

## Aufsätze und Bücher

### 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Religionsgeschichte

Althaus, P., Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. 3. Aufl. gr. 8° (XV u. 728 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 36.—. — Im Abstand von einem Jahr war die 2. Aufl. dieser Dogmatik des Erlanger Theologen ihrer Vorgängerin vom Jahre 1947 gefolgt. Dieser Erfolg mochte wohl zum Teil darin begründet gewesen sein, daß das Werk das erste umfassende, auf zwei Bände zusammengedrückte und einheitlich durchgeführte Lehrbuch seiner Art in der ersten Nachkriegszeit war. Darum war denn auch die Besprechung in unserer Zeitschrift (24 [1949] 421—427) so eingehend gehalten. Sie galt für beide Auflagen, da die 2. nur ein fast völlig unveränderter Abdruck der 1. gewesen ist. Die um vier Jahre jüngere, d. h. jetzige Auflage bekennt von sich im Vorwort, daß sie nur an wenigen Stellen ergänzt oder geändert ist. Daß aber selbst die schon bei der 2. Aufl. als korrekturbedürftig selbst-angezeigte Stelle (II 275) noch wieder unverändert stehengeblieben ist (§ 47 S. 491), könnte befremden. An Hand von Stichproben nennenswerte Textveränderungen ausfindig zu machen, ist dem Ref. nicht gelungen, auch dort nicht, wo man sie vielleicht am ehesten erwarten konnte (wie etwa bei den Ausführungen über Kerygma und Mythos im § 18 S. 175 f.; vgl. auch 115). Mit am meisten ist von protestantischen Kollegen des Verf. seine Lehre von der ‚Ur-Offenbarung‘ angefochten worden. Mit diesem an sich recht mißverständlichen Ausdruck bezeichnet A. die Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung, im Unterschied zur Heilsoffenbarung im engeren und eigentlichen Sinne, die ihre Sinn- und Wortmitte in Christus hat. Für den Gebrauch einer legitimen ‚natürlichen Theologie‘ kann nach dem Verf. die ‚Grund-‘ oder ‚Ur-Offenbarung‘ nicht dienen, da ihrer der Mensch nicht in einem natürlichen Erfahrungs- und Verstandesgebrauch innwerden kann, sondern allein in der negativen Heils Erfahrung, d. h. der Erfahrung seiner Heilslosigkeit. Es müsse aber die Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung neben und vor der Christusoffenbarung anerkannt werden, wenn die theologische Erkenntnis nicht einem ‚Christomonismus‘ verfallen wolle. Die dahin zielenden grundsätzlichen Ausführungen in den §§ 4—11 sind wesentlich unverändert stehengeblieben. Im Gegensatz vor allem zur dialektischen Theologie durchzieht das ganze Werk eine anthropologische Grundlinie, die theologisch sein will, ohne von vornherein eine christologische Funktion zu sein. Schon daraus läßt sich ersehen, wie nahe an die umstrittenste Frage in der heutigen protestantischen Theologie diese Dogmatik heranzführt, auch wenn sie einstweilen noch nicht auf die seit 1948 erschienene deutsche Literatur und, darüber hinaus, auch die einschlägige Literatur des Auslandes eingegangen ist (vgl. Vorwort). Nach einer Ankündigung des Verf. (ebd.) ist in den ‚Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie‘ demnächst eine erneute und mit seinen Kritikern sich auseinandersetzen- den Stellungnahme zum Thema der Ur-Offenbarung zu erwarten. Noch bleibt hervorzuheben, daß die jetzt buchtechnisch in einen Band zusammengezogene Ausgabe durch geschickte Typenwahl, Satzspiegelgestaltung, Zusammenziehung der Register — bei Einsparung von mehr als 100 Seiten — für den Gebrauch bequemer und handlicher geworden ist.

Ternus

Dilschneider, O. A., Das christliche Weltbild. gr. 8° (324 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 19.20. — Das Gegenstück zu diesem Buch des nunmehrigen Professors des kirchlichen Lehramtes an der Kirchlichen Hochschule Berlin — den zwei-bändigen Grundriß einer Dogmatik der Offenbarung, der 1948 unter dem Titel „Gegenwart Christi (Christus praesens)“ im gleichen Verlag erschienen ist — hat der Ref. in *dieser* Zeitschrift 1949, 573 ff. ausführlich gewürdigt. Das dort wiedergegebene Anliegen des Verf., die Theologie von heute aus der epigonenhaften Enge der Erben der Reformation in die Weite einer gegenwartsnahen, im paulinischen Geist dem



Geist einer radikalen Säkularisation sich stellenden Bewegung und Ausrichtung evangelischer Akademien zu führen, beherrscht auch durchgängig das neue Buch, wie schon der Untertitel andeutet: „Grundlagen und Wirklichkeit einer evangelischen Akademie“, und wie es S. 60 ff. als „Problematik der evangelischen Akademien“ ausgesprochen wird. Diese neue offenbarungstheologische Dogmatik, die in dem älteren Werk den Schwerpunkt von der reformatorisch-individualistischen Rechtfertigungstheologie auf den ekklesiologisch-eschatologischen Gehalt des dritten Glaubensartikels verlagert hatte, ergänzt diese Neuausrichtung nach der schöpfungstheologischen Seite bzw. in Richtung des ersten Glaubensartikels, wie der Titel „Christliches Weltbild“ zu verstehen gibt, dessen Durchführung übrigens weithin die Schule K. Heims erkennen läßt, der sie sich gerade um ihrer universalistischen Tendenz willen verpflichtet fühlt (vgl. 320). Dieser Universalismus, der sich von der kosmisch-universalen Christologie paulinischer Prägung will tragen lassen, entzündet sich nicht nur an der Herausforderung durch die Eigengesetzlichkeit und Eigenmächtigkeit der modernen Wissenschaften, sondern auch an der Anregung, die das überalterte abendländische Christentum an der Berührung mit dem Osten erfährt. Was in der paulinischen Botschaft vom kosmischen Christus enthalten sei, komme in der kosmologischen Soteriologie und Soteriologie des morgenländischen Christentums mehr zur Geltung als in der anthropologischen Struktur des westlichen Christentums seit Augustinus (vgl. 77 ff.; 10 ff.). Wie sich für uns die analoge ‚Kontrapunktik‘ der Weisheit Gottes gegen die Weisheit einer gottes- und christusvergessenen Welt ganz wie bei Paulus nach den ersten vier Kapiteln des Korintherbriefes wiederholt, so auch die für unsere Zeit neu und neuartig gestellte Aufgabe einer Rückgewinnung des ganzen Menschen und kosmischen Menschentums durch die Synthese von Sophia und Agape in der Botschaft an eine säkularisierte Kultur (141 ff.). Den Mächten des Kosmos in der ideologisch und utopisch entfesselten Eigenmächtigkeitsstruktur (in Staat, Wirtschaft, Technik usw.; siehe 151 ff.) müssen die Kräfte des Glaubens in einem Angriff begegnen, der zur Basis eine radikal und universal christliche Anthropologie nimmt. Dem dient das christliche Menschenbild, dessen Grundzüge der Verf. gegen Ende des Buches (249 ff.) entwirft, um mit einer kulturgeschichtlichen Fermate zu schließen, die dem Pessimismus eines O. Spengler den Realismus eines A. Toynbee und diesem wiederum die allein befriedigende Lösung in einem christlichen Welt-, Menschen- und Geschichtsbild gegenüberstellt.

Ternus

Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen. Herausgegeben von L. Hennig. 8<sup>o</sup> (354 S.) Kassel 1952, Stauda-Verlag. DM 22.—; geb. DM 24.50. — Der Titel des Werkes kann täuschen. Es geht (außer im vorletzten Beitrag) nicht um die Beziehungen zwischen Theologie und Liturgie; es soll vielmehr eine *Gesamtschau der theologischen Forschung*, vor allem seit 1938, geboten werden. Die Mitarbeiter haben diese Aufgabe in sehr verschiedener Weise gelöst. G. von Rad berichtet über die atl. Forschung unter dem Gesichtspunkt der kritischen Vorarbeit zu einer Theologie des AT, die der Geschichtlichkeit der atl. Gottesoffenbarung viel stärker Rechnung tragen müsse. Von G. Merz stammt ein Kurzbericht über die praktische Theologie, der durch einen Beitrag von Landesbischof H. Lilje: „Wege (vor allem neue Wege) der Verkündigung“ ergänzt wird. Zur Kirchengeschichtsschreibung bietet K. L. Schmidt einen wertvollen, leider etwas knapp gehaltenen Literaturbericht. Um so eingehender handelt W. von Loewenich über ein in der evangelischen Kirche heute sehr aktuelles Thema der Kirchengeschichte: Die Lutherforschung. Auf zwei große Beiträge soll etwas näher eingegangen werden. E. Stauffer berichtet über den Stand der ntl. Forschung und betont dabei fast noch stärker und in etwas anderer Weise als G. von Rad die volle Geschichtlichkeit der Offenbarung. In scharfer Opposition zu R. Bultmann und seiner existentialistischen „Interpretation“ des NT wird die ehrliche historische Arbeit als die entscheidende Aufgabe des ntl. Forschers herausgestellt, der minister, nicht dominus Verbi Dei zu sein habe. Mit Recht betont St. die hohe Bedeutung der zeitgeschichtlichen Forschung (über die leider ein dem Stand der Forschung entsprechendes Handbuch fehle; unser Felten sei immer noch das beste!). Sehr dankbar ist man ihm darum für die Zusammenstellung zahlreicher Forschungsergebnisse aus den verschiedensten Arbeitsgebieten (Archäologie, Numismatik, Jüdische Literatur usw.).



die auf der ganzen Linie die „polizeylose Kritik“ der (heute noch weiterlebenden) liberalen Theologie zugunsten der altkirchlichen Überlieferung widerlegt hätten. Sehr aufschlußreich ist der umfangreiche Beitrag von *K. F. Müller*: Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche. Es ist erstaunlich, in welcher theologischen Tiefe die Fragen der liturgischen Erneuerung heute in der evangelischen Christenheit gesehen werden: die Beziehung des liturgischen Tuns zu dem in der Kirche als seinem mystischen Leibe gegenwärtigen Christus; die Liturgie als opus Dei, als Lob- und Dankopfer, als re-praesentatio des Kreuzesopfers und der Auferstehung; Verhältnis von Wort und Sakrament usw. Nicht nur darin, sondern auch in der konkreten Gestaltung bedeutet die liturgische Erneuerung, die längst aus den Anfängen in kleineren, religiös lebendigen Kreisen heraus auf dem Wege ist, Gemeingut der evangelischen Christenheit zu werden, weithin Rückkehr oder Wiedergewinnung reformatorischen, vorreformatorischen und altkirchlichen Gutes: Messe, Beichte, Stundengebet mit vollem wöchentlichem Psalterium, gregorianischer Choral usw. Eine entscheidende Frage bleibt allerdings fast unberührt: die Frage nach der liturgischen Vollmacht. Auch wenn Christus der eigentliche Liturge ist, wie richtig betont wird: Wer darf (und kann überhaupt) in seinem Namen die Liturgie realisieren? Das Sammelwerk bietet einen guten Einblick in das theologische Schaffen und Bemühen auf evangelischer Seite. Sehr vermißt wird allerdings ein Beitrag über die systematische Theologie.

Bulst

Thils, G., *Théologie et Réalité sociale*. 8° (296 S.) Tournai-Paris 1952, Casterman. Frs. belg. 96.— Das neue Werk des Löwener Professors will nichts weniger als eine Theologie der sozialen christlichen Ordnung darstellen. Sicher nach dem heutigen Stand der Wissenschaft ein kühnes Unternehmen, aber zugleich doch dringend notwendig. Der 1. Teil bringt unter dem Titel „Theologie und Gesellschaften“ die vorbereitende Grundlage, der 2. Teil, überschrieben „Theologie der Gesellschaften“, das Hauptanliegen des Buches. Wir finden da die einzelnen Hauptstücke der Dogmatik (Trinität, Schöpfung, Zielsetzung, Sünde, Erlösung und ihre Verwirklichung, Seligkeit) der Gesellschaftslehre gegenübergestellt. Die päpstlichen Enzykliken werden ausgewertet, darüber hinaus wird aber auch die neuere Literatur in reichem Maße herangezogen (von Deutschen bes. Geck und Guardini). Das Ergebnis ist ein orientierender Überblick über die modernen Fragestellungen auf dem Gebiet der Sozialtheologie und die verschiedenen Lösungsversuche. Die historische Grundlage im Neuen Testament, im „Gottesstaat“ des hl. Augustinus und in den mittelalterlichen Lehranschauungen ließe sich wohl noch erweitern. So könnte doch das Evangelium nicht nur den Gedanken vom Gottesreiche beisteuern, sondern u. a. auch das Herrenwort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist. . .“ Ähnlich gehen die patristischen Ideen über die augustiniische Vorstellung vom Gottesstaat noch hinaus. Im 2. Teil wäre es gut, wenn die soziale Verwurzelung und Auswirkung der persönlichen Sünde noch herausgestellt werde. Dem ganzen Werk hätte eine eingehendere Berücksichtigung der modernen protestantischen Literatur, zumal der in Deutschland, Nutzen gebracht; denn es ist nicht zu übersehen, daß dort viele einschlägige Fragen, insbesondere von der Schrifttheologie her, angeregt und untersucht werden.

Beumer

Diem, Hermann, *Theologie als kirchliche Wissenschaft, Handreichung zur Einübung ihrer Probleme*. 8° (280 S.), München 1951, Kaiser. DM 14.80. — Für die protestantische Theologie ist es ein recht schwieriges Thema, sich selber als kirchliche Wissenschaft auszuweisen. Der Verf. kommt von der Seelsorgspraxis her, weiß aber sehr gut Bescheid um die verschiedenen Strömungen innerhalb des modernen Protestantismus und bemüht sich, Rechenschaft darüber abzulegen, was Theologie ist und was sie für das Leben seiner Kirche bedeutet. Es ist keine Enzyklopädie oder Einführung in das theologische Studium nach dem alten Stil, sondern mehr eine Übersicht über die gegenwärtige Problematik, die durch den Neuanfang einer bewußt sich als kirchlich ausgebenden Wissenschaft gekennzeichnet wird. Dabei nimmt D. entschieden Stellung gegen „katholische und klerikale Verengung“ dieses Begriffes. Das vorliegende Werk führt nach eingehenden Erwägungen grundsätzlicher Art den Ansatz für die Einzeldisziplinen der Exegese und der Kirchengeschichte durch, wo-



gegen Dogmatik und Praktische Theologie einem zweiten Band vorbehalten werden. Wertvoll sind für den katholischen Theologen die reichen Literaturangaben und Zitate, die aus der gesamten protestantischen Literatur der letzten Jahrzehnte genommen sind. Das katholische Schrifttum ist demgegenüber äußerst dürftig vertreten, so daß man es als einen wissenschaftlichen Mangel empfinden muß (der Absatz über den römisch-katholischen Weg beschränkt sich auf die Dogmatik von Bartmann!). Manche aufschlußgebende Monographie vermißt man ungern. Im großen und ganzen ist aber die Darstellung der katholischen Auffassung objektiv, nur hier und da wäre eine Korrektur angebracht. So möchten wir z. B. die Worte der Einleitung nicht unterschreiben: „In der römischen Kirche gehört die Predigt bekanntlich nicht wesensnotwendig zum Gottesdienst. So fehlt ihr gerade das, was die Kirche immer wieder daran hindert, das Zeugnis der Offenbarung in ihre eigene Regie zu übernehmen und das stete Gegenüber zwischen dem Evangelium und der Kirche des frommen Menschen in einer Identität aufzuheben“ (12f.). Der Verf. führt immer wieder an die Probleme heran, wie sie sich für seine Sicht und für seinen protestantischen Standpunkt darbieten, und gibt ehrlich die Schwierigkeiten zu, die daraus entstehen. Die Lösungsversuche können allerdings einen Andersdenkenden nicht befriedigen. Als Beispiel seien hier die Bemerkungen zur Kanonfrage wiedergegeben: „Der Kanon soll einfach die Tatsache ausdrücken, daß die Kirche in dem Zeugnis dieser und nur dieser Schriften das Zeugnis von Jesus Christus hörte. . . . Diesem Glauben hat sie dadurch Ausdruck gegeben, daß sie diese Schriften zur Regel und Richtschnur für ihre weitere Verkündigung machte und andere ausschied. Durch diese Schriften hat der Heilige Geist zu der Gemeinde geredet, und darum glaubt sie, daß die Verheißung des Heiligen Geistes auch weiterhin an diese Verkündigung gebunden ist. Das ist, logisch gesehen, ein Zirkelschluß, aber es ist faktisch der Zirkel, in welchem das Schließen des Kreises zwischen Gott und Adam im Dasein der Kirche für den Glauben Ereignis wird“ (87). Die geistreiche Denkart und die gewandte Sprechweise dürfen doch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß hier (ähnlich wie bei der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition) Probleme vorliegen, die nur wegen falscher Voraussetzungen unlösbar geworden sind.

Beumer

Magrini, A., O. F. M., *Ioannis Duns Scoti Doctrina de scientifica Theologiae natura* (Studia Antoniana, 5). gr. 8° (XII u. 118 S.) Rom 1952, Pont. Athenaeum Antonianum. — In der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre fehlte bislang eine eingehendere Studie zu Duns Scotus. Es ist daher zu begrüßen, daß M. seine 1952 im Ant. erschienenen Beiträge in Buchform einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. In drei Kapiteln erfaßt er sein Thema: Die Theologie ist nach Duns Scotus nicht eigentlich Wissenschaft; Die Theologie ist Wissenschaft im weiteren Sinne des Wortes; Die Theologie ist als Wissenschaft die Synthese der ganzen theologischen Arbeit. Die Literaturangaben sind reichlich, auch aus dem deutschen Sprachgebiet (nur hätte die letzte Arbeit von M. Grabmann angeführt sein müssen: Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“, im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt [Thomistische Studien 4], Freiburg in der Schweiz 1948). Die Ausführungen sind übersichtlich und mit Textzitaten gut belegt. Wichtig scheint uns vor allem der Nachweis, daß die Theologie nach Scotus nicht auf das Gebiet der *conclusiones theologicae* abgedrängt wird, sondern sich mit den Glaubenswahrheiten selber zu beschäftigen hat. Damit steht der *doctor subtilis* viel mehr innerhalb der augustinischen Linie der Tradition als z. B. die *Summa Theologica* des hl. Thomas von Aquin. Eine Behauptung des Verf. wird nicht ohne Kritik hingenommen werden können, daß nämlich Scotus die theologischen Schlußfolgerungen als Gegenstand des göttlichen Glaubens betrachtet habe, und zwar vor einer Definition durch die Kirche. Was den ersten Teil der Aussage angeht, so möchten wir ihr zustimmen, indes unter dem Vorbehalt, daß die Terminologie bei Scotus noch nicht zu der Klarheit ausgebildet war wie etwa zur Zeit des Trienter Konzils. Auf jeden Fall wäre eine Auseinandersetzung mit der Arbeit von A. Lang (Die *conclusio theologica* in der Problemstellung der Spätscholastik, *DivTh [Fr]* 22 [1944] 257—290) wünschenswert gewesen. Der zweite Teil der Behauptung wird sicher auf Widerspruch stoßen (siehe vom Ref.: Dogmatischer und theologischer Fortschritt



nach Duns Scotus, FranzSt 35 [1953] 21—38), da somit der überragenden Bedeutung, welche die Kirche nach Scotus für die Glaubensvorlage hat, nicht entsprochen wird. Vielleicht läßt sich ein Ausgleich dahin versuchen, daß die evidenten conclusiones theologicae auch schon vor einer eigentlichen Definition wenigstens implicite von der Kirche vorgelegt wären und so mit göttlichem und mit katholischem Glauben angenommen werden könnten.

Beumer

Thieme, K., Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis. Der Barnabasbrief und der Dialog Justins des Märtyrers, neu bearbeitet und erläutert. kl. 8° (271 S.) Olten 1945, Walter. DM 7.80. — Ders., Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief. Ein offener Briefwechsel zwischen J. Oesterreicher und K. Thieme: ZKathTh 74 (1952) 63 bis 70. — Das Schicksal Israels unter der Herrschaft der totalitären Systeme hat in allen Christen nicht nur Mitgefühl erweckt; es hat auch dazu geführt, daß die Theologen beider christlichen Bekenntnisse wieder anfangen, über das grundsätzliche wie praktische Verhältnis zwischen Christentum und Judentum nachzudenken. K. Thieme gehört in die erste Reihe dieser Theologen. Ihm verdanken wir die Herausgabe jener beiden urchristlichen Dokumente, die, noch im Nachwehen des apostolischen Zeitalters verfaßt, mit einzigartiger Eindringlichkeit die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Synagoge behandeln: der sog. Barnabasbrief und der Dialog des hl. Justinus Märtyr mit dem Juden Tryphon. Th. hat sich nicht damit begnügt, diese beiden Dokumente neu zu übersetzen und mit erläuternden Einleitungen und Anmerkungen zu versehen, die eine Fundgrube von zeit- und kirchengeschichtlichen Hinweisen sind. Vielmehr ging es ihm darum, die Aktualität der dort behandelten Fragen zu erweisen. Das gelang ihm dadurch, daß er in lebendiger Schilderung den zeitgeschichtlichen Rahmen herausarbeitete, der allererst den einzelnen Aussagen ihr volles Verständnis verleiht. Den Barnabasbrief setzt er in jene Zeit innerjüdischer Restauration, wie sie mit dem Wiederaufbau des Tempels unter Kaiser Hadrian verknüpft war. Für die Juden war es eine Stunde des Triumphes, für die Christen eine Stunde der Anfechtung. „Einen geschichtlichen Augenblick lang sah es so aus, als sollte Jesus . . . unrecht behalten, als sollte Seine Kirche durch die Tatsachen selbst widerlegt werden und die Synagoge . . . triumphieren.“ In diese Situation hinein ist nach Th. der Brief von einem Judenchristen geschrieben worden, um durch Nachweis der Heilsführung Gottes die Christen gegen die Versuchung zum Abfall zu feien. — Dagegen ist der in viel versöhnlicherem Ton gehaltene Dialog des Justin unter dem Eindruck des Zusammenbruchs des jüdischen Messianismus (Bar-Kochba-Aufstand) verfaßt. — Die Auslegung des Barnabasbriefes, wie Th. sie hier bietet, hat Widerspruch gefunden, nicht zuletzt bei jenem Mann, dem er das Buch gewidmet hatte, dem katholischen Religionsprofessor J. Oesterreicher (bis 1938 Wien, heute New York). In dem oben genannten Artikel der ZkathTh geht Th. auf die Einwände ein. Er gibt unter dem Eindruck der Kritik von O. Cullmann und J. Klewinghaus zu, daß man Barnabas nicht „auf gleicher Ebene wie den Justinus-Dialog als . . . vollwertiges Zeugnis des katholischen AT-Verständnisses empfehlen“ kann (67). Dafür steht er viel zu sehr in Gefahr, die typologische Bedeutung des AT in reine Allegorie aufzulösen. Auf der anderen Seite möchte Th. doch daran festhalten, daß der Verfasser des Barnabasbriefes in den Kreisen der Judenchristen zu suchen ist (wie seinerzeit auch F. X. Funk). Die Gründe, die er dafür wie für seine Interpretation von Barn 4,7 beibringt, scheinen durchaus stichhaltig zu sein.

Bacht

Lewis, C. S., Wunder — Eine vorbereitende Untersuchung. Aus dem Englischen übersetzt von S. v. Radecki. gr. 8° (212 S.) Köln und Olten 1952, Hegner. Geb. DM 14.—. — Der Verf., Professor in Oxford, will in diesem Buch nicht unmittelbar die Tatsache von Wundern beweisen, sondern eine für einen weiteren Leserkreis bestimmte philosophische Vorbereitung für die rechte Beurteilung von Wunderberichten bieten. Denn „was wir aus der Erfahrung lernen (bzw. aus geschichtlichen Berichten entnehmen), hängt von der Philosophie ab, die wir an sie herantragen“ (13). Geistvoll und überzeugend wird aus der Tatsache der menschlichen Vernunft (und des Gewissens) die Grundthese des „Naturalismus“ widerlegt, nach der alles Geschehen notwendiges Produkt des in sich geschlossenen raumzeitlichen Gesamtgeschehens ist



(23 ff.). Mit der Einwirkung der menschlichen Ratio in das natürliche Geschehen hinein sei grundsätzlich die Möglichkeit einer „Invasion der Natur“ durch einen „übernatürlichen“, d. h. außerhalb des kausaldeterminierten Ablaufs stehenden Faktors erwiesen (32 ff.). (Dieser Begriff des — relativ — Übernatürlichen wird später [192 ff.] richtig vom absolut Übernatürlichen abgegrenzt.) Einen tiefen Grund der modernen Ablehnung des Wunders deckt L. mit dem Nachweis auf, daß die moderne „Religion“ das Wunder ausschließt, weil sie den lebendigen Gott des Christentums ausschließt und statt dessen an eine Art Gott glaubt, der offensichtlich keine Wunder tut noch sonst irgend etwas und der darum auch keine Forderungen an den Menschen stellt (92 ff.). Die ganze zweite Hälfte seines Werkes widmet L. der Frage nach der „Angemessenheit“ des Wunders. Er versteht darunter nicht bloß die „moralischen Umstände“ des einzelnen Wunders, vielmehr die ganze Art, wie das (angebliche) Wunder unserer Gotteserkenntnis entspricht und wie es sich dem Gesamtplan der Schöpfung (soweit wir ihn erkennen können) einfügt. Im wesentlichen Unterschied zu allen sonstigen Mirakelgeschichten sind die Wunder des Christentums nicht willkürliche oder unzusammenhängende Einmischungen irgendwelcher außernatürlicher Mächte, sie stehen vielmehr als Werke des lebendigen Gottes, des Herrn der Natur und der Geschichte, in organischer Verbundenheit untereinander, vor allem mit dem „großen Wunder“, der „Invasion der Natur“ in der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person. Dieses selbst, wenn auch in sich unbegreifliches Geheimnis, ließe sich doch als das zentrale Thema der Weltgeschichte begreifen, von dem aus vieles im Weltgeschehen in neuem Lichte erscheine (124 ff.). In Einzelheiten kann man da und dort anderer Meinung sein oder doch ein Fragezeichen setzen. Im ganzen kann man das Werk nur anerkennen. Es ist dem Verf. in erstaunlichem Maße gelungen, echte Philosophie — und zumeist ist es scholastisches Geistesgut — in gedanklicher Klarheit und zugleich überraschend bildhafter Sprache dem modernen Menschen nahezubringen. Auch die Übersetzung verdient volle Anerkennung.

Bulst

Guerry, E., Dans le Christ total, *Élévations sur le mystère de l'Église*. 8° (442 Seiten), Paris-Brügge 1952, Desclée de Brouwer. Frs. belg. 90.—, geb. Frs. 120.—. — Der Verf., Erzbischof-Koadjutor von Cambrai, hat sich schon durch sein Betrachtungsbuch „Vers le Père“ einen Namen gemacht. Die vorliegende Schrift ist dem Geheimnis der Kirche gewidmet und will dem Leser seine Zugehörigkeit zum mystischen Herrenleib, seine Verbindung mit Christus und seine Einheit mit den Christen ins Gedächtnis rufen. Der 1. Teil richtet den Blick auf Christus persönlich, das Haupt des Leibes und die Quelle jeglichen Lebens, dem die Seele sich unterwerfen muß, wenn sie an der Erlösung der Welt mitarbeiten will. Der 2. Teil beschreibt die lebendige Gemeinschaft, welche die Glieder des Leibes in dem ganzen Christus bilden, vertikal gesehen in den Beziehungen zum Haupte, horizontal in dem gegenseitigen Verhältnis. In dem 3. Teil wird die Identität des mystischen Leibes mit der katholischen Kirche aufgewiesen. Die asketischen Anwendungen legen den Hauptwert auf die Tugenden des Starkmutes und der Selbstbeherrschung. Die Sprache ist äußerst lebendig, der Inhalt durchaus zeitnahe. Durch die tiefe dogmatische Begründung erhebt sich das Buch weit über die gebräuchliche Betrachtungs- und Erbauungsliteratur, und es verdient unbedingt eine deutsche Übersetzung. — Obwohl es sich von selber versteht, daß eine praktisch-religiöse Unterweisung die in Gnade und Liebe verwirklichte Verbindung des vollen übernatürlichen Lebens hervorheben darf, wäre es doch nicht unangebracht, gelegentlich die Tatsache zu erwähnen, daß auch der Sünder noch Glied des mystischen Herrenleibes ist und nicht jedwedes übernatürliche Leben entbehrt. Damit wäre besser der Enzyklika „Mystici Corporis“ Rechnung getragen, die im allgemeinen die Grundlage des Buches bildet.

Beumer

Congar, Y. M. J., O. P., *Le Christ, Marie et l'Église*. kl. 8° (107 S.) Paris-Brügge (1952), Desclée de Brouwer. Frs. belg. 36.—. — Die Fünfzehnhundertjahrfeier des Konzils von Chalcedon gab den Anlaß zu diesem Büchlein. Den Inhalt bilden zwei Aufsätze, von denen der erste 1951 in „La vie intellectuelle“ schon erschienen war: Marie, l'Église et le Christ; pour une célébration œcuménique du centenaire de Chalcedoine. Der zweite trägt den Titel: La piété catholique envers le Christ, l'Église et Marie sait-elle toujours éviter la tentation d'une tendance monophysite? Umrahmt



sind diese beiden Aufsätze von einer Wiedergabe des Glaubensbekenntnisses, in dem das Konzil von Chalcedon die Lehre von Christus dem Gottmenschen ausgesprochen hat, und einem kleinen Wörterbuch der christologischen termini. Der 1. Aufsatz bringt vor allem eine Auseinandersetzung mit den protestantischen Anschauungen, während der 2. mehr in den innerkatholischen Raum hineinleuchtet. Die Kritik, die hier auch an deutschen Theologen (Hengstenberg, H. M. Köster) geübt wird, ist sehr vorsichtig und vornehm gehalten; sie übertreibt nicht und legt doch unklare Formulierungen und objektiv gefährliche Tendenzen bloß. Wir möchten besonders unterstreichen, was C. zum Schluß seiner Ausführungen sagt (92): „Il n'y a pas de sens de foi, de sens des fidèles qui dispense d'une telle référence objective à un donné normatif; il n'y a aucune lumière autonome du sens de la foi ou de l'expérience religieuse.“ Damit sind in erster Linie Äußerungen eines unerleuchteten Volksglaubens getroffen, das gilt aber in etwa auch für die Arbeiten der Theologen. Die beigelegten Anmerkungen zeugen von einer großen Vertrautheit des Verf. mit der modernen Literatur und geben dem Ganzen eine wissenschaftliche Note.

Beumer

\* \* \*

Rengstorff, K. H., Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit (Schriften der Gesellsch. z. Förderung der Westf. Landesunivers. zu Münster, 30). 8° (45 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM. 2.—. — Schon F. J. Dölger hat in einer nachgelassenen Studie „Der Heiland“ auf die Auseinandersetzung der jungen Kirche mit den Anhängern des Asklepios hingewiesen. Die ausdrücklichen Zeugnisse dafür gehen aber nicht über die Mitte des 2. Jahrhunderts zurück, doch ist bei der Verbreitung und Bedeutung des Asklepioskultes anzunehmen, daß die Kontroverse viel früher begonnen hat. Verf. dieser mit reicher Quellenkenntnis und scharfsinniger Kombinationsfähigkeit geschriebenen Studie versucht diese Annahme zur Gewißheit zu erheben. Angesichts der Rolle, die Asklepios zumal im kleinasiatischen Bereich gespielt hat, lag es nahe, vor allem in den johanneischen Schriften nach Anzeichen einer christlichen Polemik gegen den vielverehrten Heilgott zu suchen. Zum Leitfaden nimmt R. dabei die drei Elemente, die für den Asklepioskult typisch sind: Die Heilandsbezeichnung, die Rolle der heilkräftigen Quelle und die Verbindung des Gottes mit der Schlange. Alle drei Elemente lassen sich in den johanneischen Schriften in einer Weise belegen, daß der Eindruck sich aufdrängt, daß Johannes, wenn er beispielsweise Jesus „den Heiland der Welt“ nennt, ihn dadurch gegen den von den Heiden so bezeichneten Asklepios habe anheben wollen. Wenn diese Überlegungen des Verf., für die er zumeist allerdings nur eine mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit beansprucht, zu Recht bestehen, dann ergeben sich einige wichtige Konsequenzen für die Frage nach der geographischen, zeitlichen, völkischen und geistigen Herkunft des Verfassers der Johannesschriften, die alle in der Linie der kirchlichen Überlieferung liegen. Es würde sich lohnen, in der gleichen Methode auch die anderen neutestamentlichen Schriften zu überprüfen. Es ist erstaunlich, welch neue Perspektiven sich auftun, sobald man mit der Erschließung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Bibel wirklich ernst macht.

Bacht

Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann. Übersetzt, erläutert und untersucht von S. Morenz (Texte u. Untersuchungen, 56). gr. 8° (XII u. 136 S.) Berlin 1951, Akademie-Verlag. DM 20.—. — Die koptische Josephsgeschichte (JG) ist das früheste Zeugnis einer anhebenden Verehrung des Nährvaters Jesu. Hier finden sich bereits die meisten Motive, mit denen die Phantasie der Dichter und Künstler späterer Zeit die Gestalt dieses Heiligen und zumal sein Sterben umgeben hat. Verf. bietet erstmalig eine deutsche Übersetzung des koptischen Textes, der uns in bohairischer und (fragmentarisch) in sahidischer Fassung überliefert ist. In den beigegebenen Erläuterungen wird zumal der Abschnitt über Nilverehrung und Nilfest weit ausgebaut. Daran schließt sich ein ausführlicher literaturgeschichtlicher Teil: Auch die JG ist kein unsprünglich koptisch verfaßtes Werk, sondern ist eine Übersetzung einer griechischen Vorlage. Schwieriger ist die Bestimmung der Entstehungszeit. M. unterscheidet verschiedene Schichten der Schrift. Den Kern, die Erzählung von der Krankheit und dem Tode „des Mannes des guten Greisenalters“, möchte er noch in das 4. Jahrhundert verlegen, ist sich aber bewußt, daß wirklich



durchschlagende Beweise kaum zu erbringen sind. M. schließt mit einem Kapitel über die „religionsgeschichtlichen Beziehungen“; hier werden die Verbindungslinien zur Heiligen Schrift, den Apokryphen, der Religion des Judentums, der Gnosis und den religiösen Vorstellungen der alten Ägypter gezogen. So sehr sich eine solche religionsgeschichtliche Behandlung der JG geradezu aufdrängt, so zurückhaltend wird man bei der Abschätzung der vom Verf. beigebrachten Parallelen sein dürfen. Ohne Zweifel hat der Redaktor der JG mit großer Freiheit gnostische und altägyptische Motive verwandt; es sei nur an die Schilderung des andringenden Todes und der Himmelsreise der Seele erinnert. Es wird M. auch zuzugestehen sein, daß das Josephsfest das Fest der Nilschwelle bzw. des Nilgottes (Osiris) verdrängt hat. Aber die darüber hinausgehenden Versuche, in der Josephsgestalt, so wie die JG sie schildert, Ähnlichkeiten zu Osiris zu finden, überzeugen nicht (108). Diese Analogien kommen erst zutage, wenn man sich zu weitgehenden Umdeutungen des Berichteten hergibt. Auch sonst dürfte die eine oder andere Aufstellung des Verf. Widerspruch finden. So sehe ich nicht, wie er seine These von der Identifizierung des präexistenten Christus mit dem Engel der Verkündigung, Gabriel, beweisen will (39. 74); ferner teile ich seine Auffassung von der in der JG sich bekundenden Entwicklung des Glaubens an die Jungfrauengeburt nicht (116). Endlich scheint das, was über das Verhältnis der Asketen zu den leiblichen Sinnen gesagt wird, zum mindesten übertrieben zu sein (72). Ob M. recht daran tut, die schlichte Geste des *Zurückens* von Auge und Mund beim toten Joseph mit der *Eröffnung* von Auge und Mund im altägyptischen Totenkult in Verbindung zu bringen, dürfte auch fraglich sein. Richtig dagegen beobachtet ist, daß die Christologie der JG noch keinerlei Anklänge an die Kontroversen des 5. Jahrhunderts enthält. Darin liegt eine nicht unwichtige Unterstützung des erwähnten zeitlichen Ansatzes der Schrift. — Eine Kleinigkeit: In XII, 2 (S. 5) dürfte das, was M. mit dem Ausdruck „er tat Buße“ übersetzt, doch wohl richtiger als die aus der östlichen Liturgie bis heute bekannte „Metanie“ (= Prostratio als Gebetshaltung) zu verstehen zu sein — übrigens ein Ritus, der zumal in Mönchskreisen sehr alltäglich war. Dadurch wird erneut die von M. öfters behauptete enge Verbindung der JG mit der Mönchsliteratur bestätigt.

Bacht

*Wald*  
 Bietenhard, H., Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wissensch. Untersuchungen zum NT, 2). gr. 8° (VI u. 295 S.) Tübingen 1951, Mohr. DM 24.— In dieser erweiterten Habilitationsschrift untersucht der Verf. die Vorstellungen vom Himmel in den spätjüdischen Apokryphen und dem rabbinischen Schrifttum in ihrer Beziehung zum NT. Dabei werden auch gelegentlich andere literarische Quellen berücksichtigt, um die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge aufzuzeigen. Doch konnte die gnostische, mandäische und hellenistische Literatur mit Rücksicht auf den Umfang der Arbeit nicht ausführlicher herangezogen werden. Nach einem Überblick über die Quellen, die Namen der Himmel und die religionsgeschichtliche Herkunft der spätjüdischen Kosmologie, die nach B. vor allem auf Babylonien weist, kommen folgende Hauptthemen zur Sprache: der gestirnte Himmel, Zeichen am Himmel, der Himmel als Wohnstatt Gottes, die Engel im Himmel, Henochemetartou, der Himmel als Ort der Seligkeit, das himmlische Jerusalem, der Himmel als Ort der Strafe, die himmlischen Schatzkammern, die himmlischen Bücher und Tafeln. Da die Quellen selbst ausführlich zu Worte kommen, erstet ein recht konkretes Bild von den durchaus nicht in allem einheitlichen Vorstellungen, die sich das Spätjudentum vom Jenseits gemacht hat und die vielfach auch noch dem NT zugrunde liegen. Dabei besteht allerdings, wie B. richtig betont, der Unterschied, daß bei den Apokalyptikern die Kosmologie ein Teil des Kerygmas ist, daß sie bei den Rabbinen zur Geheimlehre gerechnet wird, daß sie aber im NT nicht zur Botschaft gehört (256), da die christliche Botschaft nicht an einem bestimmten Weltbild hängt (257). Während die jüdische Eschatologie an der Entsprechung von Erde und Himmel, irdischem und himmlischem Jerusalem festhält, ist das NT nur auf das himmlische Gegenstück ausgerichtet. Mit der Christustatsache des Kreuzes hängt es nach B. zusammen, daß die Christen theologisch das irdische Jerusalem verlassen, so daß sich ihr Blick fortan auf die himmlische Stadt richtet, deren Bürger sie sind. Zugleich fällt auch die Botschaft an ein bestimmtes Volk fort. Im Judentum dagegen tritt die Hoffnung auf das himmlische Jerusalem zurück zugunsten der Hoffnung auf den



Neubau des irdischen Jerusalem (263 f.). Der Verf. hat mit seiner reichhaltigen und besonnen abwägenden Untersuchung gezeigt, wie viel von den kosmologischen Anschauungen auch im NT genau so zeitbedingt ist wie das damals anerkannte tole-mäische Weltssystem, und damit hat er der Exegese des NT zweifellos einen großen Dienst erwiesen. Wenn die Schule Bultmanns mit ihrem Ruf nach Entmythologisierung des NT nur diese Tatsache im Auge hätte, müßte man ihr Recht geben; denn dann wäre das nichts anderes als die Feststellung Leos XIII. in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus“, daß Gott durch die Heilige Schrift keine Naturwissenschaften lehren wollte, sondern daß die Verfasser der heiligen Bücher in diesen Dingen, wie auch Pius XII. in der Enzyklika „Divino afflante“ wieder betont hat, in den Anschauungen ihrer Zeit reden (Denz. 1947). Aber leider läßt Bultmann es ja dabei nicht bewenden.

Brinkmann

Koep, L., Das himmlische Buch in Antike und Christentum (Theophaneia 8). gr. 8° (X u. 136 S.) Bonn 1952, Hanstein. DM 12.50. — Verf. nennt seine Arbeit „eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache“. Tatsächlich liegt hier eine der wichtigsten Aufgaben, welche eine religionsgeschichtliche Betrachtung der biblisch-kirchlichen Begrifflichkeit und Wirklichkeit zu lösen hat. Die von F. J. Dölger und Th. Klauser begründete Sammlung „Theophaneia“ hat in ihren vorhergehenden Hefen schon vorzügliche Beiträge geliefert. Ihnen fügt sich die vorliegende Arbeit ehrenvoll an. — Das Vorkommen der Metapher von ‚Himmlischen Büchern‘, d. h. von Büchern, die Ursprung und Verwendung im Himmel haben (zum Unterschied von Büchern oder Briefen u. dgl., die vom Himmel auf die Erde gebracht werden), ist bekannt. Sie findet sich ebenso sehr im altchristlichen Sprachgebrauch wie in der heidnischen und jüdischen Umwelt. Es galt, ihren Sinn, ihre Herkunft und ihre Verwendung kritisch zu bestimmen. Nach einer kürzer gefaßten Darstellung der Grundlagen dieser Metapher in den antikeidnischen Religionen, zumal im alten Orient, und in der biblisch-jüdischen Anschauung wird im eigentlichen Hauptteil das Himmlische Buch in der christlichen Bildersprache behandelt. Schon in der Anschauung des biblischen Judentums war eine dreifache Verwendung der Metapher festzustellen: das Himmlische Buch als *Schicksalsbuch*, das von Gott am Anfang der Schöpfung geschrieben ist, als *Buch der Werke*, nach dem einst das Gericht ergeht, und endlich als *Buch des Lebens*, d. i. als die himmlische Bürgerliste, in die Gott endgültig alle seine Getreuen einträgt. Während sich im Heidentum für die erste und zweite Verwendung der Metapher Analogien beibringen lassen — natürlich unter Zugrundelegung eines anderen Begriffs von Schicksal —, gibt es für die Idee eines Himmlischen Buches als „Buch des Lebens“ keine wirkliche Entsprechung. Wir haben es hier somit mit einem Bild zu tun, das im biblischen Raum entstanden ist (38). Die Wichtigkeit dieser Feststellung für die Beurteilung der Herkunftsfrage liegt auf der Hand. Der frühchristliche Sprachgebrauch führt den biblischen Befund in der genannten dreifachen Richtung weiter. Besonders ausführlich wird vom „Buch des Lebens“ gehandelt, zu dessen Verständnis an die Einschreibung in die römischen Bürgerlisten mit den daran sich knüpfenden Rechten und Privilegien zu denken ist. Durch den Lohn- und Verdienstgedanken steht das „Buch des Lebens“ in enger Verbindung mit dem „Buch der Werke“, in das die Taten der Menschen als Unterlage für das Endergericht notiert werden. Insofern als die Einschreibung in das Lebensbuch sich als Gnadewahl Gottes bekundet, führt die Untersuchung in die Problematik der Prädestination. Sehr wertvoll sind sodann noch die drei letzten Kapitel, in denen der Zusammenhang des Lebensbuches mit der Taufmatrikel, den Meßdiptychen und den Kanonisationslisten, dem *album sanctorum*, besprochen wird. Verf. hat mit erstaunlichem Fleiß das gesamte Material zusammengetragen, ohne aber in der Stoffmasse zu ertrinken und den Leser mit einem Übermaß monotoner Belege zu ermüden. Die religionsvergleichende Methode ist mit Takt und offenem Blick angewandt, so daß man sich seiner Führung sicher anvertrauen kann. — Ein paar Hinweise seien noch gestattet. Zur Idee des Schuldscheines (56 f.) wäre noch hinzuweisen auf die koptische „Geschichte von Joseph dem Zimmermann“ ed. S. Morenz (Texte u. Unt. 56, 1, S. 22). Die Übersetzung von Greg. Naz., Carm. 1, 2, 34 (70 Anm. 2) kehrt das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild um. In Clem. Rom., Ad Cor. 1, 45, 8 (73 Anm. 5) ist *μνημόσυον* wohl nicht mit Gedächtnis zu



übersetzen. Ähnlich scheint mir Prudent., Perist. 1, 3 (79 Anm. 3), das „eadem scripta“ auf die „vocala“ von Vers 1 zu beziehen zu sein. Die Ausführungen über die Probleme der göttlichen Gnadenwahl werden schon wegen der Kürze kaum befriedigen können (81-85). Die Dinge liegen gerade bei Augustinus doch wohl noch komplizierter. Aber schließlich erwartet der Leser hier kein neues Licht zu einer so schwierigen theologischen Frage. Ich füge nur noch bei, daß Verf. (85 Anm. 1) in seiner Kritik an Pohle-Gierens, Lehrb. d. Dogm. II<sup>8</sup> (!), 444 f., nicht hinreichend bemerkt, daß dort nicht *deshalb* „von einem anderen Buch des Lebens“ gesprochen wird, in welchem mit Rücksicht auf die Werke des Menschen Streichungen vorgenommen werden können, „um die Härte (der augustinischen Interpretation) zu vermeiden“, sondern weil die Heilige Schrift selbst diesen anderen Gebrauch von *liber vitae* kennt; davon hatte Verf. im vorhergehenden Abschnitt ja selbst ausführlich gesprochen (das Himmlische Buch als Buch der Werke). Bacht

## 2. Geschichte der Theologie

Wd  
 Eggenberger, Ch., Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes. gr. 8<sup>o</sup> (210 S.) Zürich 1951, Zwingli-Verlag. fr. 11.—. — Hinter dem harmlosen Titel des Buches verbirgt sich in Wahrheit der Versuch, die Probleme um die *Autorschaft* und *Abfassungszeit* des 1. Klemensbriefes neu aufzugreifen und in einem völlig neuen Sinn zu lösen — völlig neu, wenn man die Dinge an dem consensus communis mißt, der sich seit langem herausgebildet hat. Folgendes sind in Kürze die Thesen des Verf. Der sog. 1. Klemensbrief stammt gar nicht von Clemens Romanus oder auch nur aus seiner Zeit (zwischen 90 und 100 n. Chr.), sondern er stammt von einem uns unbekanntem römischen Christen, der den „Brief“ am Anfang der Regierung Hadrians, also zwischen 118 und 125, verfaßt hat. Es handelt sich auch nicht um einen wirklichen Brief, in welchem die römische Gemeinde zu den Ereignissen in Korinth Stellung genommen hätte. Vielmehr ist diese korinthische Intervention eine reine Fiktion. In Wirklichkeit haben wir es hier mit einer Flugschrift zu tun, die dazu bestimmt war, in die Hände der römischen Behörden, vor allem des neuen Kaisers, zu gelangen. Die Darlegung der positiven Einstellung der Christen zum Staat und zum römischen Imperium sollte die vorgebliche Staatsfeindlichkeit der Christen als schmählische Verleumdung dartun. Die Fiktion der Abfassung kurz nach der ernerischen Verfolgung zu Eingang des Briefes „setzt gerade der apogetischen Tendenz die Krone auf“. „So sehen wir in unserem Brief eine urchristliche Apologie, geschrieben mit einem Raffinement, das seinesgleichen sucht“ (192 f.). Daraus ergibt sich aber, daß der Brief in keiner Weise als Zeugnis für die kirchenrechtliche Situation gegen Ende des ersten Jahrhunderts anzusehen ist. Bezüglich der Frage nach der kollegialen und monarchischen Kirchenleitung in Rom ist zu unterscheiden zwischen dem, was als faktischer Brauch anzusehen ist, und dem, worum gerungen wird. Faktisch vorhanden ist das kollegiale Kirchenregiment, aber Ansätze zu einer monarchischen Leitung sind auch da; für beide Verfassungsformen wird eine göttliche Einsetzung behauptet (197). Daß schon in der Tatsache des Eingreifens der römischen Gemeinde in die korinthischen Verhältnisse ein Hinweis auf einen römischen Superioritätsanspruch liegt, wird zugegeben, aber durch den Hinweis auf den rein fiktiven Charakter des Briefes wieder entwertet. „Fiktiv konnten sich die Korinther sehr wohl maßregeln lassen, wenn ihnen und der Brüdergemeinde zu Rom aus einer solchen literarischen Fiktion Vorteile erwachsen“ (201). Natürlich fragt man nach den Beweisen für so viele kühne Thesen. Die Frage der klementinischen Autorschaft wird zunächst dadurch „geklärt“, daß die äußeren Bezeugungen der Reihe nach als nicht beweiskräftig abgetan werden. Das Zeugnis des Polykarpbriefes komme schon deshalb nicht in Frage, da es nur Zitate ohne Quellenangabe bringe, der Brief zudem nicht vor 140 anzusetzen sei. Daß seit dieser Datierung durch Harnack (im Jahre 1875) die Forschung zu ganz anderen Erkenntnissen gekommen ist (vgl. B. Altaner, Patrologie, 3 1951, S. 82!), wird nicht einmal erwähnt. Keineswegs überzeugend erscheint uns das Bemühen des Verf., das Irenäuszeugnis zu entkräften. Bekanntlich gibt Irenäus in Adv. haer. III 3, 3 eine knappe Inhaltsangabe des Klemensbriefes, aus der man bislang auf die Identität des ihm vorliegenden Briefes mit unserem 1. Klem. geschlossen hatte. Auch E. muß zugeben, daß das meiste von dem, was



Irenäus anführt, sich in unserem Briefe findet. Aber um so nachdrücklicher besteht E. darauf, daß der Satz: „qui ignem praeparaverit diabolo et angelis eius“ sich in 1. Klem. nicht finde. Überhaupt fehle im Klemensbrief der Teufel. Die Stelle 1. Klem. 51, 1, die nach der lateinischen Übersetzung von den „Dienern bzw. Engeln des Gegners“ spricht, wird durch ein völlig ungenügendes philologisches Manöver unschädlich gemacht. Im übrigen wird hier wie auch sonst die Tragweite des argumentum e silentio maßlos überfordert. — Sodann stützt E. seine Thesen auf den „Nachweis“ der literarischen Abhängigkeit des Klemensbriefes von nichtchristlichen Autoren, mit denen der Verfasser erst nach der Jahrhundertwende bekannt werden konnte (4. und 5. Kap.). Von den Belegen, die E. beibringt, kommen aber höchstens einige Stellen aus den Reden des Dion Chrysostomos von Prusa in Frage. Doch bleibt selbst hier die Frage offen, ob die Ähnlichkeiten sich nicht aus der gemeinsamen Beziehung zur zeitgenössischen Literatur erklären lassen. — Endlich macht Verf. viel Aufhebens von der positiven Haltung des 1. Klemensbriefes zum römischen Imperium, in deren Darbietung er sogar die eigentliche Intention des ganzen Dokumentes sieht. Da E. für diese „politische Ethik“ Röm 13, 1—7 als Quelle nicht gelten lassen oder wenigstens als möglicherweise unpaulinisch ausklammern möchte und zudem auch die staatsfreundlichen Stellen der Lukasschriften nicht auswertet, glaubt er sich erneut berechtigt, diese Quelle in der Profanliteratur zu suchen. Allerdings gelingt das nur dadurch, daß dem Verfasser von 1. Klem. ein Maß von Raffinement zugeschrieben wird, das unter den frühchristlichen Schriftstellern wirklich seinesgleichen sucht.

Bacht

Hamel, A., Kirche bei Hippolyt von Rom (Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 49). 8° (XI u. 230 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 28.30. — Diese Untersuchung stützt sich in der Hauptsache auf die exegetischen und antihäretischen Schriften Hippolyts. Sie bietet nach treffenden Vorbemerkungen über die kirchliche Bedeutung und das Schrifttum des Bischofs sowie über dessen Verwertung der Hl. Schrift in sechs Kapiteln die verschiedenen Aspekte, nach denen sich Hippolyts Kirchenbegriff gliedern läßt. Drei derselben zeigen die Kirche in ihrer *Gesamt*-Struktur als „das wahre Israel“, „die Versammlung der Heiligen“ und „die Trägerin der Wahrheit“. Zwei Kapitel sind Sonderbetrachtungen gewidmet: „Geehrte Stände und Ämter“, d. h. die Stände der Charismatiker (Martyrer, Jungfrauen und Lehrer), die Ämter des Klerus und „Die Kirche in der Verfolgung und Vollendung“. Im Schlußkapitel vollzieht H. nicht nur eine Zusammenfassung der von ihm herausgearbeiteten Einzelergebnisse, sondern er nimmt auch Stellung zu den beiden bisher vorherrschenden Deutungsversuchen der Kirchentheorie Hippolyts, von denen eine, durch Bonwetsch vertretene (Texte u. Unters. 16, 2, 56 ff.), radikal die „Gemeinschaft der in Heiligkeit Lebenden“ „geistiger Art“ hervorhebt, während die andere nach K. v. Preysing (ZKathTh 42 [1918] 177 ff.) Hippolyt sich hinwenden läßt zur Praxis der Päpste Viktor und Kallist, d. h. zur sichtbaren hierarchisch gegliederten Trägerin der Wahrheit. H. kommt zu Teilergebnissen, die eine zwischen diesen Extremen liegende Lösung rechtfertigen oder welche vielmehr zeigen, wie Hippolyt in einem Umbruch der Kirchenidee und an der Schwelle einer Neuentwicklung steht. Er will in vielen theoretischen und praktischen Äußerungen die kleine eschatologisch ausgerichtete Kirche der Heiligen. Aber er betont nicht weniger das „Amt“ als Weg der mündlichen Überlieferung und als Garantie der Wahrheit. Immerhin ist ersichtlich, „daß Hippolyt auf demjenigen Entwicklungsstadium der alten Kirche stehen geblieben ist, das mit Irenäus und Tertullian vor dessen montanistischer Periode erreicht ist“ (213). — Ohne Zweifel verdienen H.s Ausführungen große Anerkennung. Gründliche Sachkenntnis und der Wille zu einer vorurteilsfreien Deutung sichern der Arbeit, die eine den konfessionellen Gegensatz berührende Frage bespricht, wissenschaftlichen Wert. Damit sei nicht behauptet, daß H. die letzte und endgültige Lösung gefunden habe. Ernste Bedenken ließen sich bezüglich mancher seiner Feststellungen erheben. So ist z. B. die Theorie Galtiers, das Dekret des Kallist betreffend, keineswegs so abwegig, wie H. glauben machen möchte (61 Anm. 2; 63 Anm. 2). Wichtiger jedoch sind Bedenken, die die gesamte Arbeit betreffen: Ist es überhaupt heute möglich bzw. angebracht, den Kirchenbegriff Hippolyts festlegen zu wollen? Heute, d. h. in einer Zeit, in der die historischen und literarkritischen Vorbedingungen zu einer



solchen Auswertung keineswegs erfüllt scheinen? Die — von H. nicht erwähnte — Theorie P. Nautins (*Hippolyte et Josipe*, Paris 1947) und die daran angeschlossenen Diskussionen (Bardy, Daniélou u. a., bes. B. Capelle O.S.B., *Hippolyte de Rome: RechThAncMéd* 17, 145 ff.) zeigen, wie weit nicht nur die literarische Autorschaft des Hippolyt, sondern sogar seine ganze geschichtliche Gestalt im Dunkel liegt. — Außerdem nimmt H. die erkennbaren Äußerungen des Hippolytischen Denkens zu sehr nach ihrem absoluten Inhalt und berücksichtigt nicht genug, daß diese viel mehr aus der jeweiligen Situation heraus zu interpretieren sind. Die tragischen Veränderungen im Hippolytleben sowie die Tatsache, daß — wie bei so vielen Sektenführern — auch bei Hippolyt eine gewisse praktische, oder besser: „politische“ Tendenz selbst die Lehräußerungen dirigiert haben mag, warnen vor allzu definitiver Auswertung. — So müßten sich noch manche geschichtliche und literarkritische Konstellationen, die H. voraussetzt, zunächst als endgültig erweisen, ehe vorliegende Untersuchung einen absoluten Wert erhält als nützlicher Beitrag und fruchtbare Anregung zu dogmengeschichtlicher Forschung.

Röttges

Martins, M., *Correntes da Filosofia religiosa em Braga dos séc. IV. a VII.* 8<sup>o</sup> (333 S.) Porto 1950, Martins. — Verf. gibt aus voller Kenntnis der Quellen und der Literatur ein sehr lebendiges Bild der christlichen geistigen Strömungen (aszet., philos., theol.) der Diözese Braga vom 4. bis 7. Jahrhundert und ihrer Auswirkungen über den Raum der Diözese hinaus. Überraschend stark sind die Verbindungen zur griechisch-orientalischen Kultur und zum Mönchtum des Ostens. Während der Arianismus zu keiner Bedeutung in der Landschaft Galizien kam, Origenismus, Neuplatonismus und Pelagianismus nur geringe Spuren hinterließen, sind gnostische und manichäische Ideen im Priszillianismus aufgenommen und stark verbreitet worden. Verf. unterscheidet dabei zwischen der Lehre einer Schicht von „Eingeweihten“ des Priszillianismus und der dem Volk von Priszillian gegebenen Belehrung, die noch Jahrhunderte nachwirkte. Interessant sind vor allem die Kapitel über die Auseinandersetzung mit dem Priszillianismus, über Paulus Orosius, dessen Geschichtsphilosophie eingehend dargestellt wird, Martin von Dume, den in seinem Schrifttum von Seneca inspirierten Seelsorger, der als Vorläufer der Psychophysiologie bezeichnet wird, und über die geistige Welt der Klöster des Fruktuosus. Das auch für gebildete Kreise wertvolle Buch bietet gute Einführungen in den Inhalt der einschlägigen Quellen und mancherlei Ansätze weiterer Forschung. — Quellenzitate wünschte man jeweils nach einer bestimmten Ausgabe, da die reine Kapitelangabe bei der nicht selten verschiedenen Kapiteleinteilung der Ausgaben das Nachschlagen der Stellen erschwert.

Ueding

de Vleeschauwer, H. J., *Bibliotheken und geistige Einheit des Mittelalters: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 27 (1953) 169—181. — Der interessante Aufsatz geht den Gründen der geistigen Kultureinheit des Mittelalters nach. Er verwirft die Erklärung durch den Zwang mittels der Kirche. „Diese Erklärung verdankt ihren dauerhaften Erfolg ihrer Übereinstimmung mit dem Begriff, den der Liberalismus sich vom Mittelalter gemacht hat“, dem diese Zeit als das Jahrtausend „bewußter Dummhaltung“ erschien (170). In Wirklichkeit war die Einheit in dieser Zeit am bedeutendsten, als die Vollstreckungsgewalt der Kirche am geringsten war. Selbst in der Zeit nach dem Abschluß des Investiturenstreites, also in der Blütezeit der Kirche, zeigt die Einheit dagegen Spalten und Risse. Die 2. Erklärung geht aus vom Einfluß Karls des Großen. Sicher hat er zum einheitlichen Denken mitgeholfen. Aber das Reich zerfiel doch allzubald. So sucht V. einen weiteren Weg der Teilerklärung in der Geisteshaltung, wie sie aus den einheitlichen Bibliotheken der Zeit gefördert wurde. Die Bücher waren nach den Stürmen selten geworden. Drei Kategorien wurden vor allem noch gepflegt: die Bibel und das liturgische Buch (Sakramentarium, Lektionarium), das theologische Buch (dazu wäre auch die Patristik zu zählen), das Lehrbuch der Grammatik und Rhetorik (wozu auch die Klassiker gehören). Man erweiterte den Bestand durch gegenseitiges Entleihen und Abschreiben. Aber der Grundstock blieb einheitlich. Man las also überall die gleichen bildenden Texte. Auch die Enzyklopädien verarbeiteten dasselbe Material; die Schulen seit der karolingischen Renaissance bauten auf den gleichen Artes liberales auf.



Beweis für diese These ist die jedesmalige Umwälzung, wenn neues Material kam: so in der karolingischen Erneuerung, so im Aristotelismus des 13. Jahrhunderts. — Hier ist zweifellos einer der Gründe des einheitlichen Denkens des Mittelalters gut herausgehoben, und mehr wollte V. nicht. Die größeren Bibliotheken waren eine Seltenheit, und die kleineren bestimmten so wesentlich mit das geistige Leben: „Die klerikale Bibliothek des Mittelalters war das Depot der Armut. Aber ihre Ausstrahlung war deshalb um so wirksamer“ (181). Weisweiler

de Boor, H., Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung (770—1170) (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1). gr. 8° (VIII u. 268 S.) München 1949, Beck. DM 9.—, geb. DM 12.—. — Newald, R., Die deutsche Literatur vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit (1570—1750) (Ebd. 5). gr. 8° (VII u. 556 S.) München 1951, Beck. DM 18.—, geb. DM 22.—. — In 12 Kapiteln stellt *de Boor* die vorkarolische, karolische und nachkarolische Literatur dar, die altdeutschen Stabreimgedichte, die karolingische Endreimdichtung, die magischen Sprüche, die deutsche Prosa der Übergangszeit, die cluniazensische Frühzeit, die zweite cluniazensische Generation, die cluniazensische Spätzeit, die neue Frömmigkeit, die sich in Legenden und Mariendichtungen ausdrückt, die vorhöfische Epik und die sogenannten Spielmannsepen. Besondere Beachtung erfährt die Glossenarbeit des 8. und 9. Jahrhunderts, wobei erkennbar wird, daß nach der Sammlung des erhaltenen Materials nur wenig getan ist, um erkennen zu lassen, wie die deutsche Sprache allmählich ein Werkzeug wurde, um die geistigen Gehalte des Altertums und vor allem des Christentums auszudrücken. Die innere Geschichte dieser Zeit bleibt also noch zu schreiben. Wohl zum erstenmal versucht hier ein Gelehrter, die althochdeutsche und frühmittelalterliche Literatur als *Frucht des Gesamtringens und des geistigen Wachsens jener Jahrhunderte* zu sehen. Gerade darum erscheinen sie denn auch ganz neu und voll innerer Kraft, selbst wenn die Verfasser nur mühsam mit dem Wort umgehen können. Einiges kann unserer Meinung nach anders gesehen werden. B. hat wohl bei der Darstellung der cluniazensischen Bewegung manches nach Art des protestantischen Sündenbegriffs und der damit zusammenhängenden Gedanken gesehen. Der Aufruf zur Reform, zur Buße, zur Abkehr von der Welt hat doch den großen Universalismus der Ottonenzeit nicht gebrochen oder abgelehnt. An der Möglichkeit der Gestaltung des Gottesreiches auf Erden, wie es seit Karl dem Großen in falscher Augustinusexegese aufgeleuchtet war, haben weder die salischen Kaiser noch die Päpste gezweifelt. Sie kämpften nur um die rechte Ordnung und um die Überwindung der Gefahr, daß das sinnhaft nähere Irdische das Geistliche überschattete. Erst in der Stauferzeit scheint uns der Gedanke mächtiger zu werden, das Politische und Weltliche in sich zu sehen, um es vor der Überfremdung durch das geistliche Element zu retten. Die Tatsache, daß nach der Karolingerzeit die deutschen Dichtungen an Zahl, Dichte und Meisterschaft abnehmen, kann B. nicht genügend erklären. Er nimmt es als Tatsache hin. Ob dies nicht damit, wenigstens zum Teil, zusammenhängt, daß die geistlichen Kreise, die doch die Schöpfer der deutschen Dichtung waren, sich damals erst eigentlich der lateinischen Sprache als eines vollkommenen Trägers ihrer Gedanken und Empfindungen zu bedienen vermochten? — Bei Trudbert (122) würden wir nicht von einer Überwindung des hierarchischen Cluniazensertums, sondern von einer Verinnerlichung sprechen. Ähnliches gilt von der stärker hervortretenden Marienverehrung des 12. Jahrhunderts, die B. mit Erweichung des alten Ideals bezeichnet (190). Auch stößt es etwas, wenn vom Marienkult des späteren Mittelalters gesprochen wird, der Maria fast zu einer vierten Person im Gefüge der Trinität erhoben habe. — R. *Newald* kann in seinem Band, vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit, eine reiche Ernte sammeln. Die Forschungen und Auffassungen der Petersen, Cysarz, G. Müller, Viëtor, Strich, Hankamer, Flemming u. a., die Entdeckungen etwa Alewyns und die eigenen jahrzehntelangen Bemühungen haben gerade die Jahrzehnte von 1570 bis 1750 als eine Zeit mannigfaltigen Wachsens des deutschen Geistes erkennen lassen. Nach so manchen Einseitigkeiten (z. B. Cysarz) durfte man hier mit Recht ein Werk ausgleichender und abgeklärter Gerechtigkeit und Liebe erwarten. Dennoch legt man den gewichtigen Band mit dem Eindruck aus der Hand, daß Verf. die Fülle des Stoffes und der Einzelwürdigung etwas gedrückt hat. Es fehlt gewiß nicht am Aufweis der tragenden Ge-



danken, neuer Strömungen, der Darstellung vom Einwirken der Theorie auf die Übung und umgekehrt. Aber es entsteht doch nicht ein Gesamtbild der Zeit mit ihrem Wogen und ihrer Veränderung. Die Leistung von N. ist mehr die des rechten, tiefgründigen, offenen und klugen, auch scharfsinnigen Urteils über die einzelnen Dichter und die einzelnen Wirkkräfte. Das hängt zum Teil auch damit zusammen, daß gerade diese Epoche mehr eine Zeit der Empfängnis und des unterirdischen Werdens als eine Zeit göttlicher Gestaltwerdung ist.

Becher

Gigo von Kastell, Tagebuch eines Mönches. Des Kartäuserpriors Gigo Meditationen, aus dem Lateinischen übertragen und eingeführt von P. A. Schlüter. kl. 8° (192 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 6.80. — Der fünfte Nachfolger des hl. Bruno als Generalprior der Großen Kartause, ein Freund des Petrus Venerabilis von Cluny und Bernhards von Clairvaux, Guigo von Castro (Chastell) (1083—1137), hat eine Sammlung von Meditationen hinterlassen, die der Verf. nach der jüngsten Ausgabe von A. Wilmart (1936) in gefälliger Deutsch vorlegt. Mit Recht nennt er Guigos Werk ein geistliches Tagebuch, denn hier sind nicht so sehr Betrachtungen als vielmehr Meditationsfrüchte gesammelt und dargeboten worden. Das an Geist und literarischer Gestaltungskraft so erstaunlich reiche 12. Jahrhundert hat also auch die Große Kartause umfaßt. Die Zelle des Kartäusers war, wie aus den „Satzungen Guigos“, die 1142 Billigung und Anerkennung der Generalversammlung fanden, in Kapitel 28, 2 hervorgeht, eine Bücherwerkstatt, „denn mit jedem Buch, das wir (ab)schreiben, schaffen wir uns offensichtlich ebenso viele Wahrheitskünder“ (Kap. 28, 4). Das erinnert an die Ausführungen des Petrus Venerabilis über das Apostolat des Buches (PL 189, 851 AB). Hingewiesen sei noch auf die wertvolle Einführung des Verf. (5—12). Im Nachwort (189—191) wird die „Eindeutschung“ des Namens Guigo von Castro (Chastell) zu Gigo von Kastell betont, mit der wir uns nicht befreunden können, weil sie wissenschaftlich gängige Namen verläßt und damit das Arbeiten unnötig erschwert.

Wolter

Schmidt, K. D., Grundriß der Kirchengeschichte, II. Das Zeitalter der Alleinherrschaft der katholischen Kirche auf dem Boden der germanisch-romanischen Völkerwelt (Kirchengeschichte des Mittelalters). 8° (130 S.) Göttingen 1950, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 5.60 (subskr. DM 4.80); III. Geschichte der Kirche im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation. 8° (132 S.) Göttingen 1952, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 6.80 (subskr. DM 5.80). — An guten und handlichen Kompendien der Kirchengeschichte besteht ein beklagenswerter Mangel, der sich aber leicht erklärt, wenn man der ungeheueren Materialfülle gedenkt, die es zusammenzufassen gilt. Der Versuch des Verf. (ein angekündigter IV. Teil: Neuzeit, wird ihn abschließen) ist beachtenswert, weil er in knappen, übersichtlich gebauten Kapiteln die wesentlichen Probleme aufgreift und in weiser Beschränkung auf die Grundlinien nicht nur den geschichtlichen Stoff geschickt rafft, sondern ihn auch durch unumgänglich verstehende Wertung in seine Zusammenhänge rückt. Dadurch wird ein neues Durchdenken bekannter Sachverhalte angeregt, dem Studenten aber der verhältnismäßig leichte Zugang zu einem weiten Wissensgebiet ermöglicht. Wir begrüßen beim 2. Bd. den vielfachen Verweis auf katholische Forschungsarbeiten und ihre offenerzige Verwertung, beklagen aber beim 3. Bd., daß die Geschichte der Gegenreformation (im Titel vielversprechend neben die Reformation gerückt) auf ein allzu schmales Kapitelchen (387—404) abgedrängt worden ist und daß hier der Verf. im Urteil unsicher und einseitig wird. Das mag darauf zurückzuführen sein, daß Verf. sich besonders im frühen Mittelalter dank eigener Forschungen zu Hause fühlt, was auch für die Reformationszeit gilt, wie die Kapitel über Luther und die Entwicklung der Reformation es erweisen. Wenn er wie im 2. Bd. sich stärker der katholischen Forschung anvertraut hätte, würden diese Verzeichnungen vermieden worden sein. So fehlt bei Ignatius v. Loyola, der übrigens erst 1556, nicht schon 1555 starb, ein Hinweis auf katholische Biographien. Natürlich beruht der angedeutete Gegensatz ignatianischer Askese zur deutschen Mystik auf einem Mißverständnis. Wenn Ignatius die Erfüllung des göttlichen Willens zugleich im Dienst des eigenen Heiles stehen läßt, wollte die deutsche Mystik nichts anderes und hat sich nicht zu wirklicher Höllenbereitschaft bekannt. Von einer „eudämonistischen



Erweichung' kann bei Ignatius nicht die Rede sein (392). Die katholische Restauration in England unter Maria Tudor, die man übrigens schon längst nicht mehr ‚Blutige‘ (399) nennt, wird von der Forschung anders dargestellt als vom Verf. Die restaurativen Kräfte waren alle englisch, vor allem die Energie der Königin selbst ist zu beachten. Die spanische Heirat wurde gegen lebhaftes Opposition geschlossen, mit vielfachen Kautelen umgeben und bedeutete für die Königin nur die Erfüllung eines persönlichen Wunsches, nicht aber „den Versuch, das Land in das System der spanisch-habsburgischen Weltherrschaft einzubeziehen“ (399), mag man vom Kontinent aus auch so gehofft haben. Auch war die Kurie weise genug, keinen Anspruch auf totale Wiederherstellung des Besitzstandes der alten Kirche zu erheben (vgl. neuestens J. D. Mackie, *The earlier Tudors* [1485—1558]: *The Oxford History of England*, Oxford 1952, 526—561). — Ohne auf weitere Einzelheiten einzugehen, kann abschließend gesagt werden, daß die vorliegenden Bändchen des Grundrisses vor allem für die Abschnitte, welche dem Verf. kongenial sind, eine ausgezeichnete erste Einführung in die vielfach verschlungene Problematik der Kirchengeschichte bieten. Wenn sie in anderen Teilen zur Auseinandersetzung drängen, dient das sicher auch dem wissenschaftlichen Leben. Die notwendigen Korrekturen bei Daten und allzu runden Urteilen lassen sich leicht einer Neuauflage einfügen.

Wolter

Rich, A., *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis* (Quellen u. Abh. z. Gesch. d. Schweiz. Protestantismus, 6). gr. 8° (180 S.) Zürich, Zwingli-Verlag. — W. Köhler hatte in seiner grundlegenden Zwingliforschung die Eigenart des Reformators in der innerlichen Verbindung von Reformation und Humanismus gesehen, während O. Farner in Zwingli mehr den Eklektiker herausgestellt hat. R. versucht einen Mittelweg zu gehen. Er trennt die humanistische Phase stärker von der frühreformatorischen. Die Wende sieht er in der Mitte des Jahres 1520. Grund der Umwandlung war nach R. nicht so sehr die Kenntnis von Luthers Schrifttum (1518 bis 1520), sondern die *theo-zentrische* Erlebniswirklichkeit, die R. als dem Pestlied zugrunde liegend bezeichnet. Dadurch wurde der stark diesseitige humanistische Zug des Erasmus für Zwingli nicht mehr tragbar, wenn auch in vielen Einzeläußerungen die Kontinuität mit der früheren Zeit geblieben ist. Dieser neue Deutungsversuch hat vor allem — wie alle früheren — mit dem Mangel der Quellen in dieser für den Reformator so wichtigen Übergangszeit zu kämpfen, die jede Erklärung zu einer Hypothese werden läßt. Dennoch bringt er viele Anregungen, und es ist daher zu begrüßen, daß auch dieser Weg einmal versucht wurde. Daß entsprechend dem späteren Kampf des Reformators der Einfluß Luthers sehr zurückgestellt wird — er hat sich „wohl auch gegenüber Luther ‚eklektisch‘ verhalten“ (18) —, wird damit vor allem begründet, daß zwar manche gleiche Ideen sich finden; doch ihre Begründung ist verschieden. Dennoch dürften psychologisch die Anregungen aus Luthers Schriften nicht unterschätzt werden, wenn man auch R. recht geben wird, daß der Grundgedanke der beiden Reformatoren etwas verschieden war: Rechtfertigung — Gottesbegriff.

Weisweiler

Höpf, K. J., S. C. J., *Der Zoffinger Spiritual Wendelin Fabri O. P. aus Pforzheim und seine geistlichen Schriften*. 8° (46 S.) Freiburg 1951, Studienhaus, Okenstraße. — In diesem Teildruck einer größeren Dissertation wird das Leben und Wirken des bisher wenig bekannten Dominikaners aufgezeigt; er war Beichtvater der Dominikanerinnen in Zoffingen/Konstanz. Seine Bedeutung liegt im Wirken für die Reform und in seiner geschickten Haltung gegenüber der Reformation (Auseinandersetzung mit Blarer, die ihn schließlich doch zwang, Zoffingen zu verlassen). Für uns ist er vor allem Zeuge spätmittelalterlicher Frömmigkeit und Predigt. Die in Überarbeitung seiner Predigten von ihm verfaßten Traktate über die Eucharistie und über Ordensleben wurden im Schwesternkloster in St. Gallen (Katharinenkloster), das er im Auftrag des Bischofs visitiert hatte, abgeschrieben und sind in dieser einzigen Abschrift erhalten. Verf. gibt kurze, interessante Einblicke in den Inhalt und die Form der Traktate, die ihre Originalität und ihren Wert für die Geschichte der Frömmigkeit und Predigt vor der Reformation erweisen (so z. B. der *christologische* Traktat über die O-Antiphonen). Als Quelle der an sich eigenwüch-



sigen Schriften wird vor allem der Augustiner Johannes Mauburnus (*Rosetum exercitiorum spiritualium*) kenntlich gemacht. Das Problem der Quellenabhängigkeit und die Bedeutung dieser Schriften im Zusammenhang mit dem gesamten einschlägigen Schrifttum der Zeit wird noch näher zu untersuchen sein. Die einleitenden Kapitel enthalten z. T. minutiöse Untersuchungen über das Dominikanerkloster Pforzheim, die Reform und weniger bekannte Persönlichkeiten des Ordens. Ueding

Brodrick, J., S. J., *Saint Francis Xavier (1506—1552)*. 8° (XII u. 548 S.) London 1952, Burns Oates. Sh 30.— Es ist das Verdienst des Verf., die umfangreichen Quellenwerke zur Geschichte der Gesellschaft Jesu (*Mon. hist. S. J.*), die Lebensarbeit von Forschern wie F. X. Le Bachelet, O. Braunsberger und G. Schurhammer in glanzvoll darstellerischer Kunst zu Monographien und Biographien ausgewertet zu haben. Wir erinnern an seine Bücher über Robert Bellarmin (London 1928), Petrus Canisius (London 1936), *The Origin of Jesuits* (London 1940), *The Progress of the Jesuits* (London 1946), und jetzt liegt zum Xaverjubiläum von 1952 das vom Verlag sorgfältig gestaltete Buch über einen der größten Missionare der Kirchengeschichte vor. Da die Xaveriusforschung in stetem Fortgang begriffen ist — wir erinnern an die neue kritische Ausgabe des Briefwechsels von G. Schurhammer und P. Wicki (1943 f.) —, hat Verf. die bis dahin maßgebende Arbeit von L. Cros (Paris 1900) und A. Brou (Paris 1911) in vielen Punkten korrigieren können. Viel legendäres Beiwerk ist gefallen, angebliche Wunder werden kritisch untersucht und beiseite geschoben, die vielgerühmte Sprachengabe des Heiligen wird gewogen und als zu leicht befunden, die Gestalt Franz Xavers tritt aber ebenso in kräftigen menschlichen Konturen hervor, und sein von reichster Gnade getragenes Werk wird sichtbar, wie es von dem klugen, leidenschaftlichen, unermüdlichen und grenzenlos liebesbereiten Basken in den Ländern rund um den indischen Ozean aufgebaut worden ist. Das Bild des stets neue Horizonte suchenden Pioniers wird vertieft durch die Einsicht, daß Franz Xaver durchaus nicht nur der Anreger, der Träger vielfältiger Pläne war, deren mühsame Ausführung er den nachfolgenden Kärnern überließ, daß er vielmehr selbst immer wieder zu den aufgeborenen Äckern zurückging, um der aufgehenden Saat seine persönliche Fürsorge zu widmen. Verf. zieht eine überraschend reiche Literatur, zeitgenössische wie moderne, heran, um aus Reiseberichten, ethnographischen, kulturgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Forschungen dem aus erwähnten Quellenwerken geschöpften Lebensbild einen Rahmen zu geben, dessen Weite und kräftige Farbe durchaus angemessen erscheint für den Heroismus einer missionarischen Existenz, die sich bis heute nicht mehr wiederholt hat. Die geistvolle Darstellung des Verf., dessen irisches Erzählertalent den Stoff mühelos meistert, macht nicht nur den Haupttext, sondern auch die zahlreichen Anmerkungen mit ihren kritischen Auslassungen zu einer Lektüre, die bis zum letzten Satz fesselt. Es wäre zu wünschen, daß dieses Werk einen deutschen Übersetzer fände; er würde es nicht leicht haben, sich in den so ausgeprägt persönlichen Stil des Verf. einzuleben, aber das gelungene Werk trüge den Lohn in sich. Wolter

Orcibal, J., *Louis XIV et les protestants. La cabale des accommodés de religion. La Caisse des Conversions. La révocation de l'Édit de Nantes* (Bibl. de la Soc. d'hist. eccl. de la France). 8° (192 S.) Paris 1951, Vrin. Fr 1250.— Der angesehene Forscher und Darsteller der Frühgeschichte des Jansenismus in Frankreich legt hier einige Studien vor, die sich mit der Religionspolitik des Sonnenkönigs befassen. Während zu Beginn von Ludwigs Regierungszeit sich eine Annäherung der beiden großen Konfessionen zu vollziehen scheint (1—53), die in der Konversion des großen Turenne gipfelte (1668), begann nach dem Frieden von Aachen (1669) eine Politik der Krone, die es sich zur Aufgabe machte, die Calvinisten endgültig der katholischen Kirche zurückzugewinnen. Man unterbrach die theologische Diskussion und die Versuche der ‚accommodés‘, wohl auch in Erkenntnis der Gefahren für die Reinheit des Glaubens, die in einer Verwischung der Grenzen des Glaubensverständnisses lagen, und begann mit unzureichenden äußeren Mitteln die Union anzustreben. In der Erkenntnis, daß eine Konversion empfindliche soziale und wirtschaftliche Schwierigkeiten zur Folge haben werde, brachte man einen Unterstützungsfonds zustande (54—79), den die Krone aus bedenklichen Quellen speiste. So ließ



man z. B. die beiden großen Abteien Cluny und St. Germain des Prés (Paris) vakant und ihre Einkünfte dem Fonds zufließen. Mißbräuche, die kaum auszuschließen waren, verurteilten diesen Versuch zum Mißlingen, trotz lokaler Erfolge, wie sie etwa Bischof Le Camus in Grenoble verzeichnen konnte. Nun schien man wählen zu müssen zwischen den beiden Methoden: Verhandlung oder Gewalt (89—90). Nach dem Frieden von Nimwegen (1679), der Ludwig XIV. zum Richter über Europa machte, wurde in Frankreich das Steuer der Religionspolitik herumgeworfen. Nicht der persönliche Einfluß der Frau von Maintenon und des P. de la Chaise ist, wie man häufig meint, dafür verantwortlich zu machen — P. de la Chaise bleibt bis zum Ende seiner Beichtvaterstätigkeit ein Mahner zur Milde; der ‚Große Plan‘ des Königs (91—110) hatte seinen Grund darin, daß Ludwig in der religiösen Einheit des Reiches die Krönung seiner persönlichen geschichtlichen Größe erblickte. Die Rücknahme des Edikts von Nantes (1684) (111—125) hatte zudem auch fiskalische Gründe, da eine steuerliche Bevorzugung der Konvertiten untragbar wurde. Die Härten bei der Durchführung des sog. Edikts von Fontainebleau sind bekannt, Rom verweigerte die Konzessionen, welche Ludwig erwartet hatte, außenpolitisch war Ludwigs Entscheidung ebenso erfolglos, ja brachte ihm nur Schwierigkeiten (127 bis 167). — Die Studien des Verf. sind mit äußerster Akribie durchgeführt, stützen sich auf weitgreifende Aktenpublikationen, werfen neues Licht auf die vielfach verschlungene Politik des Großen Königs, in welcher der Primat der Außenpolitik besonders hervortritt. Für die Geschichte der Ökumenischen Bewegung bringt die Arbeit des Verf. reiches Material und sehr anregende Überlegungen. Wolter

Willaert, L., S. J., *Bibliotheca janseniana Belgica. Répertoire des imprimés concernant les controverses théologiques en relation avec le jansénisme dans les Pays-Bas catholiques et le Pays de Liège aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.* T. I: Années 1476—1679. N<sup>os</sup> 1—4071; T. II: Années 1680—1738. N<sup>os</sup> 4072—10390; T. III: Années 1739—1950. N<sup>os</sup> 10391—14728 (Bibl. de la Faculté de Philos. et Lettres de Namur, 4, 5, 12). 8<sup>o</sup> (1191 S.) Namur/Paris 1949, 1950, 1951, Vrin. Belg. Fr. 1250.— (alle drei Bände). — Über den Wert dieses Nachschlagewerkes, das in vieljähriger Sammelarbeit zustande kam, braucht man kaum ein Wort zu verlieren. Trotz der im Titel angedeuteten Beschränkung auf ein kleines, wenn auch für den Problemkreis des Jansenismus überaus bedeutsames Territorium wird durch den Rückgriff auf 1476 und die Weiterführung bis 1950 eine Literaturbreite erfaßt, welche der Gesamtfrage und ihrer alleseitigen Erforschung äußerst dienlich ist. Für die außerfranzösische Wirkung des Jansenismus verweist Verf. im übrigen auf V. Préclin, *L'influence du jansénisme français à l'étranger: RevHist* 182 (1938) 24—71. Die *Bibliotheca janseniana* teilt sich in vier große Abschnitte (I. Wissenschaftliche Hilfsmittel und benützte Quellen: 25—108, II. Chronologische Bibliographie: 109—875, III. Undatierte Druckwerke: 876—881, IV. Literatur benachbarter Gebiete [Ordensgeschichte, Theologie-, Frömmigkeits-, Lokal-, Rechtsgeschichte, Biographien usw.]). Eine kurze Einleitung (7—24) bringt das Sigelverzeichnis, einen Bericht über die verwirrende Materialfülle und die trotzdem zu beklagenden Ausfälle, rechtfertigt die angesetzten chronologischen und geographischen Grenzen, schließlich fügt sie einen Aufriß der geplanten Ordnung und Methode der Numerierung und Namengebung bei. Den Abschluß (951—1191) bildet eine alphabetische Tafel der Schriftstellernamen und anonymen Erscheinungen. Wenn wir noch die beiden Tafeln zu Beginn des Werkes erwähnen (I. Liste der Nachschlagewerke, Sammelwerke usw. Nr. 1—1024; II. Liste der Zeitschriften Nr. 1025—1347), tun wir das auch, um einen Eindruck zu vermitteln von der gewaltigen Arbeitsleistung, welche in dieser außerordentlichen Bibliographie niedergelegt ist. Wenn auch das Augenmerk zunächst und vor allem dem Verlauf der jansenistischen Kontroversen in Belgien gilt, erhellt doch zugleich schon ein flüchtiger Durchblick die Mannigfalt der Beziehungen zu anderen Ländern und der Einflüsse aus benachbarten Gebieten, wie sie sich im kulturellen Zentrum der Niederlande überschneiden. Jetzt wird dank der Arbeit des Verf. eine schnelle Orientierung auch den Forschern möglich sein, die dem Geschick des Jansenismus jenseits der belgischen Grenzen nachgehen wollen. Wolter



Ullmann, H., *Der Weg des neunzehnten Jahrhunderts. Am Abgrund der Ersatzreligionen.* 8° (255 S.) München, Kaiser. DM 8.— Es handelt sich um ein in langen Jahren vorbereitetes Buch, das 1936, in vorsichtiger Sprache abgefaßt, schon einmal unter Schwierigkeiten erschienen war und in der ~~jetzt~~ vorliegenden Form die Akzente kräftiger setzt, die entscheidenden Linien deutlicher zieht. Verf. liefert einen gut durchdachten Beitrag zu der immer noch lebhaften Kritik der Gegenwart am 19. Jahrhundert, dem weithin die Schuld an den Katastrophen unserer Tage zugeschoben wird. Er sieht diese Epoche des abendländischen Geistes bestimmt von einer Reihe ‚Ersatzreligionen‘, welche den seit der Französischen Revolution offenbar gewordenen und seitdem unaufhaltsam fortschreitenden Glaubensverlust des europäischen Menschen wettzumachen versuchen. „Die Dialektik des im Widerspruch lebenden Menschen, der am Verlust der Maßstäbe für echte Religion leidet“ (209), treibt diese Ersatzformen hervor, wobei jede einzelne ihren Widerpart auf den Plan ruft. Nationale und antinationale, bürgerliche und antibürgerliche, marxistische und antimarxistische Bewegungen lösen einander ab, überschneiden sich und laufen leer. Der verhängnisvolle Rhythmus von Weltanschauung über ‚Ersatzreligion‘ zu Terror wirkt sich aus. Am Anfang wie am Ende gähnt ‚der metaphysische Abgrund‘ (in der Französischen Revolution und beim Ingenieur der Terrormaschinen). Die Zerstörung des Menschen durch die ‚Ersatzreligionen‘ des 19. Jahrhunderts ist das niederdrückende Ergebnis dieser Untersuchung, welche es an Offenheit und kritischer Schärfe nicht fehlen läßt. Allerdings macht im zusammenfassenden und zugleich erneuerten gesamtgeschichtlichen Rückblick (von den Anfängen des Christentums her: 212—220) das allzu runde Urteil des Verf. über die verschiedenen Epochen der ‚Synthese‘ des Christentums mit der Welt deutlich, daß die theologische Voraussetzung einer solchen Synthese nicht in vollem Ausmaß erkannt wird. Das zum Träger neuer Konstruktionen bestimmte Glaubensverständnis des Verf. erscheint zu schwach, subjektiv und unverbindlich. Erst vom Geheimnis der Inkarnation her, von der in Christus und in der Kirche vollzogenen Verbindung von Gott und Welt, von Gnade und (erlöster) Natur bietet sich eine echte Lösung an. Denn Verf. klagt, dem Christentum „fehle in diesem geschichtlichen Augenblick der Partner“ (219); dabei handelt es sich im wesentlichen darum, den stets schon umfaßten ‚Partner Welt‘ erlösend und heiligend in das Gottgeheimnis der Inkarnation hineinzunehmen. Wir vermissen in diesem anregenden Buch, das sich als *gesamtgeschichtliche* Analyse ausgibt, eine Darlegung des Anteils der katholischen Christenheit bei der Auseinandersetzung mit den ‚Ersatzreligionen‘ des 19. Jahrhunderts. Die Perspektiven sind noch nicht weitherzig genug abgesteckt, wenn in der Zeitafel zum Jahre 1870 die vatikanische Unfehlbarkeitserklärung des Papstes unter dem Stichwort ‚Übriges Europa‘ verzeichnet wird.

Wolter

Hoffmann, H., Bernhard Overberg. Sein Leben und sein Wirken in Zeit und Überzeit. 8° (272 S.) Augsburg-Göggingen, Naumann. DM 4.80. — Im Zug der J. M. Sailer - Renaissance hat dieses 1940 erstmalig erschienene Buch des Verf. nunmehr die 2. Aufl. erlebt. Es liegt ihm daran, an Hand von Overbergs eigenem „Wort und Werk“ die Bedeutung des bekannten westfälischen Pädagogen herauszustellen. Vorauf geht ein knappes Lebensbild Overbergs im Rahmen der späten Aufklärung und des münsterschen Kreises um Franz von Fürstenberg und Amalie von Gallitzin (9—72). Vor allem sein Wirken als Lehrerbildner wird hervorgehoben und sein Bemühen um Schaffung von Lehrerinnenseminaren betont. Als Regens des Priesterseminars von Münster (1809—1826) hat er die katechetische Vorbildung der Alumen besonders gefördert. Er war als Priester, Lehrer und Mensch von außerordentlicher Bedeutung für die im Aufbruch des neuen Jahrhunderts heranwachsenden jungen Seelsorger. Im 2. Teil des Buches (77—258) entwickelt Verf. aus Overbergs Schriften, auch aus dem handschriftlichen Nachlaß, seine bleibende Bedeutung für die Pädagogik im allgemeinen und die Religionspädagogik im besonderen. Die Rückkehr zu Christus wird als der entscheidende Weg zum Erzieherideal betont.

Wolter

Benz, E., *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, Abt. Prot. Theol.). 8° (XII u.



421 S.) Freiburg/München 1952, Alber. DM 25.—. — Dem „Stiefkind der europäischen Geschichtsschreibung“, wie Verf. die Geschichte der Ostkirche nennt, wendet sich neuestens die Aufmerksamkeit der Forschung zu. Wir erinnern u. a. an A. M. Amann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte* (Wien 1950). Bisher war die Forschung stark beeinflusst durch traditionelle Gesichtspunkte, schwankend zwischen politischer Russo-phobie und übersteigerter Ost-Romantik, ferner durch den konfessionellen Standpunkt der Geschichtsschreiber; jetzt tritt seit den beiden Weltkriegen die Auseinandersetzung mit den östlich-orthodoxen Kirchen in ein neues aktuelles Stadium. Verf. will sich bemühen, in der vorliegenden Darstellung „ein getreues Bild des kirchlichen Lebens“ (VI) der Orthodoxie zu vermitteln. Allerdings kann er sich, schon um des Auswahlprinzips seiner Materialien willen, von dem erwähnten konfessionellen Standpunkt nicht frei machen; es sei indessen betont, daß er sich in dem großangelegten Referat immer um ruhige und vornehme Objektivität bemüht. Der Verlag kündigt in der Abteilung „Katholische Theologie“ für den „Orbis Academicus“ auch eine Behandlung des Themas Ostkirche von katholischer Hand an, so daß beide Werke sich glücklich ergänzen werden. In fünf Teilen wird die Ostkirche dargestellt: im Geschichtsbild der Reformationszeit (3—63), des Pietismus und der Aufklärung in der Epoche Peters des Großen (64—124), des Idealismus und der Romantik (125—192), der Theologie des 19. Jahrhunderts (193—262) und des 20. Jahrhunderts (263—382). Verf. läßt weitgehend die zitierten Autoren selbst zu Wort kommen und beschränkt sich auf einleitende und überleitende Gedanken und Zusammenfassungen. Kirchen- und kulturgeschichtlich wird darum das vorliegende Buch zu einer aufschlußreichen Anthologie, welche von einem bestimmt umrissenen Gesichtspunkt her auch die geistigen Bewegungen innerhalb des abendländischen Protestantismus (der deutsche Raum bleibt indes bevorzugt) aus großer Nähe erkennen läßt. Da die Wandlung des Verständnisses der Ostkirche im Protestantismus nicht nur durch innerkirchliche und theologische Gesichtspunkte bestimmt wird, sondern auch durch das Einwirken gestaltender Ideen aus dem Bereich der Politik und der Kultur unter gegenseitiger Durchdringung und Beeinflussung der kirchlichen, politischen und kulturellen Sphäre (387), ist es klar, daß wir dem Verf. für die so ermöglichte deutlichere Erkenntnis der Möglichkeiten und Grenzen einer brüderlichen Begegnung mit dem Osten besonders dankbar sind.

Wolter

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

Recueil Édouard Dhorme. *Études bibliques et orientales*. gr. 8° (XVI u. 816 S.) Paris 1951, Imprimerie Nationale. — Zum 70. Geburtstag des bekannten Orientalisten haben seine Freunde statt einer üblichen Festschrift die Edition dieser stattlichen Sammlung aus den Zeitschriftenartikeln des Jubilars angeregt und mit Hilfe des Centre National de la Recherche Scientifique ermöglicht; eine begrüßenswerte Idee, durch die die Mühsal eines langen Forscherlebens für die wissenschaftliche Weiterarbeit neu fruchtbar werden wird. Die dem Band vorangestellte ausführliche Bibliographie E. Dhorme (I—XVI) für die Zeit von 1905 bis 1951 gibt mit ihren 12 selbständigen Werken, 105 Zeitschriftenartikeln und 98 wichtigeren Rezensionen ein eindrucksvolles Bild von dieser unermüdlichen Arbeit des Gelehrten, dessen Veröffentlichungen fast alle nicht nur für die Orientalistik, sondern ebenso für die Bibelwissenschaft wertvoll sind. Die Auswahl der 41 hier vereinigten Artikel, von denen 29 aus *RevBibl*, 5 aus *RevHistRel*, 4 aus *Syria*, 3 aus *Revd'Assyr* stammen, ist vom Verfasser selbst getroffen und nach drei großen Stoffkreisen geordnet: Geschichte (1—382), Philologie (383—554), Religion (555—754). Nur einige der umfangreichsten und für die biblische Wissenschaft wichtigsten seien hier genannt: Die Morgenröte der babylonischen Geschichte (von den Dynastien vor der Flut bis zur Dynastie von Akkad einschl.; 3—79), die Amoriter (81—165), die Japhetiten nach Gen 10 (167—189), Abraham im Rahmen der Geschichte (191—272), die Sprache Kanaans (405—487), die Jenseitsidee in der hebräischen Religion (643—670). Sämtliche Aufsätze sind in Originalfassung wiedergegeben und in ihrem Inhalt durchwegs noch heute gültig. Die durch neue Forschungen notwendigen Korrekturen und Ergänzungen von Einzelheiten sind in „Notes complémentaires“ (755—770) beigelegt. Sie



sind außer einer längeren Ausführung über die verjüngte Chronologie Mesopotamiens von der Dynastie von Akkad (Sharru-kin ca. 2533—2477) bis zur ersten Dynastie von Babylon (Hammurabi 1848—1806) meist recht kurz gehalten und bieten fast nur Hinweise auf neuere eigene oder fremde Veröffentlichungen zu den behandelten Themen, ohne deren Ergebnisse selbst mitzuteilen. Ein ausführlicher Index der Namen (771—804) und Bibelstellen (805—811) macht den vielseitigen Inhalt dieses von der Imprimerie Nationale bemerkenswert großzügig und geschmackvoll ausgestatteten Bandes sehr leicht zugänglich.

Haspecker

Bibel-Lexikon, hrsg. von H. Haag in Verbindung mit A. van den Born u. a. 1.—4. Liefg. Lex. 8° (XIII u. 868 Sp.) Einsiedeln, Zürich, Köln 1951 ff., Benziger, je Liefg. DM 11.—; alle 8 Liefg. in Vorauszahlung DM 80.—. — Das hier angezeigte Werk kommt im deutschen Sprachgebiet einem wirklichen Bedürfnis entgegen, zumal das zweibändige Biblische Reallexikon von E. Kalt nach dem Tode des Verfassers nicht mehr neu aufgelegt worden ist. Wenn es an Umfang hinter diesem auch um etwa 450 Sp. zurückbleiben wird, dürfte es ihm doch an Reichhaltigkeit nicht nachstehen. Der Herausgeber hat kein völlig neues Werk geschaffen, sondern sich bemüht, das 1941 erschienene Biblisch Woordenboek, hrsg. von A. van den Born bei Romen & Zonen in Roermond, in deutscher Bearbeitung auf den heutigen Stand der Wissenschaft zu bringen. So findet man durchweg auch Literatur von 1950 und in der 4. Liefg. gelegentlich noch von 1952 verzeichnet. Mit besonderer Ausführlichkeit werden archäologische Fragen behandelt und z. T. mit erstklassigen Bildtafeln und zahlreichen Abbildungen im Text erläutert, z. B. Ägypten, Assyrien, Babylonien, Jericho unter Berücksichtigung der neuesten Ausgrabungen von 1952, Jerusalem u. a. Sehr ausführlich (13½ Sp.) und gründlich ist z. B. der Artikel „Jesus Christus“. Aber in dem Bestreben, nicht zu ausführlich zu werden, mußte natürlich manche Einzelfrage unberücksichtigt bleiben. In demselben Bestreben nach Kürze ist wohl auch ein Grund dafür zu suchen, daß die von der modernen Bibelkritik aufgeworfenen Fragen und Schwierigkeiten zwar vielfach in aller Offenheit erwähnt werden, aber daß nicht immer gleich klar und eindeutig dazu Stellung genommen wird. Das gilt z. B. bezüglich einer späteren Hinzufügung des Aposteldekretes in Apg 15 (86) oder der Abfassung des Dt (326), oder des trinitarischen Taufbefehls (344) usw. Mit Recht kommt die Auferstehung Christi ausführlich zur Sprache (119—131). Aber ist es wirklich zutreffend, daß historisch nur der Glaube der Jünger beweisbar ist (128)? Wenn es anschließend heißt: „Daß aber dieser Glaube begründet war, kann auf Grund historischer und psychologischer Erwägungen bewiesen werden“ (ebd.), so ist doch damit offenbar schon mehr gesagt. Mt 27, 62—66; 28, 11—15 und 28, 4 als Ausdruck einer apogetischen Haltung der Christen gegenüber jüdischen Behauptungen einer späteren Entwicklungsstufe zuzuschreiben, weil die entsprechenden Angaben bei den anderen Evangelisten fehlen (125), scheint nicht berechtigt zu sein; denn heute ist man sich doch ziemlich darüber einig, daß Mk und Lk nicht direkt von Mt abhängig sind. Sehr wertvoll ist, daß die religionsgeschichtlichen Entsprechungen weitgehend berücksichtigt und die biblischen Anschauungen ihnen gegenüber im allgemeinen abgehoben werden. Natürlich fällt vom zeitgenössischen Sprachgebrauch her nicht selten Licht auf biblische Redewendungen, z. B. wenn unter „Ehescheidung“ auf die Erklärung Bonsirven's hingewiesen wird, nach dem *πορνεύα* im griechischen Sprachgebrauch und ebenso das hebräische *z'nüt* im Spätjudentum nicht Ehebruch, sondern falsche Ehe oder Konkubinat bezeichnen. Dementsprechend wäre der Sinn von Mt 5, 32: „Wer seine Frau entläßt — von falscher Ehe abgesehen — (denn dann soll die Frau entlassen werden) usw.“ Doch wird betont, daß *πορνεύα* jedenfalls auch Ehebruch bedeuten könne, und so habe es Jesus doch wohl verstanden. Allerdings habe er nicht von der Erlaubtheit der Ehescheidung bei Ehebruch, sondern nur von der Verantwortung für den durch die Entlassung der Frau bedingten Ehebruch gesprochen: „Jeder, der seine Frau entläßt, macht sie zur Ehebrecherin — außer im Falle der Unzucht (denn in diesem Falle ist sie es bereits!).“ Doch läßt sich Mt 19, 9 nur gezwungen in diesem Sinne deuten. Unter „Abendmahl“ wäre ein Verweis auf den Verlauf des Ostermahls nach der Mischna, wie er bei Strack-Billerbeck zu finden ist und offenbar unter „Ostermahl“ behandelt werden soll, erwünscht gewesen. Unter den Bibelhandschriften des NT waren 1949 nach ZNtWiss 42 (1949) 228—253 schon 62



Bruchstücke von Papyrushandschriften bekannt. Mögen demnach hier und da auch noch kleine Wünsche bleiben, so bekommt man doch bei den einzelnen Stichwörtern im allgemeinen, soweit das im Rahmen eines solchen Werkes möglich ist, einen guten Überblick über die betreffende Frage. Man nehme z. B. „Bischof“ (*ἐπίσκοπος* oder *ἐπισβύτερος* sei im apostolischen Zeitalter meistens, wenn nicht immer, der Priester im heutigen Sinne), „Brotbrechen“ (als *terminus technicus* für die Eucharistiefeier), „Brüder Jesu“, „Bund“ (wo mit Recht betont wird, daß b<sup>o</sup>rit und infolgedessen das ntl *διαθήκη* wohl das Zusammengehörigkeitsverhältnis, nicht aber die Gleichheit der Bundespartner oder der gegenseitigen Rechte und Pflichten besage) usw. So können wir dem Herausgeber nur dankbar sein, daß er uns dieses handliche und in seiner Art reichhaltige Nachschlagewerk geschenkt hat, das in gleicher Weise dem Exegeten wie dem Seelsorger und Theologiestudierenden gute Dienste leisten wird.

Brinkmann

Hartlich, Chr., u. Sachs, W., *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft* (Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien, Bd. 2). 8<sup>o</sup> (VIII u. 191 S.) Tübingen 1952, Mohr. DM 9.80. — Im Streit um die Entmythologisierung des NT untersuchen die Verfasser die Herkunft und Bedeutung des Mythosbegriffes und seine Verwendung in der Bibelwissenschaft. Sie zeigen, wie mit Chr. G. Heyne (1729—1812) in seiner Untersuchung zur griechischen Mythologie eine entscheidend neue und folgenreiche Auffassung vom Wesen des Mythos ans Licht getreten ist. Für seine psychologisch-genetische Erklärung sei er offenbar vom englischen Deismus Humes angeregt worden (169). Nach Heyne ist der Mythos die eigentümliche Denk- und Ausdrucksform auf der Frühstufe der Völkergeschichte (17). Unter dem Gesichtspunkt seines Sachverhaltes klassifiziert H. alles Mythische in zwei Gruppen: 1. in historische Mythen, denen eine wirkliche Begebenheit, ob zwar mythisch umspinnen, zugrunde liegt (z. B. Städtegründungen oder Taten und Werke großer Männer der Vorzeit); 2. in philosophische Mythen (Philosopheme), welche ethische oder auf Naturerklärungen bezügliche Spekulationen des mythischen Menschen enthalten (Theogonien, Kosmogonien usw.) (28). J. G. Eichhorn, der Schüler Heynes, hat als erster die Auffassung seines Lehrers vom Mythos und seine Deutung in seiner 1779 anonym erschienenen „Urgeschichte“ auf das AT übertragen. Seine Gedanken hat sein Schüler J. Ph. Gabler, der die „Urgeschichte“ (1790—1793) mit ausführlichen eigenen Einleitungen und Anmerkungen neu herausgab, aufgegriffen und weiterentwickelt. Beide fassen schließlich Gen 1—3 nur noch als rein philosophischen Mythos im Sinne Heynes auf, ohne damit, wie die Naturalisten, die biblischen Verfasser unter den generellen Verdacht betrügerischer Absichtlichkeit zu stellen (38). Sie sehen vielmehr in den Mythen noch ein positives Moment ihrer Vernünftigkeit als einer Frühform der Vernunftentwicklung und der geschichtlichen Notwendigkeit dieses Stadiums im Sinne einer Unüberspringlichkeit (39). Damit wird die traditionelle Vorstellung von einer privilegierten Stellung der Hebräer von seiten Gottes gegenstandslos. Die Besonderheit der „hebräischen Urkunden“ kann nach Eichhorn folgerichtig nur noch in der relativen Höhe zu anderen Urkunden gesehen werden (40). Die von Eichhorn und Gabler in der Auslegung der Urgeschichte gewonnenen mythischen Gesichtspunkte werden bald von anderen auch auf andere Teile des AT und NT angewandt. G. L. Bauer hat nach den Verf. „die in der mythischen Schule seit Heyne ausgebildeten und in Anwendung gekommenen Prinzipien der Mytheninterpretation erstmalig in eine klare und geschlossene Theorie des historischen Verstehens als solchen“ eingearbeitet (70). Während die mythische Schule von Heyne bis Bauer nach grundsätzlich am historischen Mythos festhält, stellt de Wette die These auf, daß jegliche Kriterien fehlen, nach welchen aus dem Medium der Erzählungsart der Bücher des Pentateuch der tatsächliche historische Hergang rekonstruiert werden könnte (96). Dagegen faßt G. W. Meyer in vier Punkten die Grundsätze zusammen, nach denen im Pentateuch historische Mythen zu erkennen sind (99). Nach de Wette ist „der Mythos eine eigentümliche und eigenständige Erscheinungsform des menschlichen Geistes, begründet in dessen innerer Natur und innerer Organisation. Er ist Ausdruckskategorie des religiösen Lebens“ (103). Die mythischen Gesichtspunkte in der Evangelienkritik hat D. Fr. Strauß am radikalsten durchgeführt. Er sei allerdings dabei nicht von der hegelschen Philosophie abhängig, wie bisweilen behauptet werde



(120). Sein Mythosbegriff sei von dem de Wettes nicht verschieden (135). Die Verf. sehen die Leistung der mythischen Bewegung von Eichhorn bis Strauß darin, daß sie es als unumgänglich erkannt hat, Aussagen über wunderbare und übersinnliche Begebenheiten, vor allem solche über wunderhaftes unmittelbares Eingreifen oder In-Erscheinung-Treten der Gottheit und anderer übersinnlicher Mächte . . ., unter einen Begriff zusammenzufassen, sofern diese Aussagen unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt als einer vorwissenschaftlichen Bewußtseinsstufe entsprungen zu erkennen sind (163). Andererseits habe die mythische Bewegung mit der Einführung eines solchen universalen Mythosbegriffes die *theologische* Problematik nicht gelöst (163). Nach den Verf. kann es sein, „daß bei sachgemäßer hermeneutischer Methode die mythische Form als eine Hülle erkannt werden kann, in welcher eine Wahrheit begegnet, die nicht im Gemächte des menschlichen Denkens ist“ (164). Das erinnert im Grunde ganz an das, was R. Bultmann u. a. unter der Entmythologisierung verstehen, und darum sind dieselben Vorbehalte zu machen wie diesen gegenüber.

Brinkmann

Fernandez, A., S. J., Comentario a los libros de Esdras y Nehemias. gr. 8° (XX u. 459 S.) Madrid 1950, Instituto Francisco Suárez. — Das erste druckfertige Manuskript des Esdraskommentars ging im spanischen Bürgerkrieg verloren. Es zeugt von der bewundernswerten Energie und geistigen Frische des greisen Bibelwissenschaftlers, daß er noch einmal daranging, es ganz neu zu erstellen und den Kommentar über Nehemias hinzuzufügen, so daß das Gesamtwerk schließlich zum 80. Geburtstag des Verf. erscheinen konnte. Das ist um so mehr zu begrüßen, als große Kommentare zu diesen beiden Büchern außer der wichtigen Arbeit von W. Rudolph (vgl. Schol 26 [1951], 607 f.) seit langem nicht mehr geschrieben sind. — In der Einleitung (1—46) behandelt F. etwas ausführlicher 3 Esdr (20—25), die Geschichte des Perserreiches (26—35) und die soziale und religiöse Lage der Verbannten (35—46). Als Verfasser von Esdr und Neh ist F. bereit, den Chronisten anzuerkennen, ohne diese Identität des Verfassers als sicher erwiesen zu betrachten; daß aber 1—2 Chr mit Esdr-Neh ursprünglich ein einziges Werk gewesen sei, scheint ihm wenig wahrscheinlich. Die fortlaufende Kommentierung des Textes ist bei Esdr (47—218) bisweilen etwas knapper als bei Neh (219—449); dafür aber enthält der erste Teil die 14 wichtigsten von den 18 teilweise recht umfangreichen Exkursen, die insgesamt ein Viertel des ganzen Buches ausmachen. In ihnen werden alle literarkritischen und historischen Fragen der beiden Bücher unter ausgiebiger Berücksichtigung der einschlägigen Literatur sorgfältig erörtert. F. hält fest an der Echtheit aller in den Text eingearbeiteten amtlichen Dokumente, auch des Cyruserlasses Esdr 1, 2—4; Scheschbazar und Serubbabel sind wahrscheinlicher ein und dieselbe Person; Esdras kam 458 nach Jerusalem, Nehemias 445; die neuerrichtete Mauer umfaßte auch den Westhügel (so auch neuestens: J. Simons S. J., Jerusalem in the Old Testament, Leiden 1952, 437—458). Leider konnte F. die abweichenden Ergebnisse Rudolphs in diesen Exkursen nicht mehr berücksichtigen; inzwischen hat er in Bibl 34 [1953], 99—104 wenigstens kurz zu einigen Punkten Stellung genommen, ohne seine Position zu ändern. — Ist F.s Kommentar in philologischen, literarischen und historischen Fragen erfreulich gründlich und ausgiebig gearbeitet, so überrascht er leider durch eine knappe Behandlung der religiösen und theologischen Probleme. Weder findet man in der Einleitung eine Darstellung der theologischen Art und Tendenz dieser Bücher, noch hat einer der Exkurse eine solche zum Thema, obwohl doch der ausführliche Bericht über den Altar- und Tempelbau, die Reformarbeit, die kultischen Feiern und die langen Gebete in Esdr 9 und Neh 9 eine solche Untersuchung über die religiöse Geistigkeit der Zeit und des Werkes geradezu herausfordern. Auch die eigentliche Textauslegung befriedigt hier nicht. Kennzeichnend ist etwa, daß gleich in Esdr 1, 1 die wesentliche Aussage, daß Jahwe es war, der Cyrus anregte zum Heimkehrdekret, und zwar in Erfüllung seiner Verheißung durch Jer, nur mit einem Satz berührt wird, obwohl doch hier bereits das ganze nachfolgende Geschehen in eine bestimmte geschichtstheologische Perspektive gestellt wird. Dieser Mangel ist um so mehr zu bedauern, als das Werk bei seiner sonstigen Gründlichkeit geeignet ist, wenigstens im spanischen und portugiesischen Sprachraum für längere Zeit der grundlegende Kommentar zu Esdr und Neh zu werden.

Haspecker



Bonkamp, B., Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext. 8<sup>o</sup> (634 S.) Gelsenkirchen-Buer (1951), Post. DM 28.— Zwei Aufgaben hat sich der Verf. gestellt. Er will eine exakte kritische Übersetzung nach dem Urtext bieten und so weit als möglich die Frage nach den Verfassern der einzelnen Pss beantworten. Für die Übersetzungsarbeit ist B. durch jahrzehntelange eifrige Beschäftigung mit den semitischen Sprachen und Kulturen gut gerüstet. Er arbeitet sehr selbstständig und ist auf möglichste Treue zum hebräischen Konsonantentext bedacht. Die notwendig erscheinenden Änderungen werden meist im einzelnen begründet. Eine ganze Reihe von ihnen beruht allerdings auf einer originellen, um nicht zu sagen eigenwilligen Textdeutung und wird schwerlich auf Zustimmung rechnen können. Bemerkenswert ist der häufige Rückgriff auf das Aramäische und Assyrische, woraus sich dann für die Datierung der Pss entsprechende Konsequenzen ergeben. — „Man kann die Pss erst wirklich verstehen, wenn man die Verhältnisse kennt, unter denen sie entstanden sind“ (4). Diese zu ermitteln, ist das eigentliche Anliegen des Verf. Die Überschriften der Pss geben dafür keine zuverlässigen Anhaltspunkte, wie B. in der Einleitung ausführlich darlegt. Er ist deshalb einzig auf innere Kriterien angewiesen und hat offensichtlich eine Unsumme von Kleinarbeit an stilistischer und inhaltlicher Textvergleiche auf sich genommen, um zu greifbaren Ergebnissen zu kommen. Tatsächlich sind seine Ergebnisse so umfassend und konkret und zugleich so kategorisch, daß sie alles, was bisher über Psalmenautoren ermittelt wurde, sehr weit hinter sich lassen. Wir nennen nur die markantesten für die 54 voralexandrischen Pss, die zumeist aus dem letzten halben Jahrhundert vor dem Exil stammen sollen. Eine davidische Herkunft wird für keinen Ps positiv in Erwägung gezogen. Der älteste genauer datierbare Text ist Ps 45, ein Lied zur Hochzeit des Königs Achab mit der Königstochter von Sidon. Vom Hohenpriester Urias stammt Ps 72, das Krönungslied für Ezechias, der selbst den Ps 101 verfaßte. Ps 2 ist Krönungslied für Manasse und Ps 110 für Josias, von dem Ps 18 stammt. König Jojakin verfaßte Ps 144, 1—11. Pss 42—43; 46—48; 76 sind als Werk eines Autors kurz nach 701, aber noch zu Lebzeiten des Ezechias entstanden. Pss 19—21; 27—31; 61; 68; 132 verdanken wir dem Priester Helkias, der das Dt fand, das ebenso wie Prov 25—29 vom Hohenpriester Urias stammt (111 ff.). Auch die Pss 25—26; 32—34; 62—65; 130—131 verdanken wir einem einzigen Autor kurz vor 587; und schließlich verfaßte der Heerführer des Sedekias bald nach dem Fall Jerusalems Pss 44; 60; 74—75; 89. Bei den 96 nachalexandrischen Pss wird die serienweise Applizierung auf einen einzigen Verfasser noch stärker durchgeführt. 79 Pss stammen hier von nur 8 Autoren, die alle zwischen der Einweihung des zweiten Tempels (516) und der der Stadtmauer (445) dichteten. Für letztere Feier wurden Pss 145—150 von Esdras verfaßt. Sonst werden keine Namen genannt, aber die Verfasser meist anderweitig genauer charakterisiert und Abhängigkeiten des einen vom anderen festgestellt. Ofters sollen die einem Autor zugeschriebenen Pss auch gleich als Serie gedichtet und deshalb innerlich aufeinander bezogen sein, so daß sie sich gegenseitig erklären und als Ganzes eine einigermaßen plastische Zeit- und Gebetsituation wiedergeben. Die fünf Bücher unseres Psalteriums sollen in ihrer jetzigen Aufeinanderfolge in der kurzen Zeit von etwa 500—440 nacheinander zusammengestellt sein. — So erstaunlich diese Ergebnisse sind, so fragwürdig sind sie leider auch. Denn das eigentlich Überraschende an dem Werk ist die unbeschwertere Sicherheit, mit der der Verf. von den dürftigsten stilistischen oder inhaltlichen Indizien kategorisch auf einen bestimmten bzw. gemeinsamen Verfasser schließt. Um nur ein besonders einfaches Beispiel zu nennen: die Bezeichnung Jahwes als „Fels“ genügt ihm, um Pss 94 und 95 dem gleichen Autor zuzuweisen. Das Buch hat neben der selbständigen Textbearbeitung einen bestimmten Wert durch die Zusammenstellung stilistischer und sachlicher Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Pss. Welche Folgerungen aber aus ihnen gezogen werden können, bedarf eines viel kritischeren Abwägens, als man es hier findet.

Haspecker

Rignell, L. G., Die Nachtgesichte des Sacharja. Eine exegetische Studie. gr. 8<sup>o</sup> (268 S.) Lund 1950, Gleerup. skr. 10.— Wenn R. auch in der Einleitung betont, daß der Schwerpunkt der Arbeit in der Interpretation liege (17), so drängen sich doch die text- und literarkritischen Ergebnisse als das Besondere auf, von dem die Interpretation oft abhängig erscheint. Als treuer Gefolgsmann der skandinavischen



Schule sucht der Verf. in seiner Dissertation die absolute Zuverlässigkeit des TM zu erweisen, nimmt aber die Ergebnisse der kritischen Forschung so weit auf, daß er diese ersten sechs Kapitel des Zach nicht als einheitliche Visionsberichte versteht, sondern in ihnen auch frühere Worte des Zach zitiert findet, die vom Propheten selbst durch kommentierende Zusätze mit den Visionen in Verbindung gebracht sind, um darzutun, wie sie durch die Visionen bestätigt und somit er selbst als echter Jahweprophet erwiesen sei. Solche Zitate und Zusätze sollen sich bei allen Visionen, außer der 6. und 7., finden. Zur Überprüfung der Zuverlässigkeit des TM werden regelmäßig alle alten Versionen herangezogen, aber es wird ihnen in keinem einzigen Fall eine bessere Textüberlieferung zugestanden. Da überdies in einer minutiösen Einzelexege und einer umfangreichen Polemik gegen alle Textverbesserer von Wellhausen und Rothstein bis Sellin und Horst gezeigt wird, daß dem TM überall ein guter Sinn abzugewinnen ist, ergibt sich das erfreuliche Resultat, daß sich in diesen vielvexierten Kapiteln weder Textverderbnisse noch Umstellungen, noch Glossen von späterer Hand finden, vielmehr unsere BH uns ad verbum, ja ad litteram den Text bietet, wie er aus der Feder des Zach hervorging. Leider muß man für dieses schöne Ergebnis und die damit z.T. in Verbindung stehende These von den eingefügten und kommentierten früheren Prophetenworten etliche höchst komplizierte Satzgebilde, absonderliche Wort- und Textauffassungen und, wie uns scheint, deutliche grammatische Irrtümer (ein schlichtes perfectum consecutivum wird wiederholt als ein für das Textverständnis entscheidendes perfectum propheticum aufgefaßt, selbst da, wo es wie in 6, 12 und 13 deutlich ein vorausgehendes Imperfekt weiterführt) in Kauf nehmen. Wir gehen in der Ablehnung der weitgehenden Textrekonstruktionen der letzten 50 Jahre grundsätzlich mit R. einig, und seine Idee der Einarbeitung früherer Prophetenworte bei der Niederschrift der Visionserlebnisse scheint uns im Prinzip durchaus vertretbar, doch glauben wir, daß er in beiden Punkten weit über das Ziel hinausgeschossen hat. Die Textinterpretation beschränkt sich meist auf die Erörterung einzelner Begriffe oder kurzer schwieriger Aussagen, für deren Verständnis viel gutes Material zusammengetragen ist. Leider stößt sie kaum bis zu einer geschlossenen, tieferdringenden Deutung der einzelnen Visionen vor. Damit bringt sich R. um die verdiente Frucht so vieler Kleinarbeit, und seine „exegetische Studie“ läßt gerade exegetisch etwas unbefriedigt. H a s p e c k e r

Spicq, C., O.P., *L'Épître aux Hébreux* (études bibliques). Bd. 1: Introduction; Bd. 2: Commentaire. gr. 8° (445 u. 457 S.) Paris 1952/1953, Gabalda. je Fr. 2400.— — Mit den beiden vorliegenden stattlichen Bänden hat der Verf. eine wirkliche Lücke im katholischen Schrifttum ausgefüllt. Hier fehlte schon lange ein größerer wissenschaftlicher Kommentar zum Hebr., der die vielen Einzelarbeiten zusammenfaßte und auswertete. Diese Aufgabe hat sich der Verf. gestellt und in hohem Maße erfüllt. Der ganze 1. Bd. ist der Einleitung zum Hebr. gewidmet. Sehr aufschlußreich ist das, was der Verf. hier u. a. über die Verwandtschaft des Hebr. mit der Gedankenwelt und Sprache Philos. ausführt. Er glaubt hier eine Abhängigkeit mit Sicherheit feststellen zu können. Andererseits findet er auch Beziehungen zu Lk und 1 Petr., vor allem aber zu den Johannesschriften oder, vielmehr zu der vorhergehenden Katechese und erst recht zum Gedankengut der Paulusbriefe. Daraus schließt er, daß der Verf. des Hebr. mit all diesen Quellen vertraut gewesen sein müsse. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Brief sehr wahrscheinlich von Apollos geschrieben ist, der in Alexandria geboren, später mit Paulus bekannt war und auch in Ephesus geweiht hat. Die Adressaten des Briefes sieht er in einer größeren Gemeinschaft von jüdischen Priestern, die sich nach Apg 6, 7 auf die Predigt des hl. Stephanus hin zum Christentum bekehrten hatten. Nach dessen Tode wären sie vor den Nachstellungen der Juden aus Jerusalem geflohen und hätten wohl an der palästinensischen oder syrischen Küste in Cäsarea oder wahrscheinlicher in Antiochien als „Heimatlose“ und Entwurzelte ein elendes Dasein geführt (I, 252). Apollos habe den Brief sehr wahrscheinlich von Italien aus geschrieben — etwas Näheres lasse sich nicht ausmachen (I, 264) —, und zwar wohl um 67 n. Chr., bevor er sich selbst in einem italienischen Hafen einschiffte, um die Leser des Briefes zu besuchen. In diesem Hafen habe sich ihm wahrscheinlich Timotheus angeschlossen. Dieser sei auf den Ruf des hl. Paulus nach Rom gekommen (vgl. 2 Tim 4, 7. 21) und dort wohl auch selbst eingekerkert, aber nach



dem Tode des Apostels als unbelastet wieder freigelassen worden (I, 261). Von dieser Freilassung hätte der Verf. schon gehört, als er den Brief schrieb, und hätte darum den Timotheus am Schluß (Hebr 13, 23) erwähnt. So wertvoll und anregend diese Untersuchungen über Verfasser und Leser des Hebr auch sind, ist sich der Verf. doch durchaus bewußt, daß auch er diese Fragen nicht mit Sicherheit entschieden hat. Konkret denkt er sich die Entstehung des Briefes so: Der Verfasser des Briefes, der zugleich eine Homilie und ein theologischer und apologetischer Traktat ist, habe schon vorher redigierte Predigten, Kommentare und Noten geordnet und seinem Zwecke angepaßt (I, 378). Besonders wertvoll ist das Kapitel über die Theologie des Hebr (I, 266—329). Hier zeigt Sp. u. a., wie der Verf. des Briefes den Lesern als Heimatlosen und Pilgern das alttestamentliche Gottesvolk auf der Wanderung durch die Wüste und als Kultgemeinschaft vor Augen stellt. Vor allem sei hingewiesen auf die Deutung des himmlischen Opfers Christi. Mit Recht betont der Verf., daß für den Hebr die zentrale Heilstat nicht so sehr in der Kreuzigung, noch in der Auferstehung Christi besteht, sondern in dem Eintritt des Hohenpriesters in das himmlische Heiligtum. Der ganze Beweisgang des Hebr beruht auf der Analogie zwischen dem Opferritus am Versöhnungstage der Juden und dem Opfer Christi. Am Versöhnungstag bestand der eigentliche Opferritus, durch den Gott wirksam versöhnt wurde, in der Besprengung der Bundeslade mit dem Blut des Versöhnungsoffpers. Der Opferung des jungen Stieres oder Ziegenbocks entspricht nach Hebr der Tod Christi als authentisches Opfer, und der Darbringung des Opferblutes im Allerheiligsten der Eintritt Christi in das himmlische Allerheiligste (I, 312 f.). — Der 2. Bd. umfaßt den Kommentar mit griechischem Text und französischer Übersetzung. Der Verf. vereinigt hier sehr glücklich im Sinne der Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ die philologisch-historische Texterklärung mit einer wirklich theologischen Exegese. Das gilt vor allem von den wertvollen 11 Exkursen: Die Engel im Hebr (II, 50—61), die Ruhe Gottes und der Christen (II, 95—104), Priester und Opfer (II, 119—139), die Unmöglichkeit der Buße: Hebr 6, 4—6 (II, 167—178), Melchisedech und Jesus (II, 203—214), die christliche Vollkommenheit (II, 214—225), Gesetz, Priestertum und Vollkommenheit (II, 225—230), die Theologie und Liturgie vom kostbaren Blut (II, 271—285), die beiden Bünde (II, 285—299), die bessere Auferstehung (II, 369—371), der Glaube im Hebr (II, 371—381). Eine sehr reichhaltige Bibliographie mit kurzer Wertung der einzelnen Werke ist den Exkursen und vor allem dem 1. Bd. beigegeben, von der der Verf. selbst behauptet, daß sie zwar nicht erschöpfend, aber doch die vollständigste sein wolle, die existiert (I, 379). Sp. hat mit diesem Kommentar der theologischen Wissenschaft zweifellos einen großen Dienst erwiesen. Leider läßt der Druck an Übersichtlichkeit manches zu wünschen übrig.

Brinkmann

Lackmann, M., Vom Geheimnis der Schöpfung. Zur Geschichte der Exegese von Röm 1, 18—23; 2, 14—16; Act 14, 15—17; 17, 22—29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie. gr. 8° (371 S.) Stuttgart 1952, Evangelisches Verlagswerk. — Verf. will die exegetische Grundlage für eine neue Konzeption der mit der Schöpfung gegebenen Offenbarung Gottes erarbeiten und gleichzeitig die These Barths bekämpfen, Gott gebe sich außerhalb der christlichen Verkündigung nicht zu erkennen und zu erfahren. Es liegt ihm daran, in der Zurückweisung der Barthschen Ansicht von einem „*consensus ecclesiae*“ auszugehen. Im ersten Teil des Buches werden deshalb die im Titel genannten maßgeblichen Stellen der Schrift Satz für Satz, ja manchmal Wort für Wort, durch die katholische und reformatorische Exegese beleuchtet, wobei jeweils die reformatorische der katholischen Auslegung gegenübergestellt wird (34—175), in Form eines Summariums ohne Nennung der einzelnen Autoren. Dafür wird im Anhang (285—363) ein Exzerpt aus den einzelnen Autoren gegeben. Dieser erste Teil ist mit dem dazugehörigen Exzerpt eine Fundgrube für jeden, der die betreffenden Schriftstellen eingehender studieren will. Das ausgiebige bewußte Zurückgehen auf die Tradition ist sehr anzuerkennen, wie auch die Aufgeschlossenheit, die Verf. nicht nur der reformatorischen, sondern auch der katholischen Exegese gegenüber zeigt. Im zweiten Teil (176—264) nimmt Verf. kritisch Stellung zur Auslegung der Tradition. Er erkennt dabei im allgemeinen an, daß die Vorfahren die der Offenbarung in Christus vorgegebene Selbstbezeugung des dreieinigen Gottes



erkannt haben und letztlich aussagen wollten, aber doch in steigendem Maße die Vitalität und Eigenkraft des Menschen in dieser Gotteserfahrung betonten und damit nach Ansicht des Verfassers das Selbstzeugnis Gottes in der Schöpfung und Geschichte bedrohten und an seine Stelle mehr und mehr eine rationalistische Erkenntnis der „mens humana“ rückten, in der Gott nicht mehr Subjekt, sondern reines Objekt ist. Zum Schluß sucht Verf. in einigen „Leitsätzen“ seine Anschauung noch klarer zusammenzufassen (265—282). Vieles, was Verf. in seiner kritischen Betrachtung der Exegese der Vorzeit und auch in den Leitsätzen sagt, können wir anerkennen. In anderen Punkten haben wir Bedenken und Vorbehalte. Weshalb soll z. B. der Mensch durch seine geistige Natur nicht auch seinsmäßig „*imago Dei*“ sein? Wir geben dabei gern zu, daß zur Ausgestaltung und Vollkommenheit des Ebenbildes auch die rechte Beziehung, die „rechte Korrespondenz“ zwischen Schöpfer und geistbegabtem Geschöpf gehört. Wir sehen ferner nicht recht, was der Schöpfer noch über die Setzung der ihn bekundenden Werke und über die Mitteilung des Lumen intellectus hinaus an unmittelbarer Selbstbezeugung in der natürlichen Gotteserkenntnis leisten soll. Und ist es Gottes unwürdig, „Objekt“ einer Erkenntnis zu werden, die er selber durch seine schöpferische, erhaltende und mitwirkende Tätigkeit ermöglicht hat und offenbar will? Gewiß ist, daß der Mensch zufolge des Sündenfalles aus der durch Gott ihm ermöglichten Erkenntnis nicht zur Anerkennung, Verherrlichung und Danksagung übergeht, sondern vielmehr die vernommene Wahrheit in Lüge verwandelt (die „Weltweisheit“ von 1 Kor 1, 21), aber andererseits wird man doch auch anerkennen müssen, daß die „*gratia sanans*“ Christi in der Heidenwelt schon vorauswirkt, und es so den Heiden tatsächlich auch gelingen kann, Gottes Wahrheit nicht zu verdrehen und ihr gehorsam zu sein (vgl. Röm 2, 14; 2, 26—29). Erst recht wird das einer christlichen Philosophie möglich sein. Eine klarere Scheidung hätten wir gewünscht zwischen dem, was uns durch die natürliche Bezeugung Gottes bekannt werden kann, und dem, was uns erst in Christus offenbart wird. Der Raum gestattet es nicht, auf die Probleme, die in diesem Buch erörtert oder doch angerührt werden, näher einzugehen. Das Gesagte wird genügen, zu zeigen, daß es sich lohnt, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Man wird reiche Anregung erhalten. — Preis: DM 19.80; geb. DM 22.50. Wennemer

Braun, F. M. (O.P.), *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique* (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (207 S.) Tournai-Paris 1953, Casterman. — Ein sehr gründlich gearbeitetes und anregendes Buch, wenn man auch nicht in allen Einzelheiten restlos überzeugt sein mag. Dieselben Gedanken, wenn auch z. T. in etwas anderer Reihenfolge, hat Br. schon in der *RevThom* 50 (1950) 429—479; 51 (1951) 5—68 veröffentlicht. Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, an Hand der Johanneschriften die biblische Grundlage der Mariologie herauszuarbeiten. Dabei geht er von der Voraussetzung aus, daß der Literalsinn der Bibel über den unmittelbaren Wortsinne und den metaphorischen Sinn hinaus in einzelnen Fällen nach Gottes Absicht noch einen volleren Sinn (*sensus plenior*) umfaßt, den der einzelne Verfasser nicht notwendig verstanden haben muß. Einen solchen volleren Sinn, wie er z. B. in der Deutung der „Frau“ des Protoevangeliums (Gen 3, 15) auf Maria vorliege, erkenne man aus dem Lehramt der Kirche oder aus den Werken der Väter, denen es durch die Gabe des Verstandes vergönnt war, diesen Sinn zu entdecken (17 f.). So habe auch offenbar Johannes unter der Inspiration den mariologischen Sinn von Gen 3, 15 erkannt und in seinem Evangelium durchgehends darauf Bezug genommen, wenn er das Protoevangelium auch nirgends ausdrücklich erwähne. Er habe tatsächlich alles, was das AT und das NT von der Mutter des Erlösers sage, wieder aufgegriffen (22). Die jungfräuliche Geburt Jesu sieht Br. Joh 1, 13 ausgesprochen, wo er mit den Textzeugen a *syre*<sup>p</sup> Justinus Irenaeus *Epistola Apostolorum Tertullianus Augustinus der Lesart „qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, (neque ex voluntate viri), sed ex Deo natus est“* als der ursprünglichen vor der gewöhnlichen den Vorrang gibt (34 f.). Es lassen sich dafür zweifellos auch gute innere Gründe geltend machen. Damit wäre Joh 1, 13 eine Parallele zu Mt 1, 18—25 und Lk 1, 26—38 für die Jungfräulichkeit Mariens wenigstens vor der Geburt Jesu (43). Für die mariologische Auffassung des 4. Evangeliums kommen aber vor allem Joh 2, 1—11 und 19, 25—27 in Frage. An beiden Stellen nennt der Herr seine Mutter „Frau“, was nach Br. an die



„Frau“ des Protoevangeliums erinnert. Joh weiß auch von der Gottesmutterchaft Mariens; denn er nennt sie die „Mutter Jesu“, in dem er in seinem ganzen Evangelium den Gottmenschen sieht; aber er weiß auch, daß Maria — ähnlich wie Lk 2, 49 und Mat 12, 46—50; Mk 3, 31—35; Lk 8, 19—21 — von ihrem göttlichen Sohne während seines öffentlichen Lebens eine Zurückweisung erhalten hat, weil seine Stunde, d. h. die Stunde seines Leidens, noch nicht gekommen war (Joh 2, 4). Wenn diese Stunde gekommen sein wird, wird sie an seiner Seite ihre Aufgabe zu erfüllen haben. So steht sie als die neue Eva unter dem Kreuze und nimmt an der im Protoevangelium verheißenen Feindschaft ihres Sohnes gegen die teuflische Schlange teil, die dieser, wie er es Joh 12, 31 vorausgesagt hat, besiegen wird. Dieser Kampf und dieser Sieg sind nach Br. auch Offb 12 geschildert. Hier sieht er wohl mit Recht in der „Frau“ — auch hier ist, wie im Protoevangelium und im Joh, das Wort „Frau“ gebraucht — nicht nur ein Symbol des alt- und neutestamentlichen Gottesvolkes, sondern die Kirche (des AT und NT) und gleichzeitig Maria als ihr Urbild. Beides habe der Seher in prophetischer Perspektive in einem Bilde zusammengeschaut. Unter dem Kreuze Jesu habe Maria in Vereinigung mit dem Opfer ihres Sohnes auch ihre mütterliche Sendung als Mutter der Gläubigen erhalten. Diese seien dort durch Johannes vertreten worden, und nach Offg 12, 17 stelle der Drache ihnen als der Nachkommenschaft der „Frau“ nach. So sei Maria neben dem neuen Adam zur neuen Eva, der Mutter der Lebendigen, geworden. Man kann es verstehen, wenn der Verf. seiner freudigen Überraschung Ausdruck gibt, in den Schriften des hl. Johannes, „bald ausdrücklich, bald mehr versteckt, aber immer in wunderbarem Zusammenhang, die traditionelle Lehre zu finden, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte herausgearbeitet hat: die göttliche Mutterchaft Mariens, ihre jungfräuliche Geburt, ihre geistige Mutterchaft in Bezug auf die Gläubigen, die Rekapitulation Eva—Maria, die Vorwegnahme der Verherrlichung der Mutter des ‚männlichen Sprossen‘ und ihre Rolle als Mittlerin“ (184 f.).

Brinkmann

Hedegard, D., Seder R. Amram Gaon, Part I. Hebrew Text with critical apparatus, translation with notes and introduction. 8° (XL, 202 u. 84 S.) Lund 1951, Lindstedts Universitets-Bokhandel. skr 40.— Als Beitrag zum Verständnis der neutestamentlichen Lehre und Praxis des Gebetes hat H. diese kritische Edition und Kommentierung des ältesten bekannten jüdischen Gebetbuches (besser: Gebetsordnung) unternommen. Der Seder ist entstanden als Antwort des Rabban Amram, Präsident der jüdischen Akademie in Mechasja (Sura) in Mesopotamien von 856 bis 874, auf eine Anfrage spanischer Juden nach der „rechten Ordnung der Bitten und Lobpreisungen Gottes für das ganze Jahr“ (Amr. 1). Der 1., hier vorliegende Teil enthält die täglichen Gebete für die Wochentage, während der 2. Teil die Gebetsordnung der Sabbate und Feste behandelt. Das ganze Werk hat die Form einer Halaka-artigen Darlegung der legitimen Gebetspraxis, sowohl was den Text wie die Verrichtung angeht, und in diesem Rahmen werden dann auch die Gebetstexte selbst mitgeteilt; es ist also am ehesten einem liturgischen Buch mit ausführlichen, aus Traditionsautoritäten begründeten Rubriken vergleichbar. H. bringt zunächst eine knappe, aber allseitige Einleitung (XI—XL), sodann die englische Übersetzung mit sehr ausführlichen Anmerkungen, die sowohl aus alten jüdischen Quellen wie aus modernen Untersuchungen schöpfen und sehr zum Verständnis und zur richtigen Auswertung des nicht immer leichten Textes beitragen (1—202), und schließlich folgt die 84-seitige kritische Edition des hebräischen Textes auf Grund der drei ältesten Manuskripte aus dem 14.—16. Jahrhundert. — In der Einleitung macht H. u. a. recht gut glaubhaft, daß die im Seder dargestellte Gebetsordnung im wesentlichen bereits zur Zeit Christi galt, wie denn auch R. Amram schon im Eingangskapitel betont, daß seine Tradition mit den Tannaim und Amoraim übereinstimme, die ihrerseits nur Althergebrachtes tradieren wollten. Das neutestamentliche Interesse am jüdischen Synagogendienst faßt H. in drei Punkte zusammen: der christliche Gottesdienst ist aus der Synagoge herausgewachsen; die Lehre Jesu vom Gebet wird verständlicher; es wird ein beachtliches Stück Hintergrund zur Gesamtlehre Jesu sichtbar, da er im wesentlichen zu einem synagoga gebildeten Publikum sprach. Das Bild, das der Seder von der jüdischen Gebetsauffassung entwirft, deckt sich keineswegs in allen Punkten mit der Zeichnung des pharisäischen Gebetes im NT. Vielmehr wird erheb-



licher Nachdruck auf Verinnerlichung gelegt. Durch eine mechanische Rezitation erfüllt man nicht die Gebetsverpflichtungen, sondern die „Kawwana“, die Sammlung des Herzens, ist dafür notwendig. Man soll daher an den Sinn der Worte denken, sie deutlich aussprechen, Pausen machen. Das Hauptgewicht beim Gebet liegt auf dem Gotteslob. „Man sollte stets zuerst den Heiligen, gelobt sei er, preisen und dann bitten“ (Amr. 102). Bei den Bitten soll das religiöse und moralische Wohl der Gemeinde den Vorrang haben vor persönlichen Anliegen. Dem Gemeinschaftsgebet wird besondere Kraft zugeschrieben, und der Fürbitte für andere mehr als der Bitte in eigener Sache. So findet sich unter der vielfachen Spreu kleinlicher rabbinischer Diskussion auch manch schönes Weizenkorn. Haspecker

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Bernard, R., *L'image de Dieu d'après St Athanase* (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 25). gr. 8<sup>o</sup> (155 S.) Paris 1952, Aubier. Frs. 495.— Nachdem schon J. B. Schoemann in einer mehr lexikographischen Untersuchung: *Eikon in den Schriften des hl. Athanasius* (Schol 16 [1941] 335—350) einen für die athanasianische Theologie so wichtigen Begriff behandelt hatte, stellt sich Verf. der vorliegenden Studie die Aufgabe, in einer vorwiegend doxographischen Arbeit, die „Lehre“ vom göttlichen Ebenbild bei dem großen Alexandriner sichtbar zu machen. Obwohl er mit Recht die Konstanz der theologischen Anschauungen des hl. Athanasius betont, teilt er doch aus Vorsicht das einschlägige Quellenmaterial in zwei Gruppen und behandelt zunächst die Frühschriften *Contra Gentes* und *De Incarnatione* (17—83) und dann die *Orationes contra Arianos* (85—148). Heben wir den Punkt heraus, auf den Verf. in seiner Untersuchung besonders Wert legt: Ausgehend vor allem von Kol 1, 15 reserviert Athanasius den Vollbegriff von *eikon* für den *Logos* und seine Gleichwesentlichkeit dem Vater gegenüber. Damit gibt er den platonisch-origenistischen Gebrauch von *εἰκών*, in dem die Verschiedenheit des Abbildes gegenüber dem Urtypus deutlich ausgeprägt war, auf. Innerhalb des geschöpflichen Bereiches (für Engel und Menschen) kennt er nur ein *κατ' εἰκόνα* = Sein, aber keine eigentlichen Bilder Gottes (27 59). Dieser Sprachgebrauch, den der Alexandriner durchgehend, mit einer einzigen, gleich zu besprechenden Ausnahme, beibehält, erlaubt es ihm, die Gottheit und Gleichwesentlichkeit des *Logos* zum Vater in besonderer Eindringlichkeit zum Ausdruck zu bringen. (Über die Beziehung von *εἰκών* und *ὁμοούσιος* bei Athanasius handelt der Verf. 95—97 u. ö., bes. 104, 111 ff. Vgl. dazu neuerdings J. Lebon, *Le sort du „consubstantiel“ Nicéen*, in *RevHistEccl* 47 [1952] 485—529, bes. 496 ff.) Nur in der 2. Rede gegen die Arianer spricht Athanasius auch so, daß er ein „geschaffenes Bild“ Gottes zuzugeben und von seinem strengen, auf die Logostheologie hin ausgerichteten Sprachgebrauch abzugehen scheint (135—140). Er schwächt aber diesen ausnahmsweisen Gebrauch so ab, daß die Gesamtlinie damit praktisch nicht durchbrochen wird. Jedenfalls reicht diese Stelle (II *Contra Arianos* 78—81; PG 26, 312 ff.) nicht aus, um damit die strenge Unterscheidung zwischen *εἰκών*-Sein und *κατ' εἰκόνα*-Sein hinfällig zu machen. (Die gegenteilige Auffassung hatte, eben auf Grund dieser einzigen angeführten Stelle, vertreten: J. B. Berchem O. P., *Le rôle du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase*: Ang 15 [1938] 201—252.) Damit erhebt sich freilich auch das schwere Problem, wie sich Athanasius das Verhältnis von Natur und Übernatur gedacht habe (57—70), eine Frage, die schon J. Gaudel in *RevScRel* 11 (1931) 1—26 aufgegriffen hatte. Verf. bevorzugt dessen Lösung gegenüber der anderen von J. B. Berchem, der in dem schon genannten Artikel die Auffassung vertrat, daß Athanasius ein „natürliches“ und „übernatürliches“ Ebenbild im Menschen unterschieden habe. Verf. ist hierin vorsichtiger. Er stellt mit Recht fest, daß Athanasius die absolute Transzendenz Gottes und des *Logos* über die Kreatur in jeder Weise betont und damit auch die Gnadenhaftigkeit des geschöpflichen *κατ' εἰκόνα*-Seins (was Berchem zudem als ein wirkliches *εἰκών*-Sein ansprechen wollte); er hebt aber auch hervor, daß der Alexandriner in Gefahr ist, in dieses gnadenhafte *κατ' εἰκόνα*-Sein alles hineinzunehmen, was zur geistigen und vernünftigen „Natur“ im Menschen gehört. Die Folge davon ist, daß



er in Schwierigkeiten kommt, wenn es gilt, den Zustand des gefallen Menschen, der dieses  $\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\alpha$ -Sein verloren hat, zu deuten. Vielleicht ist der Alexandriner hier noch zu sehr beeinflusst von der platonischen Teilung des Seins in Geist und Materie (76) und zugleich von einem stoischen Logosbegriff, um die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Logos-Mitteilung und der damit gegebenen doppelten Abbildhaftigkeit klar hervorheben zu können. In diesem Problemzusammenhang hat Verf. Gelegenheit, das Verhältnis des hl. Athanasius zur griechischen Philosophie, die diesem vor allem in Origenes begegnete, zu klären (71—83 146). Da er sich dabei öfter auf die Vita Antonii beruft, so wäre nützlicherweise herangezogen worden die wertvolle Studie von H. Dörries: Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen, Philos.-hist. Kl. 14 (1949) 359—410, wo das Problem des Hellenismus bei Athanasius besonders zur Sprache kommt. Zu beachten wäre wohl auch, daß dem Alexandriner origenistisches Gut auch über Eusebius von Cäsarea zufließen konnte, worauf besonders H. G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin-Leipzig 1935, und F. L. Cross, The Study of St. Athanasius, Oxford 1945, aufmerksam gemacht hat. Jedenfalls wäre der Vergleich auch unter der Rücksicht des  $\epsilon\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ -Begriffes interessant, der dazu dienen könnte, das Verhältnis Athanasius—Eusebius zu klären. Eusebius ist hierin wohl mehr Origenes-Schüler als Athanasius. — Wenn Verf. es auch ablehnt, seine Themenstellung als den Schlüssel zur Denkwelt des hl. Athanasius überhaupt hinzustellen (13 f.), so hat er in sehr glücklicher Weise wichtige Wesenszüge der athanasianischen Theologie herausgearbeitet, die sich auch sonst belegen lassen. Seine Untersuchung entspricht (für das griechische Sprachgebiet) in jeder Hinsicht den Forderungen, die Chr. Mohrmann für eine aussichtsreiche Bedeutungsstudie über imago (innerhalb des lateinischen Sprachgebiets) erhoben hat (in der Besprechung der Arbeit von W. Dürig, Imago, Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie, München 1952: VigChrist 7 [1953] 61—64).

Grillmeier

Steinheimer, M., O.F.M., Die ΔΟΞΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ in der römischen Liturgie (Münch. Theol. Studien, 2. Syst. Abt., 4. Bd.), gr. 8° (XIII u. 117 S.) München 1951, Zink. DM 10.— Die angezeigte Studie ist eine Preisarbeit der Theol. Fakultät der Universität München, für die man dankbar ist, weil sie eine erstaunliche Lücke füllt — erstaunlich insofern, als umfängliche Einzeluntersuchungen bibeltheologischer, sprach- und religionsgeschichtlicher Art über den Begriff der  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$  τοῦ θεοῦ (= DT) schon seit Jahrzehnten vorliegen, die weiterführende Ergänzung für die Patristik und die lateinischen Bibelübersetzungen aber noch nicht Gegenstand monographischer Darstellung wurde. Das gestellte Thema begreift diese Aufarbeitung in sich (denn Väter und lateinische Bibel sind nicht nur unerläßliche Brücke für die Sprache der römischen Liturgie, sondern auch ihr bevorzugter Bestandteil) und führt darüber hinaus zum gefüllteren Verstehen eines zentralen Begriffes, dem die aus täglichem Umgang erwachsende Abgeschliffenheit nicht erspart blieb. In einem vorbereitenden 1. Teil wird zusammengefaßt, was über die wesentliche Funktion des Begriffes der DT zu sagen ist: heilsgeschichtliches Faktum — Gottesprädikation und also auch Christusaussage, in dem (vor allem durch die Begabung mit seinem Pneuma) die Gläubigen der DT teilhaft werden. Für die inhaltliche Füllung weist der Verf. gegen Kittel nach, daß die ausschließliche Festlegung auf das Machtmotiv nicht berechtigt ist; daneben tritt das Lichtmotiv. Der Sprachgebrauch der lateinischen Bibeln bestätigt: claritas (das von der Afra bevorzugte Wort!), gloria, maiestas sind die in etwa gleich häufigen Übersetzungen. Ähnlich ist das Ergebnis für die Väter. Das Hauptgewicht der Arbeit liegt auf dem 2. Teil, der den Nachweis erbringt, daß diese drei Worte auch in der Sprache der Liturgie zum weitaus größten Teil die biblische DT beinhalten. (Vom gesicherten Boden auch Randformulierungen heimholen zu wollen, z. B. „praeclarus calix“ S. 33, ist des Verf. gutes Recht, wenn es auch nicht immer ganz überzeugen kann; ansprechend sind die Ausführungen S. 56 ff., mit denen die kleine Doxologie als indikative Aussage begründet wird.) Weiterhin wird gezeigt, wie die Kultsprache sich nicht mit diesem Vokabular begnügt hat, sondern den Reichtum weiter ausgefaltet hat in die mittelbaren Doxa-Begriffe magnificentia, splendor, apparitio, corona u. a. — Über die Notwendigkeit philosophischer begriffsgeschichtlicher Untersuchungen braucht nicht



geredet zu werden; wie sehr ein voller Doxa-Begriff mithelfen kann, den immer drohenden Gefahren von Vermenschlichung und Verniedlichung, Rationalisierung und Nominalisierung des Gottesbildes zu begegnen, wird im abschließenden dritten Teil skizziert. — An dieser dankenswerten Arbeit sei die Übersichtlichkeit und leichte Lesbarkeit noch besonders hervorgehoben.

Stenzel

Rüsch, Th., Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 2). gr. 8° (142 S.) Zürich 1952, Zwingli-Verlag. Auslieferung Stuttgart, Postfach 927. DM 11.50. — Die lebendig geschriebene Studie verdient gewiß Beachtung seitens der katholischen Theologie. Sie ist aus einem echten religiösen Verantwortungsbewußtsein für die Kirche Christi in der Gegenwart geschrieben und sucht eine Neubelebung des kirchlichen Lebens dort, wo sie wirklich zu suchen ist, beim Geiste Christi. Damit verbindet sich ein ernstes wissenschaftliches Streben, aus den Quellen der urchristlichen Tradition zu einem Verständnis des Geisteslebens der Kirche und seiner allgemein gültigen Bewegung zu kommen. In einem ersten Teil stellt Verf. die Frage nach der wissenschaftlichen Methode, nach dem „Weg zu den altkirchlichen Quellen des Geistzeugnisses“ (9—26) (in Auseinandersetzung mit K. A. Kahnis, G. Thomasius, K. R. Hagenbach, A. v. Harnack, W. Köhler, H. Gunkel, H. Weinel, M. Werner, A. Schweitzer, W. G. Kümmel, O. Cullmann, R. Bultmann). Die Grundsätze seines eigenen Vorgehens verdienen weithin Zustimmung. In einem zweiten Teil (27—119) sucht er aus dem Zeugnis der im Titel seines Werkes genannten Quellen die christliche Auffassung vom Wesen und Wirken des Geistes abzuleiten. In einer Voruntersuchung studiert er die Bewegung der Geistlehre im NT und grenzt dabei vor allem das Verhältnis von Geistwirkung und Enthusiasmus (gegenüber A. v. Harnack) ab. Der dritte Teil (120—134) enthält die Ergebnisse aus der Untersuchung der Quellen. — In seinen Analysen zeigt Verf. ein gutes Verständnis für die theologische Eigenart seiner drei Hauptzeugen. Entgegen der zerfaserten Kleinarbeit von F. Loofs (Theophilus von Antiochia und andere Quellen bei Irenäus, 1930) läßt er vor allem für Irenäus ein geschlossenes Gesamtbild theologischen Denkens bestehen. Leider benützt er das anerkannte und reichhaltige Werk von J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée, 2 Bde (Paris 1927<sup>9</sup>, 1928<sup>4</sup>), nicht. Bei dem guten Verständnis des Verf. für die urchristliche Tradition und der im ganzen gesunden Art seiner Analysen wird man es als katholischer Theologe bedauern, daß er dort haltmacht, wo bei seinen Zeugen deutliche Ansätze „katholischer“ Auffassungen gegeben sind. So findet er bei Ignatius v. A. schon den Begriff der „allgemeinen (= katholischen) Kirche“, sieht aber eine große Gefahr für die weitere Entwicklung darin, daß das Verhältnis „Christus-Kirche“ seine Entsprechung findet im Verhältnis „Bischof-Gemeinde“: „... die ungeheure Gefahr, die in diesem Versuch einer Korrespondenz des Christusgeschehens in der Kirche mit dem Autoritätsverhältnis im kirchlichen Amtsleben herannahet, ist zu augenfällig, als daß sie übersehen werden kann... Wenn auch Ignatius mit dem Bekenntnis zum Herrn der Kirche ernstmachen will, so ist für ihn eine verhängnisvolle Umkehrung des Gedankens doch bereits auch möglich in Smyrn X, 2. Was der Bischof in bezug auf Taufe und Liebesmahl für gut befunden hat, das ist auch Gott gefällig. Damit ist aber die neutestamentliche Höhe des Bekenntnisses: Jesus Christus allein! verlassen und dem Überwuchern des Kultisch-Hierarchischen in der Kirche Raum gegeben“ (55). Freilich muß dieser Vorwurf schon Christus selbst gemacht werden, wenn er Mt 16, 19 (18, 18) dem (vorausgehenden!) Binden und Lösen Petri (bzw. der Kirche) das Wohlgefallen Gottes im Himmel verheißt. Ignatius bleibt nur auf der Linie dieser Christusworte. So Wertvolles der Verf. über das Verhältnis von Geist und Fleisch, Gottheit und Menschheit Christi bei Ignatius v. A. und Irenäus sagt (z. B. S. 61) und der „Fleischwerdung“ Christi die „Kirchwerdung“ des Geistes als Entsprechung gegenüberstellt, so sehr wehrt er sich gegen die eindeutige Tendenz seiner Zeugen, unter dieser Kirchwerdung des Geistes eine hierarchisch getragene Kirche zu verstehen und darin miteinzubegreifen (vgl. 117). Entschieden wird sich die katholische Kirche gegen den Vorwurf wehren, als bedeute ihr Selbstverständnis ein selbstherrliches „Verfügen“ über den Geist Christi (133), da sie bei allem Vertrauen auf die unwiderrufliche Verheißung des Geistes sich doch



der Gnadenhaftigkeit seiner Verleihung stets bewußt ist. Noch manche Verzeichnung des Wesens der kath. Theologie und Dogmenbildung wäre zu korrigieren. Man wird sich durch die Frontstellung des Verf. gegen das „Katholische“ bei seinen Zeugen nicht abhalten lassen, das wirklich Gute aus seinen Ausführungen zu nehmen, das sich dort findet.

Grillmeier

Manteau-Bonamy, H. M., O. P., *Maternité divine et Incarnation, Étude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours* (Bibl. thomiste, 27). gr. 8° (XIII u. 253 S.), Paris, Vrin. — Der Titel und der Untertitel geben deutlich und genau den Inhalt dessen an, was das Buch in übersichtlicher Form dem Leser zu bieten hat. Das Vorwort schrieb M.-Th. Poupon. Die Einleitung des Verf. ermöglicht einen Einblick in die Problemstellung und in die dogmengeschichtliche Entwicklung der patristischen Zeit (1—14). Dann folgt der Hauptteil „Göttliche Mutterschaft und Menschwerdung bei Thomas von Aquin“ (15—129). M. arbeitet vorzüglich den feinen Unterschied heraus, der zwischen der Darstellung im Sentenzenkommentar und der in der *Summa Theologica* besteht. Erstere zeigt nämlich Thomas noch in größerer Abhängigkeit von seinen Vorgängern und Zeitgenossen und fußt auf dem lateinischen Prinzip der Inkarnationslehre, das von der Zweiheit der Naturen gemischt zu der Einheit der Person aufsteigt, während die *Summa Theologica* unter dem Einfluß der griechischen Väter den umgekehrten Weg einschlägt und die Person des Gottmenschen als Ausgangspunkt einer mehr statischen Betrachtungsweise wählt. Die Folgerungen für die Mutterschaft Mariens in der thomistischen Sicht, insbesondere die innere Zugehörigkeit der göttlichen Mutterschaft zu der hypostatischen Ordnung nach der Auffassung der *Summa Theologica*, werden gezogen, könnten aber vielleicht in einer klarer überschauenden Zusammenfassung erscheinen. Schwere wiegt, daß die vorthomistische Scholastik nur gelegentlich zu Wort kommt und daß darum der Übergang von der patristischen Anschauung zu der in der *Summa* des hl. Thomas ausgedrückten Vollendung nicht deutlich genug hervortritt. Der zweite Teil des Werkes behandelt die sich anschließenden Fragen bei den Theologen nach Thomas (131 bis 231), zuerst bei Duns Scotus und in der nominalistischen Schule, dann bei Suarez und in der Theologie der Gegenreformation, zuletzt in der französischen Schule und in der Theologie der Gegenwart, namentlich bei M.-J. Nicolas. Schon die Zusammenstellung des Duns Scotus mit den Nominalisten und die Kennzeichnung des Suarez als Theologen der Gegenreformation lassen erkennen, daß der Verf. den Fortschritt der Mariologie nach Thomas nicht sonderlich wertet. Interessant ist aber die Beobachtung, die M. macht: Scotus sieht Thomas in der Formulierung des Heinrich von Gent, der zuweilen extremistisch entstellt, was Thomas noch in einer ruhigen Objektivität bietet. Bei Suarez wird das Verdienst um die systematische Ordnung der Mariologie anerkannt, zugleich aber auch sein „Moralismus“ heftig kritisiert; M. übersieht anscheinend, daß die Anwendung des mariologischen Prinzips der göttlichen Mutterschaft auf die einzelnen Aussagen der Mariologie, von Suarez zum ersten Male durchgeführt, auf Schwierigkeiten stoßen mußte und daß für den Anfang Konvenienzgründe und „moralische“ Beweise unvermeidlich waren. Die von dem Verf. im Sperrdruck gebrachte Behauptung: „Pour Suarez, l'ordre moral ne fonde nullement la maternité divine d'une manière métaphysique“ (186), enthält sicher eine Übertreibung. Erst bei Diégo Alvarez und dann in der französischen Schule (Bérulle, Grignon de Montfort) und neuerdings bei M.-J. Nicolas findet nach M. die Rückkehr zu Thomas statt. Leider müssen wir feststellen, daß bei dem Überblick über die Entwicklung in der modernen Mariologie der Name von Scheeben nicht ein einziges Mal erwähnt wird. So wird der Gesamteindruck des Werkes durch einige Schönheitsfehler, die auf einer gewissen Enge und Einseitigkeit beruhen, beeinträchtigt; nichtsdestoweniger bleibt sein Wert für die Erfassung der Lehre des hl. Thomas und auch, wenn gleich mit Einschränkungen, für die Problematik der späteren Mariologie bestehen.

Beumer

Schimmelpfennig, R., *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*. 8° (164 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 4.80, geb. DM 6.80. — In fleißigster Sammlerarbeit hat uns die Heiler-Schülerin Sch. den Strom der Marienverehrung geschildert, der durch die protestantische Christenheit gegangen ist und



weiter geht, viel stärker als wir Katholiken, aber auch die evangelischen Christen selbst, wissen. Man darf überzeugt sein, daß dieses Buch ein für Protestanten nicht viel weniger als für Katholiken erstaunliches Ergebnis ist. Es bleibt der große Unterschied, daß im katholischen Glauben die Mariengestalt nicht nur Ziel religiöser Verehrung, sondern auch Gegenstand eines theologischen, systematisch aufgebauten Lehrgutes ist, während die protestantische Marienverehrung fast einzig „Ehrung“ der Mutter des Herrn ist. Trotzdem zeigt sich gerade im Rhythmus der Stärke und Schwäche protestantischer Marienverehrung in den verschiedenen Zeiten und Strömungen, wie sehr die Marienfrömmigkeit theologisch begründet ist: Die Lebendigkeit und Tiefe der Marienfrömmigkeit ist weithin abhängig vom glaubenden Ja zur metaphysischen Gottesherrschaft Christi. Solange man diese festhielt, ist Maria nicht nur Gegenstand gefühlsmäßiger, frommer Verehrung, sondern Marienverehrung wird zu einem Teil der Glaubensaussage an den menschgewordenen Sohn Gottes. Daß Marienpreis aber nicht ohne Weiteres solcher Glaubensausdruck zu sein braucht, zeigt die sonderbare Tatsache, „daß in der protestantischen Literatur der Marienpreis recht eigentlich erst im 18./19. Jahrhundert beginnt, gerade da, wo er in der Theologie zu verklingen droht“ (148). In der neueren Zeit hat sich die protestantische Mariendichtung weit von der protestantischen Theologie entfernt und unbekümmert Prädikate auf Maria gehäuft, die nicht als Ausdruck reformatorischen Glaubens gelten können. Ein besonderer Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Marienverehrung und -theologie ist der: Der Protestantismus betont in Maria den trotz aller Gnade gering und arm, im menschlichen Nichts bleibenden Menschen, während die katholische Theologie und Religiosität in Maria das Große verehrt, das der Herr an uns Menschen getan hat, da er uns in der Gnade seiner „göttlichen Natur teilhaftig gemacht“ hat. Wenn auch mit der Tatsache, daß es im Protestantismus eine so weithin lebendige Marienverehrung gibt, allein noch nicht allzuviel Hoffnung für gegenseitiges Finden gegeben ist, mag die Arbeit doch, wie die Verfasserin wünscht, „ein Beitrag sein zum Gespräch zwischen den Konfessionen im Sinn der Arbeit der Unsancta-Bewegung und an seinem Teil diese Arbeit fördern“ (6). Semmelroth

Heiler, F., Das neue Mariendogma, II. Teil. Ökumenische Einheit, 2. Jg., Heft 3. gr. 8° (286 S.) München/Basel 1952, Reinhardt. DM 5.—. — Dieses zweite Heft, das der Marburger Religionsgeschichtler dem Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens, mit dem er sich nicht abfinden kann, widmet, sei nur kurz angezeigt, da es theologisch nicht viel Bedeutsames bringt. Am wertvollsten dürfte der erste Beitrag über „Die Gottesmutter im Neuen Testament und im katholischen Dogma“ aus der Feder des evang. Pfarrers Heuning sein. Mit einem bemerkenswerten Bemühen um Objektivität wird gezeigt, wie der neutestamentliche Kanon selbst die Möglichkeit einer Entfaltung des marianischen Glaubensgutes dartut. Sehr interessant und wiederum objektiv berichtend sind die Beiträge über die „Stellungnahme der griechisch-orthodoxen Kirche zum neuen Mariendogma“ (M. Siotis) und über die „Reaktionen der öffentlichen Meinung in den USA auf das neue Mariendogma“ (K. Goldammer), wo die gewisse Offenheit der amerikanischen Öffentlichkeit für dieses Dogma im Zusammenhang mit dem Interesse dargelegt wird, das man in den USA dem Katholizismus entgegenbringt. Keiner eingehenderen Stellungnahme wert, weil theologisch sehr schwache Produkte nicht überwundener Ressentimente sind die folgenden Artikel von pseudonym schreibenden Katholiken, aber auch von Heiler selbst, der die von katholischer Seite anläßlich des Dogmas wiederholt veröffentlichten Darlegungen zur recht verstandenen Dogmenentwicklung als Modernismus mißdeutet.

Semmelroth

Kornyljak, P. V., Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas. gr. 8° (XI u. 137 S.) Romae oder Philadelphiae (USA) 1953, Pont. Univ. De propaganda Fide oder beim Verf.: Philadelphia 23, PA, 816 North Franklin Str. — Haring, N. M., S. A. C., St. Augustinus' Use of the Word Charakter: Mediaeval Studies 14 (1952) 79—97. — Die so umstrittene Frage nach dem Wesen des Donatismus und nach dem damit zusammenhängenden Unterschied in der Deutung der augustiniischen Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente sucht Kornyljak zunächst durch eine eingehende Einzeluntersuchung der noch erhaltenen Schriften der



Donatisten und eine ergänzende Darlegung ihrer Widerlegung durch Augustinus zu klären. Seine Stellungnahme geht vor allem gegen die beiden neueren italienischen Untersuchungen von E. Prina (*La controversia donatista alla luce della dottrina del Corpo mistico di Gesù Cristo nelle opere antidonatistiche di S. Agostino*, Roma 1942) und G. Nicotra (*Dottrina sacramentaria ed ecclesiologia presso i Donatisti*, Vene-gono inferiore 1942). Beide hatten die Irrtümer in die falsche Lehre von der Kirche hineinverlegt. Es gehe im Streit nicht um die Gültigkeit der Sakramente wegen der persönlichen Unwürdigkeit des Sünders, sondern um das Fehlen eines der zur Spendung notwendigen kirchlichen Elementes (also im wesentlichen um den exkommunizierten Priester). Prina zog dafür stärker den Begriff des Corpus Christi mysticum als Grundlage der Ungültigkeit außerhalb der Kirche bei, während Nicotra mehr juristisch auf das Fehlen eines der sechs Gaben der Kirche, wie sie Parmenian forderte, aufbaute: Cathedra, Angelus, Spiritus, Fons, Sigillum, Spiritus Sanctus (8). Die genaue Untersuchung besonders des donatistischen Sünderbegriffs zeigt bei aller Zwi-spältigkeit in der Praxis und auch in der Theorie, daß doch die persönliche, wenigstens öffentliche, Sünde eine große Rolle spielte, also nicht nur die mit der Exkommunikation bestrafte. Auf der anderen Seite aber war die Nachwirkung von Cyprians Begriff der heiligen Kirche deutlich festzustellen. So kommt K. zu einer Mittellösung, die wohl dem so verwickelten Problem einer Zeit, die noch nicht die kristallklaren Begriffe von heute kannte, historisch entsprechen dürfte. Augustinus hat demgegenüber gut das vom Spender unabhängige Wirken des Sakramentes hervorgehoben, da es als Tat Christi nicht befleckt werden kann. Da die Sakramente aber eine echte innere Haltung voraussetzen, tritt ihre Wirksamkeit erst beim Rücktritt in die Kirche gnadenhaft ein. K. sieht hier die Schwäche der augustianischen Stellung, die zu sehr in dem außerhalb der Kirche in der Häresie Stehenden das schlechte Gewissen schaut (133). Daher kommt die unmittelbare kausale Gnadenwirkung auch nicht so in das Streitgespräch. Der Verf. glaubt das Wort „sacramentum“ bei Augustin mehr im Sinn von „signum“ angewandt; das bleibende Vermittelnde ist der „Character“. — Hier bringt die gleichzeitige Studie von Haring eine gute Ergänzung. In genauer Analyse der Texte kommt sie zu dem Ergebnis, daß „sacramentum“ und „consecratio“ bei Augustin auch die innere, bleibende Wirkung bezeichnen. Ein Beispiel aus *De baptismo* I, 1, 2 (CSEL 51, 146): *Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus . . . sacramentum dandi baptismum non amittit*. Demgegenüber wird der Ausdruck „character“ mehr als Ähnlichkeit (similitudo) mit der militärisch oder handelsrechtlich äußerlich eingebrannten Marke gebraucht. Das Wort bedeutet also stärker „signum“, wie es besonders in der trinitarischen Form der Taufe sich ausprägt. H. weist aber gut darauf hin, daß vor allem der Charakter, der Tieren eingebrannt wird, nach Augustinus Eigentumszeichen ist. So dürfte m. E. also auch der Charakter der Taufe und Weihe die bleibende Gottweihe und damit das innerlich Fortdauernde mitbezeichnen, ähnlich wie „sacramentum“ oder „consecratio“. Auch hier ist die Terminologie, der frühen Zeit entsprechend, noch nicht so scharf unterschieden. Doch war bis zum Begriff des Charakters als bleibendes inneres Zeichen noch ein Weg zurückzulegen, wie es Thomas im Sentenzenkommentar andeutet (IV d. 4 q. 1 sol.): *Characterem in quibusdam (sacramentis) imprimi omnes moderni confitentur* (vgl. 79). Weisweiler

Van den Eynde, D., O. F. M., *The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism* (1125—1240): *FrancStud* 11 (1951) 1—20, 117—144; 12 (1952) 1—26. — Landgraf, A. M., *Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre*: *DivThom* 29 (1951) 1—34. — Van den Eynde entwickelt vor allem das Werden der Terminologie *materia—forma* in der allgemeinen Sakramentenlehre bis zu Hugo von St. Cher. Zunächst wird bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts das Begriffspaar unabhängig voneinander angewandt: *Form* für die Riten oder die Worte, *Materie* für das Element. Die früheste Verbindung der Ausdrücke fand E. in den Predigten Eckberts von Schönau (1159—1166) gegen die Katharer. Vor dort ab wird sie häufiger. E. bringt 25 Stellen aus 11 Autoren der Jahre 1160—1225, also bis Wilhelm von Auxerre. Meist ist nun das Wortpaar im Sinn der Unterscheidung des Lombarden von *res* und *verbum* gebracht; aber auch einmal ist bei Robert Paululus *forma* als *Ritus* der Messe oder bei Wilhelm



von Auxerre als Species der Eucharistie angewandt, während Materie das Brot bezeichnet. Mit Recht glaubt E., daß die häufige Verbindung auf das aristotelische Organon zurückgeht, dessen Hylemorphismus auch sonst in der Sakramentenlehre als Beispiel angewandt wird; freilich werden unsere Termini noch nicht im Sinn der Form als das die Materie bestimmende Element gebraucht. Selbst in der Glosse Alexanders von Hales ist das noch nicht der Fall. Er nimmt auch (mit den Vorgängern) noch nicht Materie und Form für *alle* Sakramente an. Nur bei der Taufe und Eucharistie gehören beide zum Wesen; bei Firmung, Ölung, Weihe ist die Form nicht wesentlich. Bei Buße und Ehe besteht die Materie in den Akten; denn sie sind im Paradies eingesetzt, wo der Mensch noch nicht von der sichtbaren Schöpfung verführt und so auch noch nicht von den sichtbaren Dingen zurückgeführt werden mußte. Hugo von St. Cher sucht als erster für *alle* Sakramente nach einer Materie und Form und sieht, ebenfalls als erster, in der Materie die *vis materialis*, während die Form die *vis formalis* oder *efficiens* ist. Bei den fünf Sakramenten mit einer eigentlichen Materie gehört daher auch die Form im Gegensatz zu Alexander zum Wesen. Bei der Buße ist die Absolution die Form (als Vorläufer zu Skotus), Beichte und Genugtuung die Materie. Schwankend ist Hugo bei der Bezeichnung der Elemente der Ehe. Im Kommentar ist die Verbindung der Körper das materielle Element, die geistige Verbindung das formelle; oder — *melius dici potest* — der Konsens die Materie und die Worte die Form. In den späteren Quästionen sind die Personen Materie, der Konsens die Form. So hat die aristotelische Deutung des Begriffspaars eine doppelte Wirkung: Die einzelnen Sakramente werden stärker unter eine allgemeine gemeinsame Idee des Aufbaus im sichtbaren Zeichen gestellt, und, was wohl wesentlicher ist, die innere Verbindung der einzelnen Teile wird hergestellt. — Die gleichzeitige Arbeit von Landgraf hat sich neben der Untersuchung über die Intention (9—34) kurz auch der Entwicklung der Ausdrücke *materia*—*forma* zugewandt (1—9). L. kommt gleichfalls zu dem Ergebnis, daß sie sich im 12. Jahrhundert noch nicht im aristotelischen Sinn finden. Selbst bei Hugo von St. Cher sieht er das nicht verwirklicht. Aber hier hat wohl E. mit weiteren Textbelegen doch den Einbruch des Hylemorphismus in die Termini festgestellt. Ausdrücklich spricht Hugo von „*informare*“: *absolutio quae informat confessionem* (E. 17). Freilich findet sich bei Hugo noch stärker die innere Verbindung in der untergeordneten Ursächlichkeit (*materia = vis materialis*; *forma = vis formalis*) als die Information. Wir sind also in der Übergangszeit, in der es auch nicht verwundert, daß Hugo teilweise auch die alte Terminologie noch anwendet, worauf die Texte bei L. teils hinweisen. — Theologisch scheinen die Untersuchungen zu belegen, wie schwer es war, *alle* Sakramente unter die einheitliche Linie *elementum—verbum* oder *materia—forma* zu bringen. Auch Hugo ist das nur mit Umdeutung gelungen. Es handelt sich offenbar mehr um ein theologisch-wissenschaftliches Anliegen als um eigentliches Glaubensgut. Die theologische Tendenz der Systematisation war hier wirksam, aus der augustianischen Formel für die Taufe (*accedit verbum ad elementum*) eine Vollformel für alle Sakramente zu schaffen. Als rein systematisch-theologische Formel ist sie dann auch von den Konzilien übernommen worden; man braucht nur an „*quasi-materia*“ des Trienter Konzils zu denken. So sollten eigentliche theologisch-dogmatische Qualifikationen, die heute bis *fidei proximum* gehen, für die Zusammensetzung aller sichtbaren sakramentalen Zeichen, besser unterbleiben. Weisweiler

Fahy, J. F., The eucharistic teaching of Ratramn of Corbie. gr. 8° (X u. 176 S.) Mundelein 1951, S. Mary of Lake Seminary. — In dieser über die gewöhnliche Bedeutung einer Dissertation weit hinausgehenden Arbeit greift F. das so umstrittene Problem: Realismus — Symbolismus in der Eucharistielehre des Ratramnus auf. Gegenüber der grundlegenden Untersuchung von J. R. Geiselmann in seiner „Eucharistielehre der Vorscholastik“ (Paderborn 1926) hatte C. Glüzso, *La Dottrina della Controversia eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno Monaci de Corbia*, Messina 1945 (Coll. Ignatianum), versucht, den Realismus des Ratramnus herauszustellen. F. kommt zu einem etwas anderen Ergebnis. Er verteidigt zwar den Realismus auf Grund der Terminologie des „*convertitur*“ usw. wie auch auf Grund der Beweisführung Ratramnus', der ausdrücklich seine Aufstellung, daß Christus in der Verhüllung (in *figura = obumbratio*) gegenwärtig sei, damit begründet, daß eine innere Änderung in der Konsekration vor sich gegangen sein müsse: *Si ergo nihil est permutatum, non*



est aliud quam ante fuit. Est autem aliud, quoniam panis corpus et vinum sanguis Christi facta sunt (PL 121, 133 A; bei F 39). Gegenüber GlioZZo aber hält F. mit Geiselmann an der Trennung des corpus historicum und sacramentale fest. GlioZZo wollte den Unterschied nur auf die Verschiedenheit der Gestalten zurückführen. Erneut belegt F., daß die reale Verschiedenheit auch von anderen Theologen der Zeit, wie Gottschalk von Orbais und Rabanus Maurus, verteidigt wurde. Der innere Unterschied zwischen beiden „Körpern“ wird mit K. Adam auf Augustin zurückgeführt. Die Lösung der Schwierigkeit, wie damit der eucharistische Realismus vereinbar sei, löst F. durch den Hinweis auf den weiterlebenden Neuplatonismus Augustins. Damit greift er einen Gedanken K. Adams, wenn auch in anderer Hinsicht, auf, der schrieb: Nicht die Realität an sich, sondern die Realität im platonischen Sinn, die absolute, unvergängliche Realität des Gedanklichen, will er (Augustinus) für die sichtbaren, vergänglichen signa ablehnen (Eucharistielehre des hl. Augustin, Paderborn 1908, 141). Wie das Phaenomenon im platonischen und neuplatonischen Denken Teilhabe an der ewigen Idee ist, so ist auch der sakramentale Leib reales Phaenomenon der echten Ideenrealität des Auferstandenen droben und seiner himmlischen Kraft. Christus ist also nicht zugegen „ad modum substantiae“, wie im aristotelischen Denken, sondern „ad modum ideae“ (natürlich nicht bloß der logischen oder symbolischen, sondern der real partizipierenden Idee). Ratramus ist also nach F. nicht Symbolist, sondern Neuplatonist. — Es gehört zum inneren Verständnis dieser Auffassung schon ein gründliches Umdenken aus unserer gewöhnlichen aristotelischen Denkart. Aber es ist der Vorteil dieser Arbeit, daß sie so die wesentlichen Werke von K. Adam und R. Geiselmann weiterführt. So scheint auch erklärlich, wie die Theologen des 9. Jahrhunderts Paschasius den Vorwurf machen, nur die „veritas“ (nach Ratramnus = rei manifesta demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelata) zu sehen, obschon er ausdrücklich auch von der „figura“ im sichtbaren Äußern des Sakramentes spricht (PL 120, 1278 B). Das Phaenomenon enthält ja bei ihm unmittelbar den leiblichen Körper, ist also kein Phaenomenon im neuplatonischen Sinn mehr. Gewiß wird durch die Erklärung Ratramnus' das Glaubensgeheimnis nicht so real deutlich wie im Aristotelismus, und Paschasius hat schon recht, von der Gefahr der Verflüchtigung des Körpers in die bloße virtus zu sprechen. Daher ist es des Paschasius berechtigtes Anliegen, das ganze Glaubensbekenntnis in seiner vollen Realität des gleichen Körpers zu retten. Wenn F. meint, daß er damit den einfachen Mönchen von Corvey die Wahrheit des Glaubens ohne Reflexion nur praktisch predigen wollte, wird er der inneren theologischen Fragestellung doch wohl nicht voll gerecht (162). Paschasius stand tiefer im Glaubensgeheimnis, wie er es auch zeigte, als er gegen Ratramnus neben der jungfräulichen Empfängnis auch die wunderbare Geburt des Herrn verteidigte. In unserem Fall sahen beide das Wunder der Eucharistie, das sich nie voll in menschlichen Begriffen ausdrücken läßt, von verschiedener Sicht: von der Realität des gleichen Körpers bzw. von der ewigen virtus der wahren Gegenwart aus. Durch die letztere Sicht des Ratramnus wurde der späteren Zeit der wesentliche augustinische Gedanke mitüberliefert und erhalten, daß das bloße Fleisch noch nicht aus sich gnadenschenkend ist. So ist für die kommende historische wie spekulative Arbeit im vorliegenden Buch reicher Ansatzpunkt geboten. — Bei dieser Gelegenheit sei auf einige andere Dissertationen des wissenschaftlich so rührigen Seminars hingewiesen, auf die wir noch zurückkommen: Ch. R. Meyer, The Thomistic Concept of Justifying Contrition, 1949 — Ph. T. Wild, The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers, 1950 — Th. J. Fitzgerald, De inhabitatione Spiritus Sancti Doctrina S. Thomae Aquinatis, 1949 — E. J. Fitzpatrick, The Sin of Adam in the writings of Saint Thomas Aquinas, 1950 — A. F. Krueger, Synthesis of Sacrifice according to Saint Augustine, 1950.

Weisweiler

Hahn, W., Gottesdienst und Opfer Christi. Eine Untersuchung über das Heilsgeschehen im christlichen Gottesdienst (Veröffentlichungen der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 5), 8° (142 S.) Göttingen 1951, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 9.60. — Die Schrift verdankt ihr Entstehen einem praktischen Anliegen: anzugehen gegen die Gefahr einer verarmenden Intellektualisierung des protestantischen Gottesdienstes, die sich durch Luthers Definition, „daß unser lieber Herr selbst mit uns redet durch sein heiliges Wort und wiederum wir mit ihm reden



durch Gebet und Lobgesang“, als nicht genügend gebannt erwiesen hat. Der Verf. hat sie abgeschlossen während seiner Amtszeit als Superintendent und Pfarrer, war nachher Professor in Heidelberg und hat inzwischen die Berufung zum Nachfolger Bischof Stählins angenommen. In der Einleitung bekennt er sich zur liturgischen Bewegung, wie sie durch die Namen Berneuchen, Alpirsbach gekennzeichnet ist. Die Art nun, wie hier ein konkretes pastorales Anliegen vertreten wird ohne Abstriche und Schmälerei der sauberen, nüchternen Wissenschaftlichkeit, kann als vorbildlich gelten. Seine Thesen (am Ende des Buches in „Leitsätze“ zusammengefaßt) fußen auf einer gedrängten, reichen und eigenständigen Zusammenfassung der Aufstellungen protestantischer Exegese. Dabei lehnt er sich mit Vorzug an die beiden Bultmannschüler Schlier und Käsemann an; besonders der Einfluß des letzteren ist zu spüren: mit seiner vom gnostischen Aion-Verständnis hergeleiteten Auffassung der paulinischen Rede vom „Leib Christi“ — in der Bemühung, diese Bildrede auch außerhalb der Paulinen zu finden, wofür als Bindeglied das Logion vom Abbruch und Aufbau des Tempels in drei Tagen, Mk 14, 58; Joh 2, 19ff., dient. — Nach einem vorbereitenden Abschnitt über die grundsätzliche Stellung des neuen Testaments zum Gottesdienst handelt der Hauptteil über das Kreuzesopfer Christi als Mittelpunkt des Gottesdienstes. Mehr als in der oben angeführten lutherischen Formulierung soll das Heilsgeschehen herausgestellt werden. So geht man an die Lektüre heran in der Erwartung (die durchaus zusammengehen kann mit dem Bemühen, den Autor nicht einfach zu „verhören“, wie er zum katholischen Begriff von Kirche, Amt, Sakrament usw. steht), einen klärenden Beitrag zu „Wort und Sakrament“ (Sakrament nicht nur eine „andere Form des Wortes“, d. h. grundsätzlich darin eingeholt und aufgehoben) zu finden. Bei verwirrend häufigem Reden von sakramentalem Kult wird dieses aufgewiesen: ein „sakramentaler“ Ort (der diese Qualität dem Geschehen mitteilt), nämlich die im Namen Jesu — und also in seiner Präsenz: Mt 18, 20 — zusammenkommende Gemeinde als der ausgezeichnete, verbindliche (wenn auch, wie immer wieder betont wird, nicht ausschließliche) Ort des Einbezogenwerdens in Christi Tod und Auferstehung. Und das maßgeblich akzentuiert durch die Aussage, daß dieses Mysterion auch in der missionarischen Verkündigung vor Ungläubigen gegeben sei, wie auch durch die Ablehnung der sakramentalen Vergegenwärtigung des Opfers der römischen Kirche. — Ad vocem „römische Kirche“: die Studie enthält sich der Polemik, und die Ablehnung geschieht in einfacher Feststellung. Da aber diese Stellungnahme aus dem Hauptthema der Arbeit erfließt, wäre die Bitte wohl nicht unbescheiden, daß man sich nicht mit 3 oder 4 Zitaten — und die aus zweiter Hand — begnüge; wenn man nicht unterschreiben zu können glaubt, was Asmussen („Abendmahl und Messe“ 28) sagt, daß die Überschrift „Werkerei“ nicht mehr auf die in „Mediator Dei“ ausgesprochene Lehre passe, sollte man sich damit auseinandersetzen. — Auch so ist ein Schritt über den reinen Wortgottesdienst hinaus getan. Eine offenerherzige und klarsichtige Bestandsaufnahme und ein daran anknüpfendes Programm zeigen die weitgehende Gemeinsamkeit der Anliegen hüben und drüben; und es ist zu hoffen, daß die Dynamik dieser Anliegen die Reflexion nicht ruhen läßt und die Kontroverse zum Gespräch erhebt. Stenzel

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

Delhaye, Ph., La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui: RevScRel 27 (1953) 112—130. — Nach J. Leclerq, L'enseignement de la morale chrétienne (Paris 1949), und G. Gillmann, Le primat de la charité en théologie morale (Paris 1952), legt hier D. zusammenfassend seine Gedanken über Stand und Aufgabe der Moraltheologie dar. Zunächst berichtet er über das Werden der Moraltheologie von den katechetischen Anfängen (Didache), philosophischen Einflüssen (Ambrosius) und theologischen Konzeptionen (Augustinus) der Väterzeit an über das 12. und 13. Jahrhundert mit seiner theologischen (die Summen), kanonistischen (daher auch die Pänitentialien und Summae confessoriorum) und philosophischen Strömung. Der Überblick geht dann zu dem alle Strömungen umfassenden Thomas von Aquin bis hin zu dessen großen Kommentatoren im 16./17. Jahrhundert. Es schließt sich an der Verfall, der



im Probabilismusstreit, in fruchtlosen Disputationen und in den Lehrbüchern für Beichtväter („peccamètres“) sich kundtue. Daraus erhebe sich *Alphons v. Liguori* durch seine Schulung an den großen Moralisten, seine Erhabenheit über reinen Utilitarismus und seine übernatürliche Klugheit. Inzwischen gibt es seit Leo XIII. eine Thomas-Renaissance, gibt es eine Hinwendung zur Patristik, gibt es ein Aufleben der Exegese; aber, so meint der Verf., die Moraltheologie ist trotzdem und trotz großer Namen nicht zu ihrem eigentlichen Fortschritt gelangt. Vor allem sei (1.) *Schrift und Tradition* noch nicht genügend ausgewertet. Es gebe bisher *nur eine* Moral als Lehre von der Nachfolge Christi, während man sonst vom finis ultimus oder von der aristotelischen Glückseligkeitslehre ausgehe. Man behandle immer noch die Kardinaltugenden statt spezifisch christliche Werte (Armut, Demut). Weder die Exegese noch die Patristik habe die moderne Moraltheologie genügend befruchtet. Die mittelalterlichen Theologen seien allerdings besser bekannt. Dagegen dienten die päpstlichen Enzykliken immer noch mehr als Bestätigung denn als Quelle und werde entsprechend die katholische Soziallehre nicht in die Moraltheologie eingebaut. Sodann würden (2.) die *modernen Moralfragen* noch nicht genügend aufgegriffen. Zumal die Fragen der Laien fänden nicht genügend Berücksichtigung; es fehle eine *théologie des réalités terrestres*. Neben den eigentlichen Fragen der justitia müsse über Wert und Würde der menschlichen Arbeit gehandelt werden. Die Ehe sei noch nicht genügend mit den Augen der Eheleute gesehen. Schließlich (3.) sei eine *kerygmatische Darstellung* der Sittenlehre vonnöten, fern der scholastischen Sprache, so daß die Laien vom Theologen nicht nur Kasuslösungen erhalten, sondern große Prinzipien christlichen Lebens. — Grundsätzlich sind die Desiderata des Verf. durchaus zu bejahen. Vor allem haben wir noch keine genügende Ausnutzung der Quellen (Schrift und Tradition). Immerhin weist die Kritik in eine Richtung, die Gefahr läuft, Theologie nicht mehr als Durchdringung des Glaubensgutes zu verstehen, ja sogar in der Betonung des „spezifisch Christlichen“ unser natürliches Menschsein mit seiner ratio und damit die Menschheit Christi zu wenig zu beachten. Die kerygmatische Darlegung ist ein echtes Anliegen, auch für die wissenschaftliche Moraltheologie; aber wir dürfen auf eine wissenschaftliche Moraltheologie auch wirklich nicht verzichten; nicht alles darf Kerygma sein.

Fuchs

Capone, D., C. ss. R., *Intorno alla verità morale. Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate philosophica Pont. Univers. Gregoriana. gr. 8° (73 S.). Neapoli 1951.* — In dieser interessanten und spekulativ tüchtigen Studie geht es dem Verf. um den Begriff der veritas moralis. Sind die sittlichen Wahrheiten schon die sittliche Wahrheit (17)? Um eine Antwort geben zu können, analysiert C. den ethisch so bedeutsamen Begriff finis und die Funktion der Klugheit. Grundlegend für die Lösung ist die Unterscheidung des hl. Thomas zwischen operatio und operatum (In Ethic. Nic. V, lect. 13, n. 1036), zwischen dem konkreten, seienden Akt des Menschen und seinem abstrakten Inhalt (quidditas). Die sittlichen Wahrheiten machen eine Aussage über das operatum; die sittliche Wahrheit meint die operatio, die personale Entscheidung, — die allerdings nie ohne das operatum gesehen werden darf (existentialistisch). Die sittlichen Wahrheiten sind noch nicht die sittliche Wahrheit. Veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate (Thomas, In 1 sent., dist. 19, qu. 5, a. 1 c). Die Sittlichkeit des Menschen liegt darum nicht erstling in der abstrakten quidditas seiner personalen Entscheidung, sondern in der konkreten ehrlichen Zielstrebigkeit derselben. Und insofern entscheidet sich, wer seinem irrigen Gewissen entsprechend vorangeht, per se richtig, per accidens falsch. Nicht der finis operis, sondern der finis operantis bestimmt am stärksten über die personale Sittlichkeit (Thomas, In Eth. Nic. VII, lect. 2, n. 1322). C. stellt sehr gut heraus, wie sehr Thomas neben einer Wesensethik die grundlegende und entscheidende Bedeutung des existenziellen und personalen Elementes kennt und betont.

Fuchs

Oraison, M., *Vie chrétienne et Problèmes de la Sexualité* (Centre d'Études Laënnec). kl. 8° (196 S.) Paris, Lethielleux. — O. war lange Zeit Internist und klinischer Psychologe, wurde dann Priester und legte dem Institut Catholique von Paris die vorliegende Arbeit zur Erlangung der theologischen Doktorwürde vor. Sie steht ganz im Zeichen des Optimismus, mit dem nach langjähriger deutscher Vorarbeit und



Erfahrung die Psychoanalyse heute in Frankreich aufgenommen wird. O. versucht, deren Ergebnisse der Sexualmoral dienstbar zu machen. Es läßt sich nicht leugnen, daß ihm das zu einem guten Teil gelingt, — wenn man sich auch nicht dem Verdacht entziehen kann, daß hier klinische Erfahrungen an stark pathologischen Menschen die Grundlage für allgemeine moralpsychologische und moralpädagogische Erkenntnisse abgeben müssen. Im 1. Teil seines Werkes bietet der Verf. eine grundsätzliche Sexologie; im 2. Teil berichtet er über einige beispielhafte klinische Erfahrungen; im 3. Teil bespricht er die häufigsten sexuellen Verirrungen. Wir möchten an dieser Stelle besonders seine Auffassung von der *Verantwortlichkeit bei geschlechtlichen Verfehlungen* berücksichtigen. Denn nach O. ist nicht nur jeder Mensch irgendwie pathologisch (80), sondern „gibt es nicht den normalen Menschen, der fähig wäre, hier und jetzt alle moralischen Forderungen zu erfüllen“ (79), so daß es kaum *formelle* schwere Sünden gibt (158). Gerade im Bereich des Geschlechtlichen hat nach ihm weitgehend nicht die Freiheit, sondern der geschlechtliche Dynamismus die Führung (69). Wenn die meisten Menschen in der Pubertätszeit nur unvollkommen den auto-erotischen Zug der kindlichen Sexualität überwinden und die Sexualität richtig ausrichten, dann bedeutet demnach der falsch ausgerichtete sexuelle Dynamismus ein Hindernis für die Wahrung der Sexualordnung und gibt es eigentlich nicht ein ethisches, sondern nur ein biologisch-psychologisches Problem, der *geordneten* Sexualität zum Durchbruch zu verhelfen. — O. hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß vieles nicht vom guten Willen und der Gnade abhängt, sondern von einer Heilung. Er hat mit gleichem Recht erkannt, daß in manchen Fällen die Freiheit durch psychophysische Wirklichkeiten gehemmt ist. Ebenso ist es richtig, daß oft die Freiheit zur geistigen Beherrschung der Sexualität erst langsam *werden* muß. Wenn er aber zwischen Wahlfreiheit (*volontaire de choix*) und Ausführungsfreiheit (*volontaire d'exécution*) unterscheidet und die Auffassung vertritt, daß, wer in seiner Wahlfreiheit sich zur Wahrung der Sexualordnung entschieden hat und in der Durchführung versagt, unfrei handelt und somit nicht formell, sondern nur materiell sündigt, so scheint diese Formulierung doch zu allgemein; vielleicht ist sie von den klinisch beobachteten Sonderfällen her verständlich. Einmal muß nämlich mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Intention der Wahlfreiheit unter den Schwierigkeiten der Durchführung tatsächlich umschlägt. Sodann ist stärker als bei O. die weite Spanne zwischen völlig frei und völlig unfrei zu beachten; es wird wohl kaum eine Verletzung der Sexualordnung in *völlig* ungehemmter Freiheit geschehen; es fragt sich nur, *welches Maß* an Freiheit noch einen *actus vere humanus* und damit eine schwere Sünde zuläßt. Diese Frage wird in manchen Fällen von der *Psychologie* mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit gelöst werden können. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß es sich hier gleichzeitig um eine *theologisch* bedeutsame Frage handelt, zu der auch Offenbarung und Kirche etwas zu sagen wissen und gesagt haben (vgl. Paulus bzgl. der Sünden, die vom Reiche Gottes ausschließen (?); die Verurteilung des Molinos; die Verurteilung Schells bzgl. des peccatum infirmitatis; neuere Papstansprachen). Danach dürfte O.s Meinung, daß den Verfehlungen der Onanisten, Eheonanisten, Ehebrecher, Homosexuellen, wenn sie nur in Wahlfreiheit sich für den richtigen Weg entschieden haben, *allgemein* die Ausführungsfreiheit mangle, nicht genügend begründet sein. Fuchs

Lanza, A., *Theologia Moralis*. T. I: *Theologia moralis fundamentalis*. gr. 8° (XXIV u. 570 S.) Taurini-Romae 1949, Marietti. — Lanza, A. — Palazzini, P., *Theologia Moralis*. Appendix: *De castitate et luxuria*. gr. 8° (XIV u. 327 S.) Taurini-Romae 1953, Marietti. — Der frühere Moraltheologe des römischen Lateranense und nachmalige Erzbischof von Reggio Calabria gab 1949 den 1. Bd. seiner geplanten Moraltheologie heraus, die sein Nachfolger am Lateranense jetzt durch die Herausgabe der Sexualmoral weiterführt (wobei nicht zu erkennen ist, wie weit L. oder P. als Verfasser gelten darf). — Der 1. Bd. bietet eine *Prinzipienlehre* in echter scholastischer Form, in der spekulative Kraft und kluges Urteil sich verbinden. Zwei Beispiele mögen den Standpunkt des Verf. erkennen lassen. In Nr. 320 vertritt dieser die Theorie der Pönalgesetze und hält alle positiven Gesetze für reine Pönalgesetze, die nicht allgemein von den *virii docti* als im Gewissen verbindlich angesehen oder vom Gemeinwohl als unmittelbar verbindlich gefordert werden; insbesondere die Gesetze mit hohen Strafen, vor allem solche des Fiskus. Während L. hier einfach tra-



diert, zeigt er sich anderswo recht aufgeschlossen; so anerkennt er in Nr. 113 und 485, daß nicht nur wegen mangelnder Erkenntnis oder Aufmerksamkeit, sondern auch wegen psychomotorischen Antriebes bei voller Bewußtheit menschliches Handeln unfrei und nicht-verantwortlich sein kann. — Die vorliegende *Sexualmoral* behandelt nach der Darlegung grundlegender medizinischer und psychologischer Tatsachen die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen für Brautleute, Eheleute und Ledige (also eine mehr praktische als theoretische Anordnung), dann die Schamhaftigkeit, schließlich noch die Fragen über Impotenz, Sterilisation, künstliche Befruchtung, Schwangerschaftsunterbrechung u. a. Die Darstellung ist breit, spekulativ gründlich, in einzelnen Fragen äußerst eingehend. In Hinsicht auf die Praxis (z. B. Aufklärung; Berücksichtigung psychischer Hemmungen) ist Verf. sehr zurückhaltend und vorsichtig. Starke Einfluß auf das Ganze hat offensichtlich die *Sexualmoral* von Vermeersch, der gelegentlich im Wortlaut wiederzuerkennen ist, auch wo er nicht zitiert wird.

Fuchs

Niedermeyer, A., Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. — Bd. V: Seelenleiden und Seelenheilung (Psychopathologie und Psychotherapie), gr. 8° (XV u. 448 S.) Wien 1952, Herder. DM 24.50. — Bd. VI: Sterben und Tod (Euthanasie, Thanatologie), gr. 8° (XII u. 387 S.) ebd. 1952. DM 22.—. — Mit diesen beiden Bänden kommt das umfangreiche Handbuch des Wiener Pastoralmediziners zum Abschluß. Der 5. Bd. bringt außer den Grundfragen der Psychopathologie und Psychotherapie einen Abschnitt „Thomistisch-dantistische Studien zu einer universalistischen Psychotherapie“ (293—390) und einen weiteren über die „Grenzzustände des menschlichen Seelenlebens“ (Irrationale und über- und außernatürliche Erscheinungen) (393—448). Der 6. Bd. behandelt auf 70 Seiten die Frage der Euthanasie, auf weiteren 152 die Thanatologie, um schließlich in einem Register von nicht weniger als 136 Seiten einen Schlüssel zum gesamten Handbuch zu bieten. Auch die Darlegungen dieser zwei Bände sind wieder durch das Grundprinzip des Verfassers gekennzeichnet: Universalität. Zur genaueren Charakterisierung darf auf die früheren Besprechungen hingewiesen werden: Schol 25 (1950) 312 f. und 26 (1951) 626 f. — Es ist erfreulich, daß der Verf. nach der Herausgabe des Handbuches eine Zusammenfassung in einem Kompendium verspricht.

Fuchs

Jone, H., O. F. M. Cap., Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones. 2. Bd.: Sachenrecht, cc. 726—1551. 2., verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (708 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 29.40. — Die vom Rezensenten des 1. Bandes der 2. Aufl. bereits geäußerten *grundsätzlichen* Bedenken und Wünsche (vgl. Schol 17 [1952] 268 ff.) müssen wir leider auch für den 2. Band, der in Übereinstimmung mit der 1. Aufl. (vgl. Schol 15 [1940] 626) nur das Sachenrecht behandelt, aufrecht erhalten. Eine so weitgehende Verdeutschung des CIC, die *praktisch* doch auf eine Übersetzung hinausläuft, kann, wenn überhaupt, nur dann vertreten werden, wenn die lateinischen termini technici durchgängig, wenigstens in Klammern, beigefügt sind. Sonst muß es notwendig zu sprachlichen Unebenheiten kommen und damit auch zu inhaltlichen Unklarheiten, die zu nicht unerheblichen Differenzen führen können. Wenn auch dieser Kommentar in erster Linie für die Praxis geschrieben wurde, so dürfte das doch nicht dazu führen, grundlegende Rechtsbegriffe mit ein paar Worten abzutun. (Vgl. z. B., was Verf. zu dem für das 3. Buch des CIC wesentlichen Begriff der „Sache“ schreibt [11]. Durch einen Hinweis auf den Sachbegriff des römischen Rechts und den des deutschen bürgerlichen Rechts würde auch dem Praktiker die „Sache“ im kanonischen Recht verständlicher werden.) Von der Zielsetzung des Verfassers ist verständlich, daß er auf die „tiefgründigen wissenschaftlichen Forschungen“ (I, 12) mancher Autoren nicht eingeht, sondern sich darauf beschränkt, die „praktischen Ergebnisse dieser Arbeiten, soweit sie für den Seelsorger in Betracht kommen, in verständlicher Form“ darzubieten (I, 12). Aber deswegen dürften bei wichtigen Rechtsinstituten doch einige rechtsgeschichtliche Perspektiven angebracht sein. So muß dem Seelsorger, der ja nicht *nur* fertige Rezepte wünscht, manches praktische Ergebnis unverständlich oder fragwürdig bleiben. Trotzdem wird er für „seine Fälle“ im allgemeinen eine brauchbare, vernünftige Lösung finden, wenn auch die zugrunde liegenden juristischen Prinzipien manchmal etwas stärker herausgearbeitet sein dürf-



ten und der Moraltheologe Jone den Kanonisten Jone nicht selten zurückdrängt (vgl. z. B. die Ausführungen zu can. 1086 § 2 [329 ff.] bzw. zu can. 1092 n. 2 [346 ff.]), die uns für die Denkweise Jones irgendwie typisch zu sein scheinen, zumal er sie trotz der Angriffe, die sie bereits bei der 1. Aufl. gefunden haben, sachlich mit einer ziemlich ausführlichen Rechtfertigung in die 2. Aufl. übernommen hat). — Die Ausdeutung der Kanones ist durch zahlreiche Verweise auf andere Autoren, unter denen die römischen Standardkommentatoren (Wernz-Vidal, Gasparri, Cappello, Vermeersch-Creusen u. a.) eine bevorzugte Stellung einnehmen, aber auch die deutschsprachigen nicht vernachlässigt sind, gut fundiert. Angenehm fällt auf, daß zu Spezialfragen jetzt oft auch die neueren Veröffentlichungen in Fachzeitschriften des In- und Auslandes angemerkert werden. Um so befremdlicher ist die Feststellung, daß, ohne u. E. von der Sache her gerechtfertigt zu sein, Vermeersch-Creusen, *Epitome Juris Canonici* II, noch in der 5. Aufl. von 1934, Cappello, *De Sacramentis* I, noch in der 2. von 1928, oder gar Wernz-Vidal, *Ius Matrimoniale*, noch in der 1. von 1924, um einige Beispiele herauszugreifen, zitiert werden. Ferner hätte man erwartet, daß an Stelle von Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts II<sup>4</sup>, die völlige Neubearbeitung von Mörsdorf zitiert worden wäre, die im deutschen Sprachgebiet von keinem Kommentator zum CIC übergegangen werden kann. Die Zitationsweise in den Anmerkungen ist doch ziemlich unständig und auch nicht einheitlich. Die Numerierung der Anmerkungen beginnt jedesmal zu Anfang von Vorbemerkungen, Titeln, Kapiteln und Artikeln wieder von vorne. Fortlaufende Numerierung und eine Zusammenstellung der in jedem Band häufiger zitierten Werke würde den Gebrauch entschieden erleichtern. — In der Zurückweisung anderer Ansichten wäre manchmal etwas mehr Objektivität angebracht (vgl. z. B. 349). In der Lösung von Einzelfragen bringt Verf. nicht immer alle (notwendigen) Gesichtspunkte, so daß es zu einer verkürzten, einseitigen Lösung kommt (vgl. z. B. die Ausführungen zu der Frage, ob der Umfang der durch can. 81 gegebenen Vollmachten größer oder kleiner sei als der der durch can. 1045 §§ 1, 2 gewährten). — Auf Einzelheiten können wir nicht eingehen. Der Verlag hat auch diesen Band in ähnlicher Weise wie bei der 1. Aufl. materiell und drucktechnisch sehr gut ausgestattet. Für den praktischen Seelsorger bleibt er ein schätzenswertes Hilfsmittel.

Schroll

Kuyper, E., O. F. M., *De separatione tori, mensae et habitationis ratione adulterii iuxta Codicem Juris Canonici* (Collectanea Franciscana Neerlandica X, 1). gr. 8° (88 S.) Boscoduci 1951, Malmberg. Fl. 5.60. — Der Wert dieser Monographie liegt weniger in neuen Ergebnissen als vielmehr darin, daß die aus den can. 1128 bis 1132 sich ergebenden Fragen um die Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft *wegen Ehebruchs* unter primärer Berücksichtigung des Anspruches auf Trennung der gemeinsamen *Wohnung* gut zusammengestellt werden. Verf. lehnt die Auffassung, der Ehebruch sei in Bezug auf die Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft als kanonisches Delikt und die Aufhebung selbst dann folgerichtig als kanonische Strafe anzusehen, ab. Die Begründung ist beachtlich, aber doch wohl nicht restlos überzeugend. Überhaupt hätte man für einige Punkte, in denen sich Verf. auf eine der bisher von den Autoren mehr unverbindlich vertretenen Meinungen festlegt, eine ausführlichere Begründung gewünscht, z. B. für die Behauptung, daß auch die Kopula ohne Samenerguß schon genüge (40 f.), daß Sodomie und Bestialität hier dem Ehebruch gleichzustellen seien (41 f.), oder daß hier auch der etwa vor der Taufe des schuldigen Teiles begangene Ehebruch gemeint sei (58). Man wird Verf. wohl kaum folgen können, wenn er verlangt, die in can. 1130 erwähnte, dem ehebrecherischen Gatten von seinem unschuldigen Ehepartner zu gebende Einwilligung, wenn jener in einen mit dem Stand der Ehe unvereinbaren Lebensstand eintreten will, müsse, weil ein „actus liberalitatis“, gegeben werden „absque metu etiam levi“ (80). Die nebenbei in Form eines Einwandes vorgebrachte Meinung, ein Kleriker habe ein *Recht* darauf, auch alle weiteren Weihen bis zur Priesterweihe einschließlich zu empfangen, hätte nicht unwidersprochen bleiben dürfen. — In der umfangreichen Bibliographie fällt auf, daß Cappello F. M., S. J., *De matrimonio* nicht in der neuesten Auflage von 1947 benutzt wurde. Zwei Fehlzitationen seien richtiggestellt: p. 56<sup>4</sup> G. Michiels . . . p. 275 und p. 76<sup>4</sup> Cfr. Cappello . . . n. 840, nota 16. Ausstattung und Druck sind sehr gut.

Schroll



Schauf, H., Einführung in das kirchliche Strafrecht. kl. 8° (328 S.), Aachen 1952, Bischöfl. Priesterseminar (Selbstverlag). DM 9.50. — Verf. (Professor am Bischöfl. Priesterseminar Aachen) setzt sich zum Ziel, den Priestertumsanwärtern eine Einführung in das kirchliche Strafrecht zu geben, die sie zugleich auch mit den wichtigsten Vorschriften des weltlichen, d. h. des in der Bundesrepublik Deutschland geltenden Strafrechts bekannt machen soll. Zweifellos ein sehr erstrebenswertes Ziel. In geschickter Weise versteht er es auch, weder allzu tief in die wissenschaftliche Problematik hineinzusteigen noch an der Oberfläche haften zu bleiben. So bringt das Buch an sich günstige Voraussetzungen mit, um das gesteckte Ziel zu erreichen. Nichtsdestoweniger dürfte dieses Ziel für die Mehrzahl unserer Theologiestudierenden zu hoch gesteckt sein. Um so wertvollere Dienste wird das Buch ihnen später in der Seelsorge als Nachschlagebehelf leisten können, vorausgesetzt, daß sie es in ihre Bücherei einstellen und zur rechten Zeit daran denken, es zu Rate zu ziehen. — Dankenswert wäre ein Nachtrag, der aus den seither ergangenen Strafrechtsänderungsgesetzen das hier Einschlägige auszüge.

v. Nell-Breuning

Cappello, F. M., S. J., Tractatus Canonico-Moralis de censuris iuxta Codicem Iuris Canonici. Ed. 4. emend. et aucta. gr. 8° (XVI u. 476 S.) Turin-Rom 1950, Marietti. — Eines Hinweises bedarf bei C. nicht die Sorgfalt der Methode: die Stoffeinteilung, die Zuverlässigkeit und Reichhaltigkeit in der Angabe der Quellen — wobei ein eigenes Canonesverzeichnis erwünscht wäre — und der Literatur, die häufigen geschichtlichen Bemerkungen, die C. durch eine sicher allen höchstwillkommene eigene Geschichte des kirchlichen Strafrechts zu ergänzen verspricht. Ein genaues Schlagwortverzeichnis und ein Anhang einschlägiger Formulare für den Verkehr mit den Behörden sind beigefügt. — Was den Inhalt angeht, erfährt zunächst das allgemeine kirchliche Strafrecht, soweit es für die Censuren in Betracht kommt, eine Darstellung. Die Censuren werden je nach dem Grade der Reservation gruppiert vorgeführt. Auf einige aktuelle Fragen sei hingewiesen: Die Ansicht, alle Strafen latae sententiae, ob auch nur durch ein praeceptum aufgestellt, seien a iure, wird von C. überall konsequent und so überzeugend durchgeführt, daß die gegenteilige Anschauung wohl damit erledigt sein dürfte. Entschieden tritt C. auch für die Ausdehnung der Vollmachten des casus urgentior auf die reservierten Sünden ein. Auf die Folgen, die nach der Enzyklika „Mystici Corporis“ Häresie, Apostasie, Schisma und Exkommunikation für die Kirchengliedschaft nach sich ziehen, ist noch nicht hingewiesen, obwohl auch solche Stellen einer Enzyklika kanonistische Quellen sind und angesichts der Vielfalt der Deutungen eine fachmännische kanonistische Behandlung obiger Texte angebracht wäre. — Anzuerkennen ist, daß in der Definition des Häretikers das „pertinaciter“ nicht bloß als „mordicus“ verstanden wird, sondern auf bewußte Schuld bezogen wird, so daß nach dem amtlichen Sprachgebrauch der Kirche haereticus nur den formellen Häretiker bezeichnet. C. fügt — in ungenauem Zitat — „pertinaciter“ auch in der Definition des Schismatikers hinzu, während er bei der Definition des Apostaten von „pertinaciter“ schweigt. Man wird besser mit Jombart (in seinem neuen Manuel) „pertinaciter“ analog auch auf die Definitionen des Apostaten und Schismatikers sich erstrecken lassen. Es ist sehr zu begrüßen, daß C. entsprechend den heutigen biologischen Erkenntnissen kurzerhand erklärt, daß alles von einem menschlichen Weibe stammende Leben menschliches Leben ist, und zwar vom Augenblick der Empfängnis an. C. spricht sich für den Eintritt der Exkommunikation effectu secutu aus auch für den Fall einer zwischen der Tat und der Ausstoßung erweckten Reue, weil jene Reue den Einfluß auf die kommende Wirkung non abduxerit plene. Nun kann aber die Nichtaufhebung dieses Einflusses nur dann straffällig sein, wenn sie dem freien Willen unterliegt, was in unserem Falle ausgeschlossen ist. — Mit besonderer Sorgfalt und Ausführlichkeit ist die sollicitatio behandelt. Auch kommen bereits die Censuren der neuen Papstwahlbulle zur Darstellung in der gründlichen Weise des ganzen Werkes.

Gemmel

\* \* \*

Veuthey, L., Einswerden mit Christus. Franziskanische Geisteslehre. Ins Deutsche übertragen von J. Hosse. 8° (154 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. DM 6.80. — Die italienische Originalausgabe trägt den Titel „Itinerario dell' anima“.



Mir scheint, daß der italienische Titel den Sinn des Buches besser wiedergibt als der deutsche. Der Verf. möchte an Hand der großen franziskanischen Tradition den Leser hinführen zu echter, tiefer Vollkommenheit, ja ihm den Weg weisen zu den steilen Höhen mystischer Vereinigung. Beides ist ihm gelungen. Er geht wirklich in die Tiefe. Dabei ist seine Sprache doch klar und verständlich. Wenn auch die franziskanische Geisteslehre dargeboten wird, so will sich der Verf. damit doch an *alle* Christen wenden, die nach Vollkommenheit streben. Auf der anderen Seite ist es so, wie der Verf. selber in seiner Einführung sagt: „Die franziskanische Geisteslehre hat ... vieles mit den andern Arten christlicher Geisteslehre gemeinsam, weil sich alle zu der gleichen christlichen Lehre bekennen. Aber sie unterscheidet sich von den andern dem Geist nach und entsprechend der Bedeutung, die sie diesem oder jenem Stück der gleichen Lehre beimißt“ (10). Es werden einige Wesenszüge franziskanischer Geisteslehre aufgezeigt, um diese damit von anderen Formen christlichen Vollkommenheitsstrebens abzuheben. Es wäre zu fragen, ob hier wirklich alle Christen, die nach Vollkommenheit streben, angesprochen werden. Ich möchte meinen, daß alle aus diesem Buch für ihr persönliches religiöses Leben und ihr Vollkommenheitsstreben viele wertvolle Anregungen schöpfen können. Man kann aber wohl nicht sagen, daß jeder gerade in dieser Form den ihm von Gott gewiesenen, seiner inneren Art und Anlage entsprechenden Weg zur Vollkommenheit sehen wird. Schütt

Aulinger, G., O.S.B., *Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia* (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 1). gr. 8° (XXIV u. 249 S.) St. Ottilien 1950, Eos-Verlag. DM 14.—; geb. DM 16.—. — In Ergänzung der mannigfachen Darstellungen des pneumatischen Gehaltes der Benediktsregel will A. die „natürlich-menschliche“ Sicht herausarbeiten, um so das Wort des großen Mönchsvaters zum heutigen „Ringem um das rechte Menschenbild“ vernehmen zu lassen. Nach einleitenden Überlegungen zur Fragestellung selbst und kurzen literarkritischen Ausführungen zur Benediktsregel entwickelt Verf. sein Thema in drei Hauptteilen, die in ihrer organischen Gliederung (Weltsicht — Menschensicht — Gemeinschaftssicht der Benedikts-Regel) geeignet sind, die reiche Fülle an Lebensweisheit und Lebenskultur, wie sie in der regula monasteriorum niedergelegt ist, aufzufangen und dem heutigen Menschen nahezubringen. Das Ergebnis seiner Untersuchungen hat A. am Schluß in einer Reihe von prägnanten Formulierungen niedergelegt (238—240), in denen die bleibende Größe des „Vaters des Abendlandes“ noch einmal überzeugend zum Ausdruck kommt. Gewiß hat der Oratorianer L. Bouyer in seiner Studie „La vie de S. Antoine“ (1950) davor gewarnt, nicht vorschnell dem Mönchsvater von Monte Cassino einen Humanismus unterzuschreiben, der gar nicht in seiner Absicht noch in seiner Möglichkeit lag (34). Aber es ist auf der anderen Seite nicht zu übersehen, daß von der Benediktsregel durch anderthalb Jahrtausende hindurch mächtige Antriebe zur Pflege eines edlen Menschentums ausgegangen sind. Darauf erneut hingewiesen zu haben, bleibt das dankenswerte Verdienst der vorliegenden Studie. — Leider kann der Rezensent nicht die mancherlei Unzulänglichkeiten übersehen, die dieser Arbeit anhaften und die ihre Lesung unnötig erschweren. Es scheint, daß die Drucklegung so hastig geschehen ist, daß keine Zeit blieb, die vielen Versehen, Druckfehler und Fehlzitationen zu korrigieren. Zumal das Literaturverzeichnis leidet darunter in ungebührlichem Maße, ebenso die Anmerkungen im Text. Ich erspare mir Einzelbelege. Bei der Literatúrauswahl ist ebenso mancher Mißgriff unterlaufen. So sollte man die Pachomiusregel nicht nach der mißlungenen Edition im Florilegium Patristicum, sondern nach der Ausgabe von A. Boon zitieren. Moderne Literatur, die nur „vom Rande her“ mit dem Thema zu tun hat, sollte man aus dem Literaturverzeichnis herauslassen. Desgleichen war es nicht nötig, untergeordnete Punkte der Studie mit einer breiten Literaturangabe zu beladen. Bacht

Mahieu, H., S.T.D., „*Probatio Charitatis seu manuctio in vitam spiritualem.*“ Ed. 5. 8° (XIX u. 514 S.) Brügge, Beyaert. — Jede echte Liebe muß sich im Werk zeigen und erproben; wer nur beim Worte stehn bleiben wollte, dessen Frömmigkeit wäre falsch. Von diesen Gedanken des hl. Jacobus ausgehend, hat M. sein Buch *Probatio Charitatis* genannt. Er verbindet in glücklicher Mischung gründliche Gelehrsamkeit mit tiefer Frömmigkeit; so greift er in seiner Beweisführung



nicht nur auf den gelehrten Thomas zurück, sondern auf den Thomas der Nachfolge Christi und den hl. Franz von Sales. Der Hinweis auf die geistliche Lesung, die seine Ausführungen vertiefen soll, wird sehr begrüßt werden. So dient das Buch dem Studium und der Betrachtung zugleich. — Es behandelt, immer unter der Rücksicht, daß sich Liebe erproben muß, in der Einleitung das Fundament des geistlichen Lebens und die Mittel dazu. Man wird hier vielleicht den Hinweis auf die Geschöpfe vermissen, die im 2. Teil ausführlich zur Geltung kommen. Nach der Betrachtung über die Notwendigkeit und Vorzüglichkeit der Liebe werden die Beweggründe der Gottesliebe gezeigt. Zuerst ist die notwendige Erkenntnis erforderlich; unter den Motiven: Gott selbst, die Güter der Natur, der Gnade, er sandte uns Christus und will uns die ewige Herrlichkeit schenken. Christus gab uns sein Kreuz, seine Mutter, sein Herz. Die Kirche dürfte hier wohl nicht vergessen werden. — Mit großem inneren Nutzen wird man die Abhandlung über die verschiedenen Arten, Gott zu lieben, lesen. Thomas wird zugrunde gelegt, ein Bild nach Franz von Sales und ganz in seinem Stil macht es anschaulich; es fehlt nicht der Hinweis auf die drei Stufen des geistlichen Lebens bzw. der Liebe. Darin liegt eingeschlossen, daß ein ständiger Fortschritt erforderlich ist. Das gilt zumal für den Priester, wie Pius XII. in der Exhortatio ad clerum catholicum eingeschärft hat. An diesem Beispiel sieht man, in welcher Weise etwa der Verf. sein doppeltes Ziel erreichen will: Belehrung und Erbauung, zumal des Klerus, für den er in erster Linie schreibt. — Es ist unmöglich, auf beschränktem Raum den ganzen Reichtum des Buches zu zeigen, darum nur noch einige kurze Hinweise. Es wird behandelt der amor Dei affectivus, eigens der zelus sacerdotalis; dann, was sehr gut ist, neben dem amor oboedientiae, der sich auf Gebote, Räte, Standespflichten und die Einsprechungen des Heiligen Geistes erstreckt, der amor submissionis gegenüber den Zulassungen, Prüfungen und Tröstungen Gottes. Es folgt die Abhandlung über Buße und Eucharistie, sowie die persönliche Übung der Vollkommenheit, nämlich Ausschluß der Sünde und Unvollkommenheit, Beseitigung der Hindernisse sowie Übung der Liebe. Die Einteilung bevorzugt, wie man sieht, die Theorie, darum kommen manche Dinge, die am Anfang des geistlichen Lebens stehn, an den Schluß des Buches. Das Werk ist in lateinischer Sprache geschrieben, aber ganz dem Sprachschatz angepaßt, den der Priester aus seinen täglichen Gebeten gewohnt ist. Es ist zum Gebet, Studium und Nachschlagen gleich gut geeignet.

Hapig

Régamey, P. R., O.P., Art sacré au XX<sup>e</sup> siècle? gr. 8<sup>o</sup> (479 S.) Paris 1952, Éditions du Cerf. Fr. 360.— In Deutschland kannte man R. bisher nur von einigen Vorträgen und Aufsätzen her als geist- und temperamentvollen Verteidiger der modernen religiösen Kunst. In seinem neuen Buch hat er nun eine reiche und tiefe, das Alte und das Neue sachlich wertende Zusammenfassung seiner Ideen über die „Heilige Kunst“ gegeben. Im 1. Teil geht es um die heilige Kunst, im 2. um die heilige Kunst, im kürzeren dritten um einige praktische Forderungen. — Schon im 1. Teil wird sichtbar, daß die Hauptstärke des Buches in seiner reinigenden und klärenden Funktion liegt: es gibt keine in sich frommen, sakralen, kirchlichen Formen, es gibt keinen christlichen Stil, keine spezifisch christliche Kunst, sondern nur den christlichen Menschen, der auch beim Kunstschaffen Christ ist oder es gar nicht ist. „Es gibt viel Wohnungen im Haus der christlichen Kunst — Aïmons la diversité“ (84). Die heilige Kunst schafft die Atmosphäre für Kult und Mysterium, deshalb muß sie sich vor dem Sentimentalen, dem Anekdotischen und dem nur Didaktischen hüten. Ihre Grenzen liegen dort, wo der vage Spiritualismus, der abwegige Symbolismus, der platte Naturalismus und der nicht weniger platte Akademismus beginnen. Schwerer wird es R., positiv zu sagen, wie die heilige Kunst sein soll. Wie werden die Werke ausschauen, die in dem geforderten „mystischen Naturalismus“ geschaffen sind, zugleich höchstmöglich realistisch und höchstmöglich geistig, die den Glanz auf dem Antlitz Christi widerleuchten lassen, aber auch seine Erniedrigung, ohne allen Kompromiß, so wie in Christus das Fleisch und die Gottnatur eine Einheit bildeten ohne alle Vermischung? Der lebendige Sinn für die Liturgie muß immer mehr Quelle und Wegweiser für die christliche Kunst werden, ohne Entartung in Hieratismus und feste Formeln. — Im 2. Teil geht es also um die lebendige Kunst, l'art vivant. Nicht alles, was sich modern gebärdet, ist lebendige Kunst, nicht alles frühere ist tote Kunst. Wer mit den Vokabeln und der Grammatik der Vergangenen-



heit lebendige Kunst schaffen kann, mag es tun, aber sehr wenigen wird das gegeben sein. Zu groß ist für die konventionelle Kunst die Gefahr, im Anschluß an die Renaissance die Schönheit zu vergötzen und sich so den Zugang zu Gott zu verschließen. Leichterem Zugang findet die moderne Kunst aus vielen Gründen, die in diesem Buch nicht mit Syllogismen, sondern mit intuitiven Andeutungen, in immer neuen überraschenden Sichten gezeigt werden. Ein langes Kapitel handelt von der gegenstandslosen Kunst, ein anderes von den christlichen Möglichkeiten der nichtchristlichen Künstler, ein Anhang bringt die kirchlichen Richtlinien bis zu denen vom 30. Juni 1952. — Mit dem Gesagten ist der in 16 Kapitel, in 49, oft selbständige Abschnitte gegliederte Reichtum des Werkes kaum angedeutet. Der besondere Wert dieses echt französischen Buches liegt darin, daß es auf jeder Seite, auch dort wo es zum Widerspruch reizt oder wo es über eine besonders dunkle Stelle mit einem besonders geistreichen Wort sich hinweghilft, immer zum Nachdenken und Weiterdenken anregt. — Es gibt zu diesem Thema in Deutschland kein Buch von solcher Gedankenfülle und Form.

Syndicus

Ouspénsky, L., u. Lóssky, W., Der Sinn der Ikonen. 4<sup>o</sup> (223 S.) Bern und Olten 1952, Graf. Fr. 58.—, DM 56.—. — Dieser Bilderband bringt in drucktechnisch vollendeter Ausführung etwa 80 Wiedergaben von ziemlich alten, meist russischen Ikonen (59 ganzseitige Tafeln 22 auf 30 Zentimeter, davon 12 farbig, 21 kleinere Abbildungen im Text). Sie sind nach Originalen hergestellt, die sich z. Zt. in Westeuropa, Griechenland oder Amerika befinden, und bringen im Vergleich zu ähnlichen Veröffentlichungen zahlreiche fast völlig unbekannte Stücke. In der Auswahl werden die wichtigsten ikonographischen Typen berücksichtigt und an Hand der Väter und liturgischen Bücher eingehend erläutert. Die Deutung erfolgt nicht nach künstlerischen oder psychologischen Gesichtspunkten, sondern einzig aus ihrem Inhalt heraus. Daher werden den Bilderklärungen zwei grundsätzliche Beiträge vorausgeschickt. Im ersten versucht Lóssky den für die Ikonenmalerei so entscheidenden Begriff der Tradition zu klären (11-23). Lóssky ist Professor am Orthodoxen Theologischen Institut in Paris. Die dort vertretene, von Berdjájew und Bulgákov her bekannte Richtung, die auch den in Frage stehenden Aufsatz beeinflusst, kann aber nach dem Urteil orthodoxer wie katholischer Autoren nicht immer als echte Interpretation östlichen Christentums gelten (vgl. darüber die Ausführungen von W. Winográdow, ehem. Prof. an der Geistlichen Akademie Moskau, in MünchThZ 3 [1952] 125-135; über Lóssky speziell: S. Tyszkiewicz S. J. in Greg 31 [1950] 604-612). Der Wert des Bandes liegt weniger in den oft anregenden, mitunter aber auch angreifbaren theoretischen Ausführungen als in den Abbildungen und deren unmittelbar sachlicher Erklärung.

Falk

Söhnngen, O., Säkularisierter Kultus. Eritis sicut Deus. gr. 8<sup>o</sup> (84 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 5.—. — Das Heft enthält eine Quellensammlung meist nur schwer zugänglicher Pläne zur Fei ergestaltung des nationalsozialistischen Regimes. Morgenfeier, Lebensfeier, Geburtstag, Hochzeit, Totenfeier und Weihnachtsfeier werden beschrieben. Ein weiteres Kap. bringt die Versuche zur Durchführung des nationalsozialistischen Kulturprogramms in Wissenschaft, Literatur, Baukunst und bildender Kunst wie in der Musik. Sehr wichtig sind die Versuche für die Kulturarbeit auf dem Lande. Eine Anzahl von Anhängen bringt das amtliche Material dazu und Faksimiledrucke. Die völlige Ausschaltung der Religion — auch der antireligiösen Kreise — bei der Gestaltung hob sich immer deutlicher in den letzten Kriegsjahren ab. Die Partei nahm die kulturelle und kultische Gestaltung selbst in die Hand und führte sie rein diesseitig „lebensgestaltend“ durch, wenn auch mit Rücksicht auf den Krieg zunächst noch vorsichtig. Eine gute Quellenkunde!

Weisweiler