

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen

Fundamentaltheologie und Ekklesiologie — Religionsgeschichte

Catholicisme: hier — aujourd'hui — demain. Encyclopédie en sept volumes. Hrsg. unter Leitung von G. Jacquemet. Bd. 3 (= Lieferung 9-12). Lex. 4° (1528 Sp.) Paris 1950, Letouzey et Ané. Fr. 2400.— (Subskr. Fr. 1800.—). — Wir haben schon wiederholt auf den hohen Wert dieser neuen Enzyklopädie hingewiesen (vgl. Schol 25 [1950] 264 583). Inzwischen liegt der 3. Bd. vor (Confréries — Eléphantine). Nachdem wir in den früheren Besprechungen auf einige grundsätzliche Dinge eingegangen sind — es sei hier festgestellt, daß der früher vermerkte Mangel an Literaturangaben inzwischen behoben ist —, können wir uns heute darauf beschränken, den einen oder anderen Beitrag hervorzuheben, um dem Leser einen Eindruck von der reichen Fülle des Gebotenen zu geben. Aufs Ganze gesehen, springen vor allem die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Artikel ins Auge, aber auch die philosophischen Themen werden ausführlich und gründlich besprochen. Es sei beispielsweise auf die Artikel „Connaissance“ und „Conscience“ verwiesen. Gerade der erstgenannte Artikel (von B. Romeyer) ist kennzeichnend für die Grundhaltung des Werkes: Aufgeschlossenheit für die aktuellen Fragestellungen, gepaart mit Hochachtung für die Tradition. Der biographische Teil ist mit einer großen Anzahl von Kurzartikeln über führende Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens vertreten, auch noch lebender. Dabei sind auch die außerfranzösischen Länder nicht vergessen. So lesen wir einen guten Beitrag über die deutschen Jesuiten R. Cornely und B. Duhr. Sehr dankbar wird der Leser die bisweilen recht ausführliche Kennzeichnung der Eigenart der verschiedenen katholischen Zeitschriften des In- und Auslandes vermerken (so ganz vorzüglich „Dieu Vivant“ von J. Daniélou). Das gleiche gilt von den besprochenen katholischen Organisationen und Einrichtungen. Dank der Mitarbeiterschaft von Y. Congar sind alle Beiträge aus dem Bereich der evangelischen Theologie und der ökumenischen Frage ausgezeichnet. In den Artikeln aus dem Gebiet der Spiritualität (wie „Contemplatifs“; „Contemplation“; „Conseils Evangéliques“) wird Nachdruck auf die Bereinigung mancher Vorurteile gelegt, die aus den höheren Formen des christlichen Lebens ein Reservat für Ordensleute machen möchten. Die kirchen- und dogmengeschichtlichen Artikel bemühen sich, soweit die Fülle des Stoffes es zuläßt, ein dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechendes Lagebild zu geben. Da und dort könnte man einen Vorbehalt oder eine Kritik anmelden. So hätte der Artikel „Constantin le Grand“ stärker die Reichskirchenidee in ihrer Bedeutung für die konstantinische Religionspolitik herausstellen können, wie es in den Arbeiten von Berkhoff, Vogt und Voigt geschehen ist. Ausgezeichnet ist der reiche Artikel „Constantinople“ (von V. Grumel), zumal durch die Herausarbeitung der Rolle von Konstantinopel für die Christologie. Dagegen scheint mir im Artikel „Deuxième concile de Constantinople“ die Rolle des Papstes Vigilius nicht in ihrer ganzen tragischen Unzulänglichkeit herauszukommen. Ebenso müßte zur Frage der Geltung der Kanones noch manches gesagt werden. In den exegetischen Artikeln offenbart sich ein unverkennbares Bemühen, bei aller Treue zur Überlieferung und zum Lehramt den Positionen der nichtkatholischen Forschung möglichst entgegenzukommen. Das bedeutet bisweilen den Verzicht auf eine runde Lösung. Es sei nur auf die Artikel „Cosmogonie“ und „Déluge“ verwiesen; sie offenbaren die große Verlegenheit der Exegese vor den aufgeworfenen Problemen. Der Beitrag „Déicide“ rührt an ein Thema, das in unseren Tagen heftige Diskussionen ausgelöst hat. Haben doch die Juden wiederholt darauf hingewiesen, daß diese durch die christlichen Jahrhunderte gehende Anklage auf „Gottesmord“ dazu beigetragen habe, die Atmosphäre zu vergiften. Vielleicht hätte man in dem Artikel, der im übrigen die theologischen Grenzen dieses Terminus gut dartut, auf diese „religionspädagogische“ Seite der Frage mehr eingehen sollen. In den Darlegungen zu den „Derniers Sacrements“ verdient besonders der Hinweis auf die Hintergründe der seit langem

üblichen Reihenfolge Beichte — Viaticum — Letzte Ölung Beachtung. In Frankreich und zumal in Paris war anscheinend die sachlich viel richtigere Reihenfolge (Letzte Ölung vor dem Viaticum) weithin in Brauch geblieben. Das neue deutsche Rituale hat sie bekanntlich auch wieder eingeführt. Die außergewöhnliche Breite des Artikels „Divorce civil“ ist auch ein Zeichen der Zeit, in der zerbrechende und geschiedene Ehen zu einem schier unlösbaren Problem geworden sind. Abschließend dürfen wir sagen, daß der französische Katholizismus auf dieses neueste Lexikon wirklich stolz sein darf. Gerade wegen seiner Offenheit für die aktuellen Fragen und Anliegen wird es auch im Ausland viele dankbare Benutzer finden. Bacht

H. Denzinger et C. Rahner, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. 28 augmentata. 8° (XXI u. 716, 5, 71 S.) Friburgi Brisg. et Barcinone 1952, Herder. DM 13.40, gbd. DM 17.70. — Die neue Ausgabe des *Enchiridion symbolorum* besorgte zum erstenmal auf Bitten von J. B. Umberg nun K. Rahner. Aus drucktechnischen Gründen ist im eigentlichen Text zunächst wenig geändert worden. Aber am Schluß sind wichtige Zusätze beigefügt. So Teile aus der *Encyclica Mediator Dei* über die Mysteriengegenwart, den Begriff der Liturgie, die enge Verbindung von Liturgie und persönlicher Heiligung, die Teilnahme der Gläubigen am Priestertum Christi (689-693). Aus der Apost. Konstitution *Sacramentum ordinis* sind die entscheidenden Stellen über Materie und Form der Priesterweihe gedruckt (n. 3001). Der Brief an Kard. Suhard von Paris über die Abfassungszeit des Pentateuch und die literarische Art (*genus litterarium*) der ersten elf Kapitel der Genesis ist in französischer Originalsprache und in lateinischer Übersetzung mitgeteilt. In beiden Sprachen ist auch die Allokution Pius' XII. vor dem 4. internationalen Kongreß der kath. Ärzte über die künstliche Befruchtung beigegeben. Nach der Antwort des S. *Officium* vom 28. 12. 1949 über die Intention bei der Taufe (n. 3004) ist fast die gesamte *Encyclica Humani generis* gedruckt. Das wird besonders begrüßt werden (702-714). Den neuen Abschluß bildet die Definition der Himmelfahrt Mariens mit den entscheidenden Stellen aus der *Bulla Muniticentissimus Deus* (714-716). — R. bittet im Vorwort die Benutzer um Vorschläge für die geplante Umarbeitung des Werkes, damit das Wesentliche bleibe, ohne die Seitenzahl noch weiter zu vergrößern. Hoffentlich kommt ein großer Teil der Dogmatiker dieser Anregung nach. Die Schwierigkeit der Vergrößerung des Werkes durch neue Dekrete wird sicherlich z. T. schon dadurch sich beheben lassen, daß man bei späteren Auflagen gerade hier wieder kürzt. Denn im Anfang wird eine möglichst umfassende Mitteilung der neuen Dekrete sehr nützlich sein. Ein nicht an ein festes Schema gebundenes Vorgehen wäre hier wohl zu empfehlen. Wesentlicher aber ist die Beantwortung der Grundfrage nach der systematischen oder historischen Reihenfolge der Dekrete. Für Beides sprechen gewichtige Gründe, wenn auch bei einem solchen Werk, das weit über den Schulgebrauch hinausgewachsen ist, die historische Abfolge große Vorteile hat. Deren Nachteile lassen sich vielleicht durch ein eingehendes systematisches Verzeichnis aufholen. Weisweiler

Brinktrine, J., *Einleitung in die Dogmatik*. 8° (80 S.) Paderborn 1951, Schöningh. DM 3.80. — Was sich für gewöhnlich in den dogmatischen Lehrbüchern über die dogmatischen Einleitungsfragen findet, wird weit von dem übertroffen, was B. in seinem Büchlein zu bieten hat. Der Stoff ist gut gegliedert (Gegenstand der Dogmatik mit den Abschnitten: Mysterium, Dogma, Fortschritt; Einleitung und Aufgabe der Dogmatik; Geschichte und Dogmatik) und dann äußerst gründlich behandelt. Besonders gefällt der Abschnitt über den dogmatischen Fortschritt, wobei die rechte Mitte gehalten wird zwischen starrem Traditionalismus und allzu weiter Entwicklungstheorie. Man könnte sich nur die Frage vorlegen, warum B. eine Scheidung macht zwischen dem fundamentaltheologischen Traktat über die Kirche und dieser Einleitung in die Dogmatik. Aber wahrscheinlich ist das aus der Stoffverteilung des Paderborner Lehrplanes zu erklären. Bei einigen Einzelheiten wäre eine abweichende Meinung vertretbar. So scheint es nicht begründet, wenn von dem Gewißheitsgrad „de fide definita“ ein „de fide“ unterschieden wird, obgleich in beiden Fällen eine unfehlbare Vorlage der Kirche auftritt, dieselbe Zustimmung erforderlich ist und das Gegenteil als Häresie zensuriert wird. Wäre es da nicht besser, die ein-

heitliche Qualifikation „de fide divina et catholica“ beizubehalten, wie es auch das Vatikanische Konzil und der CIC tun? Für ein „theologice certum“ sollte man konsequenter nicht den inneren Zusammenhang mit dem Dogma entscheidend sein lassen, sondern eine authentische Vorlage der Kirche verlangen. Jedoch ist in diesen Punkten noch keine übereinstimmende Ausdrucksweise erreicht worden. Der am Ende beigefügte Abschnitt über die Geschichte der Dogmatik bringt u. E. zu viel Namen; andere hingegen möchte man, wenn einmal eine gewisse Vollständigkeit angestrebt wird, ungern vermissen, wie den des Spaniers Beraza und den des deutschen Dogmatikers Schmaus. Beumer

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik*, 3. Band: Christi Fortleben und Fortwirken in der Welt bis zu seiner Wiederkunft. 2. Teil: Die göttliche Gnade. gr. 8° (XII u. 466 S.) München 1951, Hueber. DM 20.80, gbd. DM 23.80. — 4. Band, 1. Halbband: Die Lehre von den Sakramenten. gr. 8° (XII u. 714 S.) 3. u. 4., umgearbeitete Aufl. München 1952, Hueber. DM 24.50, gbd. DM 27.80. — Auch diese beiden Teile der Schmausschen Dogmatik sind, wie nach den ersten beiden Bänden zu erwarten war, sehr erweitert und zum Vorteil umgearbeitet. In der Frage nach der Gegenwart der verklärten Menschheit Christi im begnadeten Menschen mußte nach der Enzyklika *Mediator Dei* eine andere Stellung bezogen werden, was S. ganz entschieden tut (49). In der Lehre vom Gnadenstand wird deutlich der Doppelaspekt des personalen und dinglichen Momentes herausgehoben. Zugleich aber wird der trinitarisch-personale Faktor, die Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes, als das primär Wichtige aufgewiesen, während man in den sonstigen Handbüchern oft den Eindruck gewinnt, die „heiligmachende Gnade“ (*donum creatum*) sei das Wichtigste. Der zweite Abschnitt der Gnadenlehre behandelt die Tatgnade in ihrem Wesen und ihrer Funktion im Werden des Christenstandes, während der dritte Abschnitt die Auswirkung des Gnadenstandes in der Tat des Menschen, ebenfalls in Kraft der Tatgnade, bespricht. Tatsächlich fällt da die Rolle der Tatgnade in die Doppelaufgabe auseinander: Den Menschen die Vorbereitung auf den Gnadenstand leisten zu lassen und auch den begnadeten Menschen zur Aktuierung des zuständigen Gnadenbesitzes in der Tat seines Lebens zu führen. In der von S. gegebenen Einteilung verliert das ein wenig an Deutlichkeit; denn vieles, wenn nicht das meiste, von dem, was über die Tatgnade in dem Teil gesagt wird, der von der Vorbereitung auf den Gnadenstand spricht, gilt ebenso für die Tatgnade, kraft deren die Zustandsgnade zur Tat geführt wird. (Das gilt z. B. für das in den §§ 200 und 201, aber auch bes. §§ 208-211 Gesagte.) — Ein paar Hinweise seien gestattet: Kann man wirklich die Existenz von Gnade im außerbiblischen Bereich „daran erkennen, daß es auch in diesem Bereich echte Liebe zu Gott gibt“? (7). Selbstverständlich leugnen wir die letztgenannte Tatsache nicht. Aber kann sie als „echte Liebe Gottes“ erkannt werden und daher Erkenntniskriterium für die Existenz von Gnade sein? — Was über die Frage nach der Gegenwart Christi (insofern er Gott ist) und der Gegenwart des Heiligen Geistes im begnadeten Menschen gesagt wird, könnte vielleicht durch eine eingehendere Darlegung dieser Gegenwart als neuer wirklicher Beziehung des begnadeten Menschen zu der jeweiligen Gottesperson eine Erklärung gewinnen, die über die Appropriation (die ja bei dynamisch-wirkhafter Erklärung der „Gegenwart“ einzig möglich wäre) hinaus die Gegenwart als etwas den drei Personen je verschieden Eigentümliches möglich macht. — S. 52 wird die Lehre von der Ubiquität der Menschheit Christi eine Häresie genannt, während nach S. 53 „die Ubiquitätslehre nicht als formelle Häresie bezeichnet werden kann“. Der Begriff der „formellen“ Häresie hat im gewöhnlichen theologischen Sprachgebrauch einen anderen Sinn. — Bei der Darlegung der Formaleffekte der Rechtfertigung möchte man eine größere Einheit zwischen Gotteskindschaft und Gottesfreundschaft finden. Der offenbarungsmäßige Begriff der Filiatio ist doch wohl nicht so sehr der der „Kindschaft“ als vielmehr der „Sohnschaft“, was im § 189 nicht auseinandergehalten wird. — In der Sakramentenlehre gaben neuere Kundgebungen des kirchlichen Lehramtes besonderen Anlaß zur Neubearbeitung. Unter ihnen findet vor allem die Enzyklika *Mediator Dei* eine gründliche und glückliche Auswertung. Als besonderer Vorteil in der Lehre von der Eucharistie sei hervorgehoben, daß die sonst gebräuchliche schematische und zu Einseitigkeiten führende Dreiteilung (Realgegenwert, Euch. als Opfer, Euch. als Sakrament) bei S. einer sach-

gemäßen Einteilung des Stoffes weichen mußte. — Die Vorzüge der S'schen Dogmatik, die wir bei der Besprechung der ersten beiden Bände der Neuauflage hervorheben haben (Schol 25 [1950] 294 f.), gelten auch für diese neuen Bände.

Semmelroth

Rengstorf, K. H., Die Auferstehung Jesu. 8° (104 S.) Witten-Ruhr 1952, Luther-Verlag. — Überzeugend und mit teilweise neuen Gesichtspunkten zeigt der Verfasser, wie die Auferstehung Jesu, und zwar nicht in irgendeinem abgeschwächten oder spiritualisierten Sinn, sondern als leibliche Auferstehung und damit als historisch-faßbare Realität, zum innersten Kern der urchristlichen Glaubensverkündigung gehört. Wer sie bestreite oder umdeute, stehe nicht gegen ein Mythologem, dessen Eliminierung das eigentliche Anliegen des christlichen Kerygmas nicht berühre, sondern gegen dessen Mitte und Herz. Entstehung und Eigenart der Urgemeinde, die sich als die Kirche Gottes in Christus Jesus, der Vereinigung mit ihm, dem Lebendigen, entgegenhaltend, begriffen habe, werde ohne die Überzeugung von der realen Auferstehung Jesu unverständlich. Ihr ganzer Glaube, ihre Gewißheit der Sündenvergebung, das Bewußtsein ihrer universalen Sendung baut darauf auf. Nur darum ist ihre Predigt vom Kreuz „Evangelium“. Die Auferstehung Jesu wird im NT nicht gedanklich begründet, sie erscheint vielmehr einfach als Tatsache, als gottgewirkte und den Jüngern durchaus unerwartet gekommene Tatsache. Auch Paulus hat das Osterkerygma nicht etwa dem griechischen Verständnis „angepaßt“; er will — wie die andern — nur Zeuge sein (vor allem 1 Kor 15!). Die $\omega\phi\theta\tau$ -Formel der Osterberichte betone einerseits — als „theologisches Passiv“ — die göttliche Aktivität, andererseits das Moment des realen Sehens. Auch für den kerygmatischen Sinn der Auferstehung Jesu sei wesentlich, daß Jesus einen zwar veränderten, verklärten, aber doch wirklichen Leib gehabt habe. Dafür zeuge mit der gesamten Überlieferung auch Paulus. Seine so sicheren und konkreten Angaben über den Auferstehungsleib (1 Kor 15, 35 ff.), können wohl nur in den Erscheinungen des leiblich Auferstandenen, von denen er im selben Kapitel gesprochen hat, ihren Grund haben. Und seinem verklärten Leib sollen wir gleichgestaltet werden (Phil 3, 21). Mit Recht sieht R. in 1 Kor 15 ein bezeichnendes Beispiel, wie in der Urkirche Tradition und Kerygma zusammengehören. Ein wichtiges, nicht nur apologetisches Problem sieht R. in der „Verborgenheit“ der Auferstehung bzw. der Erscheinung. Sie sei keine Belastung für unsern Glauben, da sie eine theologische Notwendigkeit sei. Das Sichtbarwerden des Auferstandenen sei jeweils Tat und besondere Gnade Gottes, denn der Auferstandene stehe in einer neuen Beziehung zu Gott, dem Unsichtbaren: als seine $\epsilon\iota\kappa\omega\upsilon\upsilon\sigma$ und als in die $\delta\acute{o}\xi\alpha$, d. h. in Gottes eigene Sphäre, Eingegangener. Damit wird das Geheimnis der Person Jesu, d. h. seiner „personalen Relation zu Gott“, und damit das Geheimnis der Trinität berührt. R. betont die enge Verbundenheit von Auferstehungs- und Trinitätsglaube. Doch bleibt hier manches unklar. An einigen Stellen hat man den Eindruck, als sei nach der Meinung des Verfassers die Trinität erst durch die Auferstehung und Erhöhung Jesu (was nicht dasselbe sei) konstituiert worden. Andererseits spricht er doch mit Betonung von der „Fleischwerdung“ und von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$, die nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Evangelien (vgl. besonders Exkurs 3) auch im irdischen Leben Jesu des öfteren aufgeleuchtet sei. Die in der protestantischen biblischen Theologie üblich gewordene grundsätzliche Meidung aller „dogmatischen“ Formulierungen, auch der altkirchlichen, erweist sich hier als sehr nachteilig. Die Unterscheidung der Person des ewigen Wortes von der in der Zeit angenommenen menschlichen Natur, die in der Erhöhung Jesu Anteil an der göttlichen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ erhält, hätte sich geradezu aufdrängen müssen. Abgesehen von diesem Punkt und von gelegentlichen Hinweisen auf den so ganz „unhierarchischen“ Charakter der Urkirche, werden wir das Buch, das besonders auch für den Fundamentaltheologen wertvoll ist, nur begrüßen. Bulst

Van Ackeren, G. F., Sacra Doctrina, The subject of the first question of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas. With an introduction by Fr. Yves M. J. Congar O. P. 8° (135 S.) Rom 1952, Officium Libri Catholici. — Das Ziel dieser der Gregorianischen Universität vorgelegten Dissertation ist, den Gegenstand der ersten quaestio in der Summa Theologica des hl. Thomas zu bestimmen, den terminus „sacra doctrina“. Das 1. Kapitel bespricht die bisher vorgebrachten Deu-

tungen: Cajetan; Sylvius, Billuart, Sertillanges; Johannes a St. Thoma; Chenu, Gagnebet; Garrigou-Lagrange, Grabmann; Bonnefoy; Congar. Im 2. Kapitel kommt der Sinn von „doctrina“ in den einzelnen Werken des hl. Thomas zur Behandlung (Sentenzenkommentar, De Magistro, Summa contra Gentiles, Summa Theologica, Aristoteleskommentare). Das 3. Kapitel endlich ist der Untersuchung der 10 Artikel der ersten quaestio der Summa gewidmet und arbeitet eine Bedeutung von „doctrina“ heraus, die sich mehr an die Meinung von Congar anschließt. Danach wird darunter ein von Anfang an einheitlicher Begriff verstanden, näherhin die Unterweisung der Menschen in der Kenntnis des Heiles. Folgerichtig setzt der Verfasser die „sacra doctrina“ nicht ineins weder mit der Theologie noch mit der Heiligen Schrift. „This operation of God in the intellects of his human children, administered by the magisterium of His Church, proceeding under the light of faith, terminating in divine and supernatural wisdom as it is possible for men on earth, — this operation is the instruction of men in the knowledge of salvation. This is the reality which is the subject of discussion in the first question of the Summa Theologica and which is signified by St. Thomas under the term *sacra doctrina*“ (118 f.). Man kann die exakte Methode des Verfassers nur anerkennen, auch dem Ergebnis wird man im großen und ganzen zustimmen müssen. Nur eine Schwierigkeit scheint nicht befriedigend gelöst, wie der hl. Thomas in ein und derselben quaestio so unvermittelt von der *sacra doctrina* zu der *sacra scriptura* übergehen kann und beide Begriffe zusammenfaßt. Der Hinweis der S. Th. auf die enge Beziehung von *doctrina* und *scriptura* (*Scriptura enim ordinatur ad impressionem doctrinae in cordibus auditorum sicut ad finem: III. q. 42. a. 4. c.*) könnte sicherlich verstärkt werden durch die Beobachtung des Sprachgebrauches vor Thomas, wonach die Heilige Schrift als theologisches Textbuch und als Zentrum der theologischen *doctrina* in unmittelbare Nähe des letzten Begriffes führt. Vgl. vom Ref.: Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur bis zur Reformation (Schol 16 [1941] 24—52).

Beumer

Paciorkowski, R., *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna* (= Christentum im apologetischen Gedanken des hl. Augustinus; Warschauer Theologische Studien, 23). 8° (XVII u 111 S.) Poznan 1952, Pallottinum. St. 20.—
— Daß die zumal durch Kardinal Dechamps in die moderne Apologetik eingebürgerte „*via analytica*“ bzw. „*empirica*“, die an der empirischen Kirche die wunderbaren Zeichen ihrer göttlichen Sendung erhebt und so die Kirche selbst als „*motivum credibilitatis*“ erweist, aus augustinischen Quellen gespeist wird, ist längst bekannt. Die Bedeutung der vorliegenden Studie (ich stütze mich auf das beigegebene französische *Résumé*) liegt darin, daß hier diese augustinische Grundstruktur genauer herausgearbeitet wird. Der Verfasser präzisiert seine Frage näherhin so, daß er zeigen will, daß für Augustinus die empirische Gestalt der Kirche so unabweislich das göttliche Gepräge trägt, daß sie nicht nur den Glauben an ihre göttliche Herkunft ermöglicht, sondern sogar zur Pflicht macht (*motivum credendum*, nicht nur *credibile*: 102). Für Augustinus spielt die Erscheinung der Kirche in ihrer Universalität, ihrer unüberwindlichen Lebenskraft in allen Bedrohungen und in ihrer erschöpflichen Heiligkeit, die ihren Widerschein bis in den Bereich des kulturellen Lebens wirft, jene Rolle, welche die (physischen) Wunder in der ersten Zeit des Christentums erfüllten. Verf. begnügt sich aber nicht mit einer bloß geschichtlichen Analyse dessen, was Augustinus aus dieser Argumentation machte; vielmehr zeigt er auch die mögliche Vertiefung des Gedankens auf, welche aus der heutigen Sicht der Dinge erwächst, die uns im Rückblick auf die 20 Jahrhunderte der Kirchengeschichte eine viel umfassendere und somit noch zwingendere Beurteilung der in der Kirche lebendigen Gottesmacht vermittelt. Läßt sich so durch den Einbau der modernen Welt- und Kirchengeschichte das, was Augustinus über die Universalität und Lebenskraft der Kirche sagt, vertiefen, dann gilt ein ähnliches von dem Einbau der Psychologie, zumal der Massenpsychologie für das Argument aus der Heiligkeit der Kirche. Die von Augustinus vorgezeichnete apologetische Beweismethode führt somit „zu der hochbedeutsamen Schlußfolgerung, daß die Kirche ein ‚*motivum credentitatis*‘ ist, insofern sie die Kirche als religiösen Wert von absolutem Charakter darat, der zum Glauben führt“ (105). Inwieweit sich Verf. auch mit den Schwierigkeiten auseinandersetzt, mit denen die „*via analytica*“ zu rechnen hat, geht

aus der Zusammenfassung leider nicht hervor; vermutlich lag dies aber nicht im Rahmen seiner theologiegeschichtlichen Thematik. — Das Literaturverzeichnis läßt einige wichtigere Titel vermissen, so etwa den Aufsatz von M. Becqué, *L'apologetique du cardinal Dechamps* (Bruges-Paris 1949); ebenso den gleichlautenden Artikel von R. Kremer in *RevPhilThéol* 19 (1930) 679/702; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch* (Freiburg 1943) u. a. m. Bacht

Öry, N., *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae*. 8° (124 S.) Cherii 1952, Fiamma del S. Cuore. Lire 700, Doll. 1.10. — Die vorliegende Dissertation der römischen Gregoriana will zeigen, daß der Vorkämpfer der katholischen Restauration in Ungarn Pázmány (1570—1637) auch in der Apologetik seine Bedeutung hat durch seine Theorie von den Kennzeichen der wahren Kirche und durch die von ihm bevorzugte psychologische Methode. Der Verf. verbessert aus unveröffentlichten Quellen manche biographischen Einzelheiten und weist mit guten Gründen einige unstrittene Werke, namentlich die „*Diatriba de Ecclesia*“, Pázmány zu. In bezug auf den Begriff des Kennzeichens sucht er die alte Terminologie mit der neueren in Einklang zu bringen und sieht schon die ersten Anfänge der modernen Auseinandersetzung bei seinem Autor verwirklicht. Im allgemeinen wird wohl nur eine Geschichte der ungarischen Theologie aus der Studie Nutzen schöpfen. Größeres Interesse müßte die Apologetik an dem Nachweis haben, daß Pázmány schon viele Jahre vor H. Grotius eine streng systematische Behandlung der einschlägigen Fragen beabsichtigt hat. Die exakte Arbeitsweise des Verf. würde sich ohne Zweifel bei einem weiter gesteckten Thema bewähren. Beumer

Heynck, V., O.F.M., *Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskanertheologen des Trienter Konzils*: *FranzStud* 34 (1952) 146-205. — Eine interessante und bedeutsame Arbeit nicht nur über die auf dem Trienter Konzil aufgeworfenen Fragen der Gnaden- und Heilsgewißheit, sondern auch, und das in erster Linie, über das bekannte und aktuelle Problem der theologischen Methodenlehre. H. hält mit A. Lang (Die *conclusio theologica* in der Problemstellung der Spätscholastik: *DivTh [Fr]* 22[1944] 257-290) daran fest, daß die Theologen bis in die Zeit des Konzils, vielleicht mit Ausnahme Gersons, der erkenntnistheoretischen Frage noch keine Aufmerksamkeit geschenkt haben. Die Untersuchung selber erfaßt die Beurteilung der *conclusio theologica* zunächst bei den Vertretern der Gnadengewißheit (Costacciaro, Delpinus, Brascus, Lunellus, Vitriarius, Thomasinus) und dann bei ihren Gegnern (Vega, Cenomanus, Consilii, Salazar, Alphons de Castro, Malafossa) unter den Franziskanertheologen des Konzils. Das Ergebnis der mit Objektivität und Exaktheit vorgelegten Forschung lautet: Die Gegner der Gnadengewißheit, übrigens auch außerhalb des Franziskanerordens, haben anders als vorher den theologischen Gesichtspunkt im Blickfeld; sie lehnen die Glaubensgewißheit für den eigenen Gnadenstand aus dem Grunde ab, weil notwendig in der betreffenden Schlußfolgerung eine nur probable Erfahrungserkenntnis mit einbezogen sei; die meisten von ihnen sprechen sich nicht deutlich aus über den Fall, daß der Untersatz des Syllogismus eine natürlich anerkannte evidente Wahrheit bilde; nur Vega behandelt ausdrücklich auch dieses Problem und behauptet den Glaubenscharakter einer derartigen *conclusio theologica*, selbst unabhängig von der Definition durch die Kirche, wobei es allerdings unklar bleibt, ob und wie weit das Formalobjekt des Glaubens allein eingreift. Wir bedauern nur, daß H. sich streng an den Rahmen der Dogmengeschichte hält und nicht darüber hinaus eine Antwort auf die von der theologischen Erkenntnislehre erhobenen Fragen versucht. Die Haltung des Duns Scotus wird einige Male gestreift; vielleicht ließe sich aus ihm wegen der Bedeutung, die er der Kirche für die Dogmenentwicklung beimißt, trotz der damals noch mangelhaft herausgearbeiteten Problemstellung eine Einbeziehung der *conclusiones theologicae* in den Glaubensbereich feststellen. Beumer

Ludwig, J., *Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese* (Neutestam. Abhandl. 19, 4). gr. 8° (VIII u. 112 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 7.50. — Die letzten beiden Jahrzehnte sind auf dem Gebiet apologetischer Untersuchungen auffallend unfruchtbar geblieben. Innerhalb der Theologie beherr-

schen dogmatische und dogmengeschichtliche Untersuchungen das Feld. Die Apologetik steht als Name und Sache nicht hoch im Kurs. Das ist um so verwunderlicher, als doch die Fronten der Konfessionen bisweilen sehr fließend geworden sind, somit eine Klärung der Begriffe und Standpunkte sehr notwendig wäre. Um so größere Beachtung dürfen da Untersuchungen von der Art der vorliegenden fordern. Die Frage nach dem Amt und der Vollmacht des römischen Papstes ist und bleibt nun einmal für das Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen eines der entscheidenden und unausweichlichen Themen. Zeuge dessen ist das Petrusbuch des Baseler Theologen O. Cullmann (s. oben), ist aber auch das große Interesse, das die ganze Christenheit an den Ausgrabungen unter St. Peter in Rom nimmt. Wenn somit der inzwischen leider verstorbene Verf. zur Frage der patristischen Auslegung der klassischen Mt-Stelle für den petrinisch-römischen Primat Stellung nimmt, leistet er damit einen wichtigen Beitrag zum zentralen Thema der Apologetik, auch wenn er seine Studie nicht unter dieses Vorzeichen gesetzt hat. Jedenfalls bemüht sich L., wie B. Altaner-Würzburg in seiner Einführung hervorhebt, sich von den Schranken einer „unhistorischen Apologetik“ freizuhalten, in der die Behandlung der Mt-Stelle nur zu lange hüben und drüben befangen geblieben ist. Durch die unvoreingenommene Befragung des Quellenbefundes, durch die gewissenhafte Einfügung der einzelnen Zeugnisse in das zeit- und literargeschichtliche Milieu, durch den sorgsamsten Aufweis der Entwicklungslinien gelingt es ihm, ein Gesamtbild des frühkirchlichen Primatverständnisses zu bieten, das eine wirkliche Bereicherung unseres Wissens darstellt. — Verf. gliedert den reichen Stoff in fünf Kapitel, von denen vor allem Kapitel 2-4 seinen eigentlichen Beitrag zur behandelten Problematik enthalten. Wir können nur einiges herausheben. Während die Analyse des Irenäuszeugnisses nicht ganz befriedigt, weil die neuere Literatur zu wenig herangezogen ist, bringt die kritische Auseinandersetzung mit der Auslegung von Mt 16, 18 f. bei Tertullian und vor allem bei Cyprian manche wertvolle neue Erkenntnisse. Die vorliegende Untersuchung bestätigt erneut den Eindruck, daß Cyprian in seinen theoretischen Aussagen nicht als Zeuge der römischen Primatsidee angesprochen werden kann. Inwieweit er gegen Ende seines Lebens, das vom Martyrium überglänzt ist, unter dem Druck des Widerstandes, der ihm von Rom wie von Nordafrika her entgegenschlug, wenigstens in praxi seinen Standpunkt geändert hat, ist eine andere Frage, die aber eine eingehendere Begründung erheischt, als es hier geschieht (35 f.). In der vieldiskutierten Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Fassungen von Cyprians *De ecclesiae unitate* cp. 4 bringt L. eine neue Hypothese, die er mit beachtlichen Gründen stützt: Cyprian hat überhaupt nur *eine* Fassung, nämlich die von J. Chapman seinerzeit an die zweite Stelle gerückte Textgestalt, verfaßt; die andere dagegen stammt aus dem afrikanischen Anhängerkreis Cyprians (23). Verf. zeigt sodann sehr gut, wie die Primatslehre des Papstes Stephan bewußt in Opposition zu derjenigen Cyprians entwickelt wurde und zu einer nachdrücklichen Betonung des im römischen Bischof gegenwärtigen Petrus und seines Vorranges gelangt (34). Im 3. Kap., das die Exegese von Mt 16 im Morgenland bis zum Beginn des 5. Jahrh. behandelt, zeigt L., wie der Osten seit den Tagen des Origenes sich in einer Richtung bewegt, die weniger die Person des Petrus als den von ihm bekannten Glauben zum Fundament der Kirche macht und unter der Schlüsselgewalt vornehmlich die Sündennachlaßgewalt versteht. So wird verständlich, daß der Osten sich stets schwertut, die römische Deutung zu akzeptieren oder auch nur zu begreifen. Aber so, wie es im Osten auch Zeugen eines „römischen“ Verständnisses von Mt 16 gab, so zeigt auch die Entwicklung im Westen von Stephan bis zu Leo d. Gr. kein einheitliches Bild (4. Kap.). Die Nachwirkungen Cyprians sind allenthalben zu spüren (70-73), während bei Ambrosius hier, wie auch sonst, Origenes durchscheint (66). Ausführlich wird die Primatsidee des hl. Augustinus untersucht. Sein pneumatischer Kirchenbegriff hat ihn nicht gehindert, den Primat des Nachfolgers Petri anzuerkennen, und zwar gerade auf Grund von Mt 16. Immerhin bedeutet das Primatsbewußtsein, wie es sich im großen Papst des Konzils von Chalkedon ausspricht, einen merklichen Schritt weiter. „Das Dogma vom römischen Primat kulminiert also nicht erst 1870, sondern schon 450“ (94) unter Leo d. Gr. Der „Epilog“ (5. Kap.) umreißt die weitere Entwicklung im Osten und Westen bis zum Ende der patristischen Ära, wobei erneut die Besonderheit der östlichen Deutung der Primatsstelle kraftvoll herausgearbeitet wird. — Der kritische Leser wird

mancherlei Mängel, die dieser wissenschaftlichen Erstlingsarbeit anhängen, die zudem unter den ungünstigen Bedingungen des Bombenkrieges entstanden ist, nicht übersehen. Ich meine nicht nur gewisse „technische“ Mängel oder manche stilistischen Unebenheiten, sondern vor allem die Auswahl der verarbeiteten Literatur, in der die ausländischen Veröffentlichungen fast ganz übergangen sind. Aber auch so bleibt der Wert dieser Studie bestehen. Sie läßt uns das patristische Argument zum römischen Primat nach seinem positiven Gehalt wie nach seinen inneren Grenzen um vieles besser sehen.

Bacht

Menschling, G. (Hrsgb.), Das lebendige Wort. Texte aus den Religionen der Völker. 8° (455 S.) Darmstadt u. Genf 1952, Holle-Verlag. DM 12.80. — Der bekannte Bonner Religionswissenschaftler bietet in diesem, vom Verlag vorzüglich ausgestatteten Band eine Auswahl aus den wesentlichen Dokumenten der verschiedenen Religionen der Menschheitsgeschichte. Mythen und lehrhafte Texte, Weisheitssprüche und kultische Vorschriften, Psalmen und Gebete, wie sie sich in Indien und Japan, Ägypten und Babylon, in der Welt des biblischen Judentums wie in der des Hellenismus, aber auch im Urchristentum und in der christlichen Mystik finden, sind in ausgewählten Proben zusammengetragen. Jedem Abschnitt ist vom Verf. eine knappe Einführung beigegeben, die dem Leser die geistesgeschichtliche Einordnung der einzelnen Stücke ermöglichen soll. Die am Schluß beigefügten Quellennachweise, Anmerkungen und Register wollen dem Fachmann zur Überprüfung und Weiterführung dienen. Wem es darum geht, sich ein Bild von der Mentalität der verschiedenen Religionen zu verschaffen, wird an diesem Buch einen guten Führer haben. Sicherlich kann man hier und dort streiten, warum gerade dieser und nicht jener Text als für die „Lebensmitte“ einer bestimmten Religion repräsentativ gewählt wurde. Aber schließlich galt es, aus einer unübersehbaren Fülle von Stoff eine Auswahl zu treffen, und Wahl und Qual hängen nicht nur des Reimes wegen zusammen. Wichtiger und letztlich entscheidend ist die hinter dem Ganzen stehende Auffassung von Religion und Religionswissenschaft. Verf. gehört zu jenen Forschern, die an die Möglichkeit einer rein deskriptiven Religionswissenschaft glauben. Wie vor allem die Einführung zu dem Abschnitt über das „Urchristentum“ zeigt, werden Glaube und Geschichte unverbunden nebeneinander gestellt. Für die vernunftmäßige Betrachtung gibt es im Bereich der Religionen keine absolute Wahrheit. „Der Mond der Wahrheit“ spiegelt sich in sehr verschiedenen Gewässern — so sagt M. selbst in seiner Einleitung (9). In allen Religionen spiegelt sich das Ewige im Endlichen, geschieht eine Begegnung des Menschen mit dem Heiligen, vor der der Außenstehende voll Ehrfurcht stehenzubleiben hat. Damit wird aber der harte Ernst der Einen Wahrheit in der Einen Religion in Frage gestellt. Ja, man muß sogar sagen, daß in innerlich notwendiger Umkehr der Vorzeichen eine derartige Auffassung und Behandlung das Phänomen nicht aufbaut, sondern letztlich zerstört. Denn Religion lebt von dem Anspruch auf absolute Wahrheit, und wer sie nicht auf die Wahrheit hin angeht, nimmt ihr das Wesentlichste. So hart es klingen mag, so muß es doch gesagt sein: Es ist eine Illusion, zu meinen, daß in der heutigen Situation, wo die eine Front zwischen Glaube und Unglaube sich immer schärfer abzeichnet, mit einer solchen nur scheinbar objektiven Darstellung des Religiösen in der Menschheit weiterzukommen ist. Wer Christus kennengelernt hat, kann von Religion nicht mehr anders sprechen, als es Paulus und Augustinus und als es die Kirche tut, d. h. in klarer Abgrenzung von „Schatten“ und „Wahrheit“, Sehnsucht und Erfüllung, Weg und Ziel. Nicht die Religionen weisen einen Weg aus der Bedrohung der Gegenwart, sondern nur die eine auf der Offenbarung des einen Gottes in dem einen Christus gegründete Religion.

Bacht

Micklem, N., Was ist Religion? (Lebendiges Wissen 4) kl. 8° (214 S.) Stuttgart 1952, Kohlhammer. DM 8.80. — In neun Kapiteln gibt der englische Verfasser, dessen Buch hier in deutscher Übersetzung vorliegt, einen Überblick über das Phänomen „Religion“: Die Grundlagen der Religion — Das unpersönliche Heilige — Die Naturreligion — Der höchste Gott — Der Weg der persönlichen Hingabe — Willensreligionen — Prophetische Religionen — Mystik — Mythen, Heilige Handlung. Das zusammenfassende 10. Kapitel handelt von „Religionen und Religion“ und von „Vernunft und Offenbarung“. Schon die Aufzählung der Kapitelüber-

schriften zeigt, daß eine strenge Systematik nicht erstrebt wurde, sondern daß Verf. sich an die deskriptive Methode gehalten hat. Er sucht dabei in aller Aufrichtigkeit ein objektives Bild des religiösen Verhaltens und Denkens zu bieten. Man spürt es zwischen den Zeilen, daß hier jemand spricht, der selbst von dem unvergleichlichen und unersetzlichen Wert der Religion überzeugt ist. Aber diese Objektivität reicht doch nicht hin, um eine befriedigende Darstellung dessen, was Religion ist, zu bieten. Es gibt keine Möglichkeit, von außen her, d. h. ohne einen eindeutigen metaphysischen und theologischen Standpunkt, Religion zu beschreiben. Solange man in irgendeiner Form des Agnostizismus befangen bleibt, kommt man nicht an der Voraussetzung vorbei, daß alle Religionen im Wesen (bei aller Anerkennung gradmäßiger Unterschiede) gleichwertig sind, da man ja kein Kriterium besitzt, mit dem man diese oder jene Form des religiösen Verhaltens als Irrtum oder Verkehrung abweisen könnte. Tatsächlich verfällt M. immer wieder in vergleichende Betrachtung, die allzuleicht zu Fehlurteilen führt. So sehr der sittliche Ernst zu begrüßen ist, mit dem hier von der Religion gesprochen wird, so bleibt doch zu befürchten, daß für viele Leser als Frucht eine im letzten indifferentistische Haltung bleibt. Anders vermag ich jedenfalls die abschließenden Sätze des Verf. nicht zu deuten: „Das Bild der Religion, das auf diesen Seiten gezeichnet wurde, und die Betrachtungen, zu denen sie Anlaß gaben, können vom Skeptiker ohne Beeinträchtigung seines persönlichen Skeptizismus angenommen werden...“ — Die Übersetzung ist, was bei englischen Texten viel bedeuten will, durchweg gut gelungen.
Bacht

Pfannmüller, G. (Hrsgb.), *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer.* 8° (288 S.) München 1953, Reinhardt. DM 14.—; gbd. DM 16.—. — Der besondere Wert dieses Buches liegt in der Sammlung der Zeugnisse aus der griechisch-römischen Antike zum Thema *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit*. Was die uns unbekannteren Frommen der orphischen Mysterienzirkel geglaubt, was die Dichter von Homer bis Euripides und von Vergil bis Properz geschrieben und was die Philosophen bis hinauf zu Plotin und Marc Aurel gedacht haben, ist hier in gut gewählten Auszügen und in vortrefflicher Übersetzung zusammengetragen. Auch die eindrucksvolle Stimme der Grabsteine und Inschriften kommt zu Wort. Es ist keine einheitliche Botschaft, die an unser Ohr dringt. Da sind die Stimmen der Skeptiker und der Verzweifelten, die dieses Leben preisen, weil mit dem Tode alles aus ist; da sind die Zeugnisse der Philosophen, die unschlüssig zwischen einem persönlichen und unpersönlichen Weiterleben der Seele schwanken, und der anderen, die wie Platon und Plotin und Cicero in kühnem Anflug des Gedankens von der Unsterblichkeit der Geistesseele künden; und da sind schließlich die Mysterien der Geheimkulte, die in der Mysterienweihe das Unterpand der Heimkehr des Lichtfunks aus dem Bereich des Stoffes in das ewige Lichtreich des Himmels zu besitzen glauben. Nur mit tiefer Ergriffenheit kann der Christ diese Zeugnisse eines natürlichen Fragens, Irrens und Hoffens vernehmen. Die Menschheit im Advent — so könnte man auch über diese Anthologie schreiben. — Verf. hat den einzelnen Abschnitten einführende Worte beigegeben, die den jeweiligen ideengeschichtlichen Platz bestimmen sollen. Was er darin bietet, ist ein aus reicher Kenntnis der klassischen Literatur geschöpfter Abriss der antiken Religionsgeschichte. Manche seiner Aufstellungen reizt freilich zur Frage und auch zum Widerspruch. Aber da er davon abgesehen hat, seine Interpretationen durch Einzelbelege zu unterbauen, läßt sich dazu an dieser Stelle schwer etwas sagen. — Sehr dankenswert sind die beigegebenen 22 Bildtafeln, die am Schluß des Werkes eine kurze Erläuterung erhalten.
Bacht

2. Geschichte der Theologie

Bihlmeyer, K., *Kirchengeschichte*, hrsg. von H. Tüchle. 1. Bd. *Das christliche Altertum.* 12. Aufl. gr. 8° (XV u. 455 S.) Paderborn 1951, Schöningh. Gbd. DM 24.—. — Die Kirchengeschichte von Bihlmeyer gehört zu den unentbehrlichen Handbüchern jedes Theologen. Auch diese Neuauflage des 1. Bandes zeichnet sich wieder aus durch stoffmäßige Erfassung alles Wesentlichen, weitgehende, sorgfältige Verarbeitung der neuesten Forschungen, kritisches Urteil, klare, wenn auch

nüchterne Darstellung, die dem Buch den Charakter eines Nachschlagewerkes gibt, und Anführung der wirklich wertvollen und fürs Einzelstudium notwendigen Literatur. Man kann verstehen, daß der Bearbeiter nicht alle diese Literaturangaben in jeder Neuauflage weiter mitschleppen, sondern sich grundsätzlich auf die seit 1930 erschienene Literatur beschränken möchte. Man würde das für tragbar halten, wenn jeweils wenigstens ein Werk zitiert wäre, das auf die gesamte Forschung hinweist und ihre Ergebnisse enthält, im andern Fall könnte man auf die schon ältere Literatur wohl kaum verzichten. Zudem behalten gewisse Standardwerke trotz neuerer Forschungsergebnisse in vielem noch lange ihren eigenen Wert. Ueding

Ellspermann, G. L., O.S.B., *The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning* (The Cathol. Univers. of America Patristic Studies, LXXXII) gr. 8° (XXVII u. 267 S.) Washington, The Cathol. Univers. of America Press, 1949. Doll. 3.— In dem Maße, wie die Kirche sich heute einem neuen Heidentum gegenüber sieht, wird die Frage nach Umfang und Grenzen der Beschäftigung der Katholiken mit der Literatur und dem Bildungswesen der „Heiden“ wieder aktuell. Es liegt nahe, zur Klärung mancher Grenzprobleme das Verhalten der frühen Christenheit zum Vergleich heranzuziehen. Verf. beschränkt sich bewußt auf die lateinischen Zeugnisse der Zeit bis Augustinus einschließlich. Es hätte nahe gelegen, auch die griechischen Quellen miteinzubeziehen. Aber auch so ist die Studie weit über den Umfang einer gewöhnlichen Dissertation hinausgewachsen. Aufregende neue Erkenntnisse werden hier nicht ans Tageslicht gehoben. Dafür ist das Thema zu oft behandelt worden. Verf. nennt selbst in seiner Vorrede die wichtigsten neueren Autoren. Der Wert der mit emsigem Fleiß durchgeführten Untersuchung liegt in der erschöpfenden Herausarbeitung des Details; dabei ist freilich eine zu breite Darstellung nicht immer vermieden. Jeder der behandelten Schriftsteller wird auf seine theoretische und praktische Einstellung zur heidnischen Dichtung, Philosophie und Rhetorik und zum heidnischen Bildungswesen befragt. Das Ergebnis ist, daß eine einheitliche Haltung bei den frühen christlichen Schriftstellern nicht zu finden ist. Noch viel weniger hat es eine von oben her diktierte „sententia communis“ gegeben. Alle Schattierungen des Urteils sind festzustellen: von der aufrichtigen Anerkennung bis zur leidenschaftlichen Verdammung. Immerhin überwog, wenigstens in tatsächlichen Gebrauch, eine positive Einstellung. Man schätzte diese „Beute aus Ägypten“ schon deshalb, weil man für Apologetik und Exegese darin reiche Hilfe finden konnte. Schließlich mußte selbst ein so entschiedener Gegner der heidnischen Kultur wie Tertullian zugeben, daß man die heidnische Literatur und Schule einfach nicht ignorieren konnte. Auch in den theoretischen Formulierungen machte sich, je länger desto deutlicher, eine positive Bewertung geltend. Je ungefährlicher das Heidentum neben dem machtvoll vorandrängenden Christentum wurde, um so unbefangener konnten die Christen die kulturellen Güter der Heiden in Dienst nehmen. — Verf. hat seiner Studie eine reiche Bibliographie beigegeben, die man dankbar begrüßen wird. Daß darin manche Titel nachzutragen wären (ich denke etwa an das Religionsgeschichtliche Handbuch von K. Prümm oder an die Römische Literaturgeschichte von E. Bickel) wird niemand übel vermerken, der um die Unzahl der einschlägigen Publikationen weiß.

Bacht

Homo, L., *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*. 16° (326 S.) Paris [1950], Laffont. Fr. 600.— Diese Arbeit besticht durch ihre Themastellung. Eine befriedigende Bearbeitung dieser Frage ist bisher nicht durchgeführt worden und ist infolgedessen um so dringlicher erwünscht. Vor allem käme es darauf an, die Entwicklung der stadtrömischen Kirchengeschichte vor der von H. Grisar (Rom beim Ausgang der antiken Welt, Frbg. 1901, oder in der durch Bartoli erweiterten italienischen Neuauflage, Roma 1930) bearbeiteten Zeit, also bis zum 4. Jahrhundert inkl., als Gesamtes zu erfassen. — Vorliegende Arbeit wird aus ihrer mehr allgemeinen Zielsetzung kaum den Anspruch erheben, in dieser Frage wesentlich weiterzuführen. Durchaus anzuerkennen sind die klare Disposition und das Bemühen, die verschiedensten Aspekte in das Gesamt hineinzukomponieren. 8 Teile behandeln ca. 7 Jahrhunderte stadtrömischer Geschichte (1. Das Heidentum in der Kaiserzeit, 2. Die Eroberung der Seelen, 3. Die Organisation der römischen Kirche,

4. Die heidnische Gegenoffensive in Rom, 5. Der Triumph des Staatschristentums, 6. Der Wandel in den Bauten und die neuen Feste, 7. Der Todeskampf des römischen Heidentums, 8. Die Schöpfung des päpstlichen Rom). Auch wenn das Buch für weitere Kreise bestimmt ist (und dies scheint sowohl durch das Fehlen fast aller Quellennachweise wie durch die in den Text eingeflochtenen langen Zitate sich zu ergeben), geht es nicht an, in solchem Maße zweifelhafte und nur auf legendäre Quellen gestützte Tatsachen als sicher vorzutragen. Man lese etwa die Schilderung Hippolyts (S. 100 f.) oder der Martyrer in den letzten Verfolgungen (S. 145-149). In der sehr interessanten Frage nach der römischen Bischofswohnung macht Verf. bezüglich des Sicherheitsgrades zwar einige Abstriche, erweckt aber dennoch einen Eindruck, der vom wissenschaftlich mehr gerechtfertigten Gesamturteil: „Darüber wissen wir bis heute gar nichts!“ erheblich abweicht. — Am Beispiel dieses Buches erhebt sich erneut die ernste Frage, wieweit in der Darstellung altkirchlicher Geschichte die Angabe des Sicherheitsgrades beziehungsweise der klaffenden Lücken im Quellenmaterial zugunsten einer glatten, zusammenhängenden Schilderung geopfert werden darf. Sollte es sich nicht auch für eine mehr volkstümliche Darstellung empfehlen, daß zwischen den wirklich gut bezeugten Daten und den mehr oder minder zweifelhaften Zutaten deutlich unterschieden werde? Röttges

Bertrand, Fr., *Mystique de Jésus chez Origène* (Théologie. Ét. publ. sous la dir. de la Fac. S. J. de Lyon-Fourvière 23). gr. 8° (157 S.) Paris 1951, Aubier. — Nach einer weithin verbreiteten Meinung war es erst das Mittelalter, insbesondere die franziskanische und zisterziensische Bewegung, welche die Andacht zur Menschheit Christi und den Geheimnissen seines Lebens gepflegt und verbreitet hat. Da es sich hier um einen zentralen Punkt der christlichen Frömmigkeit handelt, darf solch eine These nicht ungeprüft hingenommen werden. Nachdem sich schon verschiedene zweifelnde Stimmen erhoben hatten, entschloß sich B., an einem besonderen Wachstumszentrum der christlichen Frömmigkeit nach dem wahren Sachverhalt zu sondieren, nämlich bei Origenes. Er greift einstweilen nur dessen Evangelienkommentare heraus, die hier in erster Linie zuständig sind und den Vorteil haben, dem größten Teil nach griechisch erhalten zu sein. Die Studie führt mitten in das Denken und innere Leben des Alexandriners hinein. Origenes pflegt zu schauen, alle Einzelheiten und Vorgänge des Evangeliums genau zu beobachten, zusammenzutragen und das äußere Ereignis und die sichtbare Erscheinung zugleich als Symbol für ein tieferes, inneres, geistiges Geschehen an der Seele und der Kirche zu nehmen. So ist der Weg der Untersuchung vorgezeichnet. Ein 1. Teil bietet sozusagen die phänomenologische Bestandsaufnahme dieser Symbolik, der 2. Teil studiert die wesentlichen Themen derselben, ein 3. erforscht ihren Sinn und ihre Tragweite. — Als erstes ergibt sich für Origenes, daß es eine ganze Anzahl von Aspekten Jesu gibt, sogenannte *ἐπινοιαί*, d. i. Arten und Weisen, wie eine Seele Jesus erfährt (21). Diese Aspekte hängen innig mit dem innerlichen Fortschritt (*προκοπή*) zusammen und entsprechen zugleich auch einer *πρόξις*, einer Aktivität Jesu in der Seele. Christus offenbart sich progressiv. Erst auf der Höhe des Fortschritts tritt die Seele in das volle Geheimnis Christi ein. Jesus dem Leibe oder dem Logos nach sehen ist ein großer Unterschied. Darum gibt es auch verschiedene Klassen des Fortschritts, die Jünger und den Volkshaufen, die simplices und die Vollkommenen, *πίστις* und *γνώσις*, den Christus der Synoptiker und den Christus des Johannes. Die Vertreter aller Grade sind aber auf demselben Wege zum selben Ziele. Neben den verschiedenen Aspekten Jesu, die den Namen wie „Weg“, „Pforte“, „Hirt“, „Logos“ usw. entsprechen, beobachtet Origenes im Evangelium — und dies ist seine Entdeckung für die Frömmigkeitgeschichte — verschiedene Verhaltensweisen gegenüber dem Herrn (*démarches*), z. B. ein Suchen nach Jesus, ein Sich-ihm-Nähern usw. Alle geschichtlichen Verhaltensweisen sind Symbole von inneren Weisen der Begegnung zwischen Jesus und der Seele bzw. der Kirche. — Der 2. Teil geht nun im einzelnen fünf solcher Verhaltensweisen nach und behandelt das Suchen nach Jesus, die Annäherung an ihn, das Aufnehmen Jesu, die Nachfolge Jesu und den Kontakt mit dem Meister. Greifen wir als Beispiel die letzte *démarche* heraus, das „Berühren“. Diese Verhaltensweise drückt ja im Sinne der origenistischen Jesus-Mystik am meisten die geistliche Erfahrung aus. So gibt es zunächst ein „Ergreifen“ (*χρᾶτεῖν*), das aus feindlicher Absicht hervorgeht. Die Hohenpriester und Pharisäer wol-

len „Hand an Jesus legen“. Anders „ergreift“ dagegen die Braut im Hohenliede ihren Herrn. „In den Armen halten“ ist das Unterpfand der höchsten Hingabe, wie sie im Evangelium Simeon zuteil wird. Ein „Berühren“ (*ἅπτειν*) suchen die Kranken, entweder von anderen dazu gebracht oder aus eigenem Antrieb. Jesu Füße in Tränen zu baden, sein Haupt und seine Füße zu salben, das sind höchste Weisen geistigen Kontakts mit dem Herrn. Die Vollendung ist es aber, an der Brust Jesu mit Johannes liegen zu dürfen. — Der 3. Teil folgert mit Recht aus alledem, daß die Person Jesu, und zwar des historischen Jesus, im Mittelpunkt der Frömmigkeit des Origenes steht, wenn er auch vom Sichtbaren und Äußeren immer nach der unsichtbaren Wirklichkeit tendiert. Die verschiedenen *démarches* gelten ja zunächst dem historischen Herrn, bilden freilich die Symbolik des *itinerarium animae* internum. Aber an dessen Anfang und Ende steht eben Christus. Innerliche Wärme und Tiefe der Gefühle, vollkommene Hingabe bis zur Bereitschaft zum Martyrium haben die ganze Frömmigkeit des Alexandriners durchseelt. Die Andacht zum Namen Jesu, die Verehrung der Menschheit Jesu — der Verf. hätte hinzufügen können: auch die Andacht zum Kinde Jesus — ist nicht erst die Entdeckung des Mittelalters. (Für die Andacht zum Kinde Jesus vgl. In Luc., Hom. XV, wo es schön heißt: „Bitten wir das Jesukind selbst, mit dem wir zu sprechen wünschen und das wir in unseren Armen halten wollen“ GCS, Origeneswerke 9. Bd. 104/5. Siehe diese ganze Homilie über den greisen Simeon.) Die Unterschiede zwischen Origenes und der Frömmigkeit des Mittelalters sind aber nicht zu übersehen. Die Logosmystik des Alexandriners zusammen mit seinem Aufstiegsschema setzt sich überall durch. Verf. folgert seine wertvollen Ergebnisse aus einer ausgezeichneten Auswahl von Texten, deren Übersetzung ein Forscher wie *L. Mariès* überprüft hat. Die glänzende Reihe der neueren Origenesstudien hat eine würdige Fortsetzung gefunden. Grillmeier

Zumkeller, A., O.E.S.A., Das Mönchtum des heiligen Augustinus (Cassiciacum 11). 8^o (387 S.) Würzburg 1950, Augustinus-Verlag. DM 10.80. — Allzuoft hat man über dem Theologen und Kirchenmann Augustinus vergessen, daß der große Bischof von Hippo auch Mönch war. In Wahrheit lebte vom Tage seiner „*conversio*“ an das mönchische Ideal in seiner Seele, und er ist ihm auch als Priester und Bischof treugeblieben. Ohne dieses mönchische Element bleibt seine Gesamtpersönlichkeit unverständlich. Aber wir müssen noch weitergehen und sagen: ohne den Einbau des Beitrages, den Augustinus durch seine Klostergründungen und vor allem durch seine Regel geleistet hat, bleibt auch die Geschichte des abendländischen Mönchtums unverständlich. Dies sind die Grundmotive, von denen die vorliegende Studie ausgeht. Das Werk gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil geht Z. dem Werden und Reifen des augustianischen Mönchsides als nach: Wir hören von den natürlichen Voraussetzungen im Charakter des Heiligen und von der wichtigen Rolle des „*Hortensius*“ mit seinem Aufruf zum lauterem Streben nach den übersinnlichen Gütern. Vor allem unterstreicht Verf. die Bedeutung, welche die Begegnung mit dem ägyptischen Mönchtum in der Erzählung des Ponticianus auf den endgültigen Durchbruch zum Christentum gehabt hat. Dabei verwahrt sich Z. (gegen K. Adam u. a.) gegen eine zu stark neuplatonische Auslegung des neuen Lebenszieles, wie es die seligen Monate von Cassiciacum erfüllt hat. Nach Z. haben wir Cassiciacum als eigentliche Vorschule des klösterlichen Lebens zu verstehen. Der erwungene Aufenthalt in Rom bei der Heimreise brachte Augustinus mit dem dortigen Mönchtum und vor allem auch mit den Schriften des Hieronymus über das mönchische Leben in Berührung. Zugleich zeigte ihm das Studium der Apostelgeschichte, das er damals begann, in der Urgemeinde eine ideale Vorwegnahme des klösterlichen Lebens. Als Augustinus im Jahre 388 nach Thagaste zurückkam, brachte er das neue Ideal in seinem Grundriß und in seiner praktischen Verwirklichung mit. Das Kloster, das er auf seinem Erbesitz gründete, war vermutlich das erste Kloster auf nordafrikanischem Boden. Bei seiner Berufung zum Priestertum reifte in Augustinus der Gedanke, Mönchtum und Priestertum zu verbinden. Es entsteht das Gartenkloster, das zugleich als Pflanzschule für den Klerikernachwuchs dienen sollte. Bischof geworden, gründete er in seinem Bischofspalast das Klerikerkloster, in welchem er jene Kleriker versammelte, die aus freiem Entschluß mit ihm ein mönchisches Leben der Armut und Gemeinschaft führen wollten. Natürlich erfuhr Augustinus auch all die Mühsalen des Kampfes gegen die inneren und äußeren Widerstände: Versager

und Skandale in den eigenen Reihen, Intrigen und Mißverständnisse von außen. Aber all das konnte den Erfolg seines Werkes nicht in Frage stellen. Nach dem Vandaleneinfall gelangte das augustinische Mönchsideal nach Italien, Gallien und Spanien. Seine Regel beeinflusste die Schöpfungen eines Cäsarius von Arles und eines Benedikt von Nursia; und als im 11. Jahrhundert die Kanoniker sie zu ihrer Ordensregel machten, trat sie ihren großen Siegeszug durch die mittelalterliche Christenheit an. — Im 2. Teil hebt Z. die Grundgedanken des augustinischen Mönchsdeals heraus. Es stand zu erwarten, daß Augustinus, bei aller Rückverbindung mit der Tradition, dem von ihm ergriffenen Mönchtum das Gepräge seiner eigenen Persönlichkeit aufdrücken würde. Verf. sieht dies zumal in der besonderen Färbung des Gemeinschaftsgedankens, sodann in der Betonung der körperlichen und geistigen Arbeit, endlich in der Synthese von Mönchtum und Apostolat. In den Forderungen mönchischer Askese offenbart sich die milde, diskrete Weisheit des großen Humanisten unter den Kirchenvätern, dem es besser als seinen Vorgängern gelang, das Mönchsideal in den Tiefen der christlichen Offenbarung wie in den Wirklichkeiten des menschlichen Herzens zu verankern und ihm seinen organischen Platz im Gefüge der Kirche zu sichern. — Der Schlußteil endlich handelt von dem augustinischen Mönchsideal im Spiegel seiner Schriften. Hier ist vor allem der Abschnitt über die Augustinusregel von Wichtigkeit. Mit manchen neueren Forschern (denen aber ebenso gewichtige Autoritäten gegenüberstehen) verteidigt Z. die These, daß die eigentliche Regel mit ihren zwei Teilen für die Mönche von Thagaste geschrieben wurde, während die bekannte Nonnenregel (die zumeist als die eigentliche Augustinusregel angesprochen wird) samt dem zugehörigen Brief 211 unecht ist. Die deutsche Übersetzung der mönchischen Stellen aus dem Schrifttum des Heiligen beschließt das Werk. — Wir erleben in unserem Jahrzehnt ein erstaunliches Erwachen des Interesses am christlichen Mönchtum und zumal an seiner Frühgeschichte. In dem reichen Schrifttum nimmt das Buch von Z. dank seiner Solidität, Klarheit, Urteilssicherheit einen ehrenvollen Platz ein. Hier ist mehr geboten als eine gründliche geschichtliche Reflexion, hier wird etwas von dem Reichtum greifbar, den Augustinus in sein Mönchsideal hineingelegt hat.

Bacht

Arbusow, L., Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter in ihren Beziehungen erläutert an den Schriften Ottos von Freising (gest. 1158), Heinrichs Livlandchronik (1227) und den anderen Missionsgeschichten des Bremischen Erzsprengels: Rimberts, Adams von Bremen, Helmolds. 8° (112 S.) Bonn 1951, Röhrscheid DM 11.50. — Eine nachgelassene Arbeit des gelehrten Verf., der am 16. Februar 1951 Korrektur und Herausgabe seinem Freund Prof. R. Witram (Göttingen) überlassen mußte. Mit Recht verlangt Verf. eine gründlichere Beschäftigung der Mediävisten mit den liturgischen Quellen des mittelalterlichen Schrifttums. Sowohl inhaltlich wie formal ergeben solche Untersuchungen eine Reihe neuer Einsichten. Sehr unterschiedlich, wie es bei den durchweg mönchischen Autoren kaum zu erwarten wäre, ist der Anteil der Liturgie bei der Gestaltung ihrer Werke. Bei Otto v. Freising z. B. tritt er hinter der Autorität Gregors d. Gr. und Augustins stark zurück, während beim Priester Heinrich in seiner Livlandchronik ein ausgesprochener Reichtum liturgischer Beziehungen zu verzeichnen ist. Rein liturgiegeschichtlich allerdings wird der Ertrag auf dem hier umrissenen Feld nicht beträchtlich sein, weil die eigentlichen liturgischen Texte zu befragen sind. Aber die Erschließung der mittelalterlichen erzählenden Quellen und ihre Einfügung in das kulturelle Gesamtbild der Zeit werden mit dieser Verfeinerung der quellenkritischen Methode gefördert. Wir möchten wünschen, daß die wegweisende Arbeit des Verf. von der Forschung aufgegriffen werde und so noch manche Probleme der schriftstellerischen Eigenart mittelalterlicher Autoren ihre Erhellung fänden.

Wolter

Maurer, Fr., Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der Staufischen Zeit. gr. 8° (X u. 283 S.) München 1951, Lehnen. DM 19.50; geb. DM 23.50. — Dieser 1. Bd. der von Henzen, Maurer und Wehrli herausgegebenen Bibliotheca Germanica bringt Studien zum Problem des Leides, zu seiner Auffassung und Benennung in der Dichtung der Stauferzeit. Der Verf. geht vom Worte aus und vollzieht über die Frage nach dessen Bedeutung und Sinndeutung einen sehr glücklichen Übergang von der inneren Sprachgeschichte zur Problem-

geschichte. Das Nibelungenlied, Hartmann von Aue (Der arme Heinrich, Erec, Gregorius, Iwein, Lieder), Heinrich von Veldeke, Wolfram von Eschenbach (Parzival, Willehalm), und Gottfried von Straßburg (Tristan) werden in eingehenden Untersuchungen erörtert. Exkurse über die vorhöfische Dichtung, die Theologie von malum und peccatum bei Augustinus, die zeitgenössische Moraltheologie und Bußdisziplin, die Leidenstheologie des späteren Mittelalters stellen den geistesgeschichtlichen Zusammenhang her. — Über eine wohl vollständige Auseinandersetzung mit der einschlägigen Fachliteratur der Germanistik hinaus gelingt es dem Verf. in eindrucksvoller Weise, das Bild der Begegnung von Germanentum und Christentum im Spiegel der epischen Dichtung zu zeichnen. In Inhalt und Bedeutungswandel der Begriffe Leid, Ehre, Beleidigung, Sünde, Unrecht, Rache u. a. m. wird die Auseinandersetzung und die Vereinigung von germanischem Weltdienst in allen seinen Formen und christlichem Gottesdienst aus dem Wissen um Sünde und Erlösung heraus lebendig. — Diese in allen Stücken gelungene Arbeit hat dem Theologen nicht weniger zu sagen als dem Philologen und Historiker.

Trapp

Goossens, M., O.F.M., De Meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie. 8^o (260 S.) Haarlem-Antwerpen 1952, Gottmer. fl. 10.50; gbd. fl. 12.50. — In der vorliegenden Dissertation, die der Kath. Universität von Nymwegen vorgelegt wurde, geht es des näheren um Auffassung und Übung der *Meditation*, wie sie sich bei den frühesten Vertretern der Devotio Moderna, einem G. Groote, Fl. Radewijns und G. Zerbold van Zutphen, nachweisen läßt. Nach einer ausführlichen Darlegung der für diese Untersuchung in Frage kommenden Schriften (55-74) wird im Hauptteil des Buches von der Meditation in der Frühzeit der Devotio Moderna gehandelt. Die Kapitelüberschriften (Lectio en Meditation: 95-105; Meditatio — Affectio — Oratio: 106-120; Examinatio: 121-131; Compunctio cordis: 132-141; Contemplatio: 142-153 usw.) zeigen schon, daß am Leitfaden der Meditationsidee praktisch fast alle wesentlichen Elemente der Devotio Moderna zur Sprache kommen. Die Ergebnisse, die Verf. auf S. 203-205 nochmals zusammenfaßt, bestätigen das auch sonst schon bekannte Bild. Sie zeigen, wie sehr die Devotio Moderna sich als Hüterin der traditionellen Spiritualität verstanden hat, in der neben Bernhard und Bonaventura vor allem Cassian und Klimakus immerfort ausgeschrieben werden. Wenn man anderseits die Devotio Moderna als Übergang zu der neuzeitlichen Frömmigkeit zu sehen hat, so warnt Verf. mit Recht (gegen H. Watrigant S. J. u. a.) davor, in ihr schon eine Systematisierung der Meditation zu suchen, etwa im Sinne dessen, was Ignatius in seinem Exerzitienbüchlein bietet. Damit will aber in keiner Weise die nachhaltige Anregung in Abrede gestellt werden, die Ignatius über G. de Cisneros und L. Barbo und vor allem über den Verfasser der *Imitatio Christi* von der Devotio Moderna empfangen hat. — Wenn die Meditationsauffassung der Devotio Moderna so intensive Rückverbindung zur frühchristlichen und vor allem frühmonastischen Tradition hat, dann mußte es naheliegen, diesen Verbindungslinien nachzugehen. Verf. tut dies auch in einem eigenen vorangestellten Kapitel: *De Meditatie bij de heilige vaders en bij de middeleeuwse auteurs* (35-54). Leider ist dieser Teil wenig befriedigend. Einmal vermißt man in der verarbeiteten Literatur, auf die sich G. hier stützt, wichtige Werke (so etwa K. Heussi, J. Bremond, R. Draguet, St. Schiwietz, um nur einige Namen zu nennen). Wichtiger sind systematische Mängel. Verf. hat, wo es sich um griechische Autoren handelt, offenbar nach der lateinischen Übersetzung gearbeitet. So S. 36 f.: Athanasius, *Vita Antonii* 55: PG 26, 921-924: *mente revolvere* als Übersetzung von ἀποστηθίζειν ist bereits Interpretation! — Ebenso ist „veelvuldig gebed“ als Übersetzung von εὐχασθαι συνεχρῶν nur vom lateinischen Text her zu verstehen, der den Gedanken der „oratio continua“ verharmlost. Ähnlich S. 43 Anm. 36, wo die lateinische Übersetzung dem *μονολογιστως* des Originals gar nicht gerecht wird; vgl. dazu *La prière de Jésus*, Chevotogne 1951, 27f. Ebenso findet sich in den auf S. 44 Anm. 39 und S. 45 Anm. 44 zitierten Texten aus Klimakus nur im lateinischen Text der Terminus „meditatio“. Damit verbaut G. sich aber den Zugang zur Frage, was denn in der frühmonastischen Literatur, etwa bei Pachomius (dessen Regel noch nach PL 23 statt nach der kritischen Ausgabe von A. Boon [1932] zitiert wird) oder in den Apophthegmata (die irrigerweise als *Florilegium* des Palladius zitiert werden: S. 35 f.) unter dem „Meditieren“ verstanden wurde. Vermutlich müßte man auch noch die koptischen

Zeugnisse bezeichnen, da wir ja immer deutlicher zwischen dem koptischen und dem alexandrinisch-hellenistischen Einschlag im frühen Mönchtum zu unterscheiden lernen. Dann wäre G. notwendig auf ein Verständnis von „Meditation“ gestoßen, das — wie die Synonyma zeigen — ein lautes Aufzählen, Lesen, Singen von Schriftstellen bzw. Gebetstexten bedeutete. Als solches wurde die „μελέτη = meditatio“ der „oratio“ deutlich gegenübergestellt, desgleichen der „contemplatio“. Der von der Devotio Moderna vorgefundene Ternar „meditatio—oratio—contemplatio“ (bzw. wenn die Handarbeit hinzugenommen wird, der Quaternar) hat also im Anfang eine ganz andere Bedeutung als in der späteren Entwicklung der mönchischen Frömmigkeit. Dessen waren sich freilich die scholastischen Autoren, welche zu den übernommenen Termini die (oft sehr willkürlichen) systematischen Definitionen schufen, schon nicht mehr bewußt. Ich kann diese Dinge im Rahmen dieser kurzen Besprechung nur andeuten. Jedenfalls wäre es dringend zu wünschen, daß das, was G. für die ersten Vertreter der Devotio Moderna mit so viel Fleiß geleistet hat, nun auch für die Anfänge der monastischen Spiritualität geschehen würde. Man würde so für die Geschichte des mündlichen Gebetes wie des inneren Gebetes, zumal aber auch für die Anfänge des „Jesusgebetes“ wichtige Erkenntnisse zu erheben haben. Desgleichen würde dann die Bedeutung wie auch die Grenze der scholastischen Übernahme und Verarbeitung frühkirchlicher Termini bzw. Realitäten an einem gut überschaubaren Exempel dargelegt werden. — Schließlich seien noch ein paar Kleinigkeiten beigefügt: Der Terminus „ruminatio“ (88-92) ist in dieser übertragene Bedeutung bereits im klassischen Latein (Cicero, Varro u. a.) zu belegen. — In der Benediktsregel (40) dürfte der Gebrauch von „meditare (!) bzw. meditatio“ wohl eher als „Auswendiglernen“ zu verstehen sein, gehört also in die oben gezeichnete Linie hinein. — Bei der Besprechung der „punctio cordis“ in der Devotio Moderna hätte das Werk von I. Hausherr, Penthos. La doctrine de la compoction dans L'Orient chrétien (Rom 1944; vgl. Schol 24 [1949] 120, benutzt werden müssen. S. 37 Anm. 11 hätte die Arbeit von H. Dörries, Die Bibel im ältesten Mönchtum (TheolLitZt 72 [1947] 215-222) erwähnt werden können. Bacht

Archiv für Reformationsgeschichte. Hrsg. von G. Ritter, H. J. Grimm, R. H. Bainton, H. Bornkamm, 42. Bd., H. 1/2, S. 1-288, Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 22.—. — Diese wichtige Zeitschrift nimmt ihr 1944 unterbrochenes Erscheinen wieder auf, aber sie stellt sich nun als zweisprachiges (dt.-engl.) internationales Zentralorgan vor, das die Forschungen der verschiedensten Länder und Kirchengruppen der Welt über die *Reformation* auch in ihren Auswirkungen auf alle Gebiete des Lebens aufnehmen soll. Das vorliegende Doppelheft ist durch die Namen der Mitarbeiter und die Weitschichtigkeit der Themastellungen ein guter Start. Wir heben einige für uns wichtige Aufsätze hervor. *Erik Wolf* behandelt das Thema: *Theologie und Sozialordnung bei Calvin* (11-31). Das Staatsdenken Calvins wird auf seine Quellen und seine Wesenselemente untersucht. Das kirchliche Recht ist „mit der Gemeindeordnung selbst gegeben“ und verschmilzt „als Recht der christlichen Gemeinde . . . mit dem Staatsrecht“. Ausgangspunkt für dieses Rechts- und Staatsdenken sind drei Grundgedanken der Theologie Calvins. 1. Die Lehre von der souveränen Majestät Gottes der „in Christus und durch Christus“ unmittelbar und unumschränkt über die Welt herrscht „gemäß der ewigen Ordnung seines göttlichen Wesens“. Daher sind Ordnung und Recht auch Wesensgrundlagen jedes Staates; der Staat wird von Gott zur Durchführung seines Heilsplanes gebraucht. 2. Die Lehre von der Prädestination, als deren sozialtheoretische Folgerungen aufgezeigt werden: Vorbildlichkeit der Gemeinde, Dynamik derselben (Bildung durch Gott), nicht Statik, der Bewährungsgedanke mit der grundsätzlichen Forderung persönlicher und politischer Freiheit, Bevorzugung der republikanischen Regierungsform (Grundgedanke der Bruderschaft vor Gott). 3. Betonung der göttlichen Gerechtigkeit. Für die Rechts- und Staatslehre folgt daraus: Der Rechtsgedanke steht über dem Machtgedanken. Calvin steht dem Naturrechtsgedanken als Humanist und Jurist, aber auch als Reformator nahe. Es ergibt sich als Schema: *Ius divinum, ius naturae, ius humanum*. Die Zulässigkeit des Widerstandsrechtes gegen unrecht handelnde Obrigkeit ist aus dieser Konstruktion gegeben. In den politischen Ausprägungen der theologischen Grundgedanken Calvins sieht W. die Wurzeln neuzeitlicher Staatsauffassung und weist auf die historischen Nachwirkungen der

Grundgedanken hin: Religiöse Legitimierung der Volkssouveränität, Puritanismus, religiöse Fundierung des Politischen. — Es sei weiter hingewiesen auf die Untersuchung der Erasmus-Schrift *Querela pacis* von R. Bainton (32-48), den Aufsatz über Melancthons Naturrechtslehre von C. Bauer (64-100) und auf die Gedanken von H. Eells (160-174) über die Ursachen des Mißlingens der religiösen Einigungsbestrebungen in Deutschland 1529-55, vor allem der Vermittlungen Bucers. Zu begrüßen sind die geplanten regelmäßigen Forschungsberichte (hier über den Stand und die Aufgaben der Butzerforschung).

Ueding

Joachimsen, P., Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte. In vollständiger Fassung erstmals aus dem Nachlaß hrsg. von O. Schottenloher. gr. 8° (XXIV u. 312 S.) München 1951, Kaiser u. Oldenbourg. DM 12.80; gbd. DM 15.60. — Ein sehr wertvolles Buch! Man ist dem Hrsg. dankbar, daß er diese in der Propyläen-Weltgeschichte früher stark verkürzte Übersicht in der ursprünglichen Form herausgegeben hat. J. war ein Meister der Synthese (auch in seinen Vorlesungen, die Rez. vor fast 30 Jahren hörte). So gibt das Buch ein lebendiges Bild der Reformationszeit mit all den Verknüpfungen und dem Zusammenspiel der religiösen, geistigen, wirtschaftlichen und vor allem politischen Kräfte, die sie vorbereiteten, trugen oder bekämpften. Der Stil ist von einer ganz seltenen Art der Vergeistigung, Klarheit und Einfachheit, bei aller gedrängten Fülle. Alles ist selbständig durchdacht, sorgfältig ausgewählt und durchsichtig in große Zusammenhänge eingeordnet. Man merkt, daß sich J. an Ranke gebildet hat und spürt überall die Einfühlungsgabe vor allem in die politischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge. So etwa, um nur ein paar willkürlich gewählte Beispiele zu nennen, in den Ausführungen über den Humanismus, in der Charakteristik der Persönlichkeiten (z. B. Maximilians, Karls V., Sickingens), in der Beurteilung des Augsburger Religionsfriedens usw., natürlich vor allem in der Darstellung Luthers. Bei einem solchen Gesamtbild wird man keine Spezialbehandlung der theologischen Probleme erwarten, sie sind mit Sorgfalt, objektiver Kritik, die auch keine Mängel und Fehlentwicklungen verschweigt, mit einer im allgemeinen wohlthuenden Zurückhaltung des eigenen weltanschaulichen Standpunkts und mit Kenntnis der katholischen Anschauungen da eingeordnet und behandelt, wo sie wirksam waren. Vor allem wird deutlich, wie die Reformation eine nationalpolitische Bewegung wurde, und wie ihr Verlauf mannigfach von den äußeren Verhältnissen geleitet war. Für den Theologen ist es sicher wertvoll, einmal auf so knappem, leicht übersehbarem Raum das ganze Bild des Geschehens vor sich zu haben, in dem das Religiöse und Theologische eingebettet ruhte. Es ist nicht sinnvoll, bei einem so aus dem Nachlaß herausgegebenen Werke, dem man zudem als Ganzem volle Anerkennung geben kann, viele Einzelheiten herauszuheben, bezüglich deren man anderer Meinung sein möchte. Einige wenige Beispiele: Etwa, daß man bei der Schilderung des Wartburgaufenthaltes ein Eingehen auf das innere Ringen Luthers um die Sicherheit seiner Überzeugung von der göttlichen Berufung vermißt. Oder, daß das Konzil von Trient zwar geschickt in das Bild des Ganzen eingeordnet ist, daß aber das (253 f.) darüber Gesagte doch der Bedeutung des Konzils nicht ganz gerecht wird. Vom katholischen Standpunkt aus wäre z. B. anzumerken: Daß die kirchliche Lehre die Sakramente aus Bezeugungen des Glaubens zu kirchlichen Gnadenmitteln gemacht habe (9), ist unhaltbar. Was über Dogmenbildung (229) gesagt wird, ist immerhin anfechtbar. Wenn von einer Entwicklung des Primates durch die Jahrhunderte gesprochen wird (235), so ist das nur richtig, wenn eine Entwicklung nicht der Idee, sondern der äußeren Form der Betätigung gemeint ist. Die Unterscheidung von „Votiv- und Privatmessen“, bei denen der Priester allein kommuniziert“ (129), ist mißverständlich, da man unter Votivmessen etwas anderes versteht (gemeint sind wohl Stiftungsmessen?). Daß nur in der Reformationszeit sich das deutsche Volk in einer geschichtlichen Tätigkeit befunden habe, was aus der nur damals volkstümlichen Publizistik erwiesen sein soll (125), scheint doch eine starke Verallgemeinerung. — Eine Einführung des Herausgebers, die vor allem die Gedanken Js über die Gründe der Nichtvollendung der Reformation und über ihr Erbe enthält, und eine Skizze des Lebens und geistigen Schaffens des Verfassers sind gute Ergänzungen des sehr wertvollen Buches.

Ueding

Groner, J. F., Kardinal Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit. 8° (80 S.) Fribourg 1951, Société Philosophique, oder Louvain, Nauwelaerts; Auslieferung für Deutschland: Fr. Schmitt, Siegburg (Rhld.). DM 7.50. — Es ist erstaunlich, daß der große Thomist Cajetan bis heute in Deutschland noch keinen Biographen gefunden hat. Die französische und italienische Forschung hat genügend Material bereitgestellt, auch M. Grabmann, P. Kalkhoff, G. Löhr, K. Müller, Fr. Stegmüller u. a. haben zu Einzelfragen das Wort ergriffen. Nun liegt wenigstens ein kurzes Lebensbild vor, das über Cajetans Stellung in der Zeitgeschichte, seine Persönlichkeit und sein wissenschaftliches Werk im Zusammenhang berichtet. Sowohl für die innerkirchliche Reform zu Beginn des 16. Jahrhunderts, für die Anfänge der Reformation, wie zu der von J. Lortz aufgeworfenen Frage nach der Klarheit und Sicherheit theologischen Denkens in dieser Zeit ergeben sich aus Gestalt und Werk des Kardinals notwendige und wohlthuende Einsichten. Wie zeitgemäß mutet das Wort Cajetans an, mit dem er, auf geistiger Qualität bestehend, als Ordensgeneral von den Priesterbildnern seiner Zeit verlangt: „Lieber wollen wir wenige und tüchtige Leute, als eine so große Anzahl von Brüdern in jenen Ämtern, wodurch der Gottesdienst nur der Mißsachtung anheimfällt und die erblindeten Seelen eher dem Tod als dem Leben entgegengeführt werden“ (44).
Wolter

Schiel, H., Im Spannungsfeld von Kirche und Politik. Franz Xaver Kraus. gr. 8° (112 S.) Trier 1951, Paulinus-Verlag, DM 4.80. — Diese Gedenkschrift zum 50. Todestage des bekannten Kirchen- und Kunsthistorikers ist zwar noch vor der Eröffnung des versiegelten persönlichen Nachlasses geschrieben. Sie bietet aber unter erstmaliger Benützung vieler Briefe schon ein gutes Bild der geistig überragenden Persönlichkeit und ihrer kirchenpolitischen Bedeutung. Kraus ist nicht nur durch seine Begabung für historische Forschung, seine hervorragende Befähigung zum akademischen Lehramt, seine nicht selten herbe Ehrlichkeit und scharfe Kritik, sein fast tragisches Schicksal bezüglich Professur und Bischofskandidatur interessant. Er steht auch als „Antiinfallibilist“ mitten in den Kämpfen des vorvatikanischen Katholizismus und spielt eine Rolle in der Kulturkampfzeit durch diplomatische Missionen. Der weitgehend eingestreute Briefwechsel mit seinen Freunden und Kollegen gibt für eine günstigere Charakteristik des von seinen politischen Feinden der Unkirchlichkeit geziehenen Gelehrten ganz neue Möglichkeiten und läßt die Hintergründe des Geschehens deutlicher erkennen. Man erwartet mit Spannung die Ergänzung dieser interessanten Gedenkschrift aus dem inzwischen eröffneten persönlichen Nachlaß.
Ueding

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments

Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 4. Aufl. Lex. 8° (XVI u. 1634 Sp.) Berlin 1952, Töpelmann. gbd. DM 65.—. — Die ersten drei Lieferungen dieser neubearbeiteten 4. Aufl. des rühmlich bekannten Wörterbuches wurden schon Schol 25 (1950) 600 kurz angezeigt. Inzwischen liegt nun nach 3 Jahren der ganze stattliche Band im Umfange von 1634 Sp. (statt der 1490 Sp. der 3. Aufl.) abgeschlossen vor. Der Verf. war trotz der schwierigen Nachkriegsverhältnisse bemüht, das einschlägige neuere Schrifttum möglichst vollständig zu berücksichtigen. Man kann es ihm nicht verübeln, wenn ihm dabei die eine oder andere bedeutendere Arbeit des Auslandes entgangen ist. So vermißt man ungerne den Verweis auf eine Reihe wichtiger Artikel aus den Ergänzungsbänden zum Dict. de la Bible, z. B. unter *δικαιοσύνη* die Abhandlung von Descamps über „justice“, „justification“ etc. (Dict. de la Bible. Suppl. IV [1949] Sp. 1417-1510), unter *ἐπίσκοπος* den Artikel „*évêque*“ von Marchal (II [1934] Sp. 1297-1333), unter *ἱλασμός, ἱλαστήριον* die ausführlichen Darlegungen von Médebielle über „expiation“ (III [1938] Sp. 2-262), unter *πιστεύω, πίστις* den Artikel von Antoine „foi“ (III [1938] Sp. 276-310) und unter *χάρις* die gründlichen Ausführungen von Bonnetain über „grâce“ (III [1938] Sp. 701 bis 1319). Dagegen wird unter *ἐκκλησία* auf den entsprechenden Artikel „*église*“ von Médebielle (II [1934] Sp. 487-691) verwiesen. Dafür sind hier aber zwei katholische Monographien gestrichen worden, die doch sicher noch zum neueren Schrift-

tum zu rechnen sind: W. Koester, Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus, 1928, und J. Lebreton - J. Zeiller, L'Église primitive, 1934. Wenn sich die vorliegende Aufl. als völlige Neubearbeitung ausgibt, erwartet man an sich eine tiefgreifendere Umgestaltung des Textes. Der Verf. hat es sich angelegen sein lassen, neue Belegstellen aus Philo, Josephus, Henoch und den Testamenten der zwölf Patriarchen, die in dieser Aufl. zum erstenmal Berücksichtigung gefunden haben, sowie neu gefundene Belegstellen aus der profanen Literatur hinzuzufügen und das neuere Schrifttum zu ergänzen. Gerade die Belege aus dem zeitgenössischen Schrifttum (Philo, Josephus usw.) sind für das religionsgeschichtliche Verständnis des NT sehr wertvoll. Der große Vorteil des Bauerschen Wörterbuches lag ja schon immer darin, daß es auch den altchristlichen und profanen Sprachgebrauch weithin berücksichtigte. Gelegentlich findet man in der neuen Aufl. etwas ausführlichere Ergänzungen. So werden z. B. bei dem begründenden γάρ unter 1a nicht nur, wie bisher, entsprechende Stellen aus dem NT aufgezählt, sondern es wird durch eine Reihe von neuen Belegen aus dem profanen Schrifttum gezeigt, daß γάρ, nur mit einem Verbum verbunden, einen Satz bilden kann, mit dem ein Gedanke seinen Abschluß findet, wie z. B. Mk. 16, 8. Entsprechend wird bei φοβέομαι unter 1a die Frage gestellt, ob das Markusevangelium ursprünglich mit Mk. 16, 8 abgeschlossen gewesen sein kann, weil Mk. 16, 9-20 nur noch selten zum ursprünglichen Text gerechnet werde. Zweifellos wird das Wörterbuch, das lange vergriffen war, in der neuen Aufl. freudig begrüßt werden.

Brinkmann

Fernández Truyols, A., S. J., Geografía Bíblica (El País de Jesús). 12° (137 S. u. 6 Karten) Barcelona 1951, Vilamala. Pes. 30.—; geb. Pes. 38.—. — Während seines langjährigen Aufenthaltes im Heiligen Lande hat der Verf. das Material für eine ausführliche biblische Geographie gesammelt, von der er hier einen kurzen Abriss vorlegt. Mit Rücksicht auf den weiteren Leserkreis hat er zwar von einer ausführlicheren Bibliographie abgesehen, aber der neueste Stand der Ausgrabungen und die jüngste politische Entwicklung in Palästina sind berücksichtigt. In drei Kapiteln behandelt er die physikalische Geographie (Name, Grenzen, Einteilung, allgemeine Bodenbeschaffenheit, Höhen und Entfernungen, Klima, Flora und Fauna, Fruchtbarkeit, Straßen) (1-19), die politische Geographie von der prähistorischen Zeit bis zur Gegenwart (20-67) und die historisch-topographische Geographie Zentralpalästinas, des Küstengebietes, des Jordangrabens und Transjordaniens (68-137). 6 Karten und 31 photographische Aufnahmen und Kartenskizzen im Text erleichtern das Verständnis. Man könnte das Bändchen treffend einen biblischen Palästinaführer nennen; denn an Hand der Bibel durchstreift der Leser im Geiste das Heilige Land und besucht den Schauplatz der jeweiligen biblischen Ereignisse. Auch der Exeget findet hier manche wertvolle Angaben für die Erklärung des heiligen Textes, z. B. in dem, was über die klimatischen Beobachtungen der letzten Jahre (Regentage, Regenmengen, Schnee, Temperatur in den einzelnen Monaten) gesagt wird (6-10). Natürlich wird der Verf. in umstrittenen Fragen nicht alle überzeugen, wenn er z. B. ein zweites Bethsaida auf dem Westufer des Sees Genesareth ablehnt, dafür aber ein Bethsaida am Nordende, etwa 3 km südlich von Bethsaida-Julias annimmt (129 u. Anm. 1). Hoffentlich wird es dem hochbetagten Verf. noch möglich sein, uns recht bald eine ausführliche Geographie des Heiligen Landes zu schenken.

Brinkmann

Miscellanea bíblica et orientalia R.P. Athanasio Miller O.S.B. oblata, cura A. Metzinger O.S.B. (Studia Anselmiana 27-28). gr. 8° (511 S.). Rom 1951, Herder. — Dieser stattliche Band, der dem Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission zu seinem 70. Geburtstag als Festgabe gewidmet ist, enthält 34 Beiträge und vorangestellt eine Bibliographie P. A. Miller mit 73 Nummern in chronologischer Ordnung. Die Beiträge stammen zumeist (23) von den Mitgliedern der genannten Kommission und umfassen in ihrem Inhalt den ganzen Bereich biblischer Wissenschaft. Aus der Fülle des Materials kann hier nur auf einige Arbeiten hingewiesen werden, die grundsätzliche theologische Fragen berühren. — A. Bea S. J. (Rom) gibt einen Überblick über die allmähliche Entwicklung der „Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre“ (47-65). Die Ansatzpunkte liegen schon in der Heiligen Schrift selbst; besonders aufschlußreich sind die Zeugnisse der atl Pro-

pheten, daß sie unter göttlichem Zwang und doch in der Freiheit eigener Entscheidung stehen. Damit ist das Problem des besonderen göttlich-menschlichen Zusammenwirkens bei der Mitteilung des Gotteswortes schon deutlich gestellt. Die Kirchenväter entlehnen zwar aus der Terminologie der heidnischen Mantik manche plastischen Ausdrücke für die instrumentale Haltung der inspirierten Propheten und Schriftsteller, wissen sie aber in ihrem Wesen sehr wohl davon zu unterscheiden. Die erste gründliche spekulative Auswertung des Begriffs der *causa instrumentalis* erfolgt durch Thomas in der Sakramentenlehre. Doch bei seiner Erörterung der Prophetie taucht der Begriff nur zweimal an nebensächlichen Stellen auf, in ihrer psychologischen Analyse fehlt er ganz. Die eigentliche theologische Auswertung der Instrumentalitätsidee für die Inspirationsanalyse beginnt erst in der Neuzeit nach dem Vaticanum. In das historische Referat sind einige systematische Ausführungen über die besondere Schwierigkeit des Problems und die persönlichen Auffassungen des Verf. eingefügt. — *P. Colunga O.P.* (Salamanca) geht in seinem Beitrag („*el mesianismo en los salmos regios*“, 209-230) davon aus, daß uns für eine zuverlässige Interpretation der Psalmen zumeist alle jene hermeneutischen Hilfsmittel fehlen, die die Kenntnis der historischen Situation bietet, in der ein Text entstand. Er empfiehlt deshalb, um so mehr die *analogia fidei* des AT als hermeneutisches Prinzip heranzuziehen, und glaubt dadurch gerade auch in der Frage der Messianität der Königspsalmen zu einem organischeren und besser begründeten Verständnis zu kommen. Es gibt von Gn 49 und 2 Sm 7 bis Zach und weiter bis zum NT einen kontinuierlichen Strom messianischer Überlieferung, die sich an das israelitische Königtum und speziell an den ewigen Bestand der Daviddynastie anknüpft. Auch die Dichter der Königspsalmen lebten und dachten in diesem geistigen Milieu und müssen deshalb aus ihm gedeutet werden. In Anwendung dieses Prinzips kommt C. zu dem Ergebnis, daß Pss 2, 72, 110 direkt messianisch seien; in dem Hochzeitslied Ps 45 will er zwei Literalsinne unterschieden wissen, einen historischen und einen messianischen; die Pss 18, 20, 21, 101, 144 aber gehen im Literalsinn nur auf Israel und seinen König, da diese aber ‚*umbra futuri*‘ sind, stehe nichts im Wege, sie auch als typisch messianisch aufzufassen. — *H. Haag* (Luzern) beschränkt sich in seiner Frage nach „*Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie*“ (276 bis 285) auf jene Verheißungen, die im gegenwärtigen Äon ihre Erfüllung gefunden haben. Ez ist geistig beheimatet in der traditionellen priesterlichen Theologie. Aus ihr erwächst ihm in echter prophetischer Schau für die Heilszeit „das Bild eines Gottesvolkes, das Gott sich selber um seiner Verherrlichung willen geschaffen, dem er sich durch einen ewigen Friedensbund verbindet, das er trotz seiner Transzendenz mit seiner Gegenwart durchdringt und heiligt, in dessen Mitte er sichtbar seinen Knecht David als ewigen Priesterfürsten stellt, das aber um dessentwillen noch nicht aller Sünde ledig ist, sondern durch seine geweihten Priester mit dem Opfer des Lobes und des Dankes auch das Opfer der Sühne ununterbrochen der göttlichen Majestät darbringt, das sich durch diese Priester auch belehren und leiten läßt, in dem viele Heimat und Ruhe finden, und das auch seine Gegner als Gottes Werk anerkennen müssen: das Zukunftsbild dessen, was das Neue Testament Reich Gottes nennt, Himmelreich oder — Kirche“ (285). — *L. Cerfaux* (Löwen), „*Saint Paul et le ‚Serviteur de Dieu‘ d’Isaïe*“ (351-365), weist an Hand vieler Stellen aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen nach, daß der Apostel die Knecht-Gottes-Texte in weitem Maße auf sich selbst und besonders auf sein Apostolat unter den Heiden bezieht; gewiß nicht, um sich als zweiten Gottesknecht, unabhängig von Christus, hinzustellen, sondern insofern er in ähnlicher Weise von Gott vorherbestimmt und erwählt ist als Knecht, um das Werk Christi auf seine Weise fortzuführen. Darum vermeidet er es auch, die Aussagen vom stellvertretenden Erlösungsleiden (Is 52-53) auf sich zu beziehen, auch Kol 1, 24 ist nicht in diesem Sinn zu verstehen. Ist diese Auslegung der Is-Texte durch Paulus nur eine Akkommodation oder ist die Gestalt und das Werk des Apostels in den prophetischen Worten ursprünglich mitgemeint? „*Il faut admettre une signification ultérieure et secondaire de nos textes prophétiques*“, meint Cerfaux. Haspecker

Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel à l'occasion de son soixante dixième anniversaire. gr. 8° (XIV u. 280 S.) Neuchatel-Paris 1950, Delachaux-Niestlé. sfr. 12.— — Die Festschrift zu Ehren

des Professors an der Sorbonne und der Fakultät der freien protestantischen Theologie zu Paris umfaßt 27 Artikel von durchschnittlich 10-12 Seiten, beigetragen von Gelehrten aus dem französischen, englischen und deutschen Sprachgebiet und aus verschiedenen Konfessionen; gewiß ein eindrucksvoller Beweis für die Hochachtung und Wertschätzung, deren sich G. sowohl als Wissenschaftler wie auch als Mensch von vornehmer und toleranter Haltung gegenüber Andersdenkenden erfreuen kann. Es kommen die verschiedensten Fragen, vor allem aus dem Gebiet der ntl. Exegese, zur Sprache. Neben textkritischen Abhandlungen stehen Erläuterungen zu einzelnen Schrifttexten und Darlegungen über weitergreifende Fragen aus der Literarkritik, Auslegungsgeschichte und biblischen Theologie. Einige wenige Beiträge steigen zu den nachbiblischen Quellen herab. Auf einige sei besonders hingewiesen, weil sie den Theologen allgemein interessieren dürften. Es ist zunächst die Arbeit von O. Cullmann, *Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. La vie de Jésus, objet de la „vue“ et de la „foi“ d'après le quatrième Évangile* (52-61). Der Verf. legt an Hand des johanneischen Gebrauchs dieser beiden Verba dar, daß der Rahmen des vierten Evangeliums zwar kein rein literarischer Rahmen, sondern wirkliche, sichtbare Geschichte, eben das empirische Leben Jesu von Nazareth, ist. Zugleich ist er aber doch auch Rahmen, Hülle für die tieferliegende, nur im Glauben zu erfassende Wirklichkeit des mit Jesus identischen Christus unseres Heils. Dieser Sachlage entsprechend betont C. mit Recht, daß der Ausleger die Pflicht hat, der Intention des vierten Evangelisten zu folgen und mit einem Blick beides zu umspannen. Er darf nicht nur das vordergründige, sichtbare Geschehen erfassen, sondern auch das darin verborgene und figürlich sich aussprechende Heil Christi, das sich in der Kirche und den Sakramenten entfaltet. — Sehr bedeutsam ist auch die Arbeit von J. Jeremias, *Zum Problem der Deutung von Jes 53 im palästinensischen Spätjudentum* (113-119). J. zeigt, daß das „zentrale Kapitel des ganzen AT“ (Is 52, 13-53,12) im palästinensischen Judentum der Zeit vor und um Christus einheitlich messianisch gedeutet worden ist. Zum Beweise zieht er das äthiopische Henochbuch, das Targum Pseudojonathan zu Isaias und die hexaplarischen Lesarten zu Isaias heran, die uns in der von J. Ziegler besorgten neuen Ausgabe des Septuaginta-Textes reichlicher zugänglich gemacht sind. — Eine wertvolle biblisch-theologische Studie ist der Artikel von H. Riesenfeld, *La descente dans la mort* (207-217), sozusagen eine kleine biblische Theologie des Todes. — Die Frage der Entmythologisierung wird angerührt in einem Artikel von R. Bultmann, *Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament* (32-42) und in einem Artikel über Bultmann von E. Schweizer, *Zur Interpretation des Kreuzes bei R. Bultmann* (228-238). — A. J. Festugière bietet einen sehr klaren und übersichtlichen Überblick über die *Formen hellenistischer Mystik* (74-85); F. M. Braun hat in dankenswerter Weise das *textkritische Material zu Jo 1, 13* zusammengestellt und entscheidet sich dann aus inneren Gründen für die Lesart „qui natus est“ (11-31). — Es braucht kaum gesagt zu werden, daß wir bei Autoren so verschiedener Richtung nicht immer Forschungsmethode oder Resultat anerkennen können. So z. B., wenn in einem Artikel (247 ff.) das Wort Christi Jo 2, 19 als Gemeindeumbildung gewertet und Jesus selber eine Fassung des Tempelwortes in den Mund gelegt wird, die eschatologische Selbsttäuschung und jüdische Befangenheit in Jesus hineinprojiziert. Bedauern haben wir es, daß sich in ein Buch, zu dem auch katholische Autoren Beiträge geliefert haben, an einer Stelle eine wenig freundliche und objektiv ungerechte Bemerkung über die hierarchische Leitung der katholischen Kirche einschleichen konnte (89). — Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, auf noch weitere wertvolle Arbeiten in dieser Festschrift hinzuweisen. Das Gesagte wird genügen, um einen Begriff von ihrem reichen, anregenden Inhalt zu geben. Wenn er

Coppens, J., Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments. (Folia Lovaniensia 3-4). gr. 8° (99 S.) Bruges, Desclée, u. Freiburg, Herder, 1952. Fr. belg. 50.—. — Wie kann der Exeget die religiösen Werte des AT und die Einheit von AT und NT lebensvoll sichtbar machen? Diese Frage stellt sich der Vortrag, den C. im Juli 1951 auf Einladung der theologischen Fakultäten in Bonn und Münster hielt und hier veröffentlicht. P. de Lubac empfahl dafür eine exegese spirituelle, die mit einer Art besonderer, vom Heiligen Geist gewirkter Erkenntnis in die Geheimnisse der Schrift eindringen und so persönliche geistige Bereicherung

daraus gewinnen soll. Das findet keine Zustimmung. Eher schon hilft die von P. Daniélou neu propagierte Typologie. Aber sie allein reicht nicht aus. Neben der Schwierigkeit, echte Typen zu erkennen, setzt sie schon feste im Literalsinn gültige Brücken zwischen AT und NT voraus; außerdem bleibt zwischen Typus und Antitypus immer eine grundsätzliche Kluft, so daß das nur typologische Verständnis des AT dessen Aussagen nie so bis an die Schwelle des NT heranheben kann, wie es etwa einer direkten messianischen Weissagung möglich ist. C. fordert deshalb grundlegend, die religiösen Werte des AT und die Beziehungen zwischen AT und NT auf Grund des Literalsinnes kritisch-historisch-philologisch herauszuarbeiten, um dann als dessen Vertiefung den *sensus plenior*, den „Vollsinn“, zu empfehlen. Dieser ist „der biblische Tiefensinn, welcher von Gott selbst bei der Revelation und Inspiration des Gotteswortes, gewöhnlich über das Bewußtsein des Hagiographen hinaus, als im Literalsinn beschlossen beabsichtigt, intendiert ist“ (21). Er wächst zwar aus der Finalität des kritisch erforschbaren Literalsinnes heraus, hat aber grundsätzlich dieselben cognoscitiven Schwierigkeiten wie der typische Sinn und ist deshalb ebensowenig ein Allheilmittel. — Außer diesen 15seitigen Darlegungen enthält das Buch nur Bibliographien: zunächst 4 Seiten zum Vortrag selbst, dann ein „Supplément bibliographique“ von 10 Seiten zu verwandten früheren Veröffentlichungen des Verf., schließlich noch eine 47 Seiten umfassende „Bibliographie J.-C.-L. Coppens“, die er anlässlich seines 25jährigen Lehrjubiläums an der Universität Löwen zusammengestellt hat. Haspecker

Guillet, J., *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation* (Théologie. Études publ. sous la direction de la Fac. de théol. S. J. de Lyon-Fourvière 18). 8° (284 S.). Paris 1951, Aubier. Fr. 495.—. — Dieses schöne Buch ist eine praktische und überzeugende Antwort auf die Frage, die sich J. Coppens in dem vorgenannten Referat theoretisch gestellt hatte. Ohne viel auf den Begriff des Typus oder des *sensus plenior* im strengen Sinn zurückzugreifen, wird hier an konkreten Beispielen aufgezeigt, wie der eigentliche Gehalt bestimmter theologischer Begriffe und Motive sich auf dem Wege durch das AT sichtbar vertieft und z. T. vergeistigt und so der letzten Höhe und Fülle an Heiligsgehalt entgegengeführt wird, die er in der ntl Verwendung besitzt. Dadurch wird die fruchtbare Wechselbeziehung zwischen AT und NT klar: für die at Aussage wird die letzte Reichweite ihres Sinnes und die verborgene Teleologie ihrer Entwicklung erst vom NT ins volle Licht gerückt, während das ntl Wort oft nur recht verstanden wird, wenn man seine Wanderung durch eine lange Geschichte vor Augen hat. Daß all diese im AT meist getrennt stehenden Themen in dem einen Christus kulminieren und konvergieren, offenbart zugleich, daß ihre Setzung und Aufwärtsentwicklung im AT nicht ein „processus naturel de purification“, sondern „l'oeuvre de l'Esprit de Dieu, la révélation de sa Parole“ (8) war. G. will keine systematische biblische Theologie bieten, nicht einmal alle zentralen Ideen in ihrer Entwicklung aufzeigen, sondern er greift in zwangloser Form eine Reihe für die Heilslehre wichtiger Themen heraus, an denen er dieses einheitliche Wachsen der Offenbarung sichtbar machen kann: I. Exodus und Wüstenwanderung (9-25); II. Gnade, Gerechtigkeit, Wahrheit und verwandte Begriffe in ihrem ursprünglichen Sinn (26 bis 48); III. Die Entwicklung dieser Begriffe durch Propheten, Psalmen und NT (49-93); IV. Sünde: ihre Namen, Allgemeinheit, horror peccati (94-129); V. Verdammung: die satanischen Mächte, verfluchte Orte (130-159); VI. Hoffnung: Leben, Landbesitz, Jahweerbe, Weinberg (160-207); VII. Hauch Jahwes: Wind, Atem, Geist Jahwes, Geistausgießung, Heiliger Geist, Verbum et spiritus (208-255). Eine Begründung für diese Auswahl wird nicht gegeben. Es sind wohl mit Absicht so verschiedenartige Themen gewählt worden, um den Leser allseitig in das biblische Denken einzuführen. Denn eine praktische Einführung in die Bibel will das Buch sein. Es ist in dieser Hinsicht am ehesten zu vergleichen mit dem seinerzeit so lebhaft begrüßten Werk von G. Closen S. J.: *Wege in die Heilige Schrift*. Aber dies Werk von G. ist inhaltreicher, gründlicher, wissenschaftlicher. Es kommt durchweg mehr vom Sprachlichen, von bestimmten Wortbedeutungen her und zeigt, welche reichen theologischen Ertrag eine saubere philologische Arbeit haben kann, wenn sie mit theologischem Blick und Interesse unternommen wird. Es zeigt allerdings auch, wieviel begriffklärende philologische Arbeit noch zu leisten ist, bis eine wirklich

erschöpfende Theologie des AT geschrieben werden kann. Man möchte dem mit so viel Geist und Wärme geschriebenen Buche G.s weiteste Verbreitung unter den Theologen wünschen!

Haspecker

Gutbrod, K., Das Buch vom Lande Gottes. Josua und Richter (Botschaft des AT 10). 8° (281 S.) Stuttgart 1951, Calwer Verlag. DM 9.60. — Lamparter, H., Das Buch der Anfechtung. Das Buch Hiob (Botschaft des AT 13). 8° (261 S.) Ebd. 1951. DM 12.50. — Kessler, W., Zwischen Gott und Weltmacht. Der Prophet Daniel (Botschaft des AT 22). 8° (206 S.) Ebd. 1950. DM 7.20. — Die drei neuen Bände der Kommentarreihe des Calwer Verlages, die sich an „Freunde und Verächter der Bibel“ wendet, bleiben streng in den Geleisen, in denen sich die ganze Serie bewegt: Entfaltung des religiös-theologischen Gehaltes der heiligen Bücher als Handreichung für die praktische Verkündigung. Sie stoßen so vor zur zentralen Aufgabe der Bibelauslegung, und zwar durchweg mit gutem Erfolg, verzichten aber bis auf kleine Ausnahmen auf die Erörterung philologischer, literarischer und historischer Grundlagen der Auslegung. Das bedeutet eine Einschränkung ihres wissenschaftlichen Wertes, ist aber um so leichter in Kauf zu nehmen, als diese Grundlagen schon in so vielen Kommentaren behandelt wurden, die dem theologischen Gehalt allzuwenig Beachtung schenkten. — Immerhin würde Gutbrod bei Jos und Ri als historischen Büchern durch eine ernstere Darlegung der historischen Situationen und Probleme im Lichte traditionsgeschichtlicher und archäologischer Forschung auch der eigentlich theologischen Exegese gedient haben. Denn diese Bücher wollen uns ja nicht nur eine Botschaft in Form theologischer Ideen vermitteln, sondern gerade eine in konkreten heilsgeschichtlichen Vorgängen leibgewordene Theologie. Diese sind darum gerade in ihrer geschichtlichen Realität wichtig und von religiösem Interesse. Grundsätzlich wird das freilich auch von G. durchaus gesehen, und er macht den ganzen Vorgang der Landnahme und Landverteidigung sehr gut als ein Werk des verheißungs- und bundestreuen Gottes sichtbar durch sorgfältiges Eingehen auf die im Text selbst liegenden diesbezüglichen Hinweise. Dabei scheint er allerdings bei Ri nicht ganz textgetreu zu bleiben, wenn er in dem Zyklus: Abfall—Strafe—Umkehr—Hilfe das Element der Umkehr („und Israel schrie zum Herrn“) als menschliches Mitwirken zur Erlangung des Heils gar nicht in Ansatz bringt. Das dabei aufgestellte Prinzip: „eine Umkehr von begrenzter Dauer ist keine Umkehr“ (184) würde der Verfasser von Ri wohl kaum unterschreiben. — Lamparter sieht sich beim Buche Hiob sofort vor „das eigentliche Rätsel“ gestellt: „worin der Nerv des Ganzen, der praktische Zweck und das theologische Ziel dieser . . . Schrift zu suchen ist“ (9). Des Rätsels Lösung findet er von der bekannten Satansfrage (1, 9) aus im Ringen jenseitiger Mächte (Gott und Satan) um den Menschen. In Frage steht dabei nicht eigentlich „die Allmacht Gottes als solche, wohl aber die Einflußnahme Gottes auf den Menschen . . .“, ob und wie weit Gott sein Recht an den Menschen gegen den Satan wahr und behauptet“ (14); oder von dem von Gott in die freie Wahl gestellten Menschen aus gesehen: „ob es möglich ist, den Menschen für Gott zu retten“ (15). Und das in einem letzten grundsätzlichen Sinn. Denn nach L. ist Hiob „nicht irgend Einer“, sondern „ein Knecht Gottes, auf den der Herr besondere Stücke hält“ (12), ja, „Hiob — das ist in dieser Entscheidungsschlacht der letzte ‚Brückenkopf‘ Gottes auf Erden“ (15). Aber der Brückenkopf bewährt sich nicht; doch Gott erbarmt sich seines Vorpostens, heilt ihn, und so geht das Buch nur äußerlich friedlich aus, im Grundsätzlichen aber als offene Frage: „Wo ist der eine Gerechte, an dem die Macht des Satans sich bricht“ (19), da er wirklich Gott „umsonst“ dient, und „der duldend und leidend das Ringen Gottes um den Menschen wider den Satan für Gott entscheidet und zum Siege führt“ (20). „Diese Frage aufzuwerfen und wachzuhalten, das ist recht eigentlich die Aufgabe, welche dem Buche Hiob im Ganzen der Alten-Bundes-Schriften zugefallen ist. Und in diesem Sinne dürfen wir (mit Vischer) sagen, daß Hiob ein Zeuge Jesu Christi ist“ (20). — Bei einem Buch, in dem offenbar bewußt eine ganze Reihe von Problemen ineinander verarbeitet sind, ist es sehr gefährlich, sich auf ein Bestimmtes als den Sinn des Buches festzulegen. Wenn man aber nach einem „Nerv des Ganzen“ sucht, so scheint es uns gerade eine Umkehrung der Intention des Verfassers zu sein, wenn man ihn im Gegenüber Gott—Satan findet — also nicht; Ringen Gottes um den Menschen, sondern: Ringen des leidenden Menschen um

Gott! Denn für den Verfasser des Buches ist der leidende Mensch gewiß nicht nur der „Stoff“, an dem er ein jenseitiges Problem behandeln will, sondern das Problem selbst, das allerdings bis in seine eigentlich religiösen und ins Jenseits reichenden Tiefen und Verästelungen verfolgt wird. — In der Textauslegung ist L. reichlich rhetorisch und läßt deshalb oft die gerade hier notwendige präzise Auslegung und das Eindringen ins Einzelne vermissen. — Kessler stellt seine ganze Auslegung des Propheten Daniel unter das Thema: Glaubensgemeinde zwischen Gott und Weltmacht, ohne aber den Text gewaltsam in dieses Schema zu pressen. Vielmehr sind die ganze Auslegung und die verschiedenen vorzüglichen Exkurse von wohlthuender Sachlichkeit und Klarheit. Das Buch ist nach K. „in der Form, wie es uns vorliegt, in der Makkabäerzeit, in der Zeit der Religionsverfolgung durch Antiochus IV. Epiphanes“ (14) verfaßt als Trostbuch für die bedrängte Gemeinde. Doch fußt dieser Verfasser auf alten prophetischen Traditionen, deren Umfang abzugrenzen aber nicht versucht wird. K. rechnet jedenfalls damit, daß weite Partien der Gesichte keine wirklichen Zukunftsvoraussagen, sondern post eventum gestaltet sind. Er glaubt trotzdem den prophetischen Charakter des Buches retten zu können. Denn „das Entscheidende an der biblischen Prophetie ist keineswegs das Moment der Weissagung im Sinne der Vorhersagung künftiger Geschehnisse. . . Das Primäre ist die Deutung des irdischen Geschehens von der Ewigkeit her, vom Worte Gottes her. In diesem Sinne gehört es gerade auch zum Beruf des Propheten, die vergangene Geschichte im Lichte Gottes zu sehen und zu deuten. . .“ (18). Die in der Darstellung von Vergangenem als Zukünftigem liegende Täuschung nimmt K. als periphär und notwendige Tarnung in gefährlicher Zeit in Kauf, sieht sie aber für den kundigen Leser aufgehoben in der Versiegelung des Buches (12, 4) bis zur Endzeit (d. i. Makkabäerzeit). Denn ihr Sinn sei, anzudeuten, daß das Buch während der „Versiegelung“ gar noch nicht existiert habe.

Haspecker

Schmid, J., Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament 3). 2., umgearb. Aufl. 8° (296 S.) Regensburg 1951, Pustet. DM 8.50; geb. DM 10.50. — Wikenhauser, A., Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt (ebd. 5). 2., stark erw. Aufl. 8° (237 S.) ebd. 1951. DM 7.80; geb. DM 9.80. — Die neue Auflage des Lukaskommentars von Schmid ist gegenüber der ersten (vgl. Schol 16 [1941] 606), die sie an Umfang um 33 Seiten übertrifft, an mehreren Stellen überarbeitet, und zwar an der einen oder anderen Stelle so, daß der Verf. seine Auffassung geändert hat. So ist er jetzt im Unterschied zur vorhergehenden Aufl. der Ansicht, daß immer noch keine profanen Nachrichten für eine frühere Statthalterschaft des Quirinius in Syrien vorliegen (58). Statt einer dreijährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit dem Todesjahr 32 oder 31 hält er jetzt zwei Jahre und einige Monate für das Wahrscheinlichste, so daß Jesus vor Ostern 31 oder 30 gestorben wäre (79). Da er die Geburt Christi wie bisher in die Jahre 8-6 v. Chr. verlegt, hätte Jesus nicht ein Alter von 36-39 (80), sondern von 35-38 Jahren erreicht. Hier ist offenbar aus Versehen die frühere Zahl stehengeblieben. Warum der Versuch Kettlers (vgl. Bibl 15 [1934] 411-418), die verschiedenen Lokalisierungen der Blindenheilung bei Jericho durch Unterscheidung der beiden Jericho in Einklang zu bringen, auch in der neuen Aufl. als unhaltbar abgelehnt wird (231), ist aus den angeführten Gründen nicht recht zu ersehen. In dem neu hinzugefügten Exkurs: Der Heilige Geist in der synoptischen Überlieferung (89 f.), möchte der Verf. zeigen, daß der Heilige Geist bei den Synoptikern mit Ausnahme des trinitarischen Taufbefehls (Mt 28, 19) noch nicht als Person, sondern nur als göttliche Kraft dargestellt ist. Ob sich nicht doch gerade im Lichte des trinitarischen Taufbefehls und der gesamten neutestamentlichen Offenbarung mehr sagen läßt? Im übrigen weist auch die Neuauflage all die Vorzüge auf, die an anderer Stelle dem Matthäus- und Markuskommentar desselben Verf.s nachgerühmt wurden (vgl. Schol 25 [1950] 290; 26 [1951] 608 f.). — Auch die Neuauflage des Kommentars zur Apg von Wikenhauser ist in erweitertem Umfange erschienen (vgl. Schol 15 [1940] 609 f.). Auch sie hat zweifellos gegenüber der vorhergehenden Aufl. noch gewonnen. Vor allem wurden mehrere wertvolle Exkurse neu eingearbeitet: die Himmelfahrt Christi (26-29), die Sammelberichte Kap. 2. 4. 5 (58), der Heilige Geist in der Apg (80-83), die Handauflegung (83 f.), die Korneliusgeschichte im Plan der Apg (102), das Christusbild der Apg (102-107), der „Herrenbruder“ Jakobus und die Ältesten (Presbyter) in Jerusalem (117 ff.), die Frage der Heiden-

mission in der Urkirche (128-131). Hier legt der Verf. u. a. dar, daß das Urchristentum den Aufstieg Christi zum Vater und die Besitzergreifung seiner Macht über das All auf den Tag der Auferstehung und in den unmittelbaren Anschluß an sie ansetzt, und zeigt, daß das mit der Himmelfahrt am 40. Tage als sichtbarem Abschluß des Beisammenseins mit den Jüngern nicht im Widerspruch steht. Der Heilige Geist erscheint nach seinen Darlegungen in der Apg nicht nur als Bewirker der Charismen, sondern auch als Ausrüstung der Organe der Verkündigung, aber kaum im Zusammenhang mit dem religiösen und sittlichen Leben, wie bei Paulus. Eine völlig ausgeglichene, begrifflich klar formulierte Christologie besitze die Apg nicht. Aber auch außerhalb der Exkurse hat der Verf. vielfach wertvolle Hinweise beigefügt. So ist z. B. nach ihm der eigentliche Grund für die Wahl des Matthias vielleicht darin zu sehen, daß die Apostel, die noch die Wiederherstellung des Reiches Israel erwarteten, die Zwölfzahl für wesentlich hielten, weil ihnen Jesus verheißen hatte, daß sie bei der Parusie als Richter der 12 Stämme Israels auf 12 Thronen sitzen sollten (30). Zu Apg 1, 18 f. ist jetzt auch die Parallele Mt 27, 3-10 näher berücksichtigt.

Brinkmann

Dupont, J., Essais sur la christologie de saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie, La Gloire du Christ. gr. 8° (319 S.) Bruges 1951, Editions de l'Abbaye de Saint-André. Fr. 100.— Wenn dies Buch methodisch ganz recht hätte, würde es eine Revolution der üblichen Johannes-Exegese bedeuten. Gegen die einseitige hellenistische Auslegung z. B. Grills hatte schon Schlatter 1902 durch Sprachvergleiche gezeigt, daß Johannes' Heimat Palästina sein muß. Billerbeck, zahlreiche Monographien und Kittels Theol. Wörterbuch suchen den Zusammenhang zwischen AT, Judentum und Jesus und Aposteln aufzuhellen. Auf diesen fußend führt D. konsequent und scharfsinnig das Prinzip durch: Johannes denkt nicht wie ein griechischer Philosoph oder scholastischer Theolog (236), sondern muß aus AT und Judentum erklärt werden. So ist Logos nach dem AT richtendes (vernichtendes) und vor allem Schöpferwort. Es bezeichnet daher auch im Prolog nicht den innergöttlichen Ausgang, sondern die Rolle des Sohnes gegenüber der Welt als Schöpfer, Erleuchter, Offenbarer (11-58). Ähnlich ist Christus als Licht nicht, philosophisch betrachtet, Offenbarer höherer Wahrheiten, sondern nach Is 9; 49 und Henoch soteriologisch der Befreier aus Blindheit und Gefangenschaft (59-105). Das Leben, das er bringt, ist zwar nicht, wie in Deut, Ez, vielen Pss, langes irdisches Leben im Gelobten Land, vielmehr ähnlich wie bei Dn 12, Weish, Henoch, Esr, Mt und Paulus Glück und Unsterblichkeit, aber erst *nach* der Auferstehung als Endheil. Joh ist eigentümlich, daß die Gläubigen es schon jetzt besitzen, aber nicht als inneres Seelenleben, übernatürlich-mystisches Gnadenleben, Eintritt ins innertrinitarische Leben (gegen Lemonyer, Grossouw, Charue); denn im Zusammenhang stehen meistens die eschatologischen Termini „Gericht, Auferstehung, Verdammnis“. „Ich bin das Leben“ (11, 25) ist nicht Wesensdefinition, sondern meint Jesu Tätigkeit als Heiland in der Endzeit und schon jetzt durch Verkündigung und Opfer. Insofern ist schon jetzt „Parusie“: Schon Jesu erstes Erscheinen ist Offenbarung der Endherrlichkeit (107-232). Ebenso ist die Doxa nicht eine Eigentümlichkeit der göttlichen Natur, sondern ist die Glorie des Auferstandenen: Apk 5 wird sie dem erstandenen Erlöser zugesungen; auch in den vielen Doxologien des NT ist sie fast gleich „Lob“, also echt jüdisch. Neu ist bei Joh, daß die „Stunde“ Leiden und Erhöhung zusammenfaßt (13, 31; c. 17 u. ö., 233-293). — Mit dieser Deutung wäre eine Auswertung des Joh-Ev für die Dogmatik (Trinität, gratia usw.) wenigstens in der üblichen Weise nicht mehr möglich. Aber der Sohn ist Logos schon vor der Schöpfung, da kann Logos nur innertrinitarische Bedeutung haben. Weil Joh in Ephesus gegen griechisch denkende Irrlehrer schreibt, setzt er sich nicht nur mit den Juden auseinander. Ferner ist Christus wesentlich Offenbarer (17, 3), also heißt „Licht“ nicht nur „Erlöser“. Daß das Geistesleben und die Gnadeninspiration schon jetzt im Gläubigen sind (Röm 8; 1 Joh 2), muß D. zugeben. Er meint aber, das „ewige Leben“ sei mehr Objekt der Glaubensgewißheit als der Erfahrung (148. 219 f.). Nach 2 Kor 4; Röm 8; Eph; Joh. 15, 1 ff, auf die sich die Lehre von unserer gnadenhaften Verbindung in „Mystici corporis“ weithin stützt, ist es schon jetzt als übernatürliches Seelenleben im Christen, nicht direkt bewußt, doch von Paulus und Mystikern erfahren. Daß das „neue Leben“ in Röm 6 mehr ist als „conduite

morale“, ist heute wohl Allgemeingut der Erklärer. Doxa würde konsequent auch besser aus dem AT abgeleitet als aus den ntl Doxologien, wo es verblaßt ist; im AT ist der Kebôd Jahwe „Jahwes Heiligkeit und Treue, erfahren durch machtvolle Erweise der Gerechtigkeit und Liebe“ (B. Stein 304 f.). Er ist demnach metaphysisch gemeint, aber semitisch. Zur Methode ist also im ganzen wohl zu sagen: Wenn es auch richtig ist, vom jüdischen und nicht vom griechischen Denken auszugehen, so ist doch die Offenbarung der Trinität, des Vaters im Sohne eine so ungeheure Überbietung aller Ahnungen des AT und erst recht der jüdischen Apokalypsik, daß sie deren „alte Schläuche“ sprengt (vgl. Mt 9, 17). Sollte nicht auch Joh, vom Heiligen Geist in die ganze Wahrheit eingeführt (16, 13), ähnlich wie Paulus „in Christo“ und „im Geiste“, in der Gnadengemeinschaft mit Christus das erlebt und erkannt haben, was die Theologen *gratia sanctificans* nennen? Haben die Väter da philosophisch etwas hineingedeutet? Trotzdem ist, was D. sagt, so weitschichtig und doch knapp gefaßt, so gut gesammelt und doch selbständig gestaltet, so glänzend disponiert und übersichtlich gedruckt, daß die Lektüre ein hoher Genuß und reicher Gewinn ist für Geist und Gemüt. — Soeben erschien das neue Buch des Verf. *Σύν Χριστῶ. L'union avec le Christ suivant saint Paul. I. Partie: „Avec le Christ“ dans la vie future.* Bruges 1952, S. André. Wir berichten darüber. Koester

Cullmann, O., *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'église primitive* (Ét. d'Hist. et de Philos. rel. 42). gr. 8° (93 S.) Paris 1951, Presses Univ. de France. Fr. 400.—. — Der Verf. greift hier eine Frage wieder auf, die er schon in seinem Werk „Urchristentum und Gottesdienst“, Basel 1944, behandelt hat. Doch verfolgt er jetzt mehr systematisch das kultische Anliegen des vierten Evangelisten durch das ganze Johannesevangelium und sucht nachzuweisen, daß die Beziehung zwischen Geschichte und Sakrament eines der wesentlichen Themen dieses Evangeliums ist (4). Der Verf. des Joh geht nach ihm aus von den Tatsachen des Lebens Jesu und sucht die vollständige Identität des in der urchristlichen Gemeinde gegenwärtigen Herrn mit dem geschichtlichen Jesus nachzuweisen. So zieht er die Verbindungslinie, die den Christus der Geschichte mit Christus, dem Herrn der Kirche, in deren Schoß sich die Menschwerdung des Logos fortsetzt, verbindet (6). Wenn die formgeschichtliche Schule uns in den Evangelien allgemein keine Biographien, sondern nur Zeugnisse für die Menschwerdung sehen läßt, die sich auf den Glauben stützen und zum Glauben führen wollen, so besteht der Unterschied zwischen den Synoptikern und Joh nach C. darin, daß die synoptische Überlieferung das gemeinsame Werk des Glaubens der Urkirche ist, während sich das Johannesevangelium als das Werk eines einzelnen Gläubigen aus gibt (10). Es enthält nach C. zwei Typen von Texten; die einen unterstreichen die Notwendigkeit des Sehens (z. B. Joh 1, 14), die andern dagegen betonen die Notwendigkeit des Glaubens (z. B. Joh 20, 29). Die letztere Stelle bilde den Höhepunkt des ganzen Buches (11). Der Gleichzeitigkeit des physischen Sehens und der gläubigen Betrachtung entspreche die doppelte Bedeutung des Wortes *σημεῖον*, mit dem der Evangelist den Gegenstand der beiden Erkenntnisse auszudrücken pflege (15). Der Verf. weist dann darauf hin, daß Joh häufig Worte mit doppelter und mehrfacher Bedeutung verwendet, wie er ausführlicher in seinem Artikel „Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums“ (ThZ 1948, 360 ff.) dargelegt hat. Hierher gehören u. a. *ἄνωθεν, ὑψωθῆναι, ἔδωκεν* (Joh 3), *ἀκολουθεῖν* (Joh 1, 37-44; 13, 36 ff.), *ὕδωρ ζῶν* (Joh 4, 10), *ἄρτος τῆς ζωῆς* (Joh 6, 35-48), *τυφλοὶ* (Joh 9, 38 ff.), *ἀναστῆναι* (Joh 11, 24 ff.), *τετέλεστοι* (Joh 19, 30) usw. (19-20). Daraus schließt der Verf., daß nach einer stillschweigenden Voraussetzung des Joh das geschichtliche Ereignis über die unmittelbare Bezeichnung hinaus weitere Tatsachen der Heilsgeschichte andeutet (25). In seinem früheren Werke „Le culte dans l'église primitive“ 1944 hat er gezeigt, daß der ursprüngliche Kult sich entweder um die Feier des Abendmahles oder um die Tauffeier konzentriert hat. Joh liefere dazu eine indirekte Bestätigung, insofern die beiden Sakramente hier als Ausdruck des ganzen kultischen Lebens in der christlichen Urgemeinde betrachtet und die Einheit zwischen dem in den beiden Sakramenten gegenwärtigen Herrn der Kirche und dem Jesus der Geschichte dargetan werde (26 ff.). Im einzelnen behandelt der Verf. unter dieser Rücksicht: Johannes den Täufer und die Taufe Jesu (Joh 1, 6-8. 15. 19-34), die Hochzeit

zu Kana (Joh 2, 1-11), die Tempelreinigung (Joh 2, 12-22), die Unterredung mit Nikodemus (Joh 3, 1-21), das letzte Zeugnis des Täufers (Joh 3, 22-36), das Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4, 1-30), die Heilung des Gelähmten von Bethesda am Schafsteich (Joh 5, 1-19), Jesus und der Ruhetag (Joh 5, 17), die Brotvermehrung (Joh 6, 1-13. 26-65), die Heilung des Lahmgeborenen am Teiche Siloe (Joh 9, 1-39), die Fußwaschung (Joh 13, 1-20), die Abschiedsrede (Joh 13, 31 bis 17, 26) und den Lanzenstich (Joh 19, 34). — Damit hat der Verf. zweifellos recht, daß Johannes jedenfalls mehreren der von ihm berichteten Wunder über den Wortsinn hinaus einen höheren heilsgeschichtlichen Sinn beilegt. Ob sich das allerdings für das ganze Evangelium beweisen läßt, dürfte meines Erachtens zweifelhaft bleiben. Das Wort *σημείον* hat nach Joh 20, 30 f. offenbar zunächst nur den Sinn, daß die von Johannes berichteten Wunder und anderen Geschehnisse aus dem Leben Jesu „Zeichen“ dafür sind, daß er der Messias und der Sohn Gottes ist. Ob im Einzelfall mehr damit gesagt ist, muß sich jeweils aus dem Zusammenhang ergeben.

Brinkmann

Storr, R., Der Brief des heiligen Apostels Paulus an die Römer. Ausgedeutet für die Menschen unserer Zeit. kl. 8° (205 S.) Stuttgart 1950, Schwabenverlag. DM 8.50. — St. möchte mit diesem handlichen Kommentar den reichen Inhalt des Röm weiteren Kreisen erschließen. Mit Recht sieht er in der Stellungnahme des hl. Paulus zu Gesetz und Freiheit, Gnade, Auserwählung und Verwerfung im Röm auch eine Antwort an unsere Zeit. Darum fügt er der Texterklärung der einzelnen Abschnitte jeweils eine Art homiletischer Auswertung an. Der Leser findet in dem Büchlein eine gute Einführung in das Verständnis der oft schwierigen Problematik des Briefes. Dabei ist es recht ansprechend und lebendig geschrieben. Der Verf. gibt immer wieder Durchblicke durch die Heilsgeschichte, z. B. wenn es heißt, am Anfang des Alten Bundes stehe der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen . . . , am Anfang des Neuen Bundes stehe der Baum des Kreuzes, der Erkenntnis der Liebe Gottes (100), oder wenn er den unerlösten, fleischlichen Menschen mit dem Erlösten vergleicht. Die Gewalt des fleischlichen Menschen werde Herr über sein Wollen (95) — natürlich nicht in dem Sinne, daß dadurch der freie Wille und damit die persönliche Verantwortung aufgehoben wird —, dagegen finde im erlösten Menschen die böse Lust keine Nahrung mehr an reizenden Geboten, und darum könne sein Kampf nur mit dem Siege enden (97). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß der Getaufte keine Versuchungen mehr zu bestehen habe und nicht mehr sündigen könne. Um ein Mißverständnis in dieser Richtung zu verhüten, ließe sich die Fassung in einer neuen Auflage leicht etwas ändern. Dasselbe gilt von einer anderen Stelle, wo es heißt: „Solange wir Glieder am Leibe Christi sind, brauchen wir die Verurteilung, die Verdammnis . . . nicht zu fürchten“ (99). Hier soll selbstverständlich der Sinn nicht sein, daß der Mensch, solange er Glied am Leibe Christi ist, nicht verloren gehen kann, da nach der Enzyklika „Mystici Corporis“ ja auch die Sünder Glieder des Leibes Christi bleiben, sondern nur, daß der Mensch, solange er Glied am Leibe Christi ist, immer noch die Möglichkeit hat, seine Seele zu retten. Wenn das Werk seiner Zielsetzung entsprechend auch kein wissenschaftlicher Kommentar sein will, wird doch auch der Exeget darin manche Anregung finden.

Brinkmann

Cerfaux, L., Le Christ dans la Théologie de saint Paul (Lectio divina 6). 8° (435 S.) Paris 1951, Éd. du Cerf. — Auf seine paulinische Ekklesiologie (La Théologie de l'Église suivant saint Paul. 2. Aufl. 8° [344S.] Paris 1948, Éd. du Cerf) läßt C. jetzt eine Christologie des hl. Paulus folgen. Dabei unterscheidet er drei Entwicklungsstufen, bedingt durch die jeweilige Erfahrung des Apostels mit der jüdisch-heidnischen Umwelt, ohne daß damit eine sachliche Entwicklung seiner Christologie gegeben ist. Die erste Stufe, Christus als Urheber des Heiles, entspricht ganz der urchristlichen Botschaft von der Parusie, der Auferstehung mit dem Kreuzestode Christi und dem Gottesreiche hienieden. Die zweite Stufe, die Gabe Christi, ist nach C. wahrscheinlich bedingt durch die Erfahrungen des Apostels in Korinth, die er einerseits mit dem Judentum und den jüdaistischen Strömungen unter den Christen und andererseits mit der griechischen Philosophie gemacht hat. Demgegenüber betont er im Röm und 1 Kor die Unwirksamkeit des alttestamentlichen Ge-

setzes und die Unzulänglichkeit der heidnischen Weisheit, die durch die Auswirkung des Heilswerkes Christi in einer neuen Heilsoökonomie durch die Rechtfertigung und das Leben in Christus zunichte gemacht sind. Die dritte Stufe, die vor allem in den Gefangenschaftsbriefen ihren Niederschlag gefunden habe und wohl durch die Erlebnisse des Apostels in Kleinasien bedingt sei, bilde die Synthese der paulinischen Christologie im Geheimnis der Person Christi. Eine Zusammenfassung des Christusgeheimnisses finde sich in den Hymnen 1 Tim 3, 16; Phil 2, 6-11 und Kol 1, 15-20. Im einzelnen behandelt der Verf. hier die Einheit der Welt durch Christus, die „Rekapitulation“ in Christus, den Leib Christi und das „Pleroma“, den Primat Christi, das Bild Gottes unter der dreifachen Rücksicht: des himmlischen Menschen als Bild Gottes, des verherrlichten Christus als Bild Gottes, des Christusbildes in der Schöpfung. Schließlich untersucht er die Bedeutung der Titel Christi: Sohn Gottes, Herr, Christus, Jesus, und zeigt, daß der Apostel in Jesus den wahren Sohn Gottes gesehen hat. Es ist nicht möglich, hier die Fülle der vom Verf. behandelten Gesichtspunkte vollständig wiederzugeben. Jedenfalls ist das Werk sehr anregend und reichhaltig, wenn auch wegen der Fülle des Stoffes eine eingehende Exegese der Texte nicht immer geboten werden konnte. Der Verf. betont mit Recht, daß Paulus in seiner Christologie sachlich von jedem orientalischen Synkretismus und den gnostischen Anschauungen der heidnischen Umwelt unabhängig ist und sein System ausschließlich auf der Offenbarung des AT, dem Glauben der Urgemeinde und persönlichen Offenbarungen aufgebaut hat (394 ff.). Damit ist nicht gesagt, daß er in seinen Formulierungen nicht offensichtlich unter dem Einfluß der zeitgenössischen griechischen Literatur steht (90 f.). Es ist in einem solchen Werk natürlich nicht zu erwarten, daß die Exegese des Verf. in allen Einzelheiten überzeugend ist. Röm 5, 12 *καὶ οὕτως* statt *οὕτως καὶ* als Nachsatz zu *ὥστε* zu nehmen, dürfte grammatikalisch kaum zulässig sein (178). Statt vom „mystischen Christus“ möchte er lieber von der „mystischen Vereinigung mit Christus“ sprechen (255). Ist wirklich das Bild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene (Kol 1, 15) vom prä-existenten und nicht vielmehr vom menschengewordenen Christus zu verstehen (299)? Vgl. dazu „Die kosmische Stellung des Gottesmenschen in paulinischer Sicht“, in: *WissWeish* 13 (1950) 6-33, besonders 8-14, wo auch gezeigt wird (ebd. 17-27), daß die Rekapitulation (Eph 1, 10) entsprechend zu Röm 13, 9 nur eine Zusammenfassung und an sich keine Wiederzusammenfassung in Christus besagt (319). Um auch Röm 8, 29 und 1 Kor 15, 49 gerecht zu werden, nimmt C. bei Paulus zwei große Themen an: Christus, das Bild Gottes in seiner Präexistenz, und Christus, das Bild Gottes in seiner Verherrlichung, dem wir gleichgestaltet werden sollen (328). Man sollte nicht mehr von 33 Jahren des sterblichen Lebens Jesu sprechen (292), da sich diese Zahl ja chronologisch auf keinen Fall rechtfertigen läßt.

Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Die Deutsche Thomasausgabe, Band 15: Glaube als Tugend. 8^o (32 u. 509 S.) Heidelberg-Salzburg 1950, Gemeinschaftsverlag Kerle und A. Pustet. DM 14.80 (subskr. DM 11.80). — Band 8: Erhaltung und Regierung der Welt. (16 und 664 S.) ebd. 1951. DM 21.30 (subskr. DM 17.70). — In der bekannten vorzüglichen Ausstattung und Bearbeitung liegen uns diese beiden neuen Bände der deutschen Thomasausgabe zur Besprechung vor. Zum 15. Band schrieb Anmerkungen und Kommentar *F. Utz O.P.* Die knapp und doch gründlich gearbeiteten Anmerkungen zeigen theologiegeschichtliche Zusammenhänge, gehen auf Lehrunterschiede ein und klären Mehrdeutigkeiten des Textes. In ihnen zeigt sich die Lehrentwicklung des hl. Thomas selbst (z. B. in der Frage, ob ohne Ursünde Christus Mensch geworden wäre, was Thomas in der Summa zwar ausdrücklich leugnet, aber doch auch irgendwie bejaht, wenn er vom Glauben der vorsündlichen Menschen an die Menschwerdung spricht: 313); Fragen, deren spekulative Schwierigkeiten durch den Text der Summa bisweilen überdeckt erscheinen, werden ins Bewußtsein gehoben (z. B. die Frage nach dem Verhältnis der Glaubwürdigkeitsgründe zum Glaubensakt: 307 f.); Zeitgebundenes wird vom überzeitlich Gültigen in den Darlegungen des hl. Thomas gesondert (z. B. 327 f.). Die Frage nach dem „desiderium naturale

in visionem beatificam“ (329) wünschte man, gerade angesichts der aktuellen Diskussion um die „nouvelle théologie“, eingehender und vor allem prägnanter behandelt. S. 330 wird das Recht auf Privateigentum in scharfer Weise nur auf die erbsündliche Ordnung zurückgeführt und die doch vertretbare, nicht so streng thomistische Auffassung eines zum Naturrecht in allen Ordnungen gehörenden Rechtes auf Privateigentum nicht erwähnt. — In der Übersetzung, die in diesem Band *Vierneisel* (Heidelberg) besorgte, gibt es manche Ausdrücke, über deren Eignung man streiten kann. Ist es z. B. günstig, die „*gratia gratis data*“ mit „Gabe, die über Gebühr geschenkt wird“ zu übersetzen, wo doch das „über Gebühr“ nicht der *gratia gratis data* ausschließlich zukommt? Man könnte auch fragen, ob bei Worten wie z. B. „*affirmativum*“ (315) nicht eine wörtliche Übersetzung angebracht gewesen wäre als eine interpretierende. Denn einmal ist „*tatfordernnd*“ ja nicht das Einzige, was mit „*affirmativum*“ gesagt sein soll, und zudem wird durch die gewisse Ambiguität des lateinischen Wortes der Leser selbst zum Suchen nach dem Gemeinten angeregt, was eine interpretierende Übersetzung vielleicht zu früh abschneidet. — Der Kommentar führt die Gedanken des hl. Thomas ausführlich und erklärend aus, wird allerdings dadurch ein Zeugnis für die Grenzen der Darlegungen des hl. Thomas, daß er mancherorts notwendigerweise mehr ist als Kommentar zum Thomastext. — Die genannten Vorzüge gelten wie für alle bisher erschienenen Bände auch für den 8. Band über Erhaltung und Regierung der Welt (mit dem nun der erste Teil der *Summa theologica* in der deutschen Ausgabe vollständig vorliegt). Ihn übersetzten gemeinsam *H. M. Christmann O.P.* und *B. M. Dietsche O.P.* Die Anmerkungen, die zum größeren Teil *H. M. Christmann O.P.*, für die naturphilosophischen und biologischen Fragen *H. André* lieferten, unterscheiden sich von den strenger sachlich gearbeiteten Anmerkungen des vorherbesprochenen Bandes durch auffällig stärkere rhetorische Anlage, die bei manchen Vorteilen doch auch mancherlei Nachteile hat. Sie äußert sich in einer nicht immer notwendigen Ausführlichkeit und Amplifikation, in der Herbeiziehung von Dichtersziten und auch dem Gebrauch von Schrifttexten, die, weil unmittelbar von übernatürlichen Gegebenheiten sprechend, nur mittelbar hierhergehören. — Aus dem sehr gut gearbeiteten Kommentar sei mit einer gewissen Kritik auf die Darlegungen über die neun Chöre der Engel hingewiesen. Ob man hier nicht doch ein wenig kritischer sein sollte? Daß die Neunzahl biblisch ist (522), gilt wohl nicht einfachhin, selbst wenn man die zur Bezeichnung der neun Chöre von Ps.-Dionysius gebrauchten Namen in der Bibel findet. Beim Ps.-Areopagiten ist die Lehre von den neun Chören sehr deutlich Produkt seiner triadisch systematisierenden Arbeit. Und wenn man weiß, welchen Einfluß die Darstellungen des Ps.-Dionysius in der nachfolgenden Theologie gehabt haben, wird man seine spekulativ-systematisierenden Aussagen nicht deshalb als Offenbarungsgegebenheiten festhalten können, weil eine spätere Zeit sie ihm häufig nachgesprochen hat. Als Traditionszeuge kann Ps.-Dionysius nur mit großer Vorsicht herangezogen werden.

Semmelroth

Fuerst, A., O.S.B., *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in Selected Writings between 1220-1270* (The Cath. Univ. of America. Studies in Sac. Theol. 62). gr. 8° (X u. 259 S.) Washington 1951, The Cath. Univ. of America Press. Doll. 2.75. — Diese Dissertation der Kath. Universität in Washington stellt das Ergebnis einer eingehenden Untersuchung der Lehre des Alexander von Hales, der *Summa Alexandrina*, Alberts, Rigaldis, Bonaventuras und Thomas' fest, daß als spekulativer Grund der Allgegenwart ein doppelter damals genannt wird: Gottes Wirken und Erhalten aller Dinge bedingt seine Gegenwart in ihnen; ferner fordert Gottes unendliche Vollkommenheit sein Dasein ohne Grenzen. Alexander bringt beide Gründe. Bezeichnend für ihn ist sein genauerer Beweisgang, warum Gott in allen Dingen sein muß und nicht nur mit allen. Gottes Größe fordert das ebenso wie die geistige Verbindung zwischen dem göttlichen Erhalter und dem Geschöpf. Der andere Grund aus der Größe Gottes wird bei Alexander im einzelnen besonders aus der *causa exemplaris* abgeleitet. Als solche muß Gott alle Vollkommenheiten der Dinge in sich schließen. Die *Summa Alexandrina* gibt als Grund nur Gottes Vollkommenheit an, da Gott das *bonum* ist, wie es größer nicht gedacht werden kann, und zugleich *causa exemplaris*. Albert der Große bringt die Lösung Alexanders in fast wörtlicher Gleichheit mit dessen 33. *Quaestio*,

also beide Hauptgründe. Ebenso Odo Rigaldi. Für diesen ist Gott als ens a se notwendig unmittelbar als Schöpfer und Erhalter in allen Dingen. Bei Bonaventura ist Gottes Einfachheit, Unermeßlichkeit, Allmacht und Unveränderlichkeit der wesentliche Grund der Allgegenwart, da diese Eigenschaften sonst eingeschränkt wären. Als zweiter, nachstehender Grund wird von ihm auch die Notwendigkeit für die Geschöpfe beigelegt, die sonst nicht sein können. Nach Thomas endlich liegt der eigentliche Grund im aristotelischen Prinzip, daß Bewegter und Bewegtes verbunden sein müssen. Damit steht er in der Augustinus-Linie, während die Linie Anselms vom bonum, wie es größer nicht gedacht werden kann, bei Thomas als Begründung fehlt. Auf die Problematik, wie sie Stufers Schrift aufgeworfen hat, geht F. nicht ein. Die genauere Erklärung der Trias der Allgegenwart per potentiam, praesentiam, essentiam, wie sie vom Lombarden übernommen war, ist sehr vielseitig und noch unbefriedigend. Eine gute Übersichtskarte macht die Verschiedenheit gut sichtbar.

Weisweiler

Perino, R., S.S.P., La dottrina trinitaria di Sant' Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio (Studia Anselmiana 29). gr. 8° (218 S.) Romae 1952, Orbis catholicus (Herder). — Die Arbeit ist eine vorzügliche Untersuchung zur Gottes- und Dreifaltigkeitslehre Anselms. Sie ist aber mindestens so wertvoll als Vertiefung unserer Kenntnis der immer noch unstrittenen Methode seiner Theologie und seines Verhältnisses zu Augustin. Fr. S. Schmitt hatte in seiner Neuedition der Werke Anselms in den Anmerkungen bereits den starken Einfluß Augustins herausgestellt, wenn es natürlich auch unmöglich war, den ideenmäßigen Einfluß und die indirekten Zitate aufzuweisen. Das mußte er Sonderarbeiten überlassen. P. tut hier also einen ersten Schritt in sorgfältigster Einzelanalyse und in ruhiger Beurteilung. Dabei ist sicher von gleicher Bedeutung das Hervorheben des *Unterschiedes* zu Augustin. Auf den psychologischen Neuplatonismus des Kirchenvaters von Hippo ist in letzter Zeit öfter hingewiesen worden (vgl. z. B. von Ref. Sakrament als Symbol und Teilhabe: Schol 27 [1952] 342, wo weitere Literatur). Er kommt auch in vorliegendem Buch deutlich zur Sprache. Diesem augustiniischen Denken steht nämlich nach P. das anselmianische direkt in vielfacher Weise gegenüber. Nehmen wir ein Beispiel aus der Trinitätslehre im „Sagen“ des Verbum sowohl innertrinitarisch wie schöpferisch. Augustin nimmt den Ausgangspunkt und den Beweisgang aus der menschlichen Psychologie der mens und des intellectus, Anselm dagegen aus dem Begriff der summa sapientia und dem des Verbum. Wenn kein Verbum in Gott wäre, würde er nichts in sich sagen. Wenn er nichts in sich sagte, würde er nichts denken. Also würde die summa sapientia nichts denken: quod absurdissimum est. So heißt es im Monologium 32 (ed. Schmitt I, 50, 28 ff.; P. 90). Das augustiniische Trinitätsbild ist aber nicht völlig vernachlässigt. Es ist von Anselm als Illustration und Gegenbeweis in zweiter Linie mit herangezogen. Aber die letzte Bedeutung hat es nicht mehr. Ganz ähnlich kann P. auch in der Erkenntnis Gottes den Unterschied zwischen Augustin und Anselm gut aufweisen. An die Stelle der augustiniisch-psychologisch orientierten Illuminationstheorie, die bei aller Anregung aus dem Geschöpflichen heraus die letzte Sicherheit aus göttlicher Erleuchtung geben läßt, steht bei Anselm die Abstraktionstheorie der rationes necessariae: la teologia di S. Agostino è sotto il dominio della psicologia, quella di S. Anselmo è sotto il dominio della dialettica e metafisica (79). — Man wird vielleicht den Einfluß der Dialektik sowohl auf die Ausbildung Anselms in Bec bei der Schule Lanfrancs wie auch in der späteren Ausübung etwas stark bei P. betont finden. Dadurch tritt der Gegensatz zu Augustin wohl zu sehr hervor. Die Grundanschauung scheint aber von P. gut belegt zu sein. Es ist die Eigenart Anselms, daß auch seine religiöse Kontemplation wesentlich vom Begriff des summum bonum aus rationell sich entwickelt und doch in der religiösen Mystik verankert bleibt. So kann er auf diesem dialektischen Grund augustiniisches Gedankengut leicht mitherübernehmen und zu einer neuen Gestaltung bringen — und zwar einer *Gesamtgestaltung*, die man in vorliegendem Werk ein wenig vermißt. Das soll aber kein Tadel sein. Denn zunächst mußte einmal die klare Unterscheidungslinie entwickelt werden. P. weist zudem oft auf die Übernahmen hin. In der Verbündung dieser „Dialektik“ mit dem Religiösen steht Anselm einzig in der Geschichte und macht alle verstummen, die einen inneren Gegensatz zwischen beiden

behaupten: Gott als das *summum bonum* war ihm der metaphysische Gottesbegriff und das Leben dieses „höchsten Gutes“ in seiner Lebens- und Liebesfülle die *ratio necessaria* des dreifaltigen Lebens als *summum bonum*: rational und religiös.

Weisweiler

Williams, M. E., *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius (Analecta Gregoriana 56). gr. 8° (XV u. 130 S.) Romae 1951, Pont. Univ. Gregoriana. L. 1000.—* Die Arbeit gibt nach einer kurzen geschichtlichen Einführung in das Konzil von Reims und in die früheren Boëthiuskommentare (1-11) zunächst eine Übersicht über die Terminologie Gilberts, wie sie für die Gottes- und Trinitätslehre wichtig ist: *substantia*, *subsistentia*, *subsistens*, *universale*, *natura*, *persona* usw. (11-42). So wird der Leser, gut vorbereitet, im 3. Kap. zur eigentlichen Trinitätsspekulation Gilberts geführt, wie sie in den Kommentaren zu den *opuscula sacra* des Boëthius sich findet. Damit ist bereits die doppelte Einschränkung der Untersuchung angegeben. Es werden nur diese Kommentare behandelt und nur die Gottes- wie die Trinitätslehre, also nicht z. B. der umstrittene Satz der Christologie: *Divinitas non incarnata est* (43-80). Ein letztes Kap. stellt das Ergebnis in Vergleich mit den ihm von seinen Zeitgenossen Gottfried von Auxerre, Johann von Salisbury und Otto von Freising zugeschriebenen Lehren (81-126). — Ausgangspunkt für W. ist die Feststellung Gilberts, daß es seine Aufgabe sei, die „*Quaestio*“ zu lösen, wie die beiden Sätze von der Einheit und der Dreifaltigkeit *logisch* vereinbar seien. Wichtig ist hier bereits, daß die Grundhaltung, keine ontische, sondern eine logische, für Gilberts Anliegen deutlich wird. Wie *A. Hayen*, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée (ArchHistDoctrLittMA 1936)* und *M. D. Chenu*, *Un Essai de Méthode théologique au XII^e siècle (RevScPhTh 1935)* geht auch W. von der Einteilung der logischen Tätigkeit in theologische, natürliche und mathematische *Rationes* aus. Die ersten betrachten *logisch* die Dinge in ihren letzten Prinzipien und heißen „*theologisch*“, weil Gott ihr Hauptprinzip ist. Die „*natürliche*“ *Ratio* findet ihren Grund in der konkreten Betrachtung der Dinge, wie sie sind. Die „*mathematische*“ sieht sie in der Abstraktion (bes. 18 u. 47 f.). Von dieser Sicht aus sieht Gilbert den Satz von der Einheit Gottes als Betrachtung der theologischen *Ratio*, also vom *Seinsprinzip* aus. Den Satz der Dreifaltigkeit betrachtet er von der „*natürlichen*“ *Ratio* aus, also aus der konkreten Situation Gottes her. Nach W. beachtet dabei Gilbert nicht genügend, daß es sich grundsätzlich um nur *logisch* verschiedene *rationes* und Betrachtungsweisen handelt. So ist er in Gefahr, logische Unterschiede zu realen werden zu lassen. So etwa die Unterscheidung von *divinitas* und *persona*. W. glaubt freilich, daß Gilbert dem tatsächlich nicht erlegen ist, sondern nur eine Unterscheidung in der *ratio* gelehrt hat. Er scheint mir dafür viele und gute Gründe anzuführen. Das gilt auch von der eingehenden Diskussion der Texte, die vor allem Gottfried von Auxerre Gilbert vorwarf. Jedenfalls dürfte W. gezeigt haben, daß man aus den Kommentaren zu Boëthius Gilbert eine reale Unterscheidung nicht nachweisen kann. Darin geht W. also über Hayen hinaus, der Gilbert zwar nicht von dem verurteilten Irrtum in Reims getroffen sein läßt, ihm aber doch einen theologischen Irrtum vorwirft. Erst eine Gesamtdarstellung wird freilich in einer so dunklen und schwierigen Frage zu einem endgültigen Urteil kommen lassen. Denn nur aus dem Gesamtzusammenhang wird deutlich werden, inwieweit die logische Spekulation doch vielleicht im Ontischen endete. Diese Untersuchung aber ist bei Gilbert nur möglich auf Grund solcher Einzelforschungen. Die Arbeit führt darüber hinaus uns auch ein gutes Stück in die Methode des Arbeitens Gilberts ein. Die Leitung durch einen in der Zeit so erfahrenen Mann, wie es Fr. Pelster ist, hat sich also gut gelohnt.

Weisweiler

Febrer, M., *OP., El concepto de persona y la unión hipostática (Bibl. de Tomistas Españoles 13). gr. 8° (380 S.) Valencia 1951. Editorial F. E. D. A. Pes. 45.—* — Das hier anzuzeigende Werk des spanischen Dominikanertheologen (am Studium generale seines Ordens in Valencia) kündigt sich im Untertitel als „*thomistische Revision*“ des Personproblems an und weckt damit von vornherein ein besonderes Interesse bei Philosophen wie Theologen. Man würde allerdings vergeblich etwa Bezug auf jene moderne Thomasauslegung suchen, die in der Personmetaphysik des

Aquinaten auch eine gewisse existenzphilosophische Linie finden will. Die Grundhaltung des Buches läßt sich zunächst dahin bestimmen: Zurück zu Thomas! Die Metaphysik der Person und ihre theologische Anwendung sei im Meinungsstreit der Kommentatorenzeit nicht erhellt, sondern eher durch abwegige Komplizierung verdunkelt worden, vor allem deshalb, weil die Substanzmetaphysik der Person fälschlich und im Widerspruch zum echten Thomas ‚kategorial‘ statt ‚transzendental‘ aufgefaßt und angegangen worden sei. Thomas habe die ‚ratio suppositi‘ in der (von der herkömmlichen Metaphysik so stiefmütterlich bedachten) Transzendentale des ‚aliquid‘ gesucht und als Individualität im streng transzendentalen (nicht im prädikamentalen) Sinne genommen. Es gelte dann die metaphysische Gleichung: *suppositum = individuum*. Während Individualität im Sinne der Seinsbesonderung nach Kategorien nur eine innerspezifische, numerische und darum nur unvollkommene Vereinzelung besage (ein ‚individuum sec. quid‘), sei Individualität im überkategorialen, transzendentalen Sinn ‚distinkten Seins‘ (*aliquid = aliud quid = ab aliis divisum, divisione vere ultima*) das ‚ens in se et per se simpliciter existens‘, die ‚substantia individua‘ in transzendentaler Bestimmung. Wie die Individualität im kategorialen Verstand — sei es als ‚individuum determinatum‘, sei es als ‚individuum vagum‘ — nicht ein ‚individuum simpliciter‘ bestimmt, so auch die Substantialität im kategorialen Verstand nicht das ‚per se existens simpliciter‘, sondern nur das ‚per se subiectum sec. quid‘ als mögliches oder wirkliches Subjekt der von ihm getragenen oder zu tragenden Akzidentien. Die boethianische Bestimmung der (konkreten) ‚Subsistenz‘ als ‚individua substantia‘ sei damit auf ihren wahren Sinn und Kern der Wahrheit zurückgeführt, überdies von einer transzendentalen Allgemeinheit und Wesensbestimmung, die das Höchste und das Niederste von Subsistenz unter sich begreift: Gott als das ‚ipsum esse subsistens‘, und das gemeinste Geschöpf als Selbststand des ‚tale aliquid suppositum‘. — So verheißungsvoll es erscheinen möchte, daß in dieser ‚Revisions‘-Metaphysik der Person Ansatz und Entwicklung der Wesensbestimmung von Selbststand des Seins im Bereich der Transzendentalien gesucht wird (was immerhin vielleicht eher schon eine Verstehensbrücke zur existenzphilosophischen Bestimmung von Selbstsein bilden könnte), so mißlich bleibt der Formalismus und Extrinsezismus der Personbestimmung des Verf., der sich schon gleich im ersten Satz des ersten der beiden Hauptteile des Werkes ankündigt: „Del estudio y concepto de persona lo que principalmente nos interesa es la razón metafísica de ‚supuesto‘; porque, como la persona non es más que un supuesto mas perfecto (un supuesto racional), todo lo que de éste digamos ha de sobreentenderse dicho de aquélla“ (19). Wenn Thomas den Höchstwert des Personseins aus zwei Komponenten integriert, einer quasi-materialen der Geistnatur und einer quasi-formalen des Seinsmodus (*persona significat naturam intellectualem cum quodam modo existendi; passim*); wenn ferner bei ihm das ‚esse‘ weder mit dem Wesen identisch (Averrhoes) noch auch bloß akzidentelles Beisein zum Wesen (Avicenna), sondern die ‚actualitas omnium actuum‘ und die ‚perfectio omnium perfectionum‘ in der Weise ist, daß es für jedes Seiende sein wesensbesonderes und individuelles Prinzip des Seins und für das ganze Seiende (das ‚quod actu-ens‘ unter dem ‚quo actus-essendi‘) als innerstes Aufbau- und Bestimmungsprinzip zu gelten hat, gemäß dem Axiom bei Thomas und seinen Kommentatoren: *esse est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse (ratione essentiae) determinatur* — dann ist all das mitzuhören und in seiner vollen transzendentalen Bedeutung zu würdigen bei jener metaphysischen Personbestimmung, die Thomas immer als gleichwertig mit der boethianischen und selbst der (von der griechischen Trinitätstheologie her beeinflussten) Persondefinition der Viktoriner- und älteren Franziskanerschule angesehen hat: *persona est distinctum (subsistens) in rationali natura*. Man wird dann schwerlich, falls man nicht einem abstrakt-formalistischen Denken in der Personmetaphysik verfallen will, den Seinsgehalt der Geistnatur — die Voraussetzung für Selbststand, Selbstbesitz, Selbstmacht und Selbstverantwortung der Person — als äußerlich hinzutretende Näherbestimmung eines allgemeinen Seinsmodus (der strengen ‚Individualität‘ im Sinne der ‚ratio suppositi‘) betrachten dürfen. Mit dem Hauptergebnis des ersten, philosophischen Hauptteiles seines Werkes — die wesentliche formale Bestimmung der Personalität ist die Individualität — tritt der Verf. an die Erprobung und Bewährung dieses Schlüssels bei der Analysis der ‚unio hypostatica‘, überzeugt, daß er einen Ausweg gefunden habe, der aus dem fatalen Engpaß der bislang un-

versöhnlichen Schulgegensätze ins Freie führe. Die scheinbar so glatte, in Wahrheit aber nur negativistische Lösung eines Skotus und Tiphonus könne von vornherein nicht befriedigen. Die zwei Haupt- und mehrere Untertypen eines positiven Lösungsversuches — jener der Modalisten (im Sinne von Cajetan oder in dem von Suarez) und jener der Existentialisten (im Sinne von Capreolus und von Billot) litten an einem gemeinsamen Fehler ihrer spekulativen Divergenz, der nur durch Rückgang auf den noch unverbildeten (allerdings auch wenig entwickelten, 191) Ausgang bei Thomas behoben werde. Das aber bedeute vor allem (wie eingangs schon gesagt) 1. Rücknahme der Personmetaphysik vom Plan der Kategorientafel auf das Niveau der Transzendentalien und 2. Erkenntnis der Gleichung: *aliquid* (*aliud quid*) = *ab aliis perfecte distinctum* = *individuum simpliciter* = *incommunicabile* = *suppositum* = *subsistens*. Auf die Christologie angewandt heißt das: vorgängig zu ihrer Vereinigung mit dem Wort-Sohn betrachtet, kann die menschliche Natur Christi weder als *aliquid* (*perfectum*) noch als *individuum* (*simpliciter*) angesehen werden, weil — und das ist die entscheidende These dieser christologischen Personatur-Metaphysik — die Menschheit Christi nach dem ewigen Begriff ihrer Prädestination und nach dem geschaffenen Wesen ihrer Verwirklichung naturhaft innerlich auf die Annahme durch das Verbum hingeordnet ist. „La naturaleza humana de Cristo está concebida y organizada eternaliter por la mente divina, y creada temporaliter por su omnipotencia, con un elevación sobrenatural por la cual tiene la propiedad esencial de decir orden de unibilidad o comunicabilidad a la persona divina del Verbo“ (357; wörtlich übereinstimmend mit der Formulierung der These S. 189). Die These hat begrifflicher Weise schon Erstaunen bei Theologen hervorgerufen. Läßt man auch einmal, um nicht Gefahr zu laufen, dem Verf. einen fremden Gedanken zu unterstellen, das Pro et Contra der von Ripalda u. a. angestellten Erwägungen über eine grundsätzliche Möglichkeit von ‚substantia (natura) supernaturalis‘ beiseite, so muß man doch Fragen stellen wie diese: Setzt das Prädestinationsdekret, das die Menschheit Christi von Ewigkeit her zur Aufnahme in die ‚unio hypostatica‘ bestimmt hat, nicht doch schon ‚in signo priori‘ einen solchen Entwurf von Menschsein für Christus voraus, der a) die naturhafte Wesensgleichheit der Menschnatur des Christus mit der aller anderen Menschen wahr und b) nicht etwa schon durch die wesenhafte Naturkonstitution, sondern erst durch die obendrein mitgefällte Prädestinationsentscheidung ihrer Hinordnung auf den übernatürlichen Zusammenhang (in der ‚unio hypostatica‘) Subjekt einer übernatürlichen Erhebung ist? — Die Kürze einer Besprechung versagt es dem Ref., näher auf diesen (und so manchen anderen) Punkt des ungewöhnlichen Werkes einzugehen; doch hofft er, anderwärts manches davon nachzuholen.

Ternus

Rohoff, J., S. C. J., La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique. Histoire du problème (Studia Friburgensia N. S. 7). gr. 8° (XV u. 129 S.) Freiburg/Schw. 1952, Paulusverlag. Fr. 11.— — Das Werk ergänzt die Arbeit von A. Vughts, La grâce d'union d'après S. Thomas (Tilburg 1946) in doppelter Weise. Zunächst ist von R. die gesamte theologische Entwicklung wenigstens bei den bedeutendsten Theologen berücksichtigt. So ergibt sich ein klarer geschichtlicher Überblick. Sodann ist die Lehre des hl. Thomas anders gesehen, und zwar im wesentlichen auch von der historischen Dogmentwicklung aus. R. glaubt nicht, daß V. den Gedanken des hl. Thomas recht getroffen hat mit seiner Erklärung der geschaffenen Vereinigungsgnade als Veränderung und Heiligung der menschlichen Natur Christi. Denn Thomas habe ebensowenig wie Cajetan die hypostatische Union als eine innere Information der menschlichen Natur betrachtet. R. beginnt seinen Überblick mit dem Hinweis, daß der Grundton im Westen auf dem frühpatristischen und besonders augustinischen Gedanken der Menschwerdung als „Geschenk Gottes“ liege. *Hic omnino granditer et eviderter Dei gratia commendatur*, so heißt es in Augustins Enchiridion (PL 40, 250, R. 7). Vor allem Hugo von St. Viktor hat das weitergeführt, wenn er die einzelnen Eigenschaften der menschlichen Natur Christi, wie die Weisheit, als *gratia* bezeichnet: *Humanitas accepit per gratiam, quae in Deo ex aeternitate fuit per naturam* (De sac. II p. 1 c. 6, PL 176, 383, R. 11). Die Abaelardschule betont stärker die Einigung in der Hypostase, so daß der Ausdruck *gratia unionis*, der sich zuerst beim Lombarden findet, gut die beiden Linien der *gratia* und der *unio* vereint. Die spekulative Entwicklung wird von R. von der Summa

Alexandrina ab gezeichnet. Mit Recht aber weist er bereits auf Gandulph hin, der ähnliche Ideen kurz nach dem Lombarden schon bringe. Die *gratia unionis* wird von einem doppelten Ausgangspunkt in der *Summa Alex.* her gesehen: von Gott aus als Gabe (wie bei Augustin) und von der Natur aus als Gabe der *dispositio* zur hypostatischen Vereinigung. Bonaventura geht gleich einen Schritt weiter, wenn er betont, daß die *dispositio* der Natur nur eine *congruitas* sei. Damit wird also die Einheit und Unmittelbarkeit wieder stärker hervorgehoben, die in Gefahr war. Am stärksten tut das Albert, wenn er ausdrücklich betont, daß die Gnade der Vereinigung in der personellen Einheit des Seins Christi liege; von der Gnade der *dispositio* der Natur ist keine Rede mehr. Das ist nach R. auch die Lehre des hl. Thomas, wenn man vom frühen Sentenzenkommentar absieht. So heißt es in Quodl. 9 q.2 a.2: *donum gratis datum quod est esse in divina natura* (37). Der Sentenzenkommentar steht freilich noch stärker in der früheren Auffassung, wenn er neben der *voluntas divina*, welche die *unio* schenkt, auch eine geschaffene *Dispositio* in der Natur annimmt. Freilich steht hier Thomas in Gegensatz zur *Summa Alex.*, weil er diese *Dispositio* in der Einigung selbst nur sieht, nicht wie die *Summa Alex.* für das Werden. Dies scheint auch Thomas die Einheit zu gefährden. Demgegenüber steht Scotus mit seinem ganz anderen Heiligkeitsbegriff der Handlung. So kann die Vereinigung nur fundamentaliter oder radicaliter für ihn und seine Schule in Frage kommen. Zudem ist die hypostatische Vereinigung als konkrete Abhängigkeit vom Verbum nicht mehr der Grund für die absolute Unsündlichkeit. Dazu muß die Seligkeit hinzugezogen werden. Auch das löst also die Frage der Heiligung notwendig anders (46). Thomas hat bereits ausdrücklich die *unio* als „Heiligung“ bezeichnet. So im Joh.-Komm. wie auch im Compendium: *gratissimum Deo facit*, so heißt es im letzteren (41). — Tolet ist nach R. der erste, der die Frage nach der „doppelten Heiligkeit“ spekulativ stellt (67), die dann von Suarez sehr ausführlich behandelt wird: Auch die heiligmachende Gnade ist notwendig, da die *gratia unionis* nicht die volle Heiligkeit des Handelns bringt, wenn sie auch wirklich die Natur heiligt. Das geschieht physisch im *modus unionis*, moralisch in der damit gegebenen Liebeshwürdigkeit der Natur für Gott. Vasquez bringt die patristische Begründung: aus dem griechischen Denken der „Vergöttlichung“ und der *unctio*; aus dem lateinischen in der augustianischen Idee der ungeschuldeten *gratia*. Die nähere Deutung der *gratia unionis* wird von dieser Zeit ab meist aus der Parallele zu den Wirkungen der heiligmachenden Gnade genommen. Dadurch wird eine gewisse Annäherung gegeben, aber auch eine Vertiefung. So spricht Nazarius ausdrücklich von der *formalis sanctificatio* der Natur in der Vereinigung. Wichtig ist noch für die Entwicklung, daß besonders seit Vasquez darauf hingewiesen wird, die Heiligkeit sei absolutes Prädikat Gottes, komme also der Natur Gottes zu. Man sucht somit die Verbindung mit dieser und findet sie meist über die personelle Vereinigung mit der Person des Verbum. Im 19. Jahrh. bringt vor allem Scheeben einen weiteren guten Gedanken in die Diskussion: Die von ihm genannte *sanctitas obiectiva* Gottes (im Gegensatz zur formalen) wird in Beziehung zur menschlichen Natur gebracht, also die *excellencia divina* und die *suprema maiestas*. — Soweit die vorgelegte historische Untersuchung, die also auszeichnet die Grundgedanken herausarbeitet, auf der nun die Fortführung der inneren Bearbeitung stattfinden kann. Wir können dafür das Buch nur empfehlen. — Wir weisen noch hin auf die neue Untersuchung von A. Morán, *La santidad substancial de la humanidad de Cristo en la Teología de los ss. XVI y XVII: EstEcl 25* (1951) 33-62.

Weisweiler

Hitz, P., Maria und unser Heil. Ein pastoral-mariologischer Versuch. 8^o (381 S.) Limburg 1951, Lahnverlag. DM 11.25. — Es wird in diesem Buch der glückliche Versuch gemacht, den pastoralen Interessen des Marianischen ihre dogmatischen und spekulativen Grundlagen zu geben. Es geht um die für die seelsorgliche Verkündigung historisch-tatsächlich und auch grundsätzlich bedeutsame Frage, ob und wie weit Marienverehrung Sicherung des Heils sei. Dieses in der Seelsorgsgeschichte so starke Prinzip vom heilsichernden Marienkult hat ja von verschiedenen Gesichtspunkten her Angriffe erfahren müssen. Die Frage nach der Sicherung des Heiles hat man als zu anthropozentrisch in den Hintergrund weisen wollen. Und wenn man sie doch gelten ließ, sieht man im heilsichernden Marienkult eine Gefährdung der heilswichtigen Stellung Christi. H. untersucht nun, ausgehend von

Alfons von Liguori, dieses Prinzip und seine Berechtigung, aber auch seine Grenzen. Seine Arbeit ist durchaus kritisch und grenzt klar das sicher Wahre vom Fragwürdigen ab. Nachdem im 1. Teil die Formel vom heilssichernden Marienkult in ihrer verschiedenen Ausprägung als Axiom und in sinnbildlicher Formulierung dargelegt ist, wird ihr Inhalt im 2. Teil ausführlich und gründlich dargelegt. Zunächst untersucht H. sehr breit und nicht ohne mancherlei Wiederholung das Heilswirken Mariens in der Gnadenordnung Christi. Dieses Wirken Mariens setzt sich zusammen aus der objektiven Vermittlungsmacht Mariens, wie sie sich aus der Stellung Mariens in der Menschheit und Kirche, vor dem Geist und Christus ergibt, und der psychologischen Anziehungsmacht der Mariengestalt bei dem sie verehrenden Menschen. Dieses Wirken Mariens wird dann als heilssichernd festgestellt. Der Heilswirksamkeit Mariens entspricht der Marienkult der Christen, der als weiterer Abschnitt behandelt wird in seiner falschen und wahren Ausprägung. Der letzte Abschnitt behandelt eigens die Frage nach der Heilssicherheit des Marienkultes. In ihm bespricht der Verf. das delicate Problem der Deutung dieses Prinzips wohl- abgewogen. Das Ergebnis ist dann eigentlich dies, daß der Marienkult heilssichernd ist, gerade insofern er eigentlich nichts Besonderes im Christlichen, sondern sein eigentlicher lebendiger und konkreter Vollzug ist. Weil der Maria verehrende Mensch in ausgeprägter Weise christlich ist, mit Maria und wie sie auf Christus bezogen, deshalb lebt er im Heil. Und solange er in ihm lebt, ist ihm das ewige Heil sicher. Die Aussage vom heilssichernden Marienkult verliert ihren aufreizenden Charakter, damit aber zugleich auch einigermassen das Besondere, das diesem Kult mit dieser Aussage gegeben zu werden scheint. — Als Eigenart der Arbeit sei hervorgehoben, daß sie zwar eine Untersuchung der Stellung Liguoris zum Thema sein will, vielfach aber eine gewisse Unzulänglichkeit der alfonsianischen Aussage feststellt und diese dann systematisch ergänzend weiterführt. Semmelroth

Hofmann, F., Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus. In: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam. In Verbindung mit H. Eifers und F. Hofmann hrsg. von M. Reding. gr. 8° (320 S.) Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag. DM 25.80. S. 213-224. — Auf wenigen Seiten hat der Augustinkenner H. ein dankenswertes Bild der Auffassung Augustins von Mariens Stellung im Heilswerk entworfen. Wenn auch die Gedankengänge Augustins zu dieser Frage vielleicht doch zu kompliziert sind, als daß sie in solcher Kürze zu eindeutiger und endgültiger Aussage gebracht werden könnten, so sind doch die wesentlichen Punkte klar herausgestellt. Wir möchten unseren ernstesten Zweifel an der Ausgangsbehauptung H.s anmelden. Ist wirklich, wenn Augustin sich zum „per feminam mors, per feminam vita“ in dieser und manchen anderen Formulierungen bekennt, wahr, daß „alle Äußerungen dieser Art nicht besagen, daß Maria innerlich an unserer Erlösung teil hat“ (125). Schließlich kann das „cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur“ (219), das H. selbst auf das gläubige Jawort gegenüber der Engelbotschaft bezieht (220), doch sehr wohl eine innere Teilnahme bedeuten, vor allem wenn man bedenkt, daß die Erlösung doch wohl nicht nur „durch Christi Gehorsam in seinem Tod am Kreuz“ (216) geschehen ist, sondern die Menschwerdung selbst als Herbewegung Gottes, auf die das Opfer als Rückbewegung antwortet, einbegreift. Mutter Christi ist Maria in personaler Entscheidung geworden, worüber Augustin keinen Zweifel läßt. Es ist das zum mindesten jene Art von Mitwirkung bei der Erlösung, die der Kirche als Ganzer zukommt, deren „excellens et supereminens membrum“ Maria ist (219). H. legt mit Recht auf diese ekklesiologische Stellung Mariens als Vorbild und bevorzugtes Glied der Kirche besonderes Gewicht. „Augustinus kam von da aus nahe an den Gedanken heran, daß Maria durch ihre Erhebung zur Mutter des Erlösers eben damit auch eine für alle bedeutsame mütterliche Stellung im corpus Christi und eine einzigartig tiefe Teilnahme am Erlösungswerk eignet, ohne ihn freilich klar auszusprechen“ (221). — Leider macht die Art, wie H. die Bücher von H. M. Köster und des Rezensenten zitiert, den Eindruck, als ob die Aussagen dieser Werke sich nur auf Augustin stützen wollten, weshalb ihre Beweisführung stark den Anschein der Unzulänglichkeit macht. Semmelroth

Mitterer, A., *Dogma und Biologie der Heiligen Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*. gr. 8° (224 S.) Wien 1952, Herder. DM 12.—. — In Fortführung seiner weltbildvergleichenden Thomasforschung untersucht M. hier, wie die wissenschaftlichen Voraussetzungen der Biologie bei Thomas zu Mißverständnissen der mit Christi Menschwerdung zusammenhängenden dogmatisch-biologischen Fragen geführt haben, wie demgegenüber die Erkenntnisse der modernen Biologie viele Fragen leichter und richtiger beantworten lassen. Die „Entwicklungsbiologie“ unserer Zeit läßt eine parthenogenetische Zeugung im Mutterschoß Mariens anders erklären als die „Erzeugungsbiologie“, wie sie Thomas voraussetzt. — Im ersten Kapitel wird die Unbefleckte Empfängnis Mariens daraus innerlich begründet, daß sie „die zweite unmittelbare Ursache der Unbefleckten Empfängnis Christi“ sei (45): Weil aus Maria ohne Beitrag des Mannes parthenogenetisch gezeugt, sei die Menschheit Christi ohne Erbsünde. Das zweite Kapitel erklärt die parthenogenetische Menschwerdung Christi nach erzeugungs- und entwicklungsbiologischem Verständnis. Den bedeutendsten Beitrag zur Klärung theologischer Fragen scheint mir das 3. Kap. zu bieten. In ihm wird die jungfräuliche Mutterschaft Mariens behandelt und unter anderem die einigermaßen unerquickliche Frage nach der Virginitas in partu gestellt und geklärt. Und was M. sagt, scheint mir wirklich eine annehmbare Klärung zu sein. Da Thomas die Virginitas in ihrem körperlichen Element zu sehr in die Unverletztheit des Hymens verlegte, konnte er die Jungfrauschafft Mariens eigentlich nur auf Kosten ihrer wahren Mutterschaft festhalten. M. ist der Meinung, daß zur vollen Virginitas vier Elemente gehören: Als seelische Elemente der Wille zur Unberührtheit von geschlechtlichen Empfindungen und die faktische Unberührtheit der Seele davon; als leibliche Elemente die „paarungsaktliche“ leibliche Jungfräulichkeit, d. h. Unberührtheit von geschlechtlichen Akten und die Unverletztheit des Hymens von geschlechtlichen Akten; und die „samenaktliche“ Jungfräulichkeit, d. h. Unberührtheit des Eies vom Spermium. Nach M. wäre eine regelrechte Geburt Christi durch Maria, selbst unter leiblicher Verletzung, nicht gegen die Jungfräulichkeit, da es sich nicht um eine Verletzung durch Geschlechtsakte handelt. Die Virginitas in partu bestände dann in der Tatsache, daß die Geburt des Kindes kein Zeichen einer vorher geschehenen männlichweiblichen Verbindung wäre. Gegen den Einwand aus den Aussagen der Väterüberlieferung stellt M. mit Recht die Frage, ob in diesen Aussagen die Väter als Zeugen der Offenbarungsüberlieferung sprechen oder als solche, die — unter falschen biologischen Voraussetzungen — die Offenbarungsgegebenheiten zu erklären suchen. Das 4. Kap. befaßt sich mit der Rolle des hl. Joseph, seiner Vaterschaft und seiner Ehe mit Maria. Diese ist eine wahre Ehe, auch auf die Erfüllung des hauptsächlichen Ehezweckes hin; nicht nur der Erziehung des Kindes, sondern auch seiner Zeugung, die allerdings hier von vornherein eine parthenogenetische sein sollte. — Die Werte des Buches lassen sich vor allem auf drei zurückführen: Deutliche Herausstellung der Grenzen der Autorität des hl. Thomas; Aufweis der Unabhängigkeit des Dogmas von den Ergebnissen der Profanwissenschaft, deren Weiterentwicklung, wenn sie richtig ist, nur eine bessere Durchdringung des Dogmas gewährleistet; und Korrektur an manchen Erklärungen geoffenbarter Geheimnisse. Semmelroth

Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. 1. Teil: Die Gnadenlehre. Bd. 2. gr. 8° (312 S.) Regensburg 1953, Pustet. DM 28.—, gbd. DM 24.—, subskr. DM 20.50 bzw. 17.50. — Im vorliegenden 2. Teilband seiner gesammelten Aufsätze (vgl. Schol 27 [1952] 424 ff.) behandelt L. zunächst das Problem von *Glauben und Werk*. Das Kap. ist im wesentlichen ein Abdruck des Artikels, der seinerzeit in Greg 17 (1936) 515-561 erschienen ist. Das bedeutendste Ergebnis dieser Abhandlung ist zweifellos die eindeutig und mit viel Quellenmaterial belegte Tatsache, daß der Glaube mit der Gottesliebe verknüpft sein muß, wenn er als echter Glaube wirksam werden will. Die Liebe bringt den Glauben zum echten Leben. Abaelard hat hier in seinem Rigorismus angefaßt. Aber es war diese Lehre im Grunde überliefertes Gut (14 ff.). Man wies hin auf 1 Kor 13, 2 oder auf 1 Joh 4, 20, Gal 5, 6 u. a. Sehr interessant sind sodann die Ausführungen von L. über die psychologische Verknüpfung von Glauben und Werk (25 ff.): der Glaube drängt zum Werk. Gerechtigkeit ist nach Anselm bereits gerechte Betätigung. Das wird noch durch die enge Verbindung von Glaube und Liebe verstärkt: Numquam amor

Dei est otiosus, so schreibt Helinand von Froimont (31). — Das 2. Kap.: *Die Einwohnung Gottes durch die gratia inhabitans* erscheint zum erstenmal (41 ff.). Es legte eine Frage offen, die erst langsam in der weiteren Erkenntnis wuchs. Nach den Feststellungen von L. findet sich der Ausdruck nur relativ selten. Die Texte zeigen jedoch, daß „man schon früh von einer gratia inhabitans im Zusammenhang mit der Einwohnung Gottes gesprochen hat“ (56). Man verstand sie aber ursprünglich nur im Zusammenhang mit einer Einwirkung Gottes oder setzte sie gar mit dieser gleich. Die weitere Frage nach der *Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes* (57 ff.) ist wie die folgende über *Bestimmung des Verdienstgrades* (75 ff.) der Schol 20 (1949) 39-58 bzw. 8 (1933) 1-40 entnommen. Dennoch bleiben diese Artikel in ihrem Wert bestehen, da L. auch diesmal manche der sonst ungedruckten Belege nicht in sein neues Werk übernommen hat. Das Kap. *Caritas und Widerstand gegen die Versuchung* (111 ff.) ist gedruckt in Greg 24 (1943) 48-61, 327-346. In Schol 10 (1935) findet sich Kap. 7 (204 ff.) über die *Abhängigkeit der Sünde von Gott*. Kap. 8: *Das durch den Knecht gespendete Almosen* (282 ff.) ist erst jüngst in Trad 7 (1949-51) 433-444 veröffentlicht worden. Neu ist die große Abhandlung: *Unverlierbarkeit, Vollkommenheit, Vermehrung und Verminderung der caritas* (136-204). Die Frage nach der Vollkommenheit und der Unverlierbarkeit der Liebe hingen eng zusammen, weil die Unverlierbarkeit nur von der vollkommenen Liebe meist behauptet wurde. Denn gerade in der vollkommenen Liebe liegt der Hauptgrund ihrer Unverlierbarkeit. Grundlagen dafür waren besonders 1 Joh 4, 18: *Perfecta caritas foras mittit timorem* und 1 Joh 4, 12: *Si diligamus invicem, Deus in nobis manet et caritas eius in nobis perfecta est*. Vor allem die autoritätstreue Anselmschule, dann die in der Forderung der Liebe so extreme Abaelardschule und der Kreis um Gilbert standen für eine Unverlierbarkeit der Liebe ein, während Hugo und sein Kreis dagegen ankämpften und sich auch langsam durchsetzten. Erschwert wurde die rechte Lösung in der Gilbertschule vor allem durch die enge Verbindung mit der Lehre, daß nur der Prädestinierte die Liebe habe. Ein Vorteil dieser Auseinandersetzung war die genauere Erkenntnis der Grade der Liebe, da der Streit nur um den höchsten ging. Eng mit diesem Problem verbunden war das andere, das L. hier mituntersucht, über den Abstieg von der vollkommenen zur unvollkommenen Liebe. Sowohl Philipp der Kanzler wie Odo Rigaldi haben mit der Mehrzahl der Theologen um die Jahrhundertwende die Möglichkeit der Verringerung in der Substanz geleugnet, sie dagegen im fervor, der radicatio und der Häufigkeit der Betätigung zugegeben. Der Grund lag in der Lehre von der Einfachheit der Liebe. Gut ist auch die Frage nach dem Grad der Liebe beim Wiederaufstehen nach dem Fall gestellt. Eine größere Zahl von Theologen nimmt hier mit Petrus von Poitiers die Möglichkeit einer verminderten Liebe dann an, während andere forderten, daß man die gleiche Liebesstufe haben müsse, weil man in der gleichen Liebe wie vorher die Gutmachung zu vollziehen habe. — Auch dieser Bd. enthält also eine Anzahl theologischer Fragestellungen, wie sie für die traditionsgemäße Erfassung eines so wichtigen Problems, wie es Glaube, Liebe und Werk ist, sehr wesentlich sind. Denn nur so wird man die Linie zur spekulativen Endlösung finden. Die beiden Verzeichnisse, die diesem Bd. beigegeben sind und zugleich auch die Kap. des 1. Bandes mitumfassen, werden das erleichtern. Die Leser aber werden sich mit dem Ref. freuen, wenn sie hören, daß der Verf. mitteilt, er werde vom 3. Bd. an die in unserer Besprechung gegebenen Anregungen nach stärkerem Überblick und nach vermehrtem Einbau der bereits erschienenen Untersuchungen anderer Forscher gerne erfüllen. Das Werk sollte in keiner Dogmatikbibliothek fehlen.

Weisweiler

Lottin, O., O.S.B., *La théorie des dons du Saint-Esprit au début du XIV^e siècle: Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, Duculot, 849-875.* — Im 13. Jahrh. finden sich nach den früheren Forschungen von L. (*The thomist theory of the Gifts of the Holy Ghost in the last quarter of the thirteenth century.: DomStud 2 [1949] 104-144*) drei Grundideen über das Verhältnis von Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes. Thomas formuliert in der Summa, daß von den beiden Prinzipien des Handelns die menschliche der Seele in der Bewegung der ratio von den Tugenden gelenkt werde, während die göttliche Bewegung durch die Gaben hervorgerufen wird. Das haben alle Dominikaner des 13. Jahrhunderts und von den Franziskanern

Richard von Mediavilla übernommen. Die Formulierung im Sentenzenkommentar war ein wenig anders: Die Tugenden bewegen modo humano, die Gaben supra humano modum. Das wandelte Heinrich von Gent etwas ab, wenn er auch die „Seligkeiten“ (beatitudines) als spezifisch unterschiedene Gnaden einordnete und so das Schema aufstellte: modo humano (Tugenden), modo suprahumano (Gaben), modo inhumano (Seligkeiten als „göttlich“ handelnde Prinzipien). So wählt etwa die Tugend der Stärke die Mitte zwischen der Zaghaftigkeit und dem Übermut, aber sie nimmt nicht die Angst. In der Gabe der Stärke weicht die Furcht der Freude am Leiden. Die Seligkeit des „beati qui persecutionem patiuntur“ macht den mit ihr Begnadeten zum Leiden eilen aus Abscheu vor dem Leben, das unsere Verbannungzeit verlängert. Duns Scotus leugnet endlich jede spezifische Unterscheidung als unnötig. Es genügen die drei theologischen und die vier Kardinaltugenden. Die Gaben sind überflüssig. Auch unterscheiden sie sich nicht von den Tugenden. So entspricht der Gabe des Verstandes die Glaubenstugend, der der Weisheit die Tugend der Liebe und der Hoffnung. L. geht der Einflußsphäre dieser drei Gruppen in den wichtigen zwei ersten Dezennien des 14. Jahrh. nach. Aus dem Dominikanerorden folgt nun niemand mehr restlos Thomas. Hervaeus, der ihm noch am nächsten steht, leugnet bereits die Notwendigkeit der Gaben. Mindestens fordert er sie nicht (851). Noch stärker distanziert sich Durandus, wenn er die Ansicht des Scotus neben der von Thomas für möglich hält. Am meisten entfernt sich Petrus de Palude vom Meister seines Ordens. Auch für ihn ist die Ansicht des Scotus *eine* der wahrscheinlichen. Wenn er auch selbst die spezifische Unterscheidung hält, so ist die Beweisführung doch eine ganz andere geworden. Sie geht stärker aus dem inneren Wesen von Tugend und donum in sich als verschiedene Handlungsprinzipien aus. Man sieht also deutlich das Ringen um die thomatische Ansicht, deren Beweisgründe nicht sicher genug erscheinen. Die Franziskaner halten fester zu Scotus. Hugo von Novo Castro und Robert Cowton übernehmen seine Lehre ganz, Alex. von Alexandrien stellt sie neben die Heinrichs von Gent. Am meisten hat wohl Petrus Aureoli zur Vertiefung der Frage beigetragen. Er stellt drei Kriterien auf, nach denen man den Unterschied feststellen könne: 1. Die Tugenden bewegen uns zur Handlung; in der Gabe sind wir bewegt. 2. Die Tugenden und Gaben sind nach ihrem Objekt verschieden, da die Gaben sich nur auf die inneren Fähigkeiten des Verstandes und des Willens beziehen und nicht auch auf äußere Objekte. 3. Die Gaben sind notwendig alle Folgen der Liebe. So selbst die Gabe der Furcht, da sie „crainte révérentielle“ ist. Wenn Aureoli auch nicht eine strenge spezifische Unterscheidung zuläßt, so ist er doch ‚appropriate loquendo‘ damit einverstanden. Die Ansicht Heinrichs tritt dagegen immer mehr zurück. Es steht kein Orden hinter ihr. So ist eine Klärung eingetreten und die Frage der Unterscheidung spekulativ tiefer geführt. Vor allem zeigt sich m. E. deutlich bis hinein in den Dominikanerorden das Streben, die Einheit der Seele und ihrer Fähigkeiten nicht zu sehr aufzuspalten.

Weisweiler

Roth, E., Sakrament nach Luther (Theol. Bibliothek 3). gr. 8^o (48 S.). Berlin W 35, 1952, Töpelmann. DM 4,50. — Das W. Kaehler zum 65. Geburtstag gewidmete Heft bestimmt das Sakrament entsprechend der Theologie der zwanziger Jahre wieder stärker in der *Einheit* von Wortkündigung (Höroffenbarung) und Sakrament (Schoffenbarung). Die augustinerische Definition des Sacramentes als *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* ist demnach im Sinn Luthers zu wandeln in: *Accedit testamentum* (d. h. die *virtus Dei* als göttliche Kraft des Verbum) *ad sacramentum* (als Zeichen) *et fit revelatio* (als Offenbarungsgeschehen). Da Christus Sakrament aller Sakramente ist, muß das Sakrament in Parallele mit seiner Leiblichkeit wie diese als Offenbarung angesehen und gedeutet werden. Gegenüber der Höroffenbarung des Wortes bringt die Schoffenbarung nur die größere Anschaulichkeit und damit auch die dem Einzelnen zugesprochene Heilsgewißheit zum Durchbruch, nicht aber eine andere Heilswirklichkeit. Daher nimmt der Verf. scharf Stellung nicht nur gegen die katholische Lehre, sondern auch gegen alle „sogenannte lutherische Darlegung“ (29), die im Sakrament anders als im Wort eine Besonderheit in der Heilswirkung annimmt. Er nennt in diesem Zusammenhang vor allem den Berneucher Kreis, aber auch W. Stählin und H. Asmussen wie bestimmte Untersuchungen zur paulinischen Sakramentslehre (29 f.). Aus dieser

Grundhaltung heraus fordert R. eine Erneuerung der von Luther so geschätzten *Privatbeichte*: „Bei dem ganzen Vorgang, der einer besonderen Vergewisserung dient, dürfen die Sinne nicht etwa ausgeschaltet sein. Der Konfiteant soll die ausdrücklich auf ihn bezogene Absolution hören, als käme sie aus Christi Mund. . . Er soll die äußere menschliche Rede sinnlich hören und wissen, daß es sich dabei um jenes *verbum consummatum* handelt, in welchem er in, mit und unter dem Gefäß des menschlichen Wortgebildes das empfängt, was es ausdrückt, nämlich jenes testamentum der rettenden Sündenvergebung“ (37 f.) als Offenbarung. Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft

Hörmann, K., *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern*. 8° (348 S.) Wien 1952, Herold (Auslieferung für Westdeutschland bei Zettner u. Co. Würzburg, Ludwigstr. 4.) DM 12.50. — Wenn der Verf. bis zu den ersten Zeugen der nachapostolischen Überlieferung zurückgeht, um die ursprünglichen Formen und Normen der katholischen Sittenlehre zu erforschen, so hat ihn die neuzeitliche Problematik der Moraltheologie dazu angeregt. Er ist stark beeinflusst von Gedanken, wie sie besonders F. Tillmann oder auch J. A. Jungmann und im französischen Sprachgebiet J. Leclercq ausgesprochen haben. Zusammenschau von Dogma und Moral, Betonung der Christozentrik, allseitige Verlebendigung der Verkündigung und christlichen Sittenlehre sind die Motive, welche dieses Buch inspiriert haben. Die Schriften der Apostolischen Väter (im engeren Sinn, also des hl. Ignatius von Antiochien, des hl. Polykarp von Smyrna, des hl. Clemens von Rom; der Barnabasbrief, die Didache, der 2. Clemensbrief und Pastor Hermae) sind es gewiß wert, einmal danach befragt zu werden, wie die christliche Sittenlehre im Zusammenhang des christlichen Dogmas und Lebens steht. Die Darstellung ist von einem einheitlichen Schema beherrscht, das je nach der Quelle nur geringfügig abgewandelt wird. Voran steht jeweils die Frage nach der Norm der Sittlichkeit, die bei allen Zeugen einheitlich im Willen Christi und letztlich im Willen des Vaters gefunden wird. Nur bei Pastor Hermae muß dieses Fundament erweitert werden, da dort die Berufung auf den Heiligen Geist und die Kirche stark in den Vordergrund tritt. (Verf. hat sich gut in die Quellen eingearbeitet und auch mit den neueren Arbeiten, soweit zugänglich, vertraut gemacht, so daß er sich der einzelnen dogmengeschichtlichen Schwierigkeiten bewußt ist, die mit den jeweiligen Quellen, besonders mit Pastor Hermae und mit dem Barnabasbrief, gegeben sind.) In einem weiteren Schritt wird dann nach der tiefer liegenden dogmatischen Begründung für diese Sittennorm gefragt. Sie liegt in der Gottheit Christi, seinem Erlöseramt und der göttlichen Vaterschaft als dem letzten Ursprung allen Seins. Diese Sittennorm ist schließlich nicht etwas von außen an den Christen Herangetragen, sondern entspringt einem ihm völlig „innerlichen Prinzip, der neuen, durch die Einwohnung des Heiligen Geistes geschaffenen Natur und dem von der Heiligen Eucharistie genährten Leben“. Dieses dreiteilige Schema, Sittennorm, ihre Begründung im Dogma, ihre Verinnerlichung, wird nur für die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien durchbrochen, indem die Idee des sittlichen Vorbildes und seiner dogmatischen Begründung (Christus und der Vater, ihr Heilsplan und ihre Heilswirklichkeit) noch besonders herausgearbeitet werden mußte. Dieses Schema, siebenmal wiederholt, wirkt freilich eintönig, wenn auch der eine Vorteil damit verbunden ist, daß die Eigenlehre eines jeden Zeugen in sich völlig deutlich heraustritt. Aber da doch das sachliche Ergebnis und nicht Quellenkunde beim Autor im Vordergrund stehen, hätte es sich doch wohl empfohlen, das lebendigere inhaltliche Einteilungsprinzip auch tatsächlich dem Ganzen zugrunde zu legen. Man wird aber nicht leugnen können, daß der Verf. seine Quellen mit großer Gewissenhaftigkeit ausgewertet und voll ausgeschöpft hat. (Die gut gearbeiteten Indices seien nur nebenbei hervorgehoben.) Das Entscheidende ist für ihn jedoch, von der genauen Analyse der patristischen Einzelmotive und ihrer Zusammenschau her die Grundlinien für die katholische Moraltheologie von heute zu entwerfen. Die Grundsätze, die er während seiner Ausführungen und besonders am Schluß seines Werkes (265-272) entwickelt,

zeigen sowohl die Vertrautheit mit den alten Quellen als auch mit den modernen Fragestellungen und halten eine gesunde Mitte, besonders was die Fragen negative oder positive Sittenlehre, Situationsethik und die Stellung der Kasuistik anbetrifft.

Grillmeier

Michel, E., Gläubige Existenz. 8^o (84 S.) Heidelberg 1952, Schneider. — In dieser seiner neuesten Schrift möchte M. den Grundgedanken seines Buches „Der Partner Gottes“, der aber auch in „Renovatio“ und „Ehe“ wiederkehrt (vgl. die Besprechung der drei Bücher in Schol 25 [1950] 308 ff.), „eindeutiger als dort“ und radikaler durchführen (5). M. ist der Überzeugung, daß das heutige anthropologische Verständnis der menschlichen Existenz der christlichen Offenbarung von der dialogischen Existenz des Menschen (Vater-Sohn-Beziehung) entspricht oder doch sich auf sie hinbewegt (14). — Zweifellos liegt den Bemühungen des Verf.s ein echtes Anliegen zugrunde. Es ist wahr: die Sittlichkeit des Menschen hat sich nicht im Gegenüber zu einer Norm „an sich“, sondern in der Begegnung mit der konkreten Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit, letztlich mit dem personalen Gott selbst zu verwirklichen (vgl. 24 Anm. 1 u. 46). Auch nach M. bedeutet das nicht, daß den sittlichen Normen, philosophisch und theologisch und damit anthropologisch-ontologisch gesehen, keine normative Gültigkeit zukomme (24 Anm. 1). Es geht ihm, wie er sagt, nur um die *Existenzweise* des Sittlichen; der Mensch ist nicht auf Normen, sondern auf unmittelbare Begegnung mit dem Konkreten hingeeordnet (ebd.). Auch das könnte man richtig verstehen; *jedoch* behalten nach M. die allgemeinen Normen für den konkreten sittlichen Vollzug nur die Bedeutung einer Hilfe, eines Hinweises, einer Notverordnung (vgl. 33, 35, 56). Sie sind wandlungsfähig (36, 47) und vermögen nur so der „unvorhersehbaren“ Zukunft gerecht zu werden (36). Die Sittlichkeit, die im Handeln nach „an und für sich“ und „aus sich“ (33 f.) lebensmäßig geltenden Normen liegt, stellt nach M. nur eine „Reaktion“, nicht eine mit Hilfe der Normen gefundene persönliche und einmalige „Antwort“ dar (33). Grundvoraussetzung dieser extremen situationsethischen Auffassung ist des Verf.s Vorstellung von der freien *Partnerschaft* des Menschen gegenüber seinem Gott, mit der weder die Deus-solus-Lehre des Protestantismus noch die opus-operatum-Lehre des Katholizismus in Einklang zu bringen ist (48 Anm. 1). Sie steht im Gegensatz zur Lehre von der *potentia obediens* als Gehorsamsfähigkeit statt Partnerfähigkeit (62 Anm. 1. — vgl. ebd.: „Aber auch schon im Alten Testament *gehört* z. B. Abraham nicht nur der Weisung Gottes, sondern *er geht mit ihm zu Rate* . . .“). Sie schließt jede Fremdbestimmung des Gewissens durch ein absolut bindendes Gesetz aus (35). Im Lichte der Offenbarung des Neuen Testaments gibt es nach M. keine absolute Bindung an ein Gesetz (41). Sie gab es aber (im Gegensatz zur protestantischen Auffassung) auch nicht im Alten Testament (40) und ebensowenig im Urstand (54 — Übrigens meldet M. gegenüber der Geschichtlichkeit des Urstandes fragend seine Zweifel an, so daß „Wiederherstellung des Urstandes“ vielleicht nur „geburtlicher Durchbruch eines *Neuen*“ bedeutet, auf das als Vollendung hin der Mensch schon immer urbildlich angelegt war: 70 Anm. 1). Jede „an und für sich“ lebensmäßig bindende Norm hindert die Erfassung der Einmaligkeit (38), steht der Unmittelbarkeit der Begegnung im Wege (37), ist liebesunfähig (37), bedeutet nichts anderes als eine menschliche Projektion in Gott hinein (51, 35): der personale Gott will eine freie, personale Antwort. So klärt sich der Sinn des vom Verf. übernommenen rabbinischen Wortes: „Höher steht die Sünde um Gottes willen als die Erfüllung des Gebotes, die nicht um Gottes willen geschieht“ (23). — Es dürfte sich bei M. grundlegend nicht um eine ursprünglich theologische Konzeption des Religiösen und Sittlichen handeln, sondern um eine philosophische (und zwar mehr oder weniger existenzialistische), die in die neutestamentliche Verkündigung hineininterpretiert wird: Man beachte einmal, daß seine Auffassung nicht nur für das Neue Testament, sondern auch für das Alte Testament und sogar für den Urstand gleichermaßen Geltung haben soll; sodann, daß seine Paulusexegese nicht nur der katholischen widerspricht, sondern auch über den protestantischen Widerspruch gegen die katholische hinausgeht (40), also (wenn auch grundlegend beim Protestantismus anknüpfend) traditionslose Wege geht. — Die ethische Lehre des Verf. bringt es nicht zu einer Einheit von formaler und mate-

riale Sittlichkeit; Existenz- und Wesensethik fallen auseinander; das formale und existentielle Element relativiert alles andere. Einer der Gründe für dieses Un-
genügen ist die Auffassung von gott-menschlicher Partnerschaft, die im Vater-Sohn-
Verhältnis nicht das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis wahrt. Andererseits entgeht dem
Verf. die vorhandene personale Dynamik des geschöpflichen (natürlichen und über-
natürlichen) Seins und der aus diesem abstrahierten sittlichen Normen, da er sie
nicht als personales Wort des personalen Gottes begreift. Und eben weil er sie nur
in ihrer Statik erkennt, bahnt er sich den Weg zu einer mehr oder weniger rein
formalen Partnerschaft.

Fuchs

Sigmond, R., O.P., Bevölkerungspolitik und Geburtenregelung: Die neue
Ordnung 6 (1952) 481-489. — Mertens, Cl., S. J., Doctrine catholique et pro-
blème de la population: *NouvRevTh* 1952, 1042-1061. — Das Problem Bevölke-
rungspolitik und Geburtenregelung, aus verschiedenen Gründen heute überaus akut,
ist in den letzten Jahren auch auf katholischer Seite wiederholt behandelt worden.
Wir greifen hier zwei Beiträge heraus, die in der letzten Dezemberrummer der
genannten Zeitschriften erschienen. *Sigmond*, der auch im gleichen Jahrgang des
Ang (141-153) über Optimum populationis et adaptatio procreationis schrieb, geht
von der Tatsache aus, daß die halbe Erdbevölkerung unterernährt ist und infolge-
dessen hohe Sterblichkeitsziffern aufweist. Das könne nach vielen Bevölkerungspoliti-
kern nur durch Geburtenregelung behoben werden, da bei der ohnehin sehr
hohen Geburtenziffer in den entsprechenden Gebieten die wirtschaftliche Entwick-
lung allein nur zur Behebung der Sterblichkeit und damit zu weiterem Anwachsen
der Bevölkerung führen würde. Das würde aber den Erfolg der wirtschaftlichen
Anstrengungen wieder zunichtemachen. S. wendet sich nun dagegen, daß es sich
hier um eine naturhafte Notwendigkeit handeln soll. Denn einerseits wächst die
Menschheit nicht einfach naturhaft und triebmäßig weiter (sterbende Völker des
Westens!); andererseits kennen wir noch keine endgültigen Grenzen der Produktion.
Der starke Bevölkerungszuwachs der letzten Jahrzehnte war sogar mit einer Stei-
gerung des Lebensstandards verbunden. Es gibt keine absolute Überbevölkerung
auf der Erde. S. zielt auf das ethische Prinzip ab: Die Verteilung der Produktions-
güter ist den Bevölkerungsverhältnissen anzupassen, nicht umgekehrt; es ist also
die fehlerhafte soziale Struktur zu ändern; aber auch solange in einem bestimmten
Gebiet das noch nicht geschehen ist, darf man jenes Prinzip nicht umkehren. —
Zu ähnlich lautenden Ergebnissen kommt *Mertens*. Er geht von einer sehr positiven
Wertung der Vermehrung der Menschheit aus, die natürlich in vernünftiger Weise
die konkreten Lebensumstände zu berücksichtigen habe. Insbesondere bietet die
Berücksichtigung des Lebensstandards Schwierigkeiten. M. betont gegenüber ein-
seitig wirtschaftlicher Sicht eine objektive Wertskala: erst Wahrung der sittlichen
Ordnung der Ehe, dann Sorge für die notwendigen Lebensbedingungen der Familie,
dann Steigerung des Bevölkerungszuwachses, erst dann Hebung des Lebensstan-
dards. Das *Bevölkerungsoptimum* läge demnach da, wo ein sittlich einwandfreies
Eheleben mit einer gesunden Mehrung der Bevölkerung unter menschlichen Lebens-
bedingungen sich finde (1054). Für die unentwickelten Gebiete sieht auch M. die
Lösung in einer wirtschaftlichen Entwicklung und einer richtigen Verteilung der
Produktionsgüter, beides unter Einbeziehung der nichtbetroffenen Völker. Er
meint, daß auf Grund der vorliegenden demographischen Angaben keine Epoche
der Menschheit so geeignet war zur *Vermehrung* der Bevölkerung wie die unsrige.
Ein *Weltproblem* der Überbevölkerung gibt es nicht. Sehr gut ist seine Bemerkung,
daß die katholische Auffassung die Menschheit zu energischer Entfaltung antreibt,
während der Neomalthusianismus zu pessimistischer Stagnation führe. — So ver-
helfen beide Autoren zu einer optimistischeren Sicht der Dinge als der mit großer
Propaganda arbeitende Neomalthusianismus.

Fuchs

Zunderen, H., M. S. C., Overplanting van den ledematen en organen: Werk-
genootschap van katholieke Theologen in Nederland, Jaarboek 1950, Voordrach-
ten en gedachtenwisselingen, Hilversum 1950, N. V. Gooi en Sticht, 116-140. —
Wir greifen hier einen Beitrag aus dem früher schon in dieser Zeitschrift (27 [1951]
275) besprochenen Jaarboek 1950 heraus, der die moraltheologische Beurteilung

der Verpflanzung von Gliedern und Organen auf den Organismus eines anderen Menschen zum Gegenstand hat. Die Medizin steht vor dieser Frage vor allem bei der Übertragung der cornea zur Heilung von Blinden sowie bei der Übertragung von Eierstock und Hoden. Insbesondere amerikanische Theologen (Cunningham und Kelly S. J.) haben sich gegenüber zurückhaltenden Urteilen anderer für die Erlaubtheit ausgesprochen. Sie gehen von der allgemein als erlaubt angesehenen Bluttransfusion und Hautübertragung aus, der gegenüber die Verpflanzung von Gliedern keinen wesentlichen Unterschied aufweise; als inneren Grund führt man (wie schon Vermeersch S. J. bzgl. der Bluttransfusion) die Einheit der *Menschheit* an. Z. dagegen vertritt die Unerlaubtheit solcher Verpflanzungen, gemäß dem anerkannten Prinzip, daß die Glieder und Organe nur als Teil des *Organismus* Sein und Sinn haben, daß also über sie verfügt werden kann ausschließlich im Dienste dieses Organismus. Weil bei der Bluttransfusion die Ganzheit und Funktionsfähigkeit des Organismus nicht beeinträchtigt wird, spricht er hier nicht von Verstümmelung (*mutilatio*), sondern von Verwundung. Vor allem beruft Z. sich auf *Casti connubii*, in der die direkte Sterilisation darum als verboten bezeichnet wird, weil sie eine Verstümmelung darstelle, die nicht im Dienste des Organismus stehe. Die im *Jaarboek* wiedergegebene Diskussion zeigt (wohl mit Recht), daß die Darlegungen des Referates, so wie sie liegen, nicht alle Gegenüberlegungen ausräumen. Bedeutet, so fragt man, Verpflanzung eines Gliedes auf einen fremden Organismus überhaupt *mutilatio* (als Verfügung im Sinne von Vernichtung — wie bei der Sterilisation), da es sich ja gar nicht um Vernichtung, sondern nur um Verpflanzung handelt? Und wenn *mutilatio* ausschließlich im Dienste des Gesamtorganismus gestattet ist, muß nicht auch dessen Dienststellung gegenüber der Gemeinschaft berücksichtigt werden? So wäre auch die nicht ganz befriedigende Unterscheidung zwischen Bluttransfusion als Verwundung und Gliedverpflanzung als Verstümmelung zu vermeiden. Aber selbst dann bliebe noch die Frage, ob der Spender bis zur eigenen Funktionsunfähigkeit (z. B. Spendung *beider* Augen) gehen dürfe. Offensichtlich ist die traditionelle Lehre von der Verfügungsmacht über den Leib (wie sie in klassischer Formulierung in der Ansprache Papst Pius' XII. vom 14. 9. 52. wiedergegeben wurde) in ihrer Tragweite noch nicht völlig geklärt.

Fuchs

Hünemann, J., *Der französische Episkopat und die heutige Sakramenten-Pastoral. Einführung und Übersetzung des Directoriums vom 5. April 1951. 8° (72 S.) Aachen 1952, Priesterseminar.* — Dem *Directorium* des französischen Gesamtepiskopates zur Sakramentenpastoral kommt eine historische Bedeutung zu. Sowohl das *Directorium* selbst wie auch die vorausgehende Berichterstattung des Erzbischöflichen Koadjutors von Cambrai, Msgr. Guerry, berücksichtigen vor allem französische Verhältnisse. Sie setzen zumal die verschiedenen Strebungen innerhalb der Seelsorge voraus. Sie wehren mit Recht einer allzu großen Strenge in der Sakramentenspendung (bzw. -verweigerung), die von manchen idealen Priestern im Mühen um ein lebendiges Christentum gefordert wurde, wissen aber auch um die Grenzen einer nivellierenden Nachsicht. Sie lehnen die einseitige Betonung der Verkündigung ab, fordern aber eine Sakramentenspendung, die immer auch Verkündigung ist, statt bloße Spendung zu bleiben. In Anlehnung zu „sakramentaler Evangelisation“ dürfte ein nicht zu unterschätzender Anstoß zu einer intensiven Seelsorge liegen. Dem Regens des Aachener Priesterseminars gebührt der Dank, daß er das französische Pastorale in einer Übersetzung seinen Seminaristen in Deutschland zugänglich gemacht hat. Denn auch hier stehen wohlgemeinte einseitige Tendenzen, wenn auch nicht in der Schärfe wie in Frankreich, einander gegenüber.

Fuchs

Busenbender, W., O.F.M., *Siehe, ich mache alles neu. kl. 8° (54 S.) Frankfurt/M. 1952, Knecht. DM 3.50.* — Dem Verf. geht es um ein gewiß ernstes Anliegen: die Soziallehre der Päpste richtig in den göttlichen Heilsplan und die übernatürliche Aufgabe der Kirche einzugliedern. Zweifellos benötigen wir eine unsere Sozialphilosophie überbauende Sozialtheologie. Leider aber gelangt der Verf. zu einem einseitigen Supranaturalismus. Daß die Soziallehre der Päpste, wie insbesondere auch die Staats- und Völkerrechtslehre, von Leo XIII. bis Pius XII. ganz überwiegend *Naturrechtslehre* ist und sein will, daß die Päpste entscheidendes Gewicht

darauf legen, kraft der von Christus ihnen verliehenen Lehrgewalt die Normen auch des *natürlichen* Sittengesetzes zu verkünden und in Zweifelsfällen zu erläutern (so nachdrücklichst Pius XI. in Q. a. n. 41), wird von ihm völlig übersehen. Kettelers Wort, man müsse dem Arbeiter erst einmal zu einem menschenwürdigen Dasein verhelfen, ehe man ihm das Evangelium künden wolle, würde beim Verf. keine Gnade finden. In der Tat läßt es eine Auslegung zu, die der Richtigstellung bedürfen würde. Daß aber die Besserung der sozialen und materiellen Daseinsbedingungen ein unmittelbar seelsorgliches Anliegen ist, spricht Pius XI. eindeutig aus, wenn er feststellt, „die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart (können) ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden, daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken“ (Q. a. n. 130). — Als Warnung vor der entgegengesetzten Einseitigkeit eines oberflächlichen Naturalismus kann das Büchlein dienlich sein.

v. Nell-Breuning

Archiv für Liturgiewissenschaft, in Verbindung mit A. L. Mayer und O. Heiming hrg. von H. Emonds O.S.B., Bd. 1 gr. 8° (520 S.) Regensburg 1950, Pustet. DM 32.—, gbd. DM 35.—. — Bd 2 gr. 8° (412 S.) ebd. 1952, DM 29.—; gbd. DM 33.—. — In 15 Bänden des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft hat O. Casel Bedeutendes an historischem und systematischem Wissen über die Liturgie zusammengetragen. Nach seinem Tod haben nun die Laacher Mönche des Herwegen-Instituts seine Arbeit übernommen und in dem 1950 zum erstenmal erschienenen ‚Archiv‘ seine Arbeit fortgesetzt. Es war eine Tat der Pietät, daß der erste und längste Aufsatz im 1. Bd. von dem Verstorbenen übernommen wurde: Die Kultsprache des hl. Paulus. Er enthält eine letzte Auseinandersetzung mit K. Prümm (vgl. Schol 24 [1950] 588 f.). Den Rest des großen Bandes füllen Literaturberichte, die auch hauptsächlich von O. Casel stammen, und kleinere Abhandlungen. In diesen gibt †P. Browe S. J. geschichtliche Einzelheiten zum Trinitatisfest, wie es im MA gefeiert wurde, und ergänzt dabei die Angaben des Buches von A. Klaus O.F.M. (1939), der die Quellen nicht ganz ausgenützt hat. Die Messe ‚Benedicta sit sancta Trinitas‘ wurde an vielen Sonntagen gelesen und auch wochentags gern als Votivmesse in dringenden Anliegen gebraucht. Viele Klöster und Kirchen wurden der heiligsten Dreifaltigkeit geweiht. Im 11. Jahrhundert finden wir das Dreifaltigkeitsfest am Sonntag nach Pfingsten in manchen Klöstern von Cluny. Allmählich gehen auch die Zisterzienser, Kartäuser, Dominikaner, Franziskaner u. a. dazu über, bis schließlich Papst Johann XXII. es allgemein vorschrieb. Zahlreiche Widersprüche gegen das Fest wurden teils damit begründet, daß es früher nicht gefeiert wurde, teils damit, daß es überflüssig sei, da jede Doxologie es feiere. Im 12. Jahrh. wird es auch von den Weltpriestern gefeiert und zur Datierung von Bischöfen und Königen benutzt. Das zweite wird in Deutschland und Polen Sitte im 13. Jahrh. Alexander VI. hat 1499 den Rang des Festes erhöht und Pius X. sogar zum Duplex 1. Klasse. A. Dold O.S.B. macht Angaben über das Fragment eines Perikopenbuches von Schäftlarn aus dem 9. Jahrh., dessen Text z. T. aus der Vetus latina übernommen ist und das ungewöhnlich wenige Heiligenfeste enthielt. H. Frank O.S.B. zeigt, daß die Heiligenliste im Canon und die entsprechenden Gebete nicht erst von Papst Gelasius I., 492-496, stammen, sondern z. T. auf Leo den Großen und noch weiter zurückgehen. B. Fischer O.S.B. bemüht sich, zu beweisen, daß die Anfangsworte des Paternoster ‚praeceptis salutaribus moniti‘ nicht zu übersetzen seien: durch heilsame Ermahnungen, sondern: durch Ermahnungen des Heilandes.

Raitz v. Frentz

Arnold, F. X., und Fischer, B., Die Messe in der Glaubensverkündung. Kerygmatische Fragen. gr. 8° (XIV u. 392 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 19.50. — Freunde und Schüler bieten hier J. A. Jungmann eine schöne und wertvolle Gabe zu seinem 60. Geburtstag dar. — Vier Beiträge behandeln zunächst grundlegende Fragen. B. Fischer („Liturgiegeschichte und Verkündigung“) wägt in sehr kluger Weise die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Verwertung des liturgiegeschichtlichen Wissens in der Verkündigung ab; er hat das Anliegen Jungmanns richtig verstanden, wenn er Liturgiewissenschaft nicht rein selbstzwecklich sein läßt; wie schwer die konkrete Verwirklichung seines Anliegens ist, wieviel nicht nur an pastoralem

Takt, sondern auch an geschichtlichem Wissen zu richtigem Verhalten im Einzelfall erforderlich ist, zeigen einige der angeführten Beispiele. — *G. Söbngen* („Christi Gegenwart in uns durch den Glauben [Eph 3, 17]. Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe“) umschreibt zunächst biblisch die Gnadengegenwart Christi in uns (21). Er versteht das „in Christus“ des hl. Paulus mehr „gesinnungs- und tathaft“ als „seinhaft“: das seinshafte Verständnis sei erst theologische Schlußfolgerung (16). Anschließend stellt er die Glaubens- oder Gnadengegenwart als „eine geistige, aber durchaus wirkliche Gegenwart“ des wirkenden Geistes Christi in uns (2) der „sakramentalen (d. h. eucharistischen) Gegenwart“ als einer „wirklichen, aber durchaus geistigen Gegenwart des verklärten Geistleibes des Herrn“ gegenüber (26), um schließlich die absolute „Substanzgegenwart des Christus passus“ und die relative „Aktgegenwart der passio Christi“ voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen (27). So umstritten auch in der Theologie die exegetische Darlegung und die Aussagen einer modifizierten Mysterientheorie sein mögen, so ist hier doch jedenfalls sehr Wertvolles über den Zusammenhang der Glaubensgegenwart Christi auf Grund der Taufe und der sakramentalen Gegenwart im Geheimnis der Eucharistie gesagt. Gerne läse man noch etwas darüber, wie weit biblisch der theologische Unterschied zwischen der Christusverbundenheit auf Grund des Taufcharakters und der vollen Gnadengegenwart Christi auf Grund der Taufe sich darstellen ließe. — *P. Doncoeur* („Sanctum sacrificium“) stellt der „Entsakralisierung“ der Welt den Begriff der Konsekrierung der Welt durch das heilige Opfer gegenüber. — *J. Pinsk* („Die theologische Bedeutung der wechselnden Meßtexte“) geht der theologischen Bedeutung der wechselnden Meßtexte nach. Eine erste Bedeutung derselben liegt in der Symbolisierung der hierarchischen Gliederung der Kirche im Vollzug ihres Opfers, insofern die verschiedenen Texte von verschiedenen Gruppen der Kirche vorzutragen sind. Eine zweite Bedeutung kommt ihnen zu, insofern die einzelnen Meßformulare „vi verborum“ „der feiernden Gemeinde jeweils einen Ausschnitt aus der Gesamtheit des Erlösungswerkes Christi“ (49) (wozu nicht nur Tod und Auferstehung gehören, sondern auch das ganze Christusleben samt der Verherrlichung Christi durch seine Heiligen) zuwenden, was die Vergegenwärtigung des gesamten Christusgeheimnisses „ex reali concomitantia“ bedingt. Auch in diesem Beitrag ist bei aller Diskutierbarkeit der Mysterienlehre recht Wertvolles gesagt. — Unter „II. Zur Geschichte“ berichten *K. Baus*, *J. Daniélou*, *L. Rinzenhöfer*, *A. Dold*, *F. X. Arnold*, letzterer als Mitherausgeber der Festschrift in einem eingehenden Beitrag (114-161) über „Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekretes auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit“. Zu „III. Wortverkündigung über die Messe heute“ schreiben *J. Casper*, *J. Hofinger*, *F. Schreibmayer*, *Th. Bogler*, *L. Wolker* und *J. M. Reuß*. Letzterer legt beherzigenswerte „Gedanken zu einer Verkündigung über die Messe vor Priestern“ vor; vielleicht würde die anzuerkennende zentrale Stellung des Meßopfers in Leben und Seelsorge des Priesters ein wenig modifiziert und auch relativiert, wenn das Meßopfer etwas mehr als höchstes *Symbol* und heiligsten *Ausdruck* menschlicher Haltung und menschlichen Verhaltens vor Gott gesehen würde statt absolut als höchste Gottesverehrung. Gedanken zu „IV. Verkündigung über die Messe durch deren Gestaltung“ legen vor: Bischof *P. Rusch*, *J. Wagner*, *K. Tilmann*, *J. Gülden*, *Th. Schnitzler* und *G. Ellard*.

Fuchs

Jungmann, J. A., S. J., *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bände. 3., verbesserte Aufl. gr. 8° (XXIII u. 633; 636 S.) Wien und Freiburg 1952, Herder. DM 60.—. — Wenn dieses Standardwerk der Meßgeschichte allen Schwierigkeiten der Nachkriegszeit zum Trotz nun in 3. Auflage erscheint (zur 1. Aufl. vgl. Schol 25 [1950] 104-111), wenn eine spanische Übersetzung vorliegt, wenn die englische und die französische Übersetzung bald zu Ende gediehen sein dürften, dann ist das eine erfreuliche Feststellung, und man ist der Aufgabe enthoben, durch wiederholtes Lob offene Türen einzuzerren. Immerhin sei die vorliegende Aufl. kurz angezeigt, weil sie als verbesserte bezeichnet wird. Wie sorgfältig der vielfache Ertrag der inzwischen aufgelaufenen Einzeluntersuchungen dem Anmerkungsapparat einverleibt worden ist, wird nur der ermessen, der das Werk als Arbeitsinstrument benutzt; vor allem die fortschreitende Erhellung der Früh-

geschichte der Sakramentare machte Nachträge in Datierungs- und Lokalisierungsfragen notwendig. — Besondere Erwähnung verdienen die Namen zweier Forscher, deren Ergebnisse verarbeitet werden mußten. Da wäre zu nennen B. Luykx, der als Ursprung einer Liturgiereform des 10. Jahrh., die man bisher in der Normandie beheimatet hatte, das Rheinland nachweist, und vor allem M. Andrieu. Seine kritische Ausgabe der Ordines Romani zeigt manche neuen Ursprungsverhältnisse auf und erlaubt so, römisches und fränkisches Gut besser voneinander abzuheben und in seiner Eigenart zu erkennen. Über die Nutzbarmachung der sachlichen Ergebnisse hinaus leistet diese 3. Aufl. noch die Handreichung von praktischem Wert, die Benutzung der Mabillonschen Ausgabe zu erleichtern. Andrieu weicht in der Nummerierung der einzelnen Ordines von ihr ab.

Stenzel

Bedard, W. M., O.F.M., *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought* (Studies in Sacred Theology, second series n. 45). 8° (XV u. 61 S.) Washington 1951, The Catholic University of America Press. — Die Dissertation aus der Schule J. Quastens will der Symbolik des Taufbrunnens im frühen Christentum nachgehen, in der zweifachen Ausprägung als Grab und lebenspendender Schoß, wie sie durch Röm 6, 3ff. und Joh 3, 3ff. grundgelegt ist. Nach einer (etwas gar summarischen) Behandlung der schriftmäßigen Grundlage werden zunächst Kirchenväter und -schriftsteller darüber befragt, was sie zum Symbolismus des Grabes bzw. des mütterlichen Schoßes zu sagen haben. Sauber und übersichtlich auf zwei Kapitel verteilt kommen in chronologischer Ordnung jeweils zuerst die griechischen, dann die lateinischen Zeugen mit ihren charakteristischen Stellen zu Wort. Ein weiteres Kapitel handelt von den archäologischen Zeugnissen (Taufhäuser, Inschriften), und der Schlußabschnitt sichtet den Niederschlag in der Liturgie. — Aufs Ganze gesehen bietet die Arbeit eine Zusammenstellung von Vätertexten, die man dankbar neben den oft sparsamen Enchiridien benutzen mag, und einige gute Bildtafeln aus Werken, die nicht leicht zur Hand sind, erhöhen die Brauchbarkeit. Die schlichte Methodik des Vorgehens — chronologische Reihenfolge, östliche und westliche Schriftsteller getrennt — hat ihre Vorteile: es spiegelt sich ein Gutteil Dogmengeschichte, etwa: das einigermaßen erstaunliche Faktum, daß durch zwei Jahrhunderte hindurch von der doch so expliziten Christumystik der paulinischen bzw. johanneischen Aussagen kaum etwas zu spüren ist — es herrscht das moralisch-eschatologische Zwei-Wege-Schema vor (Licht/Finsternis, Leben/Tod), und erst im 3. Jahrh. tritt Christi Kreuz, Sterben und Auferstehung wieder in die Symbolik von Grab und Schoß ein; eine stärker schriftgebundene Symbolik bereichert auch die Theologie der Eucharistie von der Taufe her; die trinitarischen Kämpfe haben ihren Niederschlag in der Epiklese der Taufwasserweihe, die ursprünglich eine Logos-epiklese war; das bei den Griechen in etwa freischwebende Bild des Schoßes wird vor allem in Afrika zum Schoß der mater Ecclesia; diese ekklesiologischen Spekulationen befördern die Mariologie usw. Das kann man *ablesen*, aber mit dieser Akzentuierung möchten wir einige offengebliebene Wünsche andeuten! Mit dem „Fleisch“ über dem Gerippe der Texte ist es etwas mager bestellt. Eine die Nachteile chronologischer Reihung kompensierende kurze Zusammenfassung (etwa der Theologie der Wiedergeburt, der Ecclesia virgo-mater) hätte der Darstellung mehr Relief gegeben. Zu bedauern ist ferner die karge Behandlung der Liturgie, die doch der ausgezeichnete Ort der Symbolik ist und vor der theologischen Reflexion und vor der Verkündigung liegt; sie hätte auch ein Korrektiv geben können: so z. B. ist die Liturgie mehr als manche Väter Paulus gefolgt, der für unser Mitaufstehen *nicht* aus dem Ritus der Emersion argumentiert.

Stenzel

Stommel, E., *Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe* (Theophania 5). gr. 8° (112 S.) Bonn 1950, Hanstein. DM 7.80. — Die Arbeit macht dem Verf., der aus der Schule von Fr. J. Dölger kommt, hinsichtlich Methode, Solidität und Besonnenheit alle Ehre. Daß sie neben und nach den Arbeiten von B. Neunheuser und H. Scheidt ihre Berechtigung hat, zeigt schon das 1. Kap., das sich mit Aufbau und Geschichte des heutigen Formulars beschäftigt. Daß die Quellenlage manchmal nur eine vermutungsweise Rekonstruktion zuläßt, muß hingenommen werden. Immerhin sind die Gründe für die ursprüngliche Beheimatung des Kernstückes, der Geistepiklese, in der gallikanischen Liturgie einleuchtend. Gute Bemerkungen

kungen über formale Eigentümlichkeiten der Epiklese (2. Kap.) sind in etwa auch schon für spätere Ausführungen wichtig: die Dreigliederigkeit ist als Stilgesetz vor der nachträglichen Festlegung auf Trinitätssymbolik da. Das 3. Kap. untersucht den Ritus der Einsenkung der Osterkerze. Ist der unglücklichen Aufstellung Useners auch vielleicht etwas viel Ehre angetan, so wird sie hoffentlich nach dieser ausführlichen Widerlegung nicht mehr herumgeistern. Die Auseinandersetzung mit Bauerreis (Osterkerze als Lebensbaum) gehört schon in das 4. Kap., das die Hälfte des Buches umfaßt: Erklärung des Haudzeichens, dem die heutigen liturgischen Drucke zumeist die Gestalt des Psi geben. Alle Qualitäten der Arbeit zeigen sich hier. Sorgfältig abwägend ist die Behandlung der bisher gebotenen Lösungen, die durch ihre bunte Vielfalt schon kompromittiert sind. Dem Scharfsinn der ablehnenden Bemerkungen kann man sich schwerlich entziehen. Zum neuen Lösungsversuch möchten wir trotz aller ansprechenden Begründung doch fragen, ob er als ausschließlicher nicht ein wenig zu zuversichtlich einhergeht. Sollte es rein technische Rubrik sein, die (ähnlich wie beim Inzens) die dreifache Hauchung regelt, dann wäre damit freilich eine Position geringster Widersprechbarkeit erreicht, die aber nicht recht befriedigen will. Wird aber doch einem Symbolismus wieder grundsätzlich das Tor geöffnet (virtus Spiritus Sancti, angelehnt an das Mosaik des Baptisteriums zu Ravenna, S. 101), dann verliert manche Widerlegung bisher gebrachter Deutungen nachträglich einige Stringenz. — Einige Kleinigkeiten: Zitate aus dem DACL werden ohne Bandangabe gebracht, ohne daß das Stichwort immer ganz ersichtlich wäre; eine Verfestigung im Abkürzungsverfahren wäre doch im Interesse aller: Stenzel

Kuhaupt, H., Die Feier der Eucharistie. I. Grundmöglichkeiten, II. Aufbauelemente. gr. 8° (148 bzw. 144 S.) Münster 1950, Regensburg. Je DM 6.50. — Aus dem richtigen Gedanken heraus, daß die liturgische Feier mehr als alles andere Feiern des Verständnisses bedarf, wird im vorliegenden Werk die Darstellung der eucharistischen Feier von den dogmatischen Grundlagen über die Elemente, die sie aufbauen, zu ihrer Gesamtgestalt geführt. Dem Verf. ist hier ein guter Wurf gelungen, was wir von den ersten beiden Bänden her vertrauensvoll auch für den noch ausstehenden dritten erwarten dürfen. Der 1. Bd. setzt sich mit den beiden Grundmöglichkeiten eucharistischen Verhaltens auseinander. Die erste geht in der Eucharistie durch Christus im Heiligen Geist zum Vater, sieht Eucharistie also als Kult-handlung. Die zweite sieht in der Eucharistie selbst den Terminus des Kultus. Der 1. Teil stellt diese beiden Grundtypen dar. Im 2. Teil folgt die Beurteilung. Hier zeigt sich K. als meisterhafter Überwinder jeder Einseitigkeit. Was in den letzten Jahrzehnten die Diskussion um die liturgische Bewegung oft so erschwerte, die Entgegensetzung des Entweder-Oder, wird hier vermieden. Eine Haltung, die ein Jahrtausend der Kirchengeschichte prägte, kann nicht gegen eine andere Haltung ausgespielt werden, die ihrerseits wiederum ein Jahrtausend lang vorherrschend war. „Ja und Nein“ ist deshalb die beurteilende Antwort, sowohl aus dem geschichtlichen Verständnis wie aus der grundsätzlichen Wertung dessen, was in beiden Haltungen objektiv zum Ausdruck kommt und auch für die subjektive Religiosität an Möglichkeiten gegeben ist. Der 3. Teil dieses 1. Bandes schließt mit der Aufgabe, die sich für den religiösen Menschen ergibt, der zur Synthese finden soll. Dadurch daß derselbe Gegenstand von diesen drei Ausgangspunkten her angegangen wird, ergeben sich gewisse Wiederholungen, die sich aber nicht langweilend auswirken. Ob man so ohne weiteres sagen kann, daß sich die subjektive Wertung im religiösen Leben immer der objektiven Rangordnung angleichen müsse, könnte man in Zweifel ziehen, wodurch jedoch die subjektive Synthese des objektiv Zusammengehörigen als Aufgabe nicht gelehnet würde. — Der 2. Bd. führt als Aufbauelemente des eucharistischen Kultus an: als Weisen des Mitvollzugs das Schweigen, das Hören, das Sehen und das Sprechen; als liturgisches Tun die Haltung (Knien, Stehen, Sitzen), die Gebärde, die als Ausdrucksfunktion dann abgehoben wird von der Wirkfunktion des Handelns; und als Vorgegebenes das Gotteshaus mit dem Altar, das Gewand und Gerät, Brot und Wein. Es sind sehr feine Deutungen, die dem Symbol hier gegeben werden. Uns scheint das ganze Werk vor allem deshalb so wertvoll, weil hier vom Verstehen her der Vollzug des Symbols neues Leben empfängt. — Das Buch würde durch ein günstigeres Druckbild gewinnen. Semmelroth