ und „Gottesknecht“, dienend und opfernd, sowie die daraus entstehenden Spannungen, dazu die Eigenart des Mk-Ev. S. 27—105 gibt er eine Übersetzung des Mk in modernes Englisch, die die Feinheiten des Griechischen noch genauer wiederzugeben sucht als die amerikanische Standardversion 1946, z. B. Mk 1, 35 ff: „... went out and away ... Simon ... tracked him down ... Let us go elsewhere into the neighbouring townships that I make the proclamation there also“. Vor die meisten Perikopen stellt M. eine knappe historische oder archäologische Notiz, klärt vorsichtig eine Schwierigkeit, verteidigt das Seesturmwunder (44), zeigt die Phasen der dramatischen Entwicklung in dem Kampf der verschiedenen Messiasideale, weist die theologische Bedeutung z. B. der Jüngerberufung und der Wahl und Sendung der Zwölf auf usw.; diese Bemerkungen helfen viel zum geschichtlichen und geistigen Verständnis des Mk. Sehr tief ist das Stück vor den Parabeln mit dem Schluß: „And of all the parables of Jesus the greatest is himself“ (41); oder zu Mk 9, 29: „Faith is silent prayer: prayer is spoken faith“ (63); oder zu 12, 37: „the Messiah is the realization of a higher ideal than David's kingship“ (81). — Zur Abrundung des urkirchlichen Christusbildes sind Lk 24, Apg 10, 34 ff., Röm 1, 4, Phil 2, 5 ff, Jo 1, 1—18 angefügt, zum Schluß 20 Buchtitel für weitere Lesung.  
Koester

Lightfoot, R. H., *The Gospel Message of St. Mark*. 8° (116 S.) Oxford 1950, Clarendon Press. sh. 10.—. — Im 1. Teil bespricht der Verf. sowohl die Gründe, die früher vielfach eine geringere Einschätzung des Mk bedingten, wie auch die Gründe, die heute meistens für den höheren Wert des Mk geltend gemacht werden. Hierher gehören: lebensvolle, ursprüngliche Darstellung, das

geheimnisvolle Christusbild und die Tatsache, daß Mk als Hauptquelle für Mt und Lk gedient habe. Der 2. Teil bringt einen Aufriß von Mk 1. L. möchte gegen Westcott-Hort Mk 1, 9—13 noch zum Prolog ziehen, weil hier das Christusbild bestimmend für das ganze Evangelium gezeichnet wird (16f.). Er ist der Ansicht, daß zwar manche Abschnitte und Einzelheiten des Mk auf Petrus zurückgehen, jedoch nicht das Buch als Ganzes noch seine genaue Gestalt (28). An fünf Beispielen aus dem 2. und 3. Kap. zeigt er, wie der Evangelist kurze Begebenheiten aus dem Leben Jesu aus der Predigt des Petrus ausgewählt hat, um damit die Heilswahrheiten zu beleuchten. Im 3. Teil behandelt der Verf. die Messianität Jesu. Mk 1—8 berichtet von zehn Machterweisen Jesu, der jedoch alles Aufsehen vermeidet. Nach Mk 2 und 3 fangen schon die Widerstände gegen ihn an. Mk 3, 7 beginnt mit der Wahl der Apostel die Gründung des neuen Israel. Der Messias wird sich durchsetzen, wie an den Gleichnissen von der Saat gezeigt wird — das Petrusbekenntnis ist ein Einschnitt —, aber der „Menschensohn“ (Ps 8, 4; Dn 7, 13; vgl. Is 42ff.) muß viel leiden. Noch achtmal ist die Rede von seinem Dienst, Leiden und Tod und nur dreimal von seinem Kommen in Herrlichkeit. Jesus belehrt jetzt die Jünger, zieht dann friedlich in Jerusalem ein und wird Eckstein werden. Er wird verurteilt, nicht wegen Verletzung des Gesetzes und des Sabbats, sondern wegen seines messianischen Anspruchs. Im 4. Teil zeigt L. die enge Verbindung von Mk 13 mit der Leidensgeschichte, untersucht dann im 5. Teil im Anschluß an E. Lohmeyer (Theol. Blätter, Okt./Nov. 1941) die Tempelreinigung nach Mk und im 6. Teil die Tempelreinigung nach Joh. Diese letzte Untersuchung scheint mir besonders wertvoll zu sein. Der Verf. geht aus von der johanneischen Bezeichnung „Juden“ als Widersacher Jesu, die im Joh mehr als fünfzigmal vorkommt, um dann durch einen Aufriß von Joh 1, 1 bis 4, 26 die Bedeutung aufzuzeigen, die der Evangelist der Tempelreinigung beilegt. Joh 1 ist Vorbereitung. In Jerusalem kommt Jesus zum ersten Male mit den Juden in Berührung und zeigt, daß die neue messianische Ordnung nicht bloß eine Vollendung der alten ist, sondern im Gegensatz zu ihr steht. Er selbst spielt an auf seinen Tod. Nur der, welcher vom Himmel herabstieg, bringt die volle Offenbarung, nur der von oben Wiedergeborene kann sie verstehen und in das Reich Gottes eingehen, um dort das ewige Leben zu finden (Joh 3). Das Wasser aus dem Jakobsbrunnen ist nicht zu vergleichen mit Jesu lebendigem Wasser (Joh 4). Das Austreiben der Opfertiere zeigt, daß der jüdische Tempel jetzt nicht mehr der Mittelpunkt der Gottesverehrung ist, und daß darum Opfertiere nicht mehr erforderlich sind. An Stelle des jüdischen Tempels wird Jesus den Tempel seines Leibes durch die Auferstehung wiederaufbauen und damit den Tempel der Gemeinde der Gläubigen als seinen mystischen Leib (vgl. 1 Kor 3, 16; 12, 27; Eph 2, 21). Die Tempelreinigung, die auch Mk mit der Verwerfung Israels und dem Tode Jesu verknüpft, hat nach L. wahrscheinlich erst gegen Ende des Lebens Jesu stattgefunden (77 ff.). — Mk schloß nach L. ursprünglich mit 16, 8: Das Licht der Welt geht auf; das Erschrecken der Frauen zeigt die Größe der Machttat Jesu, wie der Verf. im 7. Teil ausführt. (Die Echtheit von Mk 16, 9—20 verteidigt G. Hartmann S. J., Der Aufbau des Markusevangeliums [Ntl. Abh. 17, 2/3], Münster 1936, 175—263; vgl. Schol 12 [1937] 248 ff.) Im 8. Teil geht L. auf die Bedeutung der formgeschichtlichen Methode für das Studium der Evangelien ein, der man in England mit starker Zurückhaltung begegnet. Im Anhang untersucht er die Bedeutung Galiläas, auf das Mk 14, 28 und 16, 7 hinweisen, und das Verhältnis der Zwölf, der Jünger und der Menge zu Jesus (106—116). — Das Buch ist mit Ehrfurcht und zugleich kritischer Aufgeschlossenheit geschrieben. Es bietet viele feine Beobachtungen, die Mk und Joh beleuchten und die Perikopen unter große theologische Gesichtspunkte stellen, wie wir es heute suchen. Koester

Blinzler, J., Der Prozeß Jesu (Bibelwissensch. Reihe 4). gr. 8° (VII u. 171 S.) Stuttgart 1951, Kath. Bibelwerk. DM 3.90. — Dieses Buch setzt sich das Ziel, „den geschichtlichen Verlauf und den juristischen Charakter des Prozesses Jesu zu ermitteln und darzustellen, soweit dies die biblischen und außer-

biblischen Quellen ermöglichen“ (VII). Diese Aufgabe hat der Verf. mit wissenschaftlicher Umsicht und Gründlichkeit, mit ruhig und sachlich abwägendem Urteil zu lösen gesucht und dabei ein so anregend geschriebenes Werk geschaffen, daß man es nur mit Spannung durchliest. Nach einer Einführung in die moderne Problemstellung und in die Quellenlage werden die einzelnen geschichtlichen Fragen der Reihenfolge des Prozeßgeschehens nach behandelt und möglichst Klärung zugeführt. Dinge, die mehr am Rande liegen oder auch der weiteren wissenschaftlichen Unterbauung der Stellungnahmen des Verf. dienen, werden in eigenen Exkursen im Schlußteil des Buches (131—164) gebracht. Wir geben einige Hauptergebnisse der Arbeit in kontroversen Fragen kurz wieder: Die Gefangennahme geschah im Auftrag des Synedriums durch die ihm zur Verfügung stehenden Polizei- oder Gerichtsorgane, die noch unterstützt wurden durch eine Abteilung der Tempelpolizei (= *σπειρα* Joh 18, 3 12, nicht die römische Kohorte). Der Bericht Joh 18, 19—24 ist nicht, wie man neuerdings vorgeschlagen hat, ein Verhör vor Kaiphas, sondern ein inoffizielles Vorverhör vor Annas, das keinen Bestandteil des eigentlichen Prozesses bildet. Das Synedrium hat Jesus unter dem Vorsitz des Kaiphas in einem ordentlichen und legalen Prozeßverfahren wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt. Diese These richtet sich gegen viele neuere Gelehrte, die die Geschichtlichkeit eines jüdischen Prozesses in irgendeiner Form leugnen (vgl. 6—9). Die Verurteilung geschah in *einer* Sitzung, die zu fortgeschrittener Nachtzeit begann und in den Morgenstunden endete. Weil den Juden nach Joh 18, 31 b das Schwertrecht nicht zustand, lieferten sie Jesus dem römischen Landpfleger aus. Pilatus hat ein neues Verfahren gegen Jesus auf der Grundlage des römischen Rechts durchgeführt. Die Anklage der Juden lautete nun auf Hochverrat, weil sie mit solcher Klage beim römischen Richter besser durchzudringen hofften. Pilatus erkennt alsbald die Unschuld Jesu. Aber alle Versuche, ihn freizugeben, scheiterten am Haß der Juden und an der Halbheit und Furcht des Richters. Schließlich hat Pilatus Jesus wegen Hochverrat in einem förmlichen Urteil zum Kreuzestod verurteilt. Das Urteil wurde sogleich von römischen Soldaten vollstreckt. In der Beschreibung der Kreuzigung folgt der Verf. im wesentlichen der Untersuchung von U. Holzmeister, *Crux Domini atque crucifixio*, 1934. Ein Bedenken möchte ich äußern: Ist Jesus wirklich nur wegen seines Messias-Anspruches als Gotteslästerer verurteilt worden? „Sohn Gottes“ als Messias-Titel läßt sich nur sehr dürftig belegen. Die Anklage der Juden: „er hat sich zum Sohne Gottes gemacht“ (Joh 19, 6), dürfte doch im gleichen Sinne zu verstehen sein wie etwa Joh 5, 18 oder 10, 31—39. Es bleibt immer noch schwer zu verstehen, wie die Juden in dem einfachen Messiasanspruch eine Gotteslästerung sehen konnten. — Das Buch ist nicht nur dem Fachmann von Nutzen; es wird gewiß auch ein großes Interesse bei praktischen Seelsorgern und bei allen Christen finden, die sich über den wichtigsten Abschnitt unserer Heilsgeschichte näher orientieren möchten. Verf. hat auch ein klares und doch versöhnliches Wort zur Schuldfrage im Prozeß Jesu gefunden.

Wennemer

Brunner, E., *Der Römerbrief, übersetzt und ausgelegt* (Bibelhilfe für die Gemeinde 6). 8° (142 S.) Stuttgart 1948, Oncken, DM 5.80. — B. hat in diesem Kommentar die Grundgedanken des Römerbriefs herausgearbeitet, die er zur bequemerem Übersicht am Schluß im Querschnitt in Form von Exkursen zusammengefaßt hat. Hier werden behandelt: Auferstehung, Geist und Fleisch, Gerechtigkeit Gottes, Gesetz und Gesetzeswerk, Glaube, Gnade, Heiligung, Jesus Christus, Kirche—Gemeinde, Liebe, Prädestination—Erwählung, Rechtfertigung des Sünders, Sünde, Taufe, Zorn Gottes und Versöhnung. In manchen Punkten kommt der Verf. der katholischen Auffassung sehr nahe, z. B. wenn er in der „Gerechtigkeit Gottes“ bei der Rechtfertigung „die freigeschenkte Gerechtigkeit, das einzig in Gottes Gnade begründete Rechtsein“ (10) sieht; denn auch nach katholischer Auffassung ist ja die Rechtfertigung ein freies Geschenk Gottes, da auch die Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung nur durch die Gnade möglich ist. An die katholische Auffassung von der

habituellen Sünde und heiligmachenden Gnade erinnert die Behauptung: „Daß sie Sünder sind und daß ihnen dieses herrliche Gottesgeschenk fehlt, ist offenbar ein und dasselbe“ (22), oder wenn betont wird, die Rechtfertigung bestehe nicht nur in einer *Gerechtklärung*, sondern in einer *Gerechtmachung* durch das neue Leben, das einer im Glauben an Christus hat. In der Verbindung mit Christus sei er ein neuer Mensch (135). Selbst die Bedeutung der guten Werke wird nachdrücklich hervorgehoben. Gott werde nach dem Tun richten; denn nicht das stehe in Frage, „ob das Tun des Guten entscheidend sei, sondern ob man aus eigener Kraft zum Tun des Guten“ komme (14). Wenn freilich „die Wirklichkeit des Guten“ „nichts anderes ist als die Gabe Gottes“ (14), sieht man nicht ein, wo noch für menschliche Verantwortung Platz bleibt. Der Verf. gibt selbst zu, daß seine Auffassung logisch zur Annahme führt, daß Gott von Ewigkeit her eine Reihe von Menschen zum Verlorengang bestimmt habe. Aber das stehe mit dem Grundsatz der Schrift im Widerspruch, daß Gott die Liebe ist, und darum sei die Lehre von der Erwählung notwendig unlogisch (133). Klar wird gegen K. Barth betont, daß „die Leugnung einer allgemeinen Offenbarung“ (in Natur und Geschichte als Werken Gottes) „sich weder auf Paulus noch sonst auf die Bibel berufen“ kann (12). Die Kirche als „Institution“ wird unter Berufung auf Paulus abgelehnt. Sie ist dem Verf., wie er das in seinem Werke „Das Mißverständnis der Kirche“, Stuttgart 1951, weiter ausgeführt hat, nur ein personaler Begriff. Von einer Heilsnotwendigkeit der Taufe sei bei Paulus nichts zu finden (140). Eine Erbsünde im katholischen Sinne wird abgelehnt. Kein Mensch könne sich aus sich selbst heraus der Notwendigkeit des Sündigens entziehen, aber Paulus nenne dieses „Verhängnis“ noch nicht Sünde oder spreche „gar von einer Vererbung der Sünde“ (35).  
Brinkmann

Fuchs, E., Die Freiheit des Glaubens. Röm 5—8 ausgelegt (Beiträge z. evang. Theol. 14). 8° (123 S.) München 1949, Kaiser, DM 5.50. — Der Verf. gibt, weithin im Geiste von R. Bultmann, einen Kommentar zu Röm 5—8. Die Freiheit des Glaubens versteht er als „Freiheit von der Sünde im Gehorsam des Glaubens“ (46). Damit ist nach ihm aber keine Freiheit von jeglicher Bindung gegeben, sondern die christliche Verkündigung nimmt den Menschen neu in Anspruch, indem sie ihm um Christi willen die Freiheit „vom Gesetze“ zumutet, die der sündige Mensch verloren hatte. Sie mutet ihm die Freiheit neu zu, indem sie ihn vor die Freiheit der Entscheidung stellt, welche Herrschaft er nunmehr wählen will. Er hat wieder die Freiheit gewonnen, sich selbst hinzugeben (42). Der Glaube ist nach dem Verf. „als gehorsame Annahme der Botschaft von dem Herrn Jesus Christus zugleich die Empfangnahme der Sache selbst, der realen, endgültigen Versöhnung mit Gott“ (17). Daß die Gnade kam, zeigt sich daran, daß das Gesetz, das von uns eben nicht erfüllt war, *außer* uns in Christus erfüllt wurde, indem Christus für uns starb, und damit ist das Gesetz als unser Ankläger erledigt (67). Röm 5, 12 bis 8, 30 gibt Paulus nach F. Antwort auf die Fragen: Wie steht es mit dem Glauben, wenn doch die Existenz des Glaubenden auch nach dem Gläubigwerden weitergeht? Wie steht es damit angesichts der Macht des Todes, der Sünde und des Gesetzes? Wie steht es mit diesen Mächten angesichts der Macht des Kreuzes und der Auferstehung Jesu? (17). Dabei meint der Verf., Paulus habe das kosmologische Schema des Urmenschen zugrunde gelegt, weil er dessen Grundanliegen teile: Der Gott völlig entfremdete Mensch hat sich selbst verloren und möchte deshalb zu sich selbst kommen (19). Dieses Schema stehe überall im Hintergrund (49), obgleich Paulus selbst kein Gnostiker sei (54). Den Mythos als solchen habe er fallen lassen und nur seine Einzelmotive benutzt (32). F. spricht ausführlich von der Bedeutung der Taufe nach Röm 6 (27—54). Röm 6, 5 übersetzt er: „denn wenn wir Zusammengewachsene geworden sind in der Gleichheit mit seinem Tode, so werden wir erst recht der Auferstehung teilhaftig sein“. Er betont, daß *μοίωμα* nicht nur eine „Nachbildung“, sondern die „Identität seines Todes mit unserem Tode“ ausdrücke, die in der Taufe zum Ausdruck komme (30). Es ist übrigens nicht klar zu ersehen, wie der Verf. sich

die Wirkung der Taufe denkt. In der Taufe ist nach ihm der Satz wahr geworden, daß der Tod entmündigt ist, aber nicht ohne weiteres in uns, sondern dort und damals in Christus (27). Die Taufe ist ein Hineintauchen des Glaubenden in den Tod Christi, aber so, daß sie nicht etwa wiederholt, was in Christus geschehen ist, sondern sie ist mit dem Tode Christi gleich und gleichzeitig (28). Wie im Tode Christi unser Tod vorweggenommen ist, so und deshalb ist auch in seiner Auferstehung neues Leben für uns vorweggenommen und, weil der Tod erledigt ist, angebrochen (30). Der Aorist „wir sind gestorben“ ist nur deshalb existentiell aussagbar, weil wir uns infolge der Taufe in der Kirche vorfinden. Die Kirche allein ist das Ganze der christlichen Existenz. Die Taufe ist also Tatwunder und Zeichen zugleich. Tatwunder, insofern sie uns konkret dorthin versetzt, wo wir die Gnade empfangen, wo wir nicht mehr sind, was wir waren (35). Bemerkenswert ist, daß der Verf. bei aller Betonung der Rechtfertigung aus dem Glauben allein doch die Mitverantwortung in freier Entscheidung hervorhebt. Brinkmann

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Leys, R., *L'image de Dieu chez s. Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine* (Museum Lessianum. Sect. Théol. 49). 8° (146 S.) Paris-Bruges 1951, Desclée, de Brouwer. Fr. b. 95.— „Bildtheologie“ war in den beiden letzten Jahrzehnten das Thema zahlreicher Untersuchungen: des Irenäus, des Clemens von Alex., des Origenes, des Athanasius u. a. L. führt viele davon in seiner 8 S. in Kleindruck umfassenden Bibliographie an; sie ließe sich ergänzen durch die zu Anfang des Artikels *εἰκόν* im Theol. Wörterbuch II (1935) 378 genannten Arbeiten protestantischer Theologen. Gregors v. Nyssa Bildtheologie war während des letzten Weltkrieges Inhalt zweier Zeitschriftenaufsätze: Schol 1943 und *Mediaeval Studies*, Toronto 1945; dazu kommen drei größere Studien, die zwar nicht ausdrücklich seine Bildtheologie behandeln, sie aber nahe berühren: H. U. v. Balthasar, *Présence et Pensée*, Paris 1942; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944; A. Lieske, *Die Theologie der Christumystik Gregors v. Nyssa*: ZKathTh 70 (1948). Von diesen Untersuchungen wertet L. die von Lieske am höchsten, weil sie Gregors Bildtheologie als Gnadentheologie erweise. Balthasars Buch dagegen scheint ihm mehr subjektive Konstruktion zu sein als objektive Wiedergabe der Gedanken Gregors, „qui était tout de même évêque avant d'être philosophe“ (16). Diesen Gedanken drückt er noch allgemeiner und schärfer so aus: „Warum sollten sich die Väter, besonders in ihren Predigtenwerken . . . nicht widersprechen? Les plus *théologiques* d'entre eux ne sont pas avant tout *théologiens*. Sie waren keine Schulmeister, sondern Kirchenmänner . . . Ihre Absicht konnte nicht sein, ein System zu konstruieren, einfach deshalb, weil sie keine Zeit dazu hatten“ (20 f.). Darum denkt sich L. bei Auslegung der „Lehre“ Gregors vorsichtig hinein in seine Gedankenwelt und in die seiner Leser oder Hörer; darum meidet er ängstlich jede gewaltsame Harmonisierung; darum läßt er manche Frage einfach offen; z. B.: Der letzte Sinn des „Pleroma“ (88); Apokatastasis (91); imago Trinitatis, gegen Balthasar (93); der „Urmensch“, gegen Daniélou (108). — Nach einer kurzen Einleitung (Beurteilung der oben erwähnten Untersuchungen zu dem gestellten Thema) folgt als 1. Teil „Die Dialektik des Bildes“. Die „ratio propria“ dessen, was „Bild Gottes“ besagt, wird umschrieben: *L'image est „la manifestation de Dieu par le truchement d'un être qui, dans l'altérité, jouit de sa similitude“* (19). Den Kern des Buches aber bildet der 2. Teil: „Die verschiedenen Anwendungen des Bildgedankens“, mit den 3 Kap.: Die Anthropologie, Ekklesiologie, Trinitätslehre und Christologie. Dann folgt ein Anhang über die Echtheit der Homilien „In verba: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*“, in dem L. die Gründe Ivánkas für die Echtheit noch verstärkt: *λογικός* hat bei Gregor eine viel weitere Bedeutung als in unsern Sprachen; auch in diesen beiden Homilien ist der Gegensatz *εἰκόν* — *ὁμοίωσις* nicht einfachhin der von Natur und Übernatur,

sondern similitudo bedeutet die „Realisation“ der imago, imago ist der Wurzelgrund des übernatürlichen Lebens, der selbst durch schwere Sünde nicht zerstört werden kann, nach Analogie des „character indelebilis“ der Sakramentenlehre, „des amorces latentes, confuses encore“ (II 4f.; 138). — Eine aufschlußreiche, anregende Untersuchung, welche die Vätertheologie mit neuen, wertvollen Erkenntnissen bereichert. Doch sei die Frage erlaubt: Tun heutige Erforscher solcher Theologie nicht zu wenig an Quellenanalyse, während frühere zuviel darin getan haben? Ist Gregors Denken nicht doch mehr, als es L. wahrhaben will, infiziert von einigen neuplatonischen, dem kirchlichen Glaubensgut kaum assimilierbaren Ideen, und dies nicht nur „en guise d'exercice“ (vgl. 91 Anm.)?

Schoemann

Terrier, H., *Le Transformisme et la Pensée Catholique*. 8° (240 S.) Paris 1950, Les Éditions du Cèdre. — Steinbüchel, Th., *Die Abstammung des Menschen. Theorie und Theologie*. 8° (176 S.) Frankfurt/M. o. J. (1951), Knecht. DM 7.80; Kuhn, O., *Die Deszendenztheorie*. 2., verb. Aufl. 8° (167 S.) München 1951, Kösel. DM 7.50. — Die zwei ersten dieser drei Bücher gehören insofern zusammen, als in ihnen die Meinung gegenwärtiger Theologen über die Abstammungsfrage zum Ausdruck kommt. Gemeinsam ist in allen diesen Vertretern die Überzeugung, daß nur eine theistisch-finalistische Entwicklungslehre angenommen werden könne. Innerhalb dieses noch erst weit gezogenen Rahmens scheiden sich zwei gegensätzliche Standpunkte, von denen der eine zwar nicht eine starre Konstanz der Arten, wohl aber eine naturfeste Beharrung typisch geschiedener Baupläne vertritt, innerhalb deren alle Um- und Abwandlung eingegrenzt bleibe, während die freiere Richtung eine sprungweise Umwandlung auch der typisch verschiedenen Großgruppen von Lebewesen annimmt, an die auch die leibliche Abstammung des Menschen anschließt. Das erste der hier angezeigten Bücher von Terrier gibt einen Einblick in diese gegensätzlichen Richtungen innerhalb der neueren französischen Theologie (auf deutsche Autoren wird nirgends Bezug genommen). Die Art, wie die gängigen Beweise für den (unbeschränkten) Transformismus einer Kritik unterzogen werden, bietet uns kaum Neues und will offenbar nur beurteilt werden nach dem Maßstab einer ‚haute vulgarisation‘ des theologischen und apologetischen Gesprächs im eigenen Lande. „L'hypothèse que les hiatus zoologiques ont pu être franchis par de grands bonds mutationnels ne se fonde sur aucune donnée positive, elle est sans appui dans les faits: elle se présente comme chimérique et irrecevable“ (237). Ohne sich, wie es scheint, durch die Kritik beeinflussen zu lassen, die M. Boule von seinen eigenen Schülern erfahren hat, bekennt sich der Verf. zu dessen Ansicht: der *Sinanthropus* sei nicht ein Mensch, sondern das erlegte Opfer eines damals schon lebenden Menschen, von dem auch die Steinwerkzeuge herrührten (195; 214). Ebenso wenig hat er sich offenbar durch die Kritik beeindrucken lassen, die die beiden französischen Polytechniker Salet et Lafont mit ihrer Hypothese einer ‚évolution régressive‘ gefunden haben (70 u. ö.). Gegen Perier, Bergounioux, Teilhard de Chardin (u. a.) Stellung beziehend auf der Seite von de Tonquedec und Descops, läßt er seine Ausführungen ausklingen in die Frage und in sein Votum: „Dès lors, pourquoi ne pas adopter la doctrine théologique, monogéniste et créationniste, soutenue par le Cardinal Ruffini? Elle est précisément la plus conforme à l'opinion à peu près universellement reçue dans l'Eglise depuis sa fondation et qu'aucune raison, ni théologique ni scientifique, n'oblige à abandonner“ (237; vgl. 231 f.). — Für die näherstehende theologische Beurteilung der Abstammungslehre im deutschen Raum (kaum weniger uneinheitlich als die auf französischem Boden) bedeutet das ‚opus posthumum‘ von Th. Steinbüchel einen gewichtigen Beitrag. Die besondere Kenntnis der geistesgeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts, die dem Verf. eigen ist, ließ von vornherein erwarten, daß er die Idee der Entwicklung in dem großen Zug der typischen Weltdeutung sehen ließ, die dem dynamischen Weltgefühl des vorigen Jahrhunderts — zum Unterschied des mehr statischen des 17. und 18. Jahrhunderts — entsprach. Der einzig dastehende Elan, mit dem die Entwicklungs-

und Abstammungslehre in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so erfolgreich vorgetrieben wurde, „war nur möglich in einer so verfaßten Zeit“ (33). Dieser geschichtlichen Betrachtung über die geistige Haltung (Abschnitte I—IV) folgt in zwei weiteren Abschnitten eine Gegenwartsbilanz: Die grundsätzliche Stellung heutiger Naturwissenschaft zur Abstammungslehre (V) und die wichtigeren Einzelreserven der heutigen Biologie gegen dieselbe (VI). In diesem Zusammenhang erfährt der Leser auch schon die eigene Stellungnahme des Verf.: „Abstammung und Stammbaum kann nur bestehen zwischen Variabilitäten innerhalb ein und desselben Typs, nicht zwischen den Typen als in sich geschlossenen Grundideen lebendiger Gestalten“ (53). Sie wird durch das ganze Buch hindurch festgehalten und darin ergänzt, daß von sprunghafter Mutation zwar allenfalls bei Abwandlung innerhalb eines Typs in Untertypen die Rede sein könne, nicht aber bei der Neubildung grundverschiedener Baupläne, die zwar auf einem vorhandenen Grundstock aufbaut, aber als Neuschöpfung und unmittelbare Erschaffung anzusprechen sei. „Wir wissen nichts Näheres darüber, aber wir stehen hier vor dem staunenswerten Miteinander von Schöpfung des Grundtyps und von Entwicklung seiner Potenzen zu neuen Gestalten dieses Typs“ (123). Eine Abstammung des Menschen aus untermenschlichen Typen wird dementsprechend (auch für das Leibbild) abgelehnt (77); aber durch die Annahme von Überschneidung der Typen — ohne Vermischung — soll Raum gelassen werden für die fossil bezeugte größere Affenähnlichkeit frühmenschlicher Formen (53, 75, 82, 86 ff.). Der Leser tut gut, hier immer wieder die ergänzenden Ausführungen heranzuziehen, die H. André, der Herausgeber dieses ‚Posthumums‘, aus seiner überlegenen Kenntnis der Abstammungsproblematik und ihrer Gegenwartsliteratur heraus in einem längeren Anhang beigelegt hat (besonders jene zum Problem der Typenüberhöhung in genetischer Sicht S. 168 ff.). Die Stärke des Verf. selber liegt nicht so sehr in den naturwissenschaftlichen Details (für die oft nur sekundäre Literatur herangezogen ist), als vielmehr in der abhebenden Schau des Menschen als geistig-geschichtlichen Wesens (VII—IX), die der Art von Scheler in der mittleren Periode seines Schaffens verwandt ist. Streng theologisch ist das lange Schlußkapitel über „Biblische Offenbarung und naturwissenschaftliche Entwicklungslehre“ (124—153). Der Unterschied zwischen griechischem und biblischem Verständnis des Menschen wird scharf, ja überscharf herausgearbeitet. „Wir wissen im Glauben, doch auch nur im Glauben, daß auch die natürlichen Seinsvorzüge von Gott stammen und die natürlichen Forderungen aus diesem Sein uns gestellt sind vom Schöpfer des Seins“ (146). Es ist wohl auch kaum eine getreue Interpretation der von Augustinus und Cajetan vorgetragenen Anschauung über den parabelhaften Genesisbericht der Erschaffung Evas, daß darin nur (!) die Offenbarungswahrheit der vollen Menschenwürde der Frau zum Ausdruck gebracht sei (148). Ebenso wird man ein Fragezeichen setzen zu dem Satz: „Dann werden wir den Schöpfungsbericht der Bibel nur (!) insoweit als Gottes Offenbarung verstehen, als sie die Heilswahrheiten über Gott, seine Eigenschaften als Schöpfer und den Menschen als sein ebenbildliches und ihm in Freiheit verbundenes, höchstes Geschöpf auf der Erde mitteilt“ (149). Gut ist der heilsgeschichtliche Sinn des biblischen Schöpfungsberichtes dargetan. — Das dritte der hier angezeigten Bücher von Kuhn dürfte dem Leser schon darum empfohlen sein, weil ihm dessen Verf. (vormals Halle, heute Bamberg) bei dem vorhin besprochenen Buch von Steinbüchel schon an entscheidender Stelle (119) als Gewährsmann begegnet ist. Seinem Namen als eines Spezialisten auf dem Gebiete der Paläozoologie begegnet man auch in jener Literatur über die Abstammungsfrage, die seine höchst kritische Einstellung gegen Ursprungshypothesen keineswegs teilt (vgl. überdies sein „Lehrbuch der Paläozoologie“, Stuttgart 1949). Er ist ein Vorkämpfer der sog. ‚idealistischen Morphologie‘, eine Bezeichnung, die leider nicht sehr glücklich ist und die Schuld trägt an mancherlei Mißverständnissen ihres eigentlich gemeinten Ideo-realismus („realmorphologische Verwirklichung einer Plangestalt“, 149). Diese Richtung, die den Primat der urbildlichen Forschung vor der ursächlichen

vertritt, steht heute im erhöhten Feuer der Kritik, scheint aber nach dem Zeugnis jüngster Literatur, wie aus mehreren Veröffentlichungen in *Studium Generale* 1951, 7 und im *PhJb* 1951, 2 zu ersehen ist, geläutert, gefestigt und bereichert daraus hervorzugehen. Besagt es doch nach allem Streit der letzten Jahrzehnte viel, wenn A. Remane (Kiel) heute erklärt: „Die Phylogenetik ruht ganz auf der Methode der reinen Morphologie“ (*Stud. Gen.* 1951, 398). Und umgekehrt ist lehrreich von einem Schulhaupt der Urbildforschung wie W. Troll (Mainz) zu hören, daß trotz des Primates der typologischen Methode „gleichwohl die Forderung nach dem Ausbau eines phylogenetischen Systems zu Recht besteht; denn das Organismenreich weist einen historischen Werdegang auf“ (ebd., 388). Das ist denn auch die Auffassung des heute vielleicht noch schärfsten Kritikers der Abstammungslehre, der in seinem gegenwärtigen Buche — trotz aller vorgebrachten Bedenken gegen ein kurzschlüssiges Entwicklungsdenken — ausdrücklich erklärt: „Wir können und müssen sogar eine Evolution, von den ältesten Lebewesen zu den heutigen hinführend, oder auch nur Teilabschnitte des Lebens umfassend, hypothetisch zulassen“ (166). Während die ersten 7 Kap. des Buches mehr der Kritik des kausal-mechanischen Evolutionismus gewidmet sind, bringt das 8. Kap., das längste und wichtigste von allen, das typologische System des Verf. nach seiner formalen und inhaltlichen Seite zur Darstellung. Es reiht sich formal der Linie von Goethe über K. E. v. Baer und Agassiz zu K. L. Wolf, W. Troll, B. Steiner, H. Conrad-Martius an und übernimmt von letzterer die Siebenerteilung von 3 Grundtypen (für Kreis, Klasse, Ordnung) und 4 Abwandlungstypen (für Familie, Gattung, Art, Rasse). Daß namentlich auch das Verdienst B. Steiners gewürdigt wird, ist erfreulich. Die Kritik an seinem Hylemorphismus (154) dürfte aber ebenso auf einem Mißverständnis beruhen wie die Meinung, die „an sich geniale Lehre“ der aristotelischen Scholastik — gemeint ist die naturphilosophische Anwendung der Potenz-Akt-Metaphysik — scheinere „an dem unvollziehbaren Begriff“ der ‚materia prima‘ (41). Aus der Verlegenheit der Naturwissenschaft, bis heute nicht sagen zu können, „was die Art eigentlich ist und was sie begründet“, darf wohl auch schwerlich gefolgert werden: „Hier zeigt sich die Wahrheit des Satzes, daß ohne den Gottesbegriff in irgend einer Form das Wesen der Dinge überhaupt nicht zu erfassen ist“ (154). Wenn der Verf. Ausnahmen von der Regel systematisch-ontogenetischer Stufenfolge in der Embryogenie (sog. Heterochronien) anerkennt, sieht man nicht recht, inwiefern die typenändernde ‚Proterogenese‘ im Sinne Schindewolf's keine annehmbare Hypothese sein soll, weil sie „dem logischen Aufbau der organischen Formen nicht Rechnung trägt“ (165; ein relativer ‚Merismus‘ widerspricht auch nicht dem Wesen der organischen Gestalt, wie ebendort vermeint zu sein scheint). Ohne auf weitere Einzelheiten hier einzugehen, sei abschließend das Erscheinen dieser Neuauflage aufrichtig begrüßt. Die erste (bei einem anderen Verlag, 1947) war mit ihren 5000 Exemplaren schon nach wenigen Wochen ausverkauft (Vorwort). So steht zu hoffen, daß bei einer weiteren Auflage der Schwerpunkt noch stärker in die positive Darlegung einer ganzheitsbiologischen und typologischen Morphologie, die dem phylogenetischen Denken offensteht, verlegt werde. Der dafür hilfreichste Gesprächspartner dürfte wohl das wertvolle Buch von H. Conrad-Martius: *Abstammungslehre*<sup>2</sup>, München 1949, sein. Ternus

Hens, N., Die Augustinusinterpretation des hl. Robert Bellarmin bezüglich der wirksamen Gnade und der Vorherbestimmung nach der Kontroverse „De gratia et libero arbitrio“. 8<sup>o</sup> (VIII u. 89 S.) Krefeld 1949, van Acken. — Die Arbeit, eine theologische Dissertation der römischen Gregoriana, hat sich ein eng begrenztes Ziel gesetzt. Es soll nur untersucht werden, auf welche Augustinustexte sich Bellarmin in seiner Gnadenlehre beruft und mit welchem Recht er es tut. Der 1. Teil bringt die augustinerische Lehre von der wirksamen Gnade und der Vorherbestimmung nach Bellarmin, der 2. Teil die bellarminische Augustinusinterpretation. Das gut herausgearbeitete Ergebnis enthält folgende Einzelheiten: Bellarmin kennt die Werke des hl. Augustinus, von denen er in seiner Gnadenlehre fünfzig zitiert, gründlich und wertet sie entsprechend aus;

in der Erklärung der unter dem Gnadeneinfluß gewährten Willensfreiheit erfaßt er treffend die Gedanken des hl. Augustinus, die sich an die Ausdrücke „suasio et vocatio congrua“ knüpfen; in der Frage nach der Vorherbestimmung legt er hingegen seinen in späteren Jahren vertretenen Kongruismus (praedestinatio ante praevisa merita) allzusehr in die Augustinustexte hinein. Darüber hinaus glaubt H. keinen eigentlichen Widerspruch zwischen den älteren und den jüngeren Augustinusschriften in den Problemen der Willensfreiheit, der Allgemeinheit der ausreichenden Gnade und der Vorherbestimmung annehmen zu müssen. Er gibt nur eine Entwicklung zu größerer Klarheit, Änderungen von Irrtümern und verschiedene Prävalenzverhältnisse zu. Das wären wichtigste Erkenntnisse für die Augustinusdeutung, welche die eigentlichen Ergebnisse der Arbeit in den Schatten stellen müßten. Leider hat es sich der Verf. versagt, diese Erkenntnisse mit den Fragestellungen und den Thesen der modernen Augustinusforschung zu konfrontieren, aber erst dann könnte die Kritik ein Urteil darüber fällen. Vorläufig scheint es uns doch noch zu gewagt, die Meinung des hl. Augustinus z. B. über den allgemeinen Heilswillen Gottes als eine einheitliche und konstante zu betrachten. Beumer

Iwand, H. J., Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (2. Aufl.) gr. 8° (94 S.) München 1951, Kaiser, DM 4.80. — In sehr lebendiger Weise zeichnet I. Luthers Lehre von der Glaubensgerechtigkeit in ihren Hauptlinien nach. Rechtfertigung heißt „Gott recht geben“, so daß Gotteserkenntnis zugleich Sündenerkenntnis des Menschen ist, in der der Mensch zum Sünder wird, d. h. erkennt, wer er als Sünder ist. Da diese Sündenerkenntnis aus dem Glauben an Gottes Selbstaufopferung entsteht, ist der Mensch in ihr zugleich Sünder und gerecht. Gegen die Konkupiszenz soll das Kreuz den Glauben prüfen, ob er allein Gott meint und nicht den Menschen selbst. Das 2. Kap. prüft den Sinn von Gesetz und Evangelium, die beide bei Luther ihre Bedeutung haben. Am Gesetz soll der Mensch sich erkennen als einen, der nach der anderen Seite neigt. Das ist eigentlich die Erbsünde, dieses im Tiefsten des Menschen liegende Nichtwollen, daß Gott Gott ist. Ein 3. Kap. spricht über Glaube und Werk. Auch Luther will das Werk, doch das Werk des Glaubens, das „nicht substantiell verschieden ist vom Werk des Gesetzes, aber ihm fehlt der Ruhm, den der Mensch darin sucht“. Das letzte Kap. klärt den Begriff der Gerechtigkeit Gottes. Gottes Gerechtigkeit schließt den Menschen mit ein, sie ist nicht eine richtende, sondern eine schaffende Gerechtigkeit. Seine Gerechtigkeit besteht nicht darin, daß er jedem das Seine gibt, sondern im Gegenteil, daß er des Menschen Sünde auf seinen Sohn legt und dem Menschen die Gerechtigkeit seines Sohnes schenkt. Dieser gerechte Gott schafft aus dem Nichts. Deshalb muß, wer gerecht werden will, zum Sünder werden, damit aus diesem Nichts Christus des Menschen Gerechtigkeit werde. Diese Gerechtigkeit eignet sich das im Wissen um den Dies irae geängstigte Gewissen im Glauben an Gottes Gnädigkeit an. Da seine Gerechtigkeit meine Gerechtigkeit ist, kann die Sünde diese Gerechtigkeit nicht verschlingen. — In eine theologische Diskussion mit dem Dargelegten einzutreten wäre nicht leicht. Die Sprache Luthers und seines Interpreters I. ist nicht eine Sprache, mit der man diskutieren kann. Von Satz zu Satz wirft sie immer neu die Frage auf: Was ist gemeint? Man hat den Eindruck, als ob im Ganzen ein zu schneller Verzicht auf eine genauere Beantwortung der Frage nach dem, was gemeint sei, herrsche. — Bedauerlich ist, welche Mißverständnisse über katholische Glaubensvorstellungen in wesentlichen Punkten zu finden sind. Was I. als katholische Auffassung von Gnade (28), vom menschlichen Unvermögen (ebd.), von der Notwendigkeit der Gnade (29), vom Verdienst (35) und vor allem von der Erbsünde (41) und von der Tugend (50) sagt, ist überhaupt nicht katholische Lehre. Da aber die hier dargelegte Theologie weithin vom Protest gegen katholische Auffassungen lebt, dürfte sich daraus einiges für das gegenseitige Verständnis ergeben.

Semmelroth

Pieper, J., Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation. kl. 8° (192 S.) München 1950, Kösel, DM 6.80. — In drei Kapiteln und einer

Konklusio behandelt der Verf. die Möglichkeit des Fragens nach dem Ende der Zeit, das Ende der Zeit, wie es sein wird, den Antichrist und die christliche Geschichtshaltung, so wie sie von der theologischen Tugend der Hoffnung bestimmt ist. — Man muß nach dem Ende der Zeit fragen. Sonst müßten wir aufhören, über Geschichte philosophisch nachzudenken. Aber alles philosophische Fragen ist nicht rein philosophisch, denn dann würde es auch nicht mehr philosophisch sein (19). Will es auf den von ihm gemeinten Grund stoßen, so trifft es auf theologische Aussagen (19). So kann z. B. die Frage nach dem inneren Grund für die vorgefundene Zuordnung von objektiver Seinswirklichkeit einerseits und menschlicher Erkenntniskraft andererseits nicht beantwortet werden außer durch eine theologische Aussage (20). Die Notwendigkeit methodischer Offenheit der Philosophie zur Theologie hin gilt verschärft für die Geschichtsphilosophie (22). Die erste Frage der Geschichtsphilosophie ist die Frage nach dem Woher und Wohin. Beide sind nur durch Offenbarung faßbar (22). Die zweite Frage des Geschichtsphilosophen lautet: Was ist es, was sich da begibt? Tatsächlich ist es letztlich Heil oder Unheil, was wiederum einzig und allein auf Grund von Offenbarung erkannt werden kann (23). Die dritte Frage, die Geschichtsphilosophie zu stellen hat, geht auf das, was geschehen ist, worin sich abermals eine besondere Affinität der Geschichtsphilosophie zur Theologie kundtut (26f.). Die theologische Aussage, auf welche nun Geschichtsphilosophie zurückzugreifen hat, hat die Gestalt der Prophetie (36). Da aber Geschichte das einmalige Ineinander von freier Entscheidung und Schicksal ist, ist sie nicht berechenbar, und weil nicht berechenbar, darum innerlich zugeordnet der Prophetie (36f.). Prophetie ist jedoch erst im Maße der Erfüllung entzifferbar (42 ff.). Wer die offenbarte Prophetie über das Ende glaubt und reflektierend theologisch interpretiert, erfährt in den konkreten Erscheinungen der Geschichte ihr Hinsein auf das Ende. Er ist von dem, was sich ereignet, nicht überrascht, er erkennt es als mildere Vorform des Endes (55—60). Es ist ein Intelligere auf Grund eines Credere, weil es de facto ein Erkennen im Lichte der Offenbarung ist (61—62). So geschah schon das Philosophieren eines Plato und Aristoteles, das sich auch auf Grund eines fundierenden Credere vollzog (63). — Im 2. Kap. geht P. auf die Frage ein, wie nun das Ende der Zeit zu denken sei. Es wird kein absolutes Ende sein, dessen sind wir auf die Weise des Glaubens an den Schöpfergott gewiß (69—78). Das Ende ist Aufhören der Zeit, Transposition in die Unzeitlichkeit, nicht herbeiführbar durch innergeschichtliche Kräfte, wenn auch nicht ohne Beziehung zum innergeschichtlichen Ablauf, der in einem immer mehr sich zuspitzenden Zwiespalt auf sein Ende hindrängt (81—83). Ende kann innerweltlich, innergeschichtlich, nicht endgültig, katastrophisch, verborgen und außerzeitlich, letztgültig, offenbar verstanden werden; es kann ein Ende sein, das das Ziel ist, und ein Ende, das das Ziel verfehlt (94—96). Tatsächlich ist in der offenbarten Prophetie vom Ende der Geschichte ein innergeschichtliches katastrophisches Ende vorausverkündet (91). Da dies aber nicht das letztgültige Ende ist, so ist die Antwort des Glaubens nicht Verzweflung, sondern Hoffnung, freilich nicht reine Jenseitshoffnung, sondern zugleich auf das innergeschichtliche Hier und Jetzt gerichtet, darin trotz allem eine Möglichkeit sinnvollen Wirkens sehend (91). So ist die christliche Einstellung wesentlich anders als andere abendländische Geschichtshaltungen, über deren Wandlung der Verf. einen Überblick gibt, wobei besonders der geradezu naiv anmutende Fortschrittsglaube der Aufklärung, und hier wiederum vor allem Kants, mit ausführlichen Zitaten belegt wird (106—132). — Das 3. Kap. wendet sich dann dem Sonderproblem zu: Wer ist der Antichrist? Er ist eine innergeschichtliche Erscheinung im politischen Machtbereich, der Weltherrscher über einen Universalstaat, der im extremen Sinn ein totalitärer Staat sein wird, weshalb er notwendig auch in den Kampf gegen die Kirche eintritt (141—154). Der Antichrist wird sich Gottmensch nennen, wie ein Heiliger auftreten, eine verkehrte Imitation Christi sein, sodaß er gerade die Christen in Irrtum führen kann (157—161). Seine Herrschaft wird der Versuch sein, den ganzen Menschen restlos zu erfassen; niemand wird kaufen oder verkaufen können, der nicht das Malzeichen des Tieres trägt

(163). — Die Konklusio fügt hinzu, daß der christlich-abendländischen Überlieferung zufolge der Antichrist besiegt wird (167). Der Gedanke eines katastrophischen Endes ist also nicht bare Trostlosigkeit, noch lähmt er jede innergeschichtliche Aktivität. Aber die christliche Hoffnung als theologische Tugend bringt es mit sich, daß sie sich nicht auf ein innerweltlich gegründetes Heil stützt, wenn sie auch die ganze sichtbare, irdische Schöpfung mitmeint (168 bis 170). So kann in der christlichen Geschichtshaltung beides bestehen: Bejahung der Schöpfung und Gefäßtheit auf das Blutzugnis (172). — Wir haben mit Absicht den Inhalt des Buches mit einer so einläßlichen Ausführlichkeit ausgebreitet, damit der Wert dieser aus eigenem Überdenken geformten Studie erkannt wird. Durch den Untertitel einer „Meditation“ hat sich der Verf. die Freiheit einer unverbindlicheren Behandlung des Gegenstandes gewahrt. Das ist sein gutes Recht. Aber wenn schon Geschichtsphilosophie des Rückgriffs auf die prophetische Aussage nicht entbehren kann, so möchten wir den Meditationen über das Ende eine breitere theologische Basis wünschen. Die Berufung auf die christliche Überlieferung darf schließlich nicht eine Berufung auf Ethelbert Stauffer sein, und es bedürfte einer eingehenderen Behandlung aller einschlägigen biblischen und anderer Texte, in denen sich das Ende prophetisch abzeichnet. Und wenn die Rede ist von „theologischen“ Aussagen, auf die sich alles Philosophieren stützen muß (20 27 28), oder von „vorphilosophischen Überlieferungen“ (28), oder von einem „credere“, das auch für Plato und Aristoteles die Grundlage ihres „intelligere“ war (63), oder von einer „völligen Identifizierung des Glaubens mit dem Geglaubten, so daß nicht einmal in abstracto und hypothetisch die Annahme gemacht werden kann, das Geglaubte sei nicht wahr“ (57), so sind dies Behauptungen, die eine genauere Erläuterung unbedingt notwendig machen. Denn je nachdem, ob hier „vorphilosophische Überlieferung“ im weiteren oder im engeren, theologischen Sinne verstanden wird, ob „theologisch“ nur allgemein „auf Gott verweisend“ bedeuten soll oder mehr, ob „credere“ der eigentliche Offenbarungsglaube ist oder nicht, ergibt sich eine Aussage, die eindeutig und richtig sein kann, oder mehrdeutig und mißverständlich, oder einfachhin falsch.

Loosen

Graber, R., Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren. gr. 8° (223 S.) Würzburg 1951, Echter-Verlag. DM 7.60. — Die dogmatische Arbeit wie die Glaubensverkündigung sehen sich hier um ein bedeutsames Hilfsmittel bereichert. Alle päpstlichen Enzykliken mit marianischen Themen seit Erscheinen des Rundschreibens zur Vorbereitung der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens bis zur Dogmatisierungsbulle der leiblichen Aufnahme Mariens sind gesammelt und in sehr praktischer Weise aufgegliedert. Schon an der großen Zahl dieser päpstlichen Verkündigungen zeigt sich wie in einem Reflex die Lebendigkeit des marianischen Gedankens in der Theologie und Frömmigkeit der Kirche seit einem Jahrhundert. Gerade wer sich bemüht, die marianische Religiosität auf ihre theologische Grundlegung hin zu untersuchen, wird diese Zusammenstellung der authentischsten Dokumente für sein Thema begrüßen. Die Übersetzung ist, sowohl wo sie anderswoher übernommen wurde wie auch in den zahlreicheren Fällen, wo der Herausgeber sie selbst anfertigen mußte, gut. Für die theologische wie kerygmatische Arbeit gewinnt das Buch bedeutend an Wert durch die verschiedenen Indices, die die Dokumente erschließen: Stellenregister für Bibel, Kirchenväter, Theologen, Liturgie, Konzilien, CIC, päpstliche Verlautbarungen und die ausgezeichnet gearbeiteten dogmatischen und homiletischen Wegweiser machen das Buch zu einem nutzbringend zu handhabenden Arbeitsbuch. Es finden sich sogar Predigtthemen und -skizzen für den Lauf des Kirchenjahres zusammengestellt.

Semmelroth

Quadrio, G., Il trattato „De Assumptione beatae Mariae Virginis“ dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina (Analecta Gregoriana 52). gr. 8° (XV u. 428 S.) Romae 1951, Univ. Gregoriana. L. 2500.— Die Untersuchungen zur Dogmengeschichte der leiblichen Aufnahme Mariens haben in den letzten Jahren immer deutlicher den Einfluß des

ps.-augustinischen Traktates besonders nach der Mitte des 12. Jahrhunderts, wo er zuerst unter dem Namen Augustins zitiert wird, belegt. Seine spekulative Grundidee von der engen Verbindung des Herrn mit seiner Mutter als Begründung ihrer leiblichen Aufnahme ist zwar nicht sein ausschließliches Eigentum. Aber die Fassung, die er ihr gab, und die Autorität, die er als ps.-augustinische Schrift besaß, ist maßgebend für die weitere theologische Spekulation geworden. Es ist daher außerordentlich zu begrüßen, daß Q. uns in echter wissenschaftlicher Gründlichkeit und Genauigkeit den Einfluß im einzelnen zeigt, damit wir nicht auf bloße Vermutungen oder Einzelzitate angewiesen sind. In einem 1. Teil legt er uns die Entstehung und die Überlieferung des Traktates dar (170). Zugleich mit einer eingehenden Analyse der Ideen werden die ähnlichen Zeitauffassungen in Liturgie und Theologie besonders seit der karolingischen Renaissance dargetan. Das wichtigste Ergebnis ist wohl der Beweis, daß die Grundauffassungen in den Einzellinien sich bereits damals finden, wenn auch natürlich verteilt auf die verschiedenen Verfasser, so daß die eigene Färbung durchaus erhalten bleibt. Der 2. Teil untersucht dann den Einfluß des Traktates auf die lateinische Theologie. Da Q. den Traktat noch vor Ps.-Hieronymus, ep. ad Paulam et Eustochium, ansetzt, beginnt die Darlegung bereits im 9. Jahrhundert und schreitet dann über das 12. und besonders das 13. bis heute vor (171—414). Auch hier ist der herangezogene Stoff weit ausgedehnt und die Poesie wie die Liturgie und die Homiletik reich verwendet. Wir dürften jedenfalls für die Zeit des 12. und 13. Jahrhunderts eine umfassende Darstellung des Einflusses des Traktates nun besitzen. Das Ergebnis zeigt das langsame Zurückdrängen der Schwierigkeit, welche die Autorität des Ps.-Hieronymus gemacht hatte infolge der neuen Autorität Ps.-Augustins. Zugleich aber kann Q. auch eine inhaltliche Vertiefung der Lehre gerade auf Grund der leitenden Idee des Traktates feststellen: *Le sue ragioni teologiche fondate sulla Maternità, Integrità verginale e Santità di Maria, si trovano sostanzialmente identiche e spesse simili nella struttura, presso la quasi totalità degli autori che trattano dell'Assunzione* (233). Das bleibt im 13. Jahrhundert. Wenn sich auch um die Mitte der Einfluß der aristotelischen Philosophie stärker bemerkbar macht (vgl. die Neuedition der ersten scholastischen *Quaestiones disputatae* zur *Assumptio*frage: A. Deneffe, Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. *Quaestiones ineditae De Assumptione BVM*, Münster 1952, Aschendorff [Opuscula et textus 9] DM 2.75), so ist das doch mehr der Versuch, die bisherigen Gründe philosophisch und theologisch mit Hilfe der neuen Erkenntnisse zu vertiefen. — Gegenüber diesem Ergebnis erscheint die Untersuchung über die Autorschaft und Entstehungszeit zunächst sekundär. Es ist eigentlich schade, daß Q. ihr im gleichen Buch nachgegangen ist. Denn sie ist so schwierig, daß sie einer eigenen Erforschung noch bedarf. Wenn Q. als mutmaßlichen Verfasser Alkuin ansieht (40 ff.), dann dürften die Gründe dafür doch zu schwach erscheinen. Die gleichen Ausdrücke sind der ganzen Zeit eigen, während die eigentlich besonderen Ausdrucksweisen des Traktates wie die vielen Superlative oder die zahlreichen Wörter auf *ix* wie *nutrix* usw. bei Alkuin durchaus selten sind. Vor allem aber erscheint die Mariologie Alkuins von der des Traktates recht verschieden. Denn bei Alkuin herrscht die Idee der *Deigenitrix gloriosa* nach den Ideen von Ephesus vor, während das Marienbild des Traktates von der *nutrix* im Anschluß an die Ideenentwicklung seit dem Chalcedonense geprägt ist. Der Ref. wird darauf noch zurückkommen. Einer der Belege, die Q. für die Verwendung des Traktates bei Abbo († c. 923) aus dessen von J. Leclercq jüngst zum Teil edierten *Florilegium* (RevMALatin 3 [1947] 113—140) anführt (185 ff.), ist inzwischen durch die Untersuchungen von H. Barré, *La croyance à l'Assomption corporelle* (Assomption de Marie, Bulletin de la Soc. d'Études Mariales, t. 7 [1949] 23) als spätere Interpolation erkannt worden. Dem stimmt nun auch Leclercq in seinem Artikel *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin* (Maria. Études sur la Ste. Vierge, publ. sous la direction de H. de Manoir, t. 2 [1952] 553) zu. Die Untersuchung der Autorschaft des ps.-augustinischen Traktates muß also im Rahmen einer Gesamtdarstellung des

Marienbildes dieser Jahrhunderte noch fortgeführt werden. Vielleicht schenkt sie uns Q., der von allen Forschern der Zeit sicher am tiefsten in das Gedanken-  
gut des Traktates eingedrungen ist.

Weisweiler

Müller, A., *Ecclesia—Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Paradosis. Beiträge z. Gesch. d. altchristl. Literatur u. Theol. 5), gr. 8° (XVII u. 242 S.) Freiburg/Schw. 1951, Paulusverlag. — Ders., *Um die Grundlagen der Mariologie: DivThom(Fr) 29 (1951) 385—401.* — Was die neuere Mariologie mehr und mehr gesehen und herausgearbeitet hat, die Zusammengehörigkeit von Maria und Kirche und die von da her anzugehenden Probleme der Marienlehre, gewinnt durch die Arbeit M.s ein sehr solides patristisches Fundament. Sehr aufmerksam hat der Verf. die Patristik bis auf Augustin nach ihren Einzelaussagen zum Thema Maria—Kirche durchsucht. Aber, was wichtiger ist, in eingehender Deutungsarbeit ist der Sinngehalt der Aussagen herausgearbeitet worden. Das Ergebnis ist erstaunlich. M. formuliert es selbst in dieser „Schritt für Schritt aus den alten Quellen aufgedeckten zweigestaltigen Wahrheit“: „Maria ist die vollkommene (Verwirklichung der) Kirche — das Wesensgeheimnis der Kirche ist das Mariengeheimnis“ (232). Nach einer Darstellung der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und Vorlagen in den Personifikationen der Antike und besonders des Volkes Gottes im AT und NT werden die ersten Ansätze einer mariologischen Kirchentheologie aufgewiesen. In den ausdrücklicheren Zeugnissen des 2.—3. Jahrhunderts findet M. sein Thema in zwei Richtungen entwickelt: Die Richtung des (irenäischen) mystischen Realismus geht den Weg von Maria zur Kirche: In der Gestalt Mariens wird das Geheimnis der Kirche sichtbar. So bei Justin, Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian. In der alexandrinischen Theologie dagegen zeigt sich die umgekehrte Richtung: Die Kirche wird geschildert in Zügen, die Maria eignen. Genannt werden Clemens, Origenes, Gregor der Wundertäter und Methodius. In der orientalischen und lateinischen Patristik des 4. und 5. Jahrhunderts zeigt sich die Maria—Kirche-Gleichung immer wieder in den wesentlichen Gesichtspunkten der bräutlichen Mutterschaft. In ausgezeichneter Weise hat der Verf. herausgearbeitet, mit welcher Selbstverständlichkeit die christliche Tradition Maria und Kirche in eins sah. Wer seine Arbeit studiert, dem wird die These des Rezensenten (vgl. Urbild der Kirche, Würzburg 1950) bestätigt, wie es M. selbst ausdrücklich in seinem die patristischen Untersuchungen theologisch ergänzenden Artikel formuliert: „So kann denn als mariologisches Grundprinzip gelten: Maria ist (das Urbild der Kirche oder) die vollkommene Kirche“ (390). M.s Untersuchungen bewahrt diese These aber auch vor dem bisweilen ausgesprochenen Verdacht, die Gottesmutterchaft Mariens werde dadurch ihrer eigentlichen Bedeutung entleert. Vielmehr: „Wir konnten durch die ganze Arbeit feststellen: das tertium comparationis bei der Gleichung Maria = Kirche war die Mutterschaft über Christus... Zwischen Maria und der Kirche herrscht jenes Verhältnis der Identität, das herrscht zwischen Christi natürlichem und seinem mystischen Leib“ (219). Die Kirche als bräutliche Gemeinschaft vor Christus, dem Bräutigam, weitet die mütterliche Brauterschaft Mariens vor Christus aus, indem sie die Glaubenden zum Leben Christi gebiert.

Semmelroth

Dillenschneider, Cl., C.S.S.R., *Le mystère de la corédemption mariale. Théories nouvelles. Exposé, appréciation critique, synthèse constructive.* 8° (170 S.) Paris 1951, Vrin. — Ders., *Pour une corédemption mariale* bien comprise. gr. 8° (154 S.) Rome 1949, Édition „Marianum“. — D., dessen Name in der Mariologie einen guten Klang hat, setzt sich, nachdem er im zweitgenannten Werk seine Auffassung über Mariens Mitwirkung bei der Erlösung ausführlich dargelegt hatte, in seinem neuen Büchlein mit einigen „neuen“ Erklärungen der Miterlöserschaft Mariens auseinander. Die behandelten Theorien wurden von F. Hürth S. J., T. Gallus S. J., H. M. Köster S. A. C., O. Semmelroth S. J., Pl. Rupprecht O. S. B. in den letzten Jahren literarisch vertreten. Seiner zum Teil ablehrenden Kritik setzt D. im 2. Teil eine „konstruktive Synthese“ gegenüber, in der er die ihm richtig erscheinenden Elemente der

vorher kritisierten Theorien verwertet. Er ändert damit die Auffassung seines früheren Buches nicht, gibt ihnen aber die eine oder andere Modifikation. Um es hier gleich zu sagen: Wir vermögen uns im wesentlichen ganz mit der gegebenen Synthese D.s solidarisch zu erklären, und zwar ohne die Auffassungen von „Urbild der Kirche“ zu ändern. Es scheint uns nämlich, als wenn die von D. gegebene Erklärung der unseren und auch den Auffassungen des Pallottiners Köster wie des Benediktiners Rupprecht zum mindesten nicht allzu fremd wäre. D. legt seine Synthese in folgenden Schritten dar: Nach einem Aufriß der Beweisgründe für das Faktum der marianischen Miterlöserschaft wird dieses gedeutet: Die Erlösung wird durch den Bundesgedanken und die messianische Brautschaft nach der Schrift dargelegt; einzige „personale Spitze“ der zu erlösenden Menschheit ist Christus; im Erlösungswerk ist Maria die Personifikation der Kirche, und diese Funktion vollzieht sie in ihrem sozialen Fiat. — Uns scheint hier ein gutes Beispiel dafür vorzuliegen, wie schwer es ist, das Erlösungsgeschehen so in unsere menschlichen Kategorien einzufangen, daß solche Darlegungen eindeutig und ohne Herausforderung des Widerspruchs bleiben. Der Widerspruch D.s, wenigstens gegen Köster, Rupprecht und den Referenten, dürfte wesentlich auf Mißverständnissen oder auch mangelnder Eindeutigkeit unserer Aussagen beruhen. Einige Punkte, die in der viel gebrauchten Art, das Erlösungsgeschehen darzulegen, Anlaß zum Mißverständnis geben können, sind etwa diese: Einmal die doch zum mindesten verfähliche Scheidung von Erlösungswerk und seinen Früchten. Während ersteres dynamisch gesehen wird (wie es gesehen werden muß), gewinnen letztere ein sehr statisches Aussehen. D. faßt die Auffassung, Mariens Miterlöserschaft bestehe wie die der Kirche (in ihrem bräutlichen Element) im Empfangen, daher als unzulänglich auf, weil ein Empfangen „der Früchte“ sie zu wenig am Werk der Erlösung selbst teilnehmen lasse. Ist aber denn nicht das empfangende Ja zum Erlösungswerk eine Teilnahme an diesem Werk selbst, ein Hineinbezogenwerden des erlösten Menschen in das Heilsgeschehen selbst (Röm 6)? Damit hängt eine zweite Unzulänglichkeit zusammen: Ist Erlösung nicht Begegnung zwischen Gott und Mensch, und zwar in zwei Richtungen, von Gott in seinem Erlösungsratschluß zum Menschen hin (Menschwerdung als konstitutives Element der Erlösung) und vom (Gott-)Menschen zu Gott hin (Opfer Christi als Haupt der Menschheit)? Wenn das aber so ist, dann gehört das Ja der Menschheit, der Kirche als Braut, zur Erlösung selbst hinzu, und es hat nur einen sehr eingeschränkten Sinn, das Werk Christi von einem Mitwirken der Menschen abzuheben. Dann aber dürfen wir Maria, die Vertreterin der Menschheit in dem Empfangen Gottes in der Menschwerdung und im mitopfernden Ja beim opfernden Gehen zu Gott, im analogen, aber doch wahren Sinn „personale Spitze der Menschheit“ nennen, ohne die Stellung Christi zu beeinträchtigen. „Haupt“ und „Spitze“ würden keineswegs dasselbe besagen, auch nach Köster nicht. Im mystischen Leib Christi bleibt zwischen Haupt = Bräutigam und Gliedern = Braut ein polares Gegenüber. Gern haben die Väter darauf das Schriftwort angewandt: „Sie werden zwei in einem Fleische.“ Und da Maria auch nach D. die „Personifikation“ der „Kollektivperson“ Kirche in ihrem Gegenüber zu Christus ist, darf sie durchaus mit Köster als „personale Spitze“ dieser Menschheit bezeichnet werden. — Wenn D. anscheinend gegen Köster so sehr betont, daß es sich zwischen Gott und Mensch nicht um einen Bund im strengen Sinn der gleichstehenden Partnerschaft handle, so dürfen wir darauf hinweisen, daß Köster selbst das in seinen Büchern mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit gesagt hat, vor allem dadurch, daß er auf dieses Verhältnis die Begriffe Akt und Potenz anwendet. — Schließlich sei noch bemerkt, daß wir aus D.s eigenen Ausführungen eigentlich manches gefunden haben, was unsere Auffassung bestätigt, das Grundprinzip der Mariologie sei die Kirchenurbildlichkeit Mariens. Gerade die Gottesmutterchaft ist ihre Kirchenurbildlichkeit, wie neuerdings A. Müller in seinem Werk *Ecclesia—Maria* (siehe oben) als patristisches Gedankengut erhoben hat. — Der Kritik D.s an Gallus möchten wir zustimmen, insofern dieser seine Theorie auf den Verzicht Mariens auf ihre Mutterrechte an Christus aufbaut. Die Ablehnung

der Theorie Hürths dagegen halten wir für unberechtigt. Sie erklärt für den juridisch-moralischen Bereich (und der gehört doch auch zur Erlösung) gut, wieso Mariens Jawort seine Bedeutung gewinnt, insofern es in die Opferhingabe Christi aufgenommen und gewissermaßen amtlich wird. — Das Buchlein scheint zu zeigen, daß Auffassungen, die auf den ersten Blick gegeneinander zu stehen scheinen, doch recht verwandt sind. Semmelroth

Doranzo, E., O. M. I., *Tractatus dogmatici de baptismo et confirmatione*. gr. 8° (XII u. 453 S.) — *De Eucharistia*. T. I: *De sacramento* (XIV u. 780 u. 70 S.) — *De Eucharistia*. T. II: *De sacrificio* (X u. S. 781—1219 u. 47 S.) — *De poenitentia*. T. I: *De sacramento et virtute* (X u. S. 517 u. 33 S.) — *De poenitentia*. T. II: *De contritione et confessione* (VII u. S. 988 u. 49 S.) Milwaukee o. J. (1947, 1947, 1948, 1949, 1951) Bruce. Doll. 5.—, 8.—, 6.—, 7,50, 10.—. — Der 1. Bd. dieser neuen Sakramentenlehre ist zugleich mit einer Charakteristik bereits angezeigt worden (vgl. Schol 27 [1952] 305 f.). Es handelt sich um ein ganz umfangreiches Werk, dessen letzte Bde. noch ausstehen. Methode, Auswahl und Ergebnis sind neothomistisch orientiert. Bei der Ausführlichkeit der behandelten Themen in scholastisch-thomistischer Sicht ist das Werk ein gutes Nachschlagewerk für deren Ansicht. So ist etwa die spekulative Frage der Transsubstantiation im 1. Bd. zur Eucharistie auf über 270 S. behandelt. Dem Meßopfer ist ein eigener Bd. gewidmet. Über die Beichte als Teil des Bußsakramentes spricht D. von S. 341 bis 988, während er 339 S. der Reuelehre widmet. Dabei ist besonders bemerkenswert, daß das spekulative Anliegen die mehr historischen Fragen der neueren Forschung zurücktreten läßt, so daß der aufgewandte Platz fast gänzlich der Spekulation zur Verfügung steht. Wir können also das Werk für alle nur empfehlen, die dieser theologischen Richtung folgen, und auch für jene, die sich über sie in spekulativen Fragen der Vergangenheit informieren wollen. Freilich ist die historische Darstellung von dieser spekulativen Sicht aus erfolgt. Sie zeigt also die geschichtliche Lage vom Verf. aus gesehen. Die innere Auseinandersetzung mit den neuesten Forschungsergebnissen und neueren Streitfragen wird der Leser noch selbst hinzufügen müssen. So finden wir z. B. in der weiten Meßopferlehre den Namen von O. Casel — auch nach Zuhilfenahme des Namenverzeichnisses — nur dreimal genannt: 782 im Literaturverzeichnis mit zwei Artikeln und der „Mysterienfeier“; 992 als bloßer Name unter den Verteidigern der mystischen Immolationstheorie, zusammen mit Salmeron, Pasqualigo, Bossuet, Billot, Gühr, Hugueny, Van Noort, Héris, Garrigou-Lagrange, Lercher, Merkelbach, Diekamp (991 f.); ähnlich ist Casel wieder nur dem Namen nach in solcher Reihe auf S. 1024 zitiert. Seine Theorie fehlt auch im *Index analyticus*. Dagegen ist de la Taille und Lepin stärker herangezogen. Namen von Theologen, die in lebendiger Auseinandersetzung mit Casel stehen, wie Söhngen, Prümm, Guardini, finden wir auch im Literaturverzeichnis nicht, wo aber Rauschen, Brinktrine, MacDonald und Kramp wenigstens verzeichnet sind. In der Frage der Buße freut man sich, auf die Untersuchungen von P. Galtier hingewiesen zu werden. Aber auch hier fehlen Namen wie Landgraf, Göller, Jungmann u. a. Wenn es von Poschmann heißt: „vix sese separat a doctrina Rationalistarum“ (906), dann kann das wohl nur aus einer weniger guten Kenntnis seiner Schriften kommen. Denn Poschmann deutet doch die „reconciliatio cum ecclesia“ mit einer Reihe bester Autoren nicht rein äußerlich und juristisch. In der Reuelehre bedauern wir vor allem das Fehlen der Untersuchungen von Val. Heynck O. F. M. zur vortridentinischen und tridentinischen Contritio und Attritio. Das Ergebnis der Darlegungen wäre mindestens historisch ein anderes geworden. Es bleibt also der Wert der weitumfassenden Einführung in die thomistisch-scholastische bisherige Sakramentenlehre nach ihrer spekulativen Seite hin. Weisweiler

Landgraf, A. M., *Der zur Nachlassung der Schuld notwendige Grad der contritio nach der Lehre der Frühscholastik: Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, 449—487.* — Das interessanteste Ergebnis dieser Untersuchung ist wohl die ganz enge Verbindung von caritas und contritio in der Lehre der

Früscholastik. Die Bedeutung der *caritas* für den Nachlaß der Schuld wird im allgemeinen so hervorgehoben, daß nach den meisten Theologen der Zeit der geringste Grad von *contritio* genügen kann, wenn er mit der *caritas* verbunden ist. So schreibt neben P. von Poitiers z. B. P. Cantor: *Omnis contritio, quantulacumque fuerit, cum caritate tollit reatum* (457 f.). Er unterscheidet auch sonst zwischen dem Grad, den beide Tugenden im Gesamttakt haben können. Denn außer aus der *caritas* kann die *contritio* aus einer natürlichen Veranlagung des Mitleids oder des Zartgefühls entspringen und vermehrt werden. Die Verschiedenheit der Reue kann auch aus der Vielfalt der Sünde entstehen. Die so vorhandene größere Reue dient dann dem stärkeren Nachlaß der Strafe, zu der aber auch die Liebe von sich aus durch ihr Drängen auf Genugtuung hinarbeiten kann. Es ist sehr bemerkenswert, daß der alte Grundsatz der Gleichheit von Schuld und Genugtuung also aufrecht erhalten, jedoch in seine verschiedenen Elemente näher aufgelöst und gedeutet wird. Die Lehre des P. von Poitiers und P. Cantor sollte aber bald auch schon in ihren Schulen Widerspruch finden. P. von Capua z. B. fordert die Höhe der *contritio* nach der Größe der Schuld, da sich nicht die *caritas* mit jeder *contritio* verbinde, sondern das nur tue, wenn die *contritio* entsprechend groß sei. Er hält dabei aber das alte Grundprinzip aufrecht: Verbindet sich die Reue mit der Liebe, dann ist auch der Sündennachlaß gegeben, wenn auch nicht immer der Strafnachlaß. Präpositinus fügt hinzu, daß es zwar von Gott aus gesehen möglich sei, die Sünde auch bei der kleinsten *contritio* zu vergeben, jedoch nicht vom Menschen aus, der zu mehr gehalten ist (469 f.). Der Ausdruck *attritio* ist nach L., wie es auch schon P. Anciaux in seiner vorzüglichen Arbeit *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII<sup>e</sup> siècle* (vgl. Schol 26 [1951] 515 ff.) feststellen konnte, für eine aus irgendeinem Grunde ungenügende *contritio* gebraucht. Er findet sich in diesem Sinn bereits in der Schule des Gilbert Porreta, bei Simon von Tournai und Alanus von Lille (474—476). Was aber geschieht, wenn der Grad der Reue zu gering ist? Hier antwortet bereits Robert von Melun, daß dann ein Teil der Sünde „getilgt“ wird, weil man sich so den späteren Nachlaß verdienen kann, denn durch die Reue verliert die Schuld immer mehr an Gewicht. Die Bußlehre des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII erklärt das spekulativ: *Die Malicia* wird so zwar nicht in ihrer Wesenheit, aber in ihrer Verwurzelung kleiner. — Anciaux hat in seinem Werk auch der Frage nach dem *Motiv* der Reue einige Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. Schol a. a. O. 578). So bilden beide Untersuchungen zusammen einen guten ersten Einblick in die Lehre der Früscholastik vom Grad der Reue.

Weisweiler

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

Lottin, O., O. S. B., *Principes de Morale*. T. I: *Exposé systématique*; T. II: *Compléments de doctrine et d'histoire*. gr. 8<sup>o</sup> (341 u. 277 S.) Louvain, Abbaye du Mont César. — Nach einem Leben mühsamer und fruchtbarer Erforschung der Moraltheologie und insbesondere der Moralpsychologie des Mittelalters legt der Verf. eine reife Prinzipienlehre der Moral vor. Sie ist durch und durch geprägt von den oft erstaunlich tiefen philosophischen und psychologischen Erkenntnissen der mittelalterlichen Theologie, zumal des hl. Thomas von Aquin, die L. in überlegener Weise auszumünzen versteht. Somit stellt die vorliegende Moral eine bedeutende Hilfe für jeden Moraltheologen dar. An nicht wenigen Stellen wird man finden, daß die übliche Moraltheologie in manchen Dingen von einem *einseitigen* Wissen um die Moraltheologie des Mittelalters, insbesondere des Aquinaten, lebte; nicht selten bemerkt man, wie moderne Fragestellungen von einer tieferen Kenntnis der moraltheologischen Vergangenheit aus hätten besser beantwortet werden können. Natürlich bleibt die Gefahr bestehen, daß man, von der Geschichte herkommend, neuere Er-

kenntnisse nicht im gleichen Maße verwertet — z. B. Daten der modernen Psychologie —, obwohl sie an sich gleichberechtigt sind. Es bleibt auch nicht aus, daß die vorliegende Prinzipienlehre weitgehend philosophisch-naturrechtlich vorgeht, daß die übernatürliche Seinswirklichkeit des Menschen raummäßig wenig in Erscheinung tritt. Das soll in keiner Weise Kritik bedeuten! Würden nur mehr Theologen ein solches Fachwissen — jeder von seinem Gebiete aus — der allgemeinen Moraltheologie zur Verfügung stellen können! Ebenfalls der Herkunft dieser Moral entsprechend (und sehr anzuerkennen!) ist der stark theoretische Charakter des vorliegenden Werkes, der aber die notwendige Berücksichtigung des konkreten Lebens nicht vermissen läßt. Über den Aufbau dieser Moral wäre an sich einiges zu sagen; doch hat der Verf. darüber an anderer Stelle schon seine Meinung geäußert (Comment organiser la Théologie morale fondamentale? *Miscellanea moralia* A. Janssen). Vgl. Schol 20—24 (1949) 624 f. — Es war ein glücklicher Gedanke, getrennt von der systematischen Darstellung in einem besonderen 2. Bd. zu Einzelfragen historischer oder systematischer Art (letztere aber vielfach auch in historischer Ausrichtung) Stellung zu nehmen; manche dieser Beiträge stellen kürzere Zusammenfassungen von früher schon erschienenen Studien des verdienten Forschers dar.

Fuchs

Hadrossek, P., Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance (Münch. Theol. Stud., — Syst. Abt., 2. Bd.), gr. 8° (XX und 366 S.) München 1950, Zink, DM 18.—. — Zweifellos hat der Systemgedanke in der Moraltheologie deutscher Prägung eine entscheidendere Rolle gespielt (und spielt auch heute eine solche) als in anderen Moraltheologien, die bewußt mehr der pastoralen Praxis dienen wollen; — obwohl auch in diesen vielfach weit mehr an systembildendem Versuch sich findet, als gemeinhin zugestanden wird. Die vorliegende Dissertation möchte dazu verhelfen, daß die „Problematik der Systembildung über die Schwelle des Bewußtseins gehoben“ werde (358). Wenn ein solches Bewußtsein sicherlich weithin auch mehr oder weniger besteht, so wird man dem Verf. doch für seine reiche und anregende Arbeit viel Dank wissen. Die geschicht gewählte Periode der deutschen Moraltheologie nach der Thomasrenaissance bedingt eine sorgfältige Darstellung des moralischen Systems bei Thomas v. Aquin (17—76), der eine Darlegung (93—335) und Systematisierung der verschiedenen Systemversuche der letzten 100 Jahre in Deutschland sich anschließt (335—358). In einer ersten Periode (1848—1868) müht man sich danach mehr um eine „Moraltheologie in der Grundform einer Lehre vom christlichen Seins-Vollzug“ (355), also einer ausgeprägten Persönlichkeitsethik. Sie vertreten insbesondere Probst, Martin, Deutinger, Werner, Fuchs, Jocham, Rietter, Schmid. Die Periode nach dem Vatikanum neigt zumal aus antikasuistischer Einstellung mehr einer reinen Normethik zu. Hier sind zu nennen Simar, Pruner, Linsenmann, Schwane, Schindler, Mausbach, Schilling. In neuerer Zeit sieht der Verf. allerdings mit Tillmann wieder die Idee der Moraltheologie als Lehre vom Vollzug des sakramental-ontologischen Seins, wenn auch unter Beseitigung mancher Materien, die die erste, stark von der Romantik beeinflusste Periode behandelt hatte. Natürlich wird eine Klassifizierung der einzelnen Theologen sich nicht leicht und eindeutig bewerkstelligen lassen. Sogar bzgl. des hl. Thomas, dessen Moral anfangs als Persönlichkeitsethik (Tugendlehre) dargestellt wird, fragt der Verf. schließlich selbst, inwieweit sie nun reine Normethik oder Lehre vom christlichen Seins-Vollzug sei (348 f.). — Vgl. zum Buch auch Schol 27 (1952) 103 f.

Fuchs

Steinbüchel, Th., Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz. Mit einem Vorwort von A. Schüler. 8° (XI u. 266 S.) Frankfurt (1951), Knecht, DM 12.—. — Das Anliegen eines christlichen Personalismus hat St. bis zu seinem allzu frühen Tode beschäftigt. Immer und immer wieder setzt er neu an und legt seine Gedanken in großer Breite vor. Man hat (gerade in seinen letzten Jahren) gelegentlich gefragt, ob er nicht hier und da in der

Formulierung zu weit gehe. In dem im vorliegenden Buch veröffentlichten Aufsatz „Die personalistische Grundlage des christlichen Ethos“ setzt sich St. ausdrücklich mit der polaren Spannung zwischen personalistischer Haltung und christlichem Ordnungsdenken auseinander und weiß durchaus das rechte Verhältnis aufzuweisen. St. hat immer und sehr stark an der Bedeutung objektiver Ordnungen festgehalten; wo es anders zu sein schien, lag es wohl an der einseitigen Formulierung, vielleicht auch gelegentlich an einem unausgeglichenen Nebeneinander in der scharfen Betonung sowohl des Personalen als auch des Objektiven. — Neben den Aufsätzen „Theologie und Glaube“, „Religion“ und „Vom Sinn christlicher Freiheit in Person und Geschichte“ bildet der schon genannte Aufsatz (153—230) und der über „Sakramentales Mysterium und personales Ethos“ (55—152) den Hauptgehalt des vorliegenden Sammelwerkes; beide Aufsätze sind früher schon in Zeitschriften erschienen (leider gibt der Herausgeber nicht an, welche Aufsätze schon erschienen waren und wo). Im erstgenannten der beiden großen Beiträge geht es dem Verf. um den personalen und religiösen Charakter alles *Sittlichen*; jedes sittliche Gesetz, die sittliche Naturordnung nicht ausgenommen, ist personalistisch und religiös zu verstehen; das sittliche Leben des Menschen ist durch und durch dialogisch: eine Wahrheit, die kaum genug betont und dem heutigen Menschen vorgetragen werden kann. Der andere der beiden großen Aufsätze müht sich um die personale Interpretation unseres *sakramentalen Seins*. Sakramente müssen — anders als manche nichtchristliche Mysterien — als Begegnung zwischen dem personalen Gott und dem personalen Menschen verstanden werden; so bedeuten der Empfang der Sakramente und das sakramentale Sein nicht nur eine empfangene Gnade, sondern gleichzeitig Anruf und Anforderung des Menschen durch seinen Gott.

Fuchs

Gamberoni, J., Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. gr. 8° (XII und 159 S.) Brixen 1950. — Die vorliegende interessante Dissertation (Gregoriana 1948) beschränkt sich begründeterweise auf die für das gestellte Thema besonders charakteristische Periode nach der Glaubensspaltung bis zu Lugo als dem letzten der damaligen „großen“ Moralisten. Die Urteile der Moralisten und ihre Tendenzen sind durchaus nicht einheitlich; das versteht man von einer mehr oder weniger traditionsgebundenen Haltung her wie auch von dem Kontakt des einzelnen mit „häretischen“ oder katholisch gebliebenen Gebieten. Bemerkenswert ist die bedeutend mehr kanonistische als moraltheologische Fragestellung. Vielfach ist man zufrieden, wenn man Gründe hat, auf Grund des für die Diskussionen entscheidenden Konstanzer Dekretes „Ad evitanda“ Straffreiheit für dieses oder jenes Verhalten anzunehmen: so kann es sogar zu recht weiten Zugeständnissen hinsichtlich der *communicatio in sacris* kommen; man beachtet nicht genügend, daß Straffreiheit noch nicht moralische Erlaubtheit bedeutet; insbesondere übersieht man durchgehend, daß „Ad evitanda“ eine völlig andere Situation als die des 16./17. Jahrhunderts im Auge hat. Erwähnenswert scheint auch, wie man nur langsam über mittelalterliche Einstellung hinauskommt und zur Berücksichtigung der *bona fides* im Häretiker findet.

Fuchs

Stickler, A. M., *Historia iuris canonici latini. Institutiones academicae*, I. *Historia fontium*. 8° (XVI u. 468 S.) Turin 1950, Salesianum. DM 18.50. — Der Verf. sieht in seinem auf drei Bände berechneten Werk über die Geschichte des Kirchenrechts, seiner Quellen, seiner Institutionen und seiner Literatur nicht nur ein Handbuch für die Hörer an den kirchenrechtlichen Fakultäten, sondern darüber hinaus ein Hilfsmittel zu erster wissenschaftlicher Orientierung. In der gut gelungenen Verbindung dieser beiden Rücksichten liegt der eigentliche Wert des 1. Bandes, der in Anlage und Ausführung etwa die Mitte hält zwischen Kurtscheid-Wilches' *Historia fontium* (1943) und van Hoves *Prolegomena* (2 1945). — Die Geschichte der Quellen des Kirchenrechts umfaßt „die Entwicklung der kirchenrechtlichen Sammlungen von den Anfängen der

Kirche bis zur Gegenwart, sowohl in bezug auf die zeitliche Abfolge als auch auf die regionale Verbreitung“ (XIII). Als Methode wird eine genetisch-organische gewählt, die aber doch wissenschaftlich-lehrbuchhaft bleibt. S. will nicht nur eine etwas weiter ausholende Bibliographie oder eine nur materielle Aufzählung der Rechtsnormen der Vergangenheit bringen, sondern vor allem den vielfältigen äußeren und inneren Triebkräften nachgehen, durch die erst Rechtsgeschichte als solche wird. — Von zwei rechtsgeschichtlich außerordentlich bedeutsamen Entwicklungen, die einmal zum Corpus Juris Canonici und in neuester Zeit zum Codex Juris Canonici führten, ausgehend, findet S. die Aufgliederung des Stoffes gleichsam vorgezeichnet. Im 1. Teil werden die Sammlungen vor dem Corpus, im 2. das Entstehen des Corpus selbst, im 3. die Sammlungen bis zum Codex und im Schlußteil der Codex dargestellt. Diese Einteilung, betont der Verf., fällt mit der üblichen in altes Recht (bis zum Dekret Gratians), neues Recht (bis zum Tridentinum) und neuestes Recht (bis zum CIC) nicht ohne weiteres zusammen. Im Anhang sind Übersichten über die Quellen des orientalischen Kirchenrechts, des liturgischen Rechts, des Konkordatsrechts, des römischen und germanischen Rechts sowie ein Hinweis auf das geltende Zivilrecht beigefügt. Jedem Artikel wird eine ausgewählte Bibliographie vorangestellt, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sondern für Einzelheiten auf van Hove verweist. — Im 1. Teil finden die neuen Forschungen über Dionysius Exiguus von W. Peitz (1946), H. Foerster (1946) und G. Ebers (1948) Verwertung. Die Art und Weise, in der S. diese schwierigen Fragen entwickelt, verrät aufgeschlossenes Verständnis, aber auch vorsichtige Zurückhaltung gegenüber noch nicht hinreichend gesicherten Theorien. Die Pseudoisidorianischen Sammlungen und die damit zusammenhängenden Fragen werden ausführlich und geschickt geschildert, ihr Einfluß auf das Kirchenrecht unter formellen und materiellen Gesichtspunkten untersucht mit dem Ergebnis, daß sie zwar einen neuen Abschnitt der Quellengeschichte, nicht aber eine neue Epoche des Kirchenrechts einleiten (142). Bei der Besprechung des Dekrets Gratians und des Liber Extra Gregors IX. fällt die Aufzählung der einzelnen Titel, durch die ein erster inhaltlicher Überblick vermittelt wird, angenehm auf. In der Streitfrage, ob die allgemeinen Gesetze, die, vor dem Dekret Gratians erlassen, dem Liber Extra nicht widersprechen, aber auch nicht in ihm enthalten sind, aufgehoben seien oder nicht, nimmt S. eine gut begründete bejahende Haltung ein. — Der wertvollste Teil ist der 3., der, etwa im Vergleich zu Kurtscheid, stark erweitert ist. Neben den Sammlungen der Konzilien werden angeführt die Bullarien, zunächst die großen allgemeinen, dann die partikulären, gegliedert nach personalen, örtlichen und sachlichen Rücksichten, die Sammlungen verschiedener Päpste, der römischen Behörden (Kongregationen, Gerichte und Ämter), meist mit kurzer Charakteristik und Hinweis, ob ediert oder nicht. — In einem längeren Schlußwort zeigt S. noch einmal zusammenfassend die großen Linien der Quellengeschichte auf und zieht einige beachtliche Folgerungen über die enge Verbindung von Rechtsquellen, Rechtsinstituten und Rechtswissenschaft, die wegweisende Aufgabe der kirchlichen Hierarchie innerhalb der rechtsgeschichtlichen Entwicklung, den Zusammenhang zwischen Recht und Glaube, die Beziehungen des römischen Rechts zu dem der Kirche, um schließlich die kirchliche Rechtsordnung als ein Moment der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit überhaupt herauszustellen. — Man kann nur wünschen, daß die beiden noch ausstehenden Bände dem Niveau des vorliegenden entsprechen, inhaltlich und auch in bezug auf die buchtechnische Ausführung, die mit großer Sorgfalt gestaltet ist.

Schroll

Sotillo, L. R., S. J., *Compendium iuris ecclesiastici*. 8° (367 S.) Santander 1951, Editorial Sal Terrae. Doll. 2.—. — Diese nach vier Jahren mit nur geringfügigen Änderungen erschienene 2. Aufl. stützt sich als Einteilungsprinzip auf die terminologisch nicht ganz befriedigende Unterscheidung zwischen *ius publicum internum* und *externum*, wobei das *ius publicum ecclesiasticum internum* mit dem *ius ecclesiasticum civile internum* als Arten derselben Gattung, das

*ius ecclesiasticum publicum externum* dagegen als „sui generis“ (15) verstanden wird. — Das 1. Buch befaßt sich einführend mit dem öffentlichen Recht im allgemeinen, während im 2. das Kirchenrecht, soweit es öffentliches Recht ist, zur Darstellung kommt. Die Begriffsbestimmung der vollkommenen Gesellschaft und die Entwicklung ihrer Funktionen hält sich in enger Anlehnung an Tarquini und Pasquazi in den traditionellen Grenzen scholastischer Philosophie. Der wissenschaftlich zwar nicht haltbaren, aber aus praktischen Erwägungen oft gemachten Einschränkung des öffentlichen Kirchenrechts auf das konstitutionelle Recht der Kirche folgend, wird nur dieses weiter ausgeführt, das übrige einem umfassenderen Werk vorbehalten (14). — Naturgemäß kommen bei der Behandlung der Einzelfragen (Schule, Ehe, Eid, Bücherverbot usw.) vor allem die spanischen Verhältnisse zur Geltung, deren konkrete Lösung aber zum Teil über eine rein nationale Bedeutung hinausgeht. Dem konkordatären Recht hätte etwas mehr Raum gegeben werden sollen. — An Einzelheiten scheint der Aufwand, der gemacht wird, um das *ius gladii* der Kirche als innerlich sichere Sentenz zu beweisen, doch zu groß (141 ff.). Die Unterscheidung zwischen *status-societas* und *status-auctoritas* dürfte in der Praxis zu hoch eingeschätzt sein (169). c. 1499 § 2 ist kaum sachentsprechend ausgelegt, wenn außer dem *dominium particulare* der einzelnen moralischen Personen in der Kirche noch ein „*dominium aliud universalis* seu A. S.“ gefolgert wird, damit der Kanon in seinem vollen Wortlaut überhaupt Sinn habe (299). Dem Apost. Stuhl steht zwar ein höchstes Führungs- und Aufsichtsrecht über das gesamte Kirchengut zu, aber er wird damit nicht (zweiter) Eigentümer. Klar sind die Auseinandersetzungen über die *potestas indirecta* (233 ff.). Entschieden werden Maritains und Murrays Auffassungen zum Begriff der Christenheit („Cristiandad“) zurückgewiesen (187 ff.) und mit Recht die Einzigartigkeit der kirchlichen Souveränität auf dem Gebiet des Völkerrechts betont (306). — Ein brauchbares, drucktechnisch gutes Handbuch für den Unterricht, dessen zum Teil sehr kompendiöser Charakter allerdings der Auffüllung durch den Dozenten bedarf.

Schroll

Code oriental de procédure ecclésiastique. Traduction annotée par F. Galtier S. J. gr. 8° (XIV u. 581 S.) Beyrouth 1951, Université St. Joseph. — Die freie Ausübung der kirchlichen Jurisdiktion wird in den arabischen Staaten des Vorderen Orients von der Vorlage des kirchlichen Prozeßrechtes abhängig gemacht. Deshalb war die Kodifikation und Promulgation des Prozeßrechtes für die Ostkirche auch unter dieser Rücksicht dringend geboten. Sie erfolgte durch das Motuproprio Pius' XII. „*De iudiciis*“ vom 6. 1. 1950 mit Rechtskraft ab 6. 1. 1951. G., Professor an der St.-Josephs-Universität in Beirut, übernahm die Aufgabe, es durch Übertragung ins Französische dem Großteil des Klerus und der Gläubigen im Vorderen Orient zugänglich zu machen. Die Anmerkungen zu den einzelnen Kanones stellen keinen wissenschaftlichen Kommentar dar, sondern sind ganz auf die Praxis abgestimmt. In den Literaturverweisen berücksichtigt G. mit Absicht die Kommentatoren des alten Rechts nicht. Dagegen werden die Auslegungen, die das IV. Buch des CIC bei den Fachgelehrten gefunden hat, sowie die neueren Entscheidungen der römischen Behörden, besonders der Interpretationskommission und der Rota, stärker herangezogen; denn, so argumentiert G. mit Recht, in ihnen präzisiert sich der Gedanke des Gesetzgebers hinsichtlich des dem Code oriental de procédure ecclésiastique (COP) analogen Teils des CIC. Von den 576 Kanones des COP sind 234 unverändert und 126 abgeändert aus dem CIC übernommen (also nur 116 ohne jede Parallele). Für die Bestimmungen über den Vergleich und das Schiedsgericht (cc. 98—122) hat der am 1. 11. 1946 für die Vatikanstadt in Kraft getretene Kodex über den Zivilprozeß als Vorbild gedient. — Die Einteilung des COP ist logischer als die des CIC. Im 1. Teil werden die allgemeinen Grundsätze dargelegt, im 2. die Vorschriften für den Zivilprozeß (Prozeß vor dem Kollegialgericht, vor dem Einzelrichter [Eigengut des COP], Ehe- und Weihesachen), im 3. die für den Strafprozeß. — Zu der in der lateinischen Kirche üblichen Dreiteilung der

Gerichtshöfe kommt entsprechend der verfassungsrechtlichen Gliederung der Ostkirche noch ein Gerichtshof bei der hierarchischen Spitze der Kultgemeinschaft (Erzbischof oder Patriarch) und die sogenannte ständige Synode. Von den Unterschieden zwischen COP und CIC im einzelnen hält G. die bezüglich des Schiedsgerichts, der Verfahrensweise vor dem Einzelrichter und des Strafprozesses für besonders bedeutsam. So wird z. B. der Beginn des Rechtszuges eindeutig durch die Vorladung bestimmt (c. 254), eine Berufung vom Delegierten an den Delegierenden grundsätzlich abgelehnt (c. 406) und der Gerichtsstand einer Person, deren Wohnsitz oder Quasiwohnsitz unbekannt ist, durch ihren augenblicklichen Aufenthaltsort festgelegt (c. 26). Zweideutige Fachausdrücke sind weniger häufig. So werden die „*delicta publica*“ des c. 1933 § 1 (CIC) im c. 1 § 3 (COP) ersetzt durch die genauere Umschreibung „*delicta quae in foro externo legitime probari possunt*“. Die Stellung des *ponens* ist gegenüber dem CIC modifiziert (c. 50), die des *promotor iustitiae* und des *defensor vinculi* ausführlicher und schärfer gefaßt (c. 58 ff.). Das Vorgehen des Richters von Amts wegen hat innerhalb gewisser Grenzen Erweiterungen erfahren. Die Erörterung einer Streitsache kann im Streitverfahren vor dem Kollegialgericht von Amts wegen angeordnet werden (hier macht sich der COP die Regeln der Rota [§ 132] und der Instruktion der Hl. Sakramentenkongregation vom 15. 8. 1936 [Art. 186 § 1] zunutze), vor dem Einzelrichter (c. 462) und im Strafverfahren (c. 567) ist sie die Regel. Eine Gegenüberstellung der Fristen (156 ff.) läßt erkennen, daß der COP die Tendenz hat, die Verfahren zu beschleunigen. — G. hat die Kanones sorgfältig übersetzt. Die zum Verständnis nötigen Fachausdrücke werden kurz erläutert, schwierigere Stellen erfahren eine wenigstens für den ersten Gebrauch hinreichende Interpretation. Wertvoll sind die ständigen Vergleiche mit dem Prozeßrecht der lateinischen Kirche, sowohl bei der Wiedergabe des Textes (vgl. auch die Tabellen des 1. Anhangs) als auch in den Anmerkungen. Anhang 2 bietet den Wortlaut des libanesischen Gesetzes über den „Statut personel“ vom 2. 4. 1951, in dem der Zuständigkeitsbereich der „konfessionellen“ Jurisdiktion für die christlichen und die jüdische Kultgemeinschaft abgegrenzt wird. Für eine streng wissenschaftliche Arbeit will die kurz kommentierte Übersetzung G.s nicht empfohlen sein.

Schroll

Malone, E. E., O. S. B., *The Monk and the Martyr. The Monk as the successor of the Martyr* (The Cath. Univ. of America, Studies in Christ. Antiquity 12), gr. 8° (XXI u. 157 S.) Washington 1950, Catholic University of America Press. Doll. 2.—. — Die vorliegende Arbeit steht im Dienst der Aufhellung der innerchristlichen Motive bei der Ausbildung des Mönchtums. Daß zwischen dem Mönch und dem Martyrer nach Idee und Geschichte enge Beziehungen bestehen, ist oft ausgesprochen worden. Auf Grund der Studie von M. sehen wir nun die Entwicklungslinien deutlicher. Verf. hat den reichen Stoff in sechs Kapitel aufgegliedert: Schon in der vormonastischen Zeit ist der Gedanke eines „geistlichen Martyriums“ lebendig. Zeugen dafür sind vor allem Klemens von Alexandrien (der Gnostiker als der wahre Martyrer) und Origenes, im Westen besonders Tertullian, bei dem sich auch hier die Schroffheit seines ethischen Temperaments bemerkbar macht. Seit den Tagen des Athanasius (oder nicht schon früher?) ist die Idee des „martyrium spirituale“ fest umrissen; sie befaßt die Sehnsucht nach dem wirklichen Martyrium und das (als Ersatz oder Vorbereitung gedachte) geduldige Ertragen von Entbehrungen und Kasteiungen. Belege dafür bietet die alte Mönchsliteratur in Fülle. Die drei letzten Kapitel untersuchen einige Einzelmotive: Mönch und Martyrer als „Soldaten Christi“ und Martyrium bzw. monastische Profeß als zweite Taufe. Den Schluß bilden vier Indices. — Die technische Durchführung des Themas weist freilich manche Mängel auf, die den Wert der Studie nicht wenig einschränken. Es sei nur auf einiges hingewiesen: Die Bibliographie ist ganz willkürlich gebaut, überflüssige Titel sind genannt, wichtige Literatur fehlt. Die Schreibweise der fremdsprachlichen Titel ist sehr nachlässig, wie auch sonst mit Druckfehlern nicht „gespart“ ist. S. 44—45 gehen die geschichtlichen

Zusammenhänge durcheinander: Als Antonius Mönch wurde (um 270), waren die Verfolgungen noch längst nicht zu Ende und hatte der Arianismus noch keineswegs begonnen. Das Jahr 235 (45 Anm. 1) kann kaum in Frage kommen; offenbar liegt eine Verwechslung zwischen Maximinus Thrax (235—238) und Maximinus Daza (305—313) vor. Für die Pachomius-Vita operiert M. mit der von E. Amélineau edierten arabischen Vita, statt sich den zuverlässigeren Quellen im Koptischen anzuvertrauen, die Th. Lefort zugänglich gemacht hat; die griechische Vita sollte man nicht mehr nach PL 73 bzw. den ASS zitieren, sondern nach der kritischen Ausgabe von F. Halkin. Nur der Ergänzung halber sei schließlich noch vermerkt, daß im Jahre 1948 in Athen von M. A. I. Phytakis eine dem Titel nach ganz ähnlich lautende Studie erschienen ist, übrigens ein neuer Beweis, wie sehr die Problematik des Buches von M. aktuell ist. Bacht

Lehmann, K., Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des heiligen Pachomius: ZSavigny-Stiftg, Kan. Abt. 37 (1951) 1—94. — Meyer, R. T., St. Athanasius. The Life of Saint Antony (Ancient Christian Writers 10) gr. 8° (154 S.) Westminster/Maryland 1950, Newman Press, Doll. 2.50. — Die an erster Stelle angezeigte Arbeit über die Entstehung der Freiheitsstrafe in den pachomianischen Klöstern bietet viel mehr, als der Titel vermuten läßt. Unter dem gewissenhaften Sammlerfleiß des Verf. ist sie zu einer umfassenden Studie über die kirchen- und profanrechtlichen Probleme des Corpus pachomianum geworden. Vor allem die noch so wenig aufgeklärten Beziehungen zwischen monastischer Disziplin und Kirchenbuße erhalten hier manches neue Licht. Bezüglich des eigentlichen Themas kommt L. zu dem Ergebnis, daß sich bei Pachomius zwar Ansätze zur Ausbildung der Freiheitsstrafe finden, daß aber von einem eigentlichen Haftlokal in seinen Klöstern noch keine Rede sein kann. Darüber hinaus untersucht L. Schritt für Schritt den Strafcodex des Pachomius, der bekanntlich bislang sehr verschiedene Auslegungen erfahren hat. Dabei ist es von besonderer Wichtigkeit, daß er sorgsam die Herkunft der einzelnen Zeugnisse aus den verschiedenen Rezensionen der pachomianischen Vita bzw. Regel unterscheidet, um so möglichst nahe an die ursprüngliche Formulierung des Stifters des coenobitischen Mönchtums heranzuführen. Verf. hat sich mit bewundernswertem Geschick durch die Riesenmasse des einschlägigen Quellen- und Literaturmaterials hindurchgearbeitet. Es ist ihm auch gelungen, sein eigenes Urteil zumeist von den oft sehr subjektiven Deutungen des frühchristlichen Mönchtums freizuhalten. In der Frage nach dem angeblichen Gegensatz zwischen dem beginnenden Mönchtum und der Weltkirche ist L. freilich noch zu sehr den Thesen von Harnack, Reitzenstein und Bousset verhaftet geblieben. Nicht erst Basilius hat das Mönchtum der Kirche angegliedert (10 Anm. 31). — Nach diesen mehr grundsätzlichen Feststellungen seien ein paar Einzelbemerkungen gestattet. Bei der Darstellung des sich wandelnden Verhältnisses bezüglich der Anwendung von Buße und Strafe im Übergang vom Anachoretentum zum Coenobitentum (12) könnte noch stärker betont werden, daß im anachoretischen Abbas—Schüler-Verhältnis der sozial-juridische Faktor keinen Raum hatte (vgl. 16 Anm. 52; 22 Anm. 69). Wenn im anachoretischen Mönchtum vom „Gehorsam“ die Rede ist, ist die Eigenart des aszetischen Gehorsams der Anachoreten (gegenüber dem sozialgebundenen der Coenobiten) zu beachten; vgl. RevAscMyst 26 (1950) 308—326. — Zu S. 19 Anm. 62: Auch K. Heussi hat sich noch 1942 (bei Pauly-Wissowa, RE 18, Art. „Pachomius“) kategorisch für die Priorität der griechischen Vita ausgesprochen, während Th. Lefort nach wie vor an der entgegengesetzten These festhält. Verf. hat darum gut daran getan, sein Urteil zurückzuhalten. — Die „adiaphoria“ als Mittel gegen religiösen Wahnsinn (26 Anm. 85) hat wohl nichts mit der stoischen Lehre von der Indifferenz zu tun. Bereits E. A. Sophocles, Greek Lexicon, scheint auf dem rechten Weg zu sein, wenn er das Wort mit „dissoluteness, dissipation, looseness“ übersetzt; zumal der auf S. 26 Anm. 87 erwähnte Paralleltext zeigt dies. — Zu S. 30—32: Mir will scheinen, daß aus den koptischen Viten sichtbar wird, daß Pachomius, ähnlich wie später Bene-

dikt, zweimal zur Verwirklichung des ihm vorschwebenden coenobitischen Ideals ansetzt. Das erstmal erleidet er ebenso Schiffbruch wie Benedikt in Subiaco. — S. 33 wäre zur Stellung des „Secundus“ die Studie von B. Steidle O. S. B. in BenMonschr 24 (1948) 97—104 174—179 nachzutragen. — In dem wichtigen Abschnitt über die Paenitentz bei Pachomius (44 ff.) möchte ich verschiedene Vorbehalte anmelden. Gerade hier ist es zu bedauern, daß uns zu meist der griechische Text und das koptische Original fehlt. Man wird daran denken müssen, wie mannigfaltig die Bedeutungen des griechischen μετανοεῖν, μετάνοια ist: Prostration, auf den Bußplatz gehen, die auferlegte Buße verrichten, zur Besinnung kommen, bereuen usw. Übrigens unterscheiden (45) die inst. 6 doch auch zwischen der „Zurechtweisung“ und der „Bußleistung bei der liturgischen Versammlung“. — Zum Schluß noch eine Bemerkung zu S. 87 und Anm. 265: Der dort zitierte Text aus der arabischen Vita erheischt eine kritische Prüfung. Das Verhältnis zwischen Am und G<sup>1</sup> ist doch wohl umgekehrt zu sehen: Die arabische Vita ist eine nachträgliche Erweiterung und „Vergrößerung“ (vgl. die Strafformen: sexuelle Vergehen), die direkt oder indirekt auf G<sup>1</sup> gründet. Leider hat P. Peeters die in Aussicht gestellte Edition der arabischen Vita nicht mehr liefern können. Solange eine solche nicht vorliegt, wird man — trotz Bousset — dem Sondergut der Vita sehr reserviert gegenüberstehen müssen. — Die fundamentale Bedeutung der *Antoniusvita* für die Erforschung des frühchristlichen Mönchtums braucht nicht erst bewiesen zu werden. Athanasius hat durch sie für Jahrhunderte den Idealtyp des mönchischen Lebens fixiert. Eine kritische Edition liegt immer noch nicht vor. H. G. Opitz ist über seiner Athanasius-Ausgabe vom Tod auf dem Schlachtfeld ereilt worden. So schmerzlich das Fehlen eines kritischen Textes ist, so dankbar ist die Forschung für jeden Beitrag zur Erhellung des reichen Gehaltes dieser ältesten Mönchsvita. Verf. bietet eine mit Einleitung und Anmerkungen versehene englische Übersetzung. Vor allem die relativ reichen Anmerkungen sind sehr dankenswert. Für die Einleitung hätte K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, stärker herangezogen werden können.

Bacht

Fichtenau, H., *Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters*. kl. 8° (127 S.) Wien 1948, Herder. DM 3.—. — Das schmale Bändchen, erweiterte Wiedergabe von zwei Vorträgen, welche F. unter dem Titel „Historische Wirkungen der christlichen Individualethik“ an der Wiener Katholischen Akademie gehalten hat, könnte man eine Rehabilitierung der christlichen Askese nennen. Es sind nur die großen Entwicklungslinien der Einschätzung der Askese, die auf dem engen Raum aufgezeigt werden können, aber gerade sie lassen das Thema um so kräftiger hervortreten. Im ersten Vortrag geht es um „Wesen und Wandlungen der Askese“. Hier ist vor allem das, was Verf. über die neueren Ansichten außerhalb der katholischen Kirche zur Problematik der Askese zu sagen hat, sehr instruktiv, ebenso seine Ausführungen über „Askese im Wandel der Religiosität“. Der zweite Vortrag handelt von „Lasterkampf und Lasterlehre“. Hier sei vor allem auf die Ausführungen über „Habgier“ und „Superbia“ als die dem Römertum bzw. dem Germanentum besonders zugeordneten Laster verwiesen. Aus der Anfälligkeit der Germanen für den „eitlen Ruhm“ bekommt die christliche Mahnung zur „Humilitas“, wie sie durch die ganze mittelalterliche Literatur geht, neues Licht. — Es liegt in der Natur solcher „Synthesen“, daß darin manche Zusammenhänge übersteigert und manche Symptome überfordert werden. Aber als Ganzes kann das Büchlein viel helfen, ein wesentliches Stück der christlichen Geschichte und Moralpsychologie besser zu verstehen.

Bacht

1952 K 3031