

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen

Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie

Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianae. Indices generales 1920—1950 (volumina I—XXXI). 8° (VIII u. 453 S.) Romae 1953, Pontif. Univ. Gregoriana. — Dieser Registerband zu den ersten 31 Jahrgängen der vorliegenden Zeitschrift wird sicher allgemein begrüßt werden. Der 1. Teil bringt das Verzeichnis der Aufsätze und Beiträge in alphabetischer Reihenfolge der Autoren. Der 2. Teil enthält die Titel der besprochenen Arbeiten in der alphabetischen Reihenfolge ihrer Verfasser mit Angabe des jeweiligen Referenten. Vor allem wird der 3. Teil willkommen sein, der eine vollständige alphabetische Übersicht der Gegenstände bringt, die in Aufsätzen und Beiträgen sowie in den besprochenen Arbeiten behandelt worden sind.

Brinkmann

Cattin, P., O. P. — Conus, H. Th., O. P., Heilslehre der Kirche (Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.). Deutsche Ausgabe des französischen Originals: Aux sources de la vie spirituelle, Fribourg-Paris 1951, besorgt von A. Rohrbasser. kl. 8° (XXIV u. 1344 S.) Freiburg (Schw.) 1953, Paulusverlag. DM 30.—. — Am Schluß des letzten Krieges (1945) brachte der Paulusverlag die erweiterte und vollständig überarbeitete deutsche Ausgabe der von E. J. Chevalier u. E. Marmy besorgten Sammlung päpstlicher Verlautbarungen: *La Communauté humaine selon l'esprit chrétien* unter dem Titel: „Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau“ heraus, die Marmy selbst unter Mitwirkung von J. Schaffer und A. Rohrbasser besorgt hatte (vgl. Schol 26 [1950] 621 f.). Sie umfaßt Dokumente von Gregor XVI. bis Pius XII. In ähnlicher Weise bietet der vorliegende Bd. eine Sammlung von 87 päpstlichen Verlautbarungen von Pius IX. bis Pius XII. über das Glaubens- und Gnadenleben, von denen 41 in vollständiger Neuübersetzung gebracht werden, 11 kürzere Stücke dem Sammelband „Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten 100 Jahren“ von R. Graber entnommen sind und die übrigen 35 gründliche Überarbeitungen deutscher Ausgaben der Verlage Herder, Rex, Paulinus-Druckerei (Trier) u. a. darstellen. Dabei war das Bemühen maßgebend, bei aller Wahrung des Lehrgehaltes die Papstworte in einer zeitgemäßen Ausdrucksweise wiederzugeben. Inhaltlich gliedert sich das Werk entsprechend den behandelten Gegenständen in sieben Bücher: Der Heilige Geist; Jesus Christus; Maria, Mutter Christi und der Kirche; Die Kirche Christi; Das übernatürliche Leben; Die christlichen Lebensstände; Die Vorbilder. Ein analytisches Inhaltsverzeichnis sowie gut gegliederte, den einzelnen Dokumenten vorausgeschickte Übersichten erleichtern das Auffinden der gewünschten Sache. So wird auch dieser Bd. sicher dazu beitragen, die richtunggebenden Papstworte einer unverdienten Vergessenheit zu entreißen und sie für das Leben auszuwerten. Der Druck und die äußere Ausstattung des Bds. läßt der Tradition des Verlages entsprechend nichts zu wünschen übrig.

Brinkmann

Müller, M., O. F. M., Die Verheißung des Herzens, Zur Theologie des Ewigen im Menschen (Begegnung und Wandlung, 1). 8° (400 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 12.80. — Das Buch erscheint als erster Bd. einer auf 21 Bände berechneten Reihe „Begegnung und Wandlung“, die als Ganzes den hervorsteckendsten Mängeln der heutigen Theologie (religiöser Intellektualismus, deistischer Aktivismus, Trennung von Dienst am Leben und Verarmung im Zeichen der Vereinseitigung werden namhaft gemacht) entgegenwirken soll und die Dogmatik nach dem Prinzip der Bildwerdung ordnet. Die Heilsgeschichte soll darin als das Verwandlungsgespräch des

menschlichen Lebens gesehen werden, darum die Einteilung in 3 Teile: das Antlitz der Schöpfung, die Mächte der Wandlung, das Antlitz Gottes. Der erste Band des ersten Teiles hatte ursprünglich den Titel „Das ruhelose Herz“, wurde aber dann wegen des inzwischen erschienenen Augustinusromanes von L. de Wohl, der denselben Titel trug, umgeändert in: Die Verheißung des Herzens. Nach einer prinzipiellen Einleitung, welche die Mängel der heutigen Theologie aufdecken und Wege zur Erneuerung weisen will, stellt der Verf. den Menschen in die Sicht des ruhelosen Herzens und zeigt in mehreren Kapiteln, wie Gott nur auf dem Weg aufrichtiger Liebe das ruhelose Herz zur Ruhe bringt. Not und Sehnsucht des Menschen werden gezeichnet, aber auch die Bindungsmacht des göttlichen „Symbolus“ und die Kraft der Gemeinschaft. So enthüllt sich sein Verhältnis zu Gott, seinem Schöpfer und verborgenen Partner. Häufige Zitate aus Schrift, Vätern, mittelalterlichen Theologen (bes. Bonaventura und Duns Scotus) und aus der modernen Literatur illustrieren die Ausführungen, wobei man die allzustarke Verwertung ungläubiger Schriftsteller mit einer gewissen apologetischen Tendenz entschuldigen kann. Die Sprache atmet religiöse Wärme, entgeht aber nicht ganz der Gefahr, überladen und gekünstelt zu wirken und dadurch auf die Dauer zu ermüden. Das Bild beherrscht das Feld, während die theologische Begriffssprache kaum versucht wird, was doch geschehen könnte, ohne dem „religiösen Intellektualismus“ zu verfallen, und was geschehen müßte, wenn man nicht in einem vortheologischen Stadium steckenbleiben will. Würde nicht Bonaventura manches einfacher gesagt und Duns Scotus einiges schärfer formuliert haben? In der Einleitung machen sich zudem Einseitigkeiten und Übertreibungen geltend, die dem Gesamteindruck schaden. Die Charakterisierung der heutigen Theologie als „Theologie der Gegenreformation“ (12) übersieht die schon vorher bestehenden Tendenzen und ebenso die nachher sich auswirkenden Gegenströmungen. M. schreibt weiter also: „Auch gegenüber unserem eigenen Willen müssen wir in seiner Beziehung zur Gnade dem Wirken der Gnade die Hauptrolle zusprechen. Doch auch die umgekehrte Haltung wirkt seit Ludwig Molina († 1600) in der Theologie und im Glaubensleben. Da lautet der Grundsatz des Gnadenlebens: Der Wille entscheidet den Erfolg der Gnade! Dann wird das religiöse Leben mehr eine Tat des Menschen, statt eine Tat Gottes zu sein. . . . Da wird eine religiöse Grundhaltung verfälscht, die Haltung der Hingabe und des Gottvertrauens oder der Bereitschaft für Gottes Führung. Sie wandelt sich mit wachsender Selbstsicherheit in immer größeres Selbstvertrauen, das zu der Kraftlosigkeit eines Lebens voll unfruchtbarer äußerlicher Betriebsamkeit führt . . .“ (8f.). Damit ist evident die Gnadenlehre Molinas verzeichnet und noch evidenter ihr Einfluß auf Theologie und Religiosität der Gegenwart überschätzt. Trotzdem wird das Buch des Verf. nicht unfruchtbar sein, vor allem bei Suchenden und Außenstehenden, und als „Theologie des Herzens“ eine Ergänzung zu den nach wie vor unentbehrlichen Handbüchern der Dogmatik bieten.

Beumer

Doerne, M., Grundriß des Theologiestudiums. 3. Teil: Systematische Theologie. Praktische Theologie. Hilfswissenschaften. 8° (228 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 10.80. — Das Werk, eine Gemeinschaftsarbeit der Leipziger Theol. Fakultät, das mit diesem Bande abgeschlossen ist, will sowohl der Einführung in das theologische Studium dienen wie eine dem heutigen Stande der theologischen Wissenschaft entsprechende Übersicht bieten. Im letzteren Sinne ist es auch für den katholischen Theologen instruktiv. Die systematische Theologie ist dargestellt von *H. Stephan* (Grundfragen; Christliches Weltverständnis), *E. Sommerlath* (Hauptthemen der Dogmatik) und *M. Doerne* (Theologische Ethik); die praktische Theologie — verhältnismäßig eingehend — von *A. D. Müller*. Unter Hilfswissenschaften sind zusammengefaßt die Missionswissenschaft, die sich nach jahrhundertelanger Vernachlässigung der Missionsaufgabe heute besonderer Wertung bei den Protestanten erfreut (*C. Ihmels*), und die Religionswissenschaft (*W. Baetke*). Im ganzen bestätigt auch dieses Werk die Rückkehr zu echter Offenbarungsgläubigkeit in weiten Kreisen der protestantischen Theologie. Bibel und Reformation gelten als undiskutierbare Maßstäbe für den evangelischen Theologen. Eine rationale Begründung dafür wird allerdings nicht gegeben; sie wird ja auch grundsätzlich abgelehnt. Das „testimonium Spiritus Sancti“ verleiht dem einzelnen die Glaubensgewißheit. Die volle Geschicht-

lichkeit der Erlösung in der Person und dem Werk Jesu wird — in entschiedenem Gegensatz zu Bultmann — als grundlegend hingestellt. Die christologische Formel von Chalcedon wird, wenn auch mit einigem Zögern, als richtig anerkannt, sofern man unter „göttlicher Natur“ das wahre Gottsein Christi — im Unterschied von bloß göttlichen Kräften — verstehe. Darauf beruhe der Sühnewert seines Leidens. Das ehrliche Bemühen um das rechte Verstehen der Schrift führte zu bemerkenswerten Korrekturen reformatorischer Grundthesen: Die Rechtfertigung dürfe nicht als eine nur deklaratorische verstanden werden, sie verleihe vielmehr ein neues Sein in Gott. Was über den Zwischenzustand der Toten vor der leiblichen Auferstehung am Ende der Zeiten gesagt wird, kommt (trotz gegenteiliger Beteuerung) in mancher Hinsicht der katholischen Auffassung vom Fegfeuer nahe. Von einem „Purgatorium der Gnade“ dürfe man vielleicht sprechen. Die bedeutendste, bisher unerledigte Frage der evangelischen Theologie sei die Kirche. Im Sinne des NT wird ihre Sichtbarkeit hervorgehoben, die auch mit ihrem Wesen als Leib Christi und damit als einem organisch-lebendigen Gebilde gegeben sei. Sie ist die gottgesetzte „Heilsanstalt“. Das Amt in der Kirche dürfe nicht als bloße Beauftragung vom allgemeinen Priestertum verstanden werden, es habe als göttliche Stiftung konstitutive Bedeutung für die Kirche, wobei die „reale Bedeutung“ der Handauflegung im NT neu zu würdigen sei. Auch hier kommt man der katholischen Auffassung sehr nahe, und man versteht das Bemühen, den Verdacht „hierarchischer Anwendungen“ zurückzuweisen. In einer andern fundamentalen Frage ist keine wesentliche Annäherung festzustellen: Eine Erkennbarkeit Gottes auf dem Wege von Vernunftschlüssen wird mit Berufung auf Kant nach wie vor abgelehnt, wengleich — nach dem klaren Zeugnis der Schrift — doch eine „natürliche“ Gotteserkenntnis zugegeben wird. Die scholastische Lehre in diesem Punkt ist etwas verzeichnet. Gott ist für uns nicht das erste Glied einer Kette von Ursachen.

Bulst

Hirsch, E., Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens: 3. Bd. (= Liefg. 12—16) gr. 8° (397 S.); 4. Bd. (= Liefg. 17—24) (612 S.); vom 5. Bd. (Liefg. 25—30) (480 S.) Gütersloh 1951, 1952, 1953 f., Bertelsmann. Jede Liefg. DM 5.—; Subskr. DM 4.50; Bd. 3 geb. DM 29.—; Bd. 4 geb. DM 44.—. — Im 3. Bd. dieses großangelegten Werkes gibt der Verf. zunächst eine allgemeine Übersicht über die Bewegungen der Zeit von der Mitte des 18. bis zum zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts, die im 3.—5. Bd. zur Darstellung kommen (3—18). Es folgt eine Würdigung einzelner, von kirchen- und religionskritischen Ideen infizierter Autoren in England (21—58), der sich eine ausführliche Charakteristik der Hauptrichtungen der französischen Aufklärung (58—98) mit einem eigenen Kapitel über Rousseau (98—143) anschließt. In den folgenden Kapiteln behandelt der Verf. die geistes- und religionsgeschichtlichen Auswirkungen der französischen Revolution (147—190), die Gedanken und Ziele der Restauration (190—214), die Anfänge des Agnostizismus, Positivismus und Sozialismus in Westeuropa (214—244), die Aufspaltung der westeuropäischen Theologie in gegensätzliche Richtungen (244—276), die theologischen Neuansätze in der anglikanischen Kirche (277—349) und die Geschichte der nordamerikanischen Theologie bis zum Bürgerkrieg (349—378). — Im 4. Bd. hören wir zunächst von den sogenannten deutschen „Neologen“, die in unserem Vaterlande die Aufklärung einleiten (1—48). Ein eigenes Kap. ist J. S. Semler gewidmet (48—89), ein anderes den dogmatischen Streitigkeiten der Neologen (89—119), ein drittes, sehr ausführliches der Bedeutung G. Ephr. Lessings (120—165), dem sich ein weiteres über die „frommen Außenseiter“ (Fr. Chr. Oetinger, M. Klaudius, J. K. Lavater und J. J. Heß) anschließt (166—204). Der 2. Teil dieses Bds. (= Buch 8) handelt von dem „schöpferischen Durchbruch im deutschen Geistesleben nach seinen Auswirkungen auf Religion und Christentum“ bei Herder und Goethe (207—271), bei Kant und Schiller (271—337), bei Fichte und im Atheismusstreit (337—407), in der frühen Romantik, insbesondere bei Schelling und Novalis (407—446), in der Abwandlung des romantischen Religions- und Christentumsverständnisses bei Hölderlin und in Hegels Werdegang (447—490) und schließlich in den Anfängen Schleiermachers (490—582). Vom 5. Bd. liegen bisher 6 Lieferungen (Liefg. 25—30) vor. Wir werden nach Abschluß des Werkes darauf zurückkommen. — Was wir

seinerzeit über die beiden ersten Bände des Werkes geschrieben haben (vgl. Schol 26 [1951] 602 f.) können wir hier angesichts der weiteren Lieferungen nur wiederholen: dieselbe Anerkennung, dieselben Desiderata, die unerfüllt bleiben. Es ist ein erstmalig gebotener Überblick über die Entwicklung der verschiedenen Strömungen innerhalb der evangelischen Theologie in einer Zusammenschau mit den gleichzeitigen Wandlungen in der europäischen Geistesgeschichte. In dieser Ausführlichkeit dürfte Ähnliches bis jetzt von niemandem geboten worden sein. Als Mangel empfinden wir wiederum das Fehlen der genaueren Quellennachweise, wie wir sie z. B. in der Dogmengeschichte von R. Seeberg fast Seite für Seite antreffen. Gewiß nennt H. die Werke, deren Inhalt er in einer kurzen Zusammenfassung darlegt. Aber für seine Auslegung der Einzelheiten müßte er sich durch Einzelbelege rechtfertigen. Hinzu kommen allgemeine Betrachtungen und schwerwiegende Urteile und Anschuldigungen, für die man wohl das eine oder andere Beispiel als Stütze solcher weittragender Behauptungen erwarten dürfte. Befremdlich ist nach wie vor die Stellungnahme des Verf. zu der theologischen Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche. Daß gerade sie es gewesen sein soll, die dem Bemühen, „die christliche Wahrheit mit dem menschlich-vernünftigen Wahrheitsbewußtsein zu versöhnen“, entgegen war (III, 184), werden auch viele Protestanten mit Erstaunen vernehmen. Ist doch nach ihnen eher das Gegenteil der Fall: daß sich nämlich die katholische Lehre auf eine Theorie der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen eingelassen hat, die der Mehrheit der nichtkatholischen Theologen zu weit geht, da sie befürchten, daß auf diese Weise der Einzigartigkeit und dem Anderssein des christlichen Offenbarungsinhaltes nicht mehr genügend Rechnung getragen wird. Abschließend kann also gesagt werden: solange der Verf. sich darauf beschränkt, zu referieren, ist sein Werk anregend und brauchbar. Sobald er aber anfängt zu deuten, wirkt er nicht überzeugend. W. Buff hat die einzelnen Bände in dankenswerter Weise mit eingehenden Inhaltsangaben und Namensverzeichnissen versehen.

Loosen

Fuchs, E., Was ist Theologie? (Samml. gemeinverst. Vorträge, 203/204.) gr. 8° (44 S.) Tübingen 1953, Mohr. DM 3.80. — Es sind hier drei Vorträge gesammelt: Theologie und Philosophie — Die Prinzipienfrage der modernen Exegese — Wo steht die Theologie heute? Die Grundeinstellung des Tübinger Exegeten F. aus dem Bultmann-Kreis läßt sich wohl am besten aus dem Schlusssatz des 3. Vortrages wiedergeben: „Wo steht die evangelische Theologie heute? Sie steht beim Menschen, wenn sie bewirkt, daß ich mir zur Frage werde, Geschichte das, so stehen wir vor Gott“ (44). Das Existentialistische — natürlich nicht als Existenzphilosophie — tritt also deutlich ins Licht. „Die evangelische Theologie ist eine Theologie der Frage“ (33), während die katholische an das Dogma glaubt. Im Gegensatz zur Philosophie, deren Wahrheit nur das Wirkliche, das offen vor aller Augen liegt, ist (18), sucht der protestantische Theologe nach der letzten Gestalt des „Unsäglichen“, die, im Gegensatz zum philosophischen Begriff, nicht sagbar, sondern nur erfahrbar und daraufhin freilich auch kündbar ist. Sie ist ihr gegeben im Hören. So heißt Glaube also, den Ruf an die Menschen, den die Toten erweckenden Anruf „des“ Menschen hören, bei diesem Ruf bleiben und die Verantwortung für ihn bis in den Tod übernehmen (10). Vor allem im 2. Vortrag wird die Stellung der Exegese dazu herausgearbeitet. Der moderne Mensch ist der fragende Mensch. Auch das moralische Gesetz Kants scheitert an unserer inneren Unwahrhaftigkeit. So treibt alles den Menschen zur Verzweiflung, in der ihm aufgeht, daß er einen Herrn hat, der ihn rettet. Die frühere Exegese hat oft nur bis hierhin geführt. Sie brachte es so mit sich, daß die Kündigung zu ‚privatisiert‘ wurde. In der wissenschaftlichen Exegese aber erstand ein unverwarteter Helfer. Denn ihr ist es gelungen, bis zur Gnosis weiterzuführen, in der man nicht nur mit den Griechen fragt: Was ist Wahrheit?, und nicht nur mit Israel: Wer ist Wahrheit? — man fragt vielmehr nun: Wo ist Wahrheit? (26), d. h. Wo bin ich zu Hause? Damit bringt sie den Mut zur Wanderschaft nach diesem Zuhause. So enthüllt sich die moderne Exegese an der Not wie an der Verheißung christlichen Lebens. Der Vorwurf K. Barths gegen Bultmann, daß letzterer zu sehr vom Menschen und seiner Not ausgehe statt von Christus, bestehe nicht zu Recht, da sich beides nicht trennen lasse. Sehr stark tritt das Existentielle auch bei der

Frage der Entmythologisierung im 3. Vortrag heraus (38 ff.). Die Vergleichsbasis von damals und heute ist im Selbstverständnis der neutestamentlichen Personen gegeben. Wenn wir sie fragen, wie sie sich zu sich *selbst* verhalten, fragen wir, um was es geht. Damit zeigt uns die moderne Exegese also nicht nur den Christus für uns, sondern auch den Christus in uns (42). Somit kann der Text der Schrift nur recht analysiert werden, wenn wir *selbst* dabei analysiert werden (44), wobei freilich die Theologie und ihre Autorität aus ihrer strengen Wissenschaftlichkeit entspringen muß. Denn es bleibt dabei, daß der Text vor dem Glauben ist (ebd.). — Diese Wissenschaftlichkeit ist freilich die der gezeichneten „modernen“ Exegese. Gerade hier aber dürften sich die Geister scheiden. Es bleibt die Frage nach der Geschichtlichkeit und Offenbarung in ihrem objektiven Ganzsinn zu offen. Hier scheint der Gegensatz zu K. Barth nach der anderen Seite ausgeschlagen, das existentiell-menschlich Fragende gegenüber dem „Ganz-Anderen“ als Grundlage und Kriterium überbetont. Sehr gut ist dabei aber das Heilsgeschichtliche der Offenbarung herausgearbeitet, wie es sich gerade im gnadenhaften Wandern zur Ewigkeit zeigt — auch wenn man, wie es der katholische Theologe tut, glaubt, „was man von Gott weiß“ und nicht nur aktuell fragt und hört. Also ein zum eigenen Denken anregendes und zum persönlichen Auseinandersetzen aufrufendes Buch.

Weisweiler

Buess, E., Die kirchlichen Richtungen (Theol. Studien, 36). gr. 8° (72 S.) Zollikon-Zürich 1953, Evang. Verlag. Fr. 4.90; DM 4.70. — Die Arbeit bringt den Versuch eines biblisch-theologischen Durchdenkens der nun einmal gegebenen Tatsache, daß es in der Kirche „Richtungen“ gibt. Daher untersucht der 1. Teil die Frage an Hand der Aussagen des NT, bes. der Paulinen. 1 Kor zeigt, daß es Parteien geben „muß“. Ihr Grund liegt nach Paulus in der Vielfalt der Gaben und Dienste. Das wird zum Anlaß, daß sich der einzelne rühmt und sich isoliert. So gelangt die „Richtung“ in eine bedenkliche Nähe zur kirchensprengenden Sekte. Daher sieht B. in den Richtungen die Tatsache verkörpert, „daß die Kirche Jesu Christi in die Versuchung gestellt ist, in der es sich bewähren muß, daß sie in Wahrheit in Christus gründet“ (15). Die Kirche selbst erträgt sie wie Paulus im Protest und zugleich in Beugung unter die in ihnen sichtbar werdende Not. Konkretisiert wird das von B. teils an den gnostizierenden, teils an den judaizierenden Richtungen der Urkirche. Die ersteren stehen in Gefahr des Fallens in das gnostische Heidentum. Das kann die Kirche nicht dulden. Sie muß warnen, aber sie beweist gerade darin ihre Solidarität in bußfertiger Beugung unter die Not und die Schuld, die sich in dieser Richtung grundsätzlich ausspricht. Ähnlich ist es bei den judaizierenden Richtungen, die nur anstelle des zu starken nach auswärts Schauens zu sehr nach rückwärts ihren Blick richten. Wesentlich ist aber über das Tragen dieser Richtungen hinaus, sie zu überwinden. Denn dann wird sich das echte Christusbild im Kampf desto klarer und deutlicher abheben. Der 2. Teil des Buches wendet diese biblischen Erkenntnisse auf die heutige Lage der Kirche, besonders in der Schweiz, an: auf den Liberalismus als „gnostizierende“ Richtung, auf den Traditionalismus als die aktuelle „judaizierende“, also zu sehr rückschauende Richtung. Man gewinnt so nebenbei einen guten Einblick in die modernen religiösen Tendenzen im schweizerischen Protestantismus, die in diesem Schema kurz charakterisiert und eingeordnet werden. So findet B. in der traditionalistischen Richtung den Rückblick auf die „Erweckung“ im modernen Pietismus, auf die Reformation bei den Dialektikern, auf den strengen Bibelglauben des alten angelsächsischen Calvinismus bei den „Fundamentalisten“, während die kleine Berneuchenergruppe auf vorreformatorische Traditionen zurückgreift. Gefahr ist das alles aber nur letztlich, wenn aus der Richtung die ausschließende „Sekte“ wird. Über allem steht jedoch das Vertrauen auf das sieghafte „Gott ist treu“ auch in dieser Not und Versuchung der Kirche. Darin liegt die letzte Grundhaltung begründet. — Man wird außer dem historischen Einblick in die modernen Richtungen manche Anregung auch für das „Tragen“ der Richtungen innerhalb des Katholizismus aus dem Heft und seinen bibel-theologischen Darlegungen mitnehmen.

Weisweiler

Siegmund, G., Das Zeichen des Widerspruches. kl. 8° (96 S.) Fulda 1952, Fuldaer Verlagsanstalt. DM 2.80. — Das Büchlein gibt eine willkommene Ergänzung zu den älteren Handbüchern der Apologetik, indem es in ebenso wissenschaftlich zuverlässiger wie psychologisch geschickter Weise die Einwände der jüngsten Philosophie gegen Gott, das Christentum und die Kirche einer Kritik unterzieht. Den damit gegebenen drei Kapiteln schickt der Verf. in der richtigen Überzeugung, daß der Abfall von Gott schließlich auch zu einer Zersetzung des Menschenbildes geführt hat, ein Kap. über die Verengungen des Menschenbildes in den modernen Weltanschauungen voraus. Hier wird vor allem das Menschenbild des Aktualismus, das der Erlebnissucht und Substanzlosigkeit des modernen Menschen entspricht, behandelt, weiter das materialistische, biologistische und idealistische Menschenbild; das letztere sieht S. auch noch im Existenzialismus wirksam, namentlich in der absoluten Selbstherrlichkeit des Sartreschen Menschen. Das Kap. über den Protest gegen Gott betont zu Anfang mit Recht, daß der Agnostizismus auch zu einer Lähmung des praktischen Gottesglaubens führt, und wendet sich dann vor allem gegen N. Hartmanns „postulatorischen Atheismus“, nach dem um der sittlichen Freiheit des Menschen willen der Gottesglaube fallen muß. Besonders treffend sind die Antworten, die der Verf. im 3. Kap. auf den Vorwurf der Lebensfeindlichkeit des Christentums gibt. Im 4. Kap. über den Protest gegen die Kirche in den Weltanschauungen der Gegenwart kommen vor allem die Anklagen, die K. Jaspers in seinem Werk „Von der Wahrheit“ gegen das „katholische Prinzip“ erhebt, zur Sprache. Der Verf. zeigt, wie Jaspers ein „selbstgemachtes Phantom“ (86) der Katholizität bekämpft.

de Vries

Fries, H., Karl Jaspers und das Christentum: ThQschr 132 (1952) 257—287. — Aus dem Wissen um die Pflicht der Theologie, die Begegnung mit dem Geist der Zeit zu suchen, setzt sich F. in dieser Tübinger Antrittsvorlesung mit K. Jaspers und seiner Kritik am Christentum auseinander. In eindringlicher Analyse entwickelt F. zunächst die Jaspersche Konzeption des Christentums. Er zeigt, in welchem Maße Jaspers in seinem Denken der Bibel verpflichtet ist. Aber er warnt ebenso eindringlich, die „Christlichkeit“, die sich darin bekundet, zu überschätzen. Denn im Lichte der philosophischen Prinzipien Jaspers' gesehen, ist die Bibel nicht eindeutiges Zeugnis des sich offenbarenden Gottes, sondern letztlich nur „ein Dokument menschlicher Situation“, das durch die Kirche völlig falsch ausgelegt wird; denn der Anspruch auf Ausschließlichkeit und die darin begründete Tendenz zur Fixierung der religiösen Gehalte sei der Bibel fremd. Das kirchliche Bibelverständnis müsse darum „entmythisiert“, die biblische Religion durch den philosophischen Glauben überboten werden. Im 2. Teil bietet F. eine vornehm-sachliche Kritik an diesen Thesen. So positiv das, was Jaspers über Existenz und Transzendenz und über den Glauben sagt, verstanden werden kann, so bleibt er im Grunde doch in dem Bannkreis des Subjektivismus und der Anthropozentrik. Weil das Apriori von Jaspers (daß alle Wahrheit sich vom Menschen her zu bestimmen hat) falsch ist, darum kommt er zu seinen irigen Sätzen über das Christentum. Jaspers macht im letzten den Menschen zu Gottes Herrn, darum kann er das Christentum nicht wirklich ernst nehmen.

Bacht

Sertillanges, A. D., Das Leben des Geistes. Sein Wesen, seine Bedingungen, seine Methoden. 8° (228 S.) Mainz 1951, Matthias-Grünwald-Verlag. DM 7.20. — In diesem kleinen Werk, das jetzt auch in deutscher Sprache vorliegt, wollte der große Gelehrte junge Menschen in das Leben und in die Arbeit des Geistes hinein führen. Er bietet nicht bloß eine Methodik wissenschaftlichen Arbeitens — erst recht keine bequeme, wie sie heute so vielfach angepriesen werden —, sondern enthüllt zuerst die Berufung und die Würde des geistig schaffenden Menschen, von dem echte Tugend verlangt werde: Zucht und Sammlung, Fleiß und Geduld, vor allem aber die unbedingte und demütige Liebe zur Wahrheit, die ihre letzte Quelle und Wirklichkeit in Gott habe, mit dem der wahre Geistesmensch darum verbunden sein müsse in Gebet und Meditation, in gesegneter Einsamkeit, und das bei voller, aber geordneter Offenheit für die Schöpfung und vor allem für die Menschen. Mit großem Nachdruck wird betont, wie notwendig — gerade auch für den

spezialisierten Wissenschaftler von heute — die Universalität des geistigen Lebens sei, die nicht vielerlei besage, sondern in erster Linie lebendige Aufgeschlossenheit für die „letzten Ursachen“, d. h. für Philosophie und Theologie, in denen die Vielzahl der Einzelwissenschaften Krönung und Einheit finde. Thomas von Aquin ist mit seinem genialen System auch für den modernen Menschen der große Führer. Aus den Erfahrungen eines arbeitsreichen Lebens gibt der Verf. sodann wertvolle praktische Weisungen: Was und wie man lesen, das Gedächtnis üben und gebrauchen, wie man vor allem schöpferisch arbeiten solle; bis zu konkreten Ratsschlägen für die rechte Art der Erholung, des Schlafes usw. Auch da ist aber mehr als bloße Methodik, die geboten wird; es ist vielmehr die praktische Weisheit eines im Dienst der Wahrheit vollendeten Lebens. Diese Hineinführung in das Leben des Geistes wird dargeboten in einer edlen und geistvollen Sprache, deren deutsche Wiedergabe allerdings nicht immer befriedigt. Auf einen Übersetzungsfehler sei hingewiesen (S. 64): Statt „porphyrene“ muß es natürlich „porphyrische“ Leiter heißen (nämlich von Porphyrius). Dankbar ist man dem Übersetzer für die Beifügung der Anmerkungen, in denen das Wichtigste über die (meist französischen) Personen gesagt wird, die in dem Buch genannt werden und dem deutschen Leser teilweise weniger bekannt sein werden.

Bulst

Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica (Relazioni lette nella seconda settimana teologica 24—28 Settembre 1951). 8° (233 S.) Roma 1953, Pont. Università Gregoriana. Lire 1000.— — Da die Frage nach der Dogmenentwicklung gerade in unseren Tagen aus Anlaß der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel und der Enzyklika „Humani generis“ wieder neu gestellt wird, ist es zu begrüßen, daß die Referate von der 2. theologischen Woche an der Gregorianischen Universität, die schon in Greg 23 (1952) 5—182; 24 (1953) 187—237 veröffentlicht wurden, hier in einem Sammelband vorgelegt werden. In dem 1. Referat gibt *M. Flick S. J.* einen guten Überblick über das Problem der Dogmenentwicklung in der zeitgenössischen Theologie (5—23). Er vergleicht es mit dem Problem von dem Zusammenwirken von Gnade und Freiheit. In beiden Fällen seien sich alle Theologen über die Tatsachen einig; nur in bezug auf das „Wie“ gingen ihre Ansichten auseinander, weil es sich hier letztlich um ein unergründliches Geheimnis handle. Er zeigt, wie sich bezüglich der Dogmenentwicklung unter den heutigen Theologen zwei Hauptrichtungen abheben, eine intellektualistische und eine nicht-intellektualistische oder eine direkt antiintellektualistische. Die erstere, die heute noch am meisten verbreitete Ansicht, betrachte die Offenbarung als Mitteilung einer Lehre von seiten Gottes, die unter der Leitung des Heiligen Geistes immer vollkommener erkannt werde. Nach ihr könne keine Lehre als Dogma definiert werden, die nicht mit einem von Anfang an ausdrücklich erkannten Dogma in logischem Zusammenhang stehe. Hierher gehören auch diejenigen Theologen, die nur eine virtuelle Offenbarung verlangen. Fl. betont dann, daß die Anhänger dieser Richtung ein affektives Element, das Glaubensbewußtsein der Kirche (sensus christianus) nicht ausschließen, sondern in der Mehrzahl durchaus in Rechnung stellen. Darüber hat *C. Balić O. F. M.* ein eigenes Referat gehalten (106—134). Die 2. Richtung setzt nach Fl. die ontologische Wirklichkeit des neuen Lebens an die erste Stelle, das in Christus der Kirche geschenkt ist. Die Dogmenentwicklung hänge daher von dem Wachstum dieses Lebens in der Kirche ab und finde in Formeln seinen Ausdruck, die sich ohne gegenseitige logische Beziehungen alle auf dieselbe, immer vollkommener erfahrene und assimilierte Wirklichkeit bezögen. In der Enzyklika „Humani generis“ seien zwar einige Vertreter dieser Richtung, die praktisch einen dogmatischen Relativismus vertreten hätten, verurteilt worden, doch halte die Enzyklika eine Vervollkommnung der dogmatischen Formulierungen durchaus für möglich. Darüber hat im einzelnen *G. Rambaldi S. J.* gesprochen (58—84). *R. Spiazzi O. P.* geht an Hand der Schrift und der Überlieferung der Frage nach dem Abschluß der Offenbarung nach (24—57). *A. Bea S. J.* gibt einen guten Überblick über den Fortschritt in der Auslegung der Heiligen Schrift und seine Bedeutung für die Theologie (85—105). Die Beziehung zwischen der „traditio divinoapostolica“ und dem Lehramt der Kirche behandelt *G. Filograssi S. J.* an Hand von „Humani generis“ (135—167). Im Gegensatz zu der bekannten Auf-

fassung mancher Theologen, wie H. Dieckmann S. J., A. Deneffe S. J. u. a., die das kirchliche Lehramt mit der Tradition in eins setzen, will F. es auf Grund der Sprechweise der kirchlichen Dokumente, vor allem des Tridentinums und Vatikankans, trotz der innigen Beziehung zwischen beiden unterschieden wissen. Über ausdrückliche und einschlußweise Offenbarung und die Erkennbarkeit der letzteren spricht ausführlich *Ed. Dhanis S. J.*, während *C. Boyer S. J.* zum Schluß in seinem Referat über die Beziehung zwischen philosophischem, theologischem und dogmatischem Fortschritt noch kurz darauf hinweist, was die Arbeit der Philosophen und Theologen für die Dogmenentwicklung bedeutet.

Brinkmann

Henrici Totting de Oyta *Quaestio de sacra Scriptura et de veritatibus catholicis*, ed. A. Lang (Opuscula et textus, ser. schol., 12). kl. 8° (78 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 3.50. — Der Bonner Fundamentaltheologe L. legt hier eine Neuauflage der für die Theologiegeschichte bedeutsamen *Quaestio* des Oldenburgers H. Totting vor, der einst um die Organisation der ersten deutschen Universitäten im 14. Jahrhundert hochverdient war. Es ist zu begrüßen, daß nunmehr die drei Artikel der *Quaestio* zusammen veröffentlicht werden, während sie in der ersten Ausgabe auf zwei Hefte (12 u. 16) verteilt worden waren. Der besondere Wert dieser *Quaestio* besteht darin, daß T. hier als einer der ersten systematisch und ausführlich Probleme der kommenden Fundamentaltheologie behandelt. Daß man auch schon früher um diese Bedeutung der Arbeit T.s gewußt hat, beweist die große Anzahl der uns erhaltenen Codices. Nach fünf aus diesen hat L. den Text kritisch ediert. Eine knappe, aber ungemein gehaltvolle Einleitung unterrichtet über Persönlichkeit und Werke T.s und weist den Zusammenhang auf, in dem die hier abgedruckte *Quaestio* innerhalb des Sentenzenkommentars steht. L. kann hierfür auf seine früheren Arbeiten zumal in den Bäumker-Beiträgen (1937 u. 1931) und im *DivThom* (Fr) 26 (1948) zurückgreifen. Wichtig ist vor allem, was L. einleitend über den Stand der theologischen Diskussion zur Zeit T.s sagt. Die Kontroversen mit den Juden hatten die Frage nach der Kanonizität der deuterokanonischen Bücher gezeitigt, wie sie auch eine Verteidigung der Autorität der Hieronymusübersetzung notwendig gemacht hatten. Ebenso rang man damals um ein vertieftes Verständnis der biblischen Inspiration wie des mehrfachen Schriftsinnes. Diese Themen bilden den Inhalt der beiden ersten Artikel der *Quaestio*. Der dritte Artikel beschäftigt sich mit dem Problem, das seit der Scheidung zwischen Philosophie und Theologie zumal durch Thomas akut geworden war, welche Wahrheiten mit „katholischem Glauben“ anzunehmen sind. Spürt man in den beiden ersten Artikeln deutlich die Unzulänglichkeit der damaligen scholastischen Methode, mit derartigen positiven Stoffen fertig zu werden — bezeichnend ist die aprioristische Argumentationsweise für die Zuverlässigkeit der hieronymianischen Übersetzung! —, so wird in der Frage nach den *veritates catholicae* die Schwierigkeit jener Theologen sichtbar, sauber zu scheiden zwischen dem, was formell zum Glauben gehört, und was nur *conclusio theologica* ist. Aber gerade weil hier so vieles noch Ansatz und Anfang ist, eignet sich dieser Text ausgezeichnet für seminaristische Übungen.

Bacht

de Haes, P., *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années* (Analecta Gregoriana, 59). 8° (XII u. 318 S.) Romae 1953, Univ. Gregoriana. — Der Verf., Professor am Großen Seminar in Mecheln, hat sich in der vorliegenden Doktorarbeit der Gregorianischen Universität in Rom die Aufgabe gestellt, einen Überblick zu geben über die Stellung der katholischen Apologetik zum Problem der Auferstehung Jesu in den letzten 50 Jahren. Diese Stellung ist ja jeweils bedingt durch die negative Einstellung der liberalen, angeblich voraussetzungslosen Bibelkritik zur leiblichen Auferstehung Jesu. Der Verf. teilt den Zeitraum in 6 Perioden ein: 1. Das Problem der Auferstehung Jesu vor 1900 bei Reimarus (Betrug), Paulus (Scheintod), Dav. Fr. Strauß (Mythus und Halluzination) und bei den protestantischen Vermittlungstheologen, wie Weizsäcker, Rohrbach, Harnack, Schmiedel, Réville u. a., die keine leibliche Auferstehung Jesu, sondern nur seinen Triumph über den Tod, sein Fortleben in der Herrlichkeit des Himmels und im Herzen der Jünger annehmen (7 ff.). Sie unterscheiden schon zwischen Oster-

botschaft und Osterglauben (9). Ihnen gegenüber sucht sich die katholische Apologetik zunächst mit ihren klassischen Argumenten zu behaupten, wie man sie auch heute noch in den bekannten Lehrbüchern findet. Aber gegen Ende des 19. Jahrhunderts beginnen auch die Katholiken, die historisch-kritische Methode auf die Evangelien anzuwenden und ihre Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Der Verf. verweist auf die Gründung der *Revue biblique* (1892) durch M. J. Lagrange O. P., auf die Lehrtätigkeit Loisy und die von ihm gegründete *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse* (1896), die dann nach dem Abfall Loisy's leider das Organ der Modernisten wurde, und schließlich auf die *Revue d'Histoire Ecclésiastique* in Löwen (1900), ferner auf Männer, wie P. Rose O. P., Schüler der École biblique von Jerusalem und Professor in Freiburg (Schw.), P. Ladeuze, Professor in Löwen, Mangenot und Jacquier. Damit wird die 2. Periode eingeleitet: Die Apologetik auf dem Boden der *modernen Kritik*. Hier sei als erster P. Rose mit seinen *Études sur les Évangiles*, 2. Aufl. Paris 1902, und nach ihm Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, Bruxelles 1907, zu nennen, der vor allem durch Loisy und A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, Tübingen 1905, auf den Plan gerufen worden sei. Eine Reihe von Veröffentlichungen — der Verf. nennt Mangenot, Jacquier, Fr. Tillmann — greifen die Gedanken von Ladeuze auf und entwickeln sie weiter. Die 3. Periode ist bezeichnet durch die Auferstehung Jesu im Lichte der *Religionsgeschichte*, wie sie u. a. von Reitzenstein, Loisy, Bousset gesehen wird und wie dazu vor allem M. J. Lagrange O. P., L. de Grandmaison S. J. und K. Prümm S. J. in ihren Arbeiten ausführlich Stellung genommen haben. Die 4. Periode sieht die Auferstehung Jesu im Lichte der *Formgeschichte*, wie sie von M. Dibelius, R. Bultmann, G. Bertram, C. Fascher u. a. allgemein auf die Evangelien und von E. Bickermann, M. Albertz und L. Brun auf die Auferstehungsberichte angewandt wird. Was der Verf. hier im Anschluß an H. Dieckmann S. J., O. Cullmann, P. Benoît O. P. und F. M. Braun O. P. über die formgeschichtliche Methode, ihre Berechtigung und ihre Grenzen ausführt, gehört sicher mit zum Besten, was darüber in dieser Kürze gesagt worden ist. Mit Recht betont er, daß die liberalen Vertreter der formgeschichtlichen Methode zu Unrecht mit Hilfe dieser Methode den Geschichtswert der Berichte über Worte und Taten Jesu und nicht nur ihre literarische Gestalt klären wollen (184), denn möge sie auch als literarische Methode ihre Berechtigung haben, so sei sie als geschichtliche Methode doch restlos abzulehnen (180). Die 5. Periode sieht der Verf. verkörpert in dem Werk von M. Goguel, das einen gewissen *Eklektizismus* darstelle, die Ansichten der liberalen Bibelkritik der letzten 30 Jahre zwar modifiziere, aber doch selbst zu dem Ergebnis komme, daß sich über eine leibliche Auferstehung Jesu als geschichtliche Tatsache nichts ausmachen lasse. F. M. Braun O. P. ist seinem Gedankengang im einzelnen nachgegangen und hat dazu kritisch Stellung genommen in seinem Werk *La sépulture de Jésus à propos de trois livres récents*, Paris 1937. Zur 6. Periode, die noch andauert, rechnet der Verf. verschiedene Veröffentlichungen von katholischer Seite, darunter vor allem J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949, und L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1951 (vgl. Schol 28 [1953] 301 f.). Zum Schluß bringt er noch eine gute Analyse der Arbeiten von F. M. Braun und P. Benoît über die Himmelfahrt Jesu. Der besondere Wert des Werkes liegt zweifellos darin, daß es unter Auswertung der neuesten Literatur eine saubere Analyse der verschiedenen Ansichten bietet, dabei aber auch jeweils selbst kritisch Stellung nimmt. Leider vermißt man eine Stellungnahme zu den neuesten Entmythologisierungsbemühungen Bultmanns im NT, durch die ja vor allem auch die Auferstehung Jesu betroffen wird.

Brinkmann

de Lubac, H., *Méditation sur l'Église* (Théologie, 27). 8° (288 S.) Paris 1953, Aubier. — In der Vorrede seiner „Besinnung über die Kirche“ weist Verf. darauf hin, daß es ihm in diesem Werk nicht um die Darbietung neuer Forschungen oder um die Entwicklung einer wissenschaftlichen Kirchenlehre gehe. Aus dem lebendigen Gespräch mit und vor Priestern erwachsen, will das Buch zu einer tief erlebten und theologisch geläuterten Erkenntnis und Liebe des Mysteriums der Kirche führen. Es ist der Priester, der hier von seinem tiefsten Geheimnis spricht, zu dessen Dienst er sich berufen weiß. Aber es ist zugleich der Theologe, der, aus der Fülle der Tradi-

tion schöpfend, Zug um Zug das strahlende Bild der Kirche vor unseren Augen erstehen läßt. Wenn man es richtig versteht, könnte man die Formulierung wagen, es seien hier die theologischen Gegenbilder der „Hymnen an die Kirche“ der G. von Le Fort geschrieben. — Eindringlich gemahnt das 1. Kap. an den *Geheimnischarakter* der Kirche, um den alle christlichen Generationen gewußt haben, weil sie von der Kirche lebten, und der doch eigentlich erst in unserer Zeit, dem Jahrhundert der Kirche, zu reflexem Bewußtsein geworden ist. Vor allem scheint hier das, was de L. über das „*Credere Ecclesiam*“ sagt (20—27), wertvoll zu sein, desgleichen seine Gedanken über das Ineinander von Licht und Dunkel im Mysterium der Kirche (33—39). Das folgende Kapitel zeigt die *Dimensionen* dieses Geheimnisses: die Weltweite der Kirche, ihre verborgenen Reichtümer, die Kirche vom Anbeginn und die Kirche der Vollendung. So sehr sich der Christ gegen eine spiritualistische Vermischung der verschiedenen Dimensionen der Kirche zu wehren hat, so nachdrücklich hat er sich immer wieder daran zu erinnern, daß es in allem nur die *eine* Kirche ist. Dieser Gedanke wird im 3. Kap. fortgesetzt: *Les deux aspects de l'Église* usw. Es geht hier um die *Synthese* von sichtbarer und unsichtbarer Kirche — darin sehr gründliche Gedanken über die Realität des christlichen Gehorsams (69—70) —, von Geistkirche und Leibkirche, von *Ecclesia convocans* und *Ecclesia convocata*, mit einer ausführlichen Stellungnahme zum Problem der Kirchengliedschaft (86—87), endlich um die Synthese der Kirche der Sünder und der Kirche ohne Sünde. Im 4. Kap. greift Verf. die in seinem bekannten Buch „*Corpus Mysticum*“ behandelten Themen wieder auf: Die Verbindung von Kirche und Eucharistie, die Eucharistie als „*Herz der Kirche*“, das Verhältnis von allgemeinem und sakramentalem Priestertum. Von besonderer Aktualität ist das Kapitel über die „*Kirche inmitten der Welt*“. Man wird nicht oft so maßgebliche Worte über die tragische Spannung zwischen Kirche und Staat, Kirche und Kultur lesen. Die beiden nächsten Kapitel seien nur kurz genannt: Die Kirche als das *Sakrament* Jesu Christi (vgl. dazu neuestens die Arbeit von O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, 1953) und „*Ecclesia Mater*“. Das 8. Kap. „*Unsere Versuchungen angesichts der Kirche*“ hat mit Recht gleich nach Erscheinen des Buches besonderes Interesse gefunden (Übersetzungen in „*Michael*“ [1953] und in den „*Dokumenten*“ [1953]). Es ist angesichts der mannigfachen Kritik an der Kirche eine eindringliche Mahnung zur Unterscheidung der Geister. Mit dem letzten Kapitel „*Die Kirche und die Jungfrau Maria*“ greift de L. jenes Motiv auf, in welchem das Kirchen- und das Mariengeheimnis in ihrer wechselseitigen Durchdringung einander ihr reichstes Licht schenken. — Verf. hat zu Eingang seines Buches betont, daß er hier nicht das Werk des Fachtheologen betreiben wolle. Aber dennoch bleibt wahr, daß nur ein Theologe, der wie er in der Überlieferung von den Anfängen her bis in die jüngste Zeit steht, ein so reiches Buch schreiben konnte. Man wird unter den vielen Werken über die Kirche, die vor allem in den letzten 30 Jahren erschienen sind, lange suchen müssen, ehe man eines findet, das an theologischer Tiefe und Klarheit wie an Schönheit der Darstellung diesem Werk gleichkommt. Es ist nur zu wünschen, daß es bald (in guter Übersetzung!) den deutschen Lesern zugänglich gemacht wird.

Bacht

Sauras, E., O. P., *El Cuerpo Místico de Cristo*. 8° (VIII u. 921 S.) Madrid 1952, La Editorial católica. Pes. 65.—. — Die spanische Theologie lenkt durch ihre Veröffentlichungen in den letzten Jahren mehr als bisher die Aufmerksamkeit auf sich. Besondere Beachtung verdient die „*Biblioteca de autores cristianos*“, die mit dem vorliegenden Werk auf 85 Bde. angewachsen ist. S. bietet uns keine Ekklesiologie, wohl aber eine ausgedehnte theologische Arbeit über den Mystischen Herrenleib. Sein Thema entwickelt er in 6 großen Kapiteln: Die Lehre der Offenbarung, Christus als Haupt des Mystischen Leibes, Das göttliche Leben im Haupte, Die Seele des Leibes (Heiliger Geist und Gnade), Die Einheit des Mystischen Leibes. Einige Probleme, die nicht direkt zum Thema gehören und eher die Gnadentheorie oder auch Christologie und Mariologie betreffen, werden recht ausführlich behandelt, andere hingegen, die ekklesiologisch von großer Bedeutung sind und auch aus der Idee des Herrenleibes neues Licht erhalten würden, bleiben leider unberücksichtigt. So vermissen wir ein Kapitel über die Heilsnotwendigkeit der Kirche und vor allem eine eingehendere Bezugnahme auf die verschiedenen Arten von Häresie (*haeresis for-*

malis und materialis, publica und occulta), die in der Frage nach der Gliedschaft am Leibe Christi kaum übergangen werden können. Der Verf. wendet eben sein Interesse der spekulativ-theologischen Seite zu, den großen Zusammenhängen und einer thomistischen Systematik, weniger der Einzelforschung und der historischen Untersuchung. Ein gewisser Ausgleich ist indes dadurch herbeigeführt, daß die moderne Literatur, zumal die aus dem französischen Sprachgebiet (von der deutschen erhalten zwar die größeren Monographien einen Platz im Literaturverzeichnis, aber nicht genug Auswertung im Text), herangezogen wird. So hat S. unter dem Einfluß von Journet auch der geschaffenen Gnade neben dem Heiligen Geist eine Bedeutung für die Informierung des Herrenleibes beigemessen. Nicht in allen einzelnen Stellungen wird man seiner Auffassung beipflichten können. Wenn z. B. die Exkommunizierten als wirkliche Glieder der Kirche anerkannt werden (629—631), so ist dabei nicht hinreichend Rücksicht genommen auf die Tradition, deren Ansicht auch einmal von der Enzyklika „*Mystici corporis*“ übernommen wird; allenfalls ließe sich die Meinung vertreten, daß nicht eine jede Art von Exkommunikation den Ausschluß aus der Kirche zur Folge hat; aber die allgemeine Form der These des Verf., nach der nur der Unglaube die Trennung herbeiführt (auch vom Schisma ist nicht ausdrücklich die Rede), scheint uns unhaltbar. Wenn ferner S. die Anschauung, die Einwohnung des Heiligen Geistes und die Informierung der Kirche durch ihn sei kein *proprium*, sondern nur ein *appropriatum*, in derselben Enzyklika ausgesprochen findet (784 f.), so geht er hierin wohl zu weit, da dort nur verlangt wird, daß man an der Gemeinsamkeit der *actio ad extra* festhalte; sollte also die Beziehung der Kirche zum Heiligen Geist terminative oder sub respectu causae formalis gesehen werden, so steht von seiten der Enzyklika nichts im Wege, dafür ein *proprium* zu fordern. Diese und andere Wünsche ähnlicher Art hindern aber nicht, daß wir das Werk als eine brauchbare Zusammenfassung der einschlägigen Fragen und als eine wertvolle Darstellung in systematischer Hinsicht anerkennen. Beumer

Jetté, F., O. M. I., Qu'est-ce que la Missiologie? 8° (179 S.) Ottawa 1950. Editions de l'Université. Doll. 3.— Die Frage des Titels wird von der Realdefinition der Missionstätigkeit her beantwortet, wie sie seit Jahren von der Missionstheologie erarbeitet und von den Lehraussagen der letzten Päpste bestätigt wurde: Mission ist Kirchengründung. Sie ist also Teil des Mysteriums der Kirche und die Wissenschaft von der Mission, darum wesentlich Theologie, und zwar Teil des Kirchentrakates, allerdings ein Hauptteil, weil Mission nach dem Worte Pius' XI. „*munus praecipuum*“ der Kirche ist. Als theologische Spezialisierung erforscht sie neben den Gegebenheiten der Offenbarung auch die Gegebenheiten der Profangebiete (Völkerkunde z. B.) unter theologisch-missionarischer Rücksicht, d. h. in ihren Beziehungen zur Kirchengründung. Aus dieser Auffassung der Missionswissenschaft wird dann ihre Methode entwickelt. — Die eindringliche Studie wirkt durchweg überzeugend, wenn es auch ein Wagnis ist, ein abstraktes Begriffsschema, das von anderen Gegebenheiten gewonnen wurde, auf eine neue Wirklichkeit anzuwenden. Da geht es dann nicht ohne die Unterscheidung von Begriffen „im engeren und weiteren Sinne“, wodurch oft nur eine Scheinklärung erreicht wird. Vor allem scheint eine Unklarheit nicht gelöst zu sein, an der allerdings bisher alle ähnlichen Studien leiden. Verf. hat diese Unklarheit irgendwie selber gespürt, vgl. S. 43 Anm. 38. Die übliche Zweiteilung von „Mission“ und „Pastoration“ dürfte doch die lebendige Wirklichkeit kirchlicher Heilstätigkeit zu sehr vereinfachen. Nicht nur wird dadurch die „Union“, die Wiedervereinigung im Glauben, nicht in ihrer Eigenständigkeit erfaßt und mehr oder weniger gewaltsam unter „Mission“ oder „Pastoration“ subsumiert, sondern auch die grundlegende Doppelfunktion der Kirchentätigkeit bleibt unberücksichtigt, die jeder weiteren Einteilung der kirchlichen Tätigkeit vorausgeht und zwei Ordnungen der kirchlichen Tätigkeiten schafft: 1. die *institutionelle* Funktion, die die Kirche als Institution zum Gegenstand hat, nämlich ihre Gründung, wo sie noch nicht ist (Mission), ihre Erhaltung und Vervollkommnung (hier fehlt der geeignete Terminus), und ihre Wiederherstellung, wo sie durch Schisma, Häresie, Apostasie bis auf einen mehr oder weniger großen Rest zerstört wurde (Union), und 2. die *apostolische* Funktion, die den Menschen als Einzel- und Gemeinschaftswesen sowie seine Welt (Kultur, die doch auch von der Kirche erfaßt werden muß) zum Gegenstand hat, nämlich als

Bekehrung der Heiden, der Noch-nicht-Katholiken (Konversion), als Bewahrung und Vervollkommnung der Katholiken (Pastoration) und als Rückgewinnung der Schismatiker, Häretiker, Apostaten, also der Nicht-mehr-Katholiken (Re-konversion). Beide Funktionen sind in ihrer letzten Zielsetzung (Heil der Seelen und Gottes Ehre) aufeinander hingeeordnet, und zwar so, daß jede der institutionellen Funktionen die drei apostolischen Funktionen einschließt und ihnen eine entsprechende institutionelle Ausrichtung gibt.

Otto

2. Geschichte der Theologie

Bignami-Odier, I., Brou, L., O. S. B., Vernet, A., *Bibliographie Sommaire des Travaux du Père André Wilmart O. S. B. 1876—1941.* (Sussidi eruditi, 5). 8° (146 S.), Roma 1953, Ediz. di Storia e Letteratura. — Dom Wilmart, Mönch von Farnborough (1876—1941), genießt einen Weltruf wegen seiner zahlreichen Entdeckungen und Arbeiten auf dem Gebiet der Patristik, der Liturgie, der frühmittelalterlichen Literaturgeschichte und Aszese. Es sei nur an die Zuteilung des Tractatus Origenis an Gregor von Elvira erinnert, einer seiner Erstlingsarbeiten, der bald die Hilariusfragmente folgten, an die Arbeit über das Bobbio-Sakramentar, das falsche Pontifikale des Prudentius von Troyes, die Entdeckung der echten Gebete des hl. Anselm und die 2 Bände des Katalogs der Vaticano-Reginensis, die für Patristik und Frühmittelalter so reiche Ausbeute lieferten. Wo Dom Wilmart die Hand anlegte, gab es neue Entdeckungen und Erkenntnisse von dauerndem Werte. Seine Arbeiten sind sehr weit in Zeitschriften zerstreut. Die Bibliographie zählt von 1900—1953 allein 368 Nummern auf (358—368 posthume) und 80 größere Besprechungen. Es ist daher ein bleibendes Verdienst der Herausgeber, dieses reiche Material gesammelt und wieder zugänglich gemacht zu haben. Artikel und Besprechungen werden in chronologischer Reihenfolge getrennt aufgezählt. Es folgen ein alphabetischer Index der Werke, ein Sachindex und ein Verzeichnis der wichtigsten benutzten Hss. Besonderes Interesse verdient ein von Wilmart selbst verfaßtes, freilich unvollständiges Verzeichnis der Lebensdaten, Studien und Lehrer, denen er am meisten verdankt — unter ihnen Batiffol, L. Traube, E. Bishop — und endlich der wichtigsten Arbeiten. Höchst interessant ist ein Brief an den Herausgeber der Edizioni di Storia e Letteratura, Msgr. G. de Luca, vom 30. 12. 1937. In ihm gibt er Rechenschaft über seine wichtigsten Arbeiten und seine Arbeitsmethode, die sich an Havet, Batiffol, Bishop, Traube gebildet hat. Ein Satz wenigstens sei auch hier mitgeteilt: *Insistez, je vous prie, sur l'importance des manuscrits, mais des 'observés à fond' et comme 'documents d'histoire', replacés dans leur milieu (c'est que Traube a montré mieux que personne autre à propos de la Règle de S. Benoît). On m'a demandé parfois quel était mon secret; je réponds toujours: „l'examen des manuscrits“.*

Pelster

Butterfield, H., *Christentum und Geschichte.* 8° (165 S.) Stuttgart 1952, Speemann. DM 7.80, geb. DM 9.80. — Als Ordinarius für Neuere Geschichte an der Universität Cambridge hat Verf. im Jahre 1948 dort auf Einladung der theologischen Fakultät eine Reihe von Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten gehalten, die er 1949 in England, jetzt in der guten Übertragung von S. Erdmann auch in Deutschland drucken ließ. Es war die Studentenschaft, also die Rückkehrer aus der Weltkriegskatastrophe, welche den Fachhistoriker und theologischen Laien vor das Problem stellte, wie der Christ das alltägliche menschliche Drama, das sich um ihn herum abspielt, betrachtet und wie er Aufruhr und Katastrophe in der Geschichte hier auf Erden ansieht. Dabei wurde auch beabsichtigt, die religiöse Haltung der menschlichen Geschichte gegenüber zu formen, wie man den Ereignissen begegnen soll, wenn die Geschichte zur Katastrophe wird. Das Buch des Verf. wurde zu einer sehr ernst Besinnung auf die verschiedenen Berührungspunkte zwischen Geschichtswissenschaft und christlichem Glauben, was mit dem Hinweis auf ganz konkrete, auch zeitgenössisch historische Situationen erläutert wird. So wird Verf. gleichsam zum lebendigen Gewissen seiner Umwelt, wobei natürlich nicht außer acht gelassen werden darf, daß seine Auffassung vom Christentum, so konservativ gläubig sie

auch ist, von der katholisch-theologischen Kritik her gesehen noch einiger Klärung und Ergänzung bedürfte, um unangefochten zu bleiben. Dessenungeachtet aber bleibt bestehen, daß Verf. wertvolle Einsichten vermittelt in das Verhältnis von Natur und Geschichte (9—16), in Grundfragen historischer Methoden (17—34), die (erbsündlich verwundete) Natur des Menschen als Berührungspunkt von Christentum und Geschichte (35—58), in Versuche, Geschichte theologisch zu begreifen (59—80), was dann durch eine Analyse der Geschichtskatastrophen verdeutlicht wird (81—109). „Die Vorsehung und der Geschichtsprozeß“ (108—129) ist ein Kapitel mit dem ersten Bekenntnis zur überlegenen Führung der Geschichte durch Gott, wobei Verf. aber mit Recht sagt, „daß nur der in der Geschichte dieser Welt die Hand Gottes entdecken kann, der schon vorher durch persönliche Erfahrung Gewißheit darüber erlangt hat“ (123), für den von außen schauenden, „normalen“ Geschichtsforscher würde diese These keine Gültigkeit haben. Über das „Christentum als geschichtliche Religion“ handelt Verf. S. 130—147 und rührt an christologische Fragen letzten Datums (Bultmann), wobei er der frühchristlichen Tradition zur Erhellung solcher Probleme einen wichtigen Platz einräumt (147). Abschließend deutet Verf. noch einiges an über die Einstellung des Christen zum Geschehen der Gegenwart: „Der Glaube an Gott gewährt uns eine größere Beweglichkeit des Geistes und bewahrt uns vor zu großer Unterwürfigkeit unter Zwischeninstanzen nationaler, ideologischer oder wissenschaftlicher Art . . . Er gibt uns die Möglichkeit, einen größeren geistigen Spielraum zu bewahren für die Dinge, die Natur oder Geschichte uns in der nahen Zukunft noch bringen mögen“ (165). Wolter

Valjavec, F., *Historia Mundi*. Ein Handbuch der Weltgeschichte in 10 Bänden, begr. von F. Kern. 1. Bd.: Frühe Menschheit. 8° (560 S.) München 1952, Lehnen. DM 26.50 (Subskr. DM 23.50). — Der Plan dieses großangelegten Handbuches geht auf den Bonner Historiker Fritz Kern zurück (gest. 21. 5. 1950), er sieht auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung ab auf eine umfassende internationale Gemeinschaftsarbeit, wie sie nach dem zweiten Weltkrieg noch nicht wieder gewagt wurde. Der mutige Förderer dieser Idee konnte dem 1. vorliegenden Bd. gleichsam als Vermächtnis noch einige Gedanken mitgeben (11—17), um erkennen zu lassen, welche Grundauffassung von Geschichte im entstehenden Gesamtwerk sichtbar werden soll. Der Kulturgeschichte wird ein Primat zugestanden, unter dem aber allen anderen Geschichtsgebieten unter Berücksichtigung der gegenseitigen Abhängigkeiten und Verpflichtungen freier Raum zur Entfaltung gewährt wird. Da es gilt, „die volle menschliche Natur aus der Geschichte zu erkennen“, werden die Geschichtstheorien der Vico, Spengler und Toynbee (Zyklentheorie) als nicht universal genug zurückgestellt, der aufgeklärte historische Evolutionismus (als optimistischer Progressismus der bürgerlich-liberalen Prägung wie als pessimistischer Brutalismus der kämpferischen Keith, Sorel, Nietzsche und Lenin) abgelehnt. Eine neue anthropologische Sicht wird gefordert unter Berufung auf Ashley Montagu, v. Eickstedt, Kälén, Portmann, Schindewolf und Vallois. In der Schule von W. Schmidt (so Kern) „haben wir Kulturhistoriker gefunden, daß der Glaube an das göttliche Gericht lange Zeit vor Israel bei den Primitiven bestand; er reicht in die älteste Schicht der Menschheit, die wir neuerdings besser kennen, zurück; und dieser Glaube war unseren Vorfahren der ersten Stunde zu eigen“. Mit den quellenkritischen Grundsätzen der Rankeschen Methode, welche die evolutionistischen Spekulationen über die Anfänge der Kultur beseitigen, wird die geplante und eben begonnene *Historia Mundi* „eine wesentlich anders und tiefer erfassbare Natur der Menschheit geschichtlich erhellen, als jene konstruierte angebliche Natur, welche man im 19. Jahrhundert in vorgefaßter Meinung den damals willkürlich arrangierten Entwicklungsetappen der Kulturgeschichte zugrunde legen wollte“ (17). So beginnt der vorliegende Bd. mit dem Kapitel „Der Mensch“ (21—228) mit Beiträgen von A. Portmann (Basel) über die werdende Menschheit, von J. Kälén (Fribourg) über die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung und H. V. Vallois (Paris) über die Menschen im Jungpaläolithikum und Mesolithikum. Ferner berichten die Forscher E. v. Eickstedt, B. Lundman, H. Baumann, S. Alcobe y Noguera, J. Imbelloni, R. Biasutti, I. Schwidetzky über die Biodynamik der Erdteile. Das 2. Kapitel „Frühgeschichte“ (229 bis 374) wird von einem methodologischen Artikel von O. Menghin (Buenos Aires)

eingeleitet und ausgeführt mit drei Beiträgen über die ältere, mittlere und jüngere Altsteinzeit und die mittlere Steinzeit (von *H. Breuil*, *A. Rust* und *J. G. D. Clark*), anschließend referieren *H. Sedlmaier* und *F. Erpel* über Ursprung und Anfänge der Kunst, bzw. über die Kunst der älteren und mittleren Steinzeit. Das 3. Kapitel „Lebende Völker als Reste ältester Völker und Kulturen“ (375—524) wird praktisch von *W. Schmidt* ausgefüllt mit dem umfangreichen Beitrag über die Urkulturen: Ältere Jagd- und Sammelstufe (375—501), dem sich ergänzend anschließt *K. J. Narr* über das höhere Jägerum: Jüngere Jagd- und Sammelstufe. Ein wertvoller Überblick über das Schrifttum (nach den erwähnten Beiträgen geordnet) und ein kurzes Sachregister schließen den Bd. ab. Es ist hier nicht der Ort, über Wert und Wirkung der einzelnen Beiträge, die von hervorragenden Spezialisten der Fachgebiete stammen, eingehend zu berichten. Es mag genügen festzustellen, daß bisher noch keine Universalgeschichte sich ein so breites, gründliches und positives Fundament zu geben wußte wie diese *Historia Mundi*. Die überaus nüchterne, kritische und ihre Grenzen bedachtsam absteckende Methode gibt jedem Detail seinen Platz, ohne in gewagte Deduktionen zu verfallen; dabei wird aber durch Verweise und Übersichten wie auch durch eine erklärende Gesamtzeittafel die Einheit gewahrt; die Eigenart der einzelnen Mitarbeiter und der von ihnen vertretenen Auffassung kommt voll zur Geltung. Wir wagen zu hoffen, daß diesem tiefgegründeten Fundament ein monumentaler Aufbau folgt, für den als verantwortlicher Herausgeber *F. Valjavec* (München) zeichnet.

Wolter

Sherwood, P., O. S. B., *Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (*Studia Anselmiana*, 30). gr. 8° (VIII u. 64 S.) Romae 1952, Orbis Catholicus. — Die kurze Studie ist eine Vorarbeit zu einer umfangreichen Monographie über das Leben und die Theologie Maximus des Bekenner. Sie umfaßt einen Aufriß von dessen Leben und Werk (1—22) und stellt dann eine übersichtliche Datumsliste der einzelnen Werke zusammen (23—56). Die beigegebenen Indices, besonders I und II, erlauben von nun ab eine sehr leichte, chronologisch geordnete Benützung der Werke des Maximus nach dem Migne-Text. Bei etwa 90 zu besprechenden Dokumenten oder Schriftstücken verzichtet Verf. nur bei 4 Nummern auf eine Datierung; bei 15 Stücken ist nur eine annähernde Festlegung möglich, wobei ihm eine eingehendere Periodisierung des Lebens des Bekenner (erarbeitet nach äußeren Umständen und Lehrentwicklung, unter Benützung der sicheren Daten) hilft. Die Mehrzahl der Dokumente konnte fest eingeordnet werden. Die Begründung, die der Verf. jeweils den einzelnen Nummern seiner Datumsliste beigefügt, enthält wertvolle dogmengeschichtliche Hinweise, so daß der engere Rahmen eines rein chronologischen Verzeichnisses überschritten ist. Die Arbeit ist so vorsichtig und gründlich durchgeführt, daß man sich ihr voll anvertrauen kann. — Verf. stützt sich — in kritischer Auseinandersetzung — besonders auf die mehr historisch-biographisch eingestellten Studien von V. Grumel (*EchOr* 26 [1927] 24—32; ders., *DictThCath* 10, 448—459) und R. Devresse in *AnalBoll* 46 (1928) 5—49 und auf die mehr von inneren (literarischen und theologischen) Kriterien ausgehenden Datierungsversuche von H. U. v. Balthasar: *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg 1941, und *Kosmische Liturgie*, Freiburg 1941. In der bewußt beschränkten Bibliographie vermißt man nur die gute Studie von E. Caspar, *Die Lateransynode von 649*, in *ZKirchGesch* 51 (1932) 75—137, so besonders für die Ausführungen auf S. 14 ff., 20 Anm. 92, 53 (Nr. 78), 56 (Nr. 88, Caspar 121). Hier wäre nämlich u. a. der Hinweis am Platze, daß Formulierungen des Maximus aus seiner Disputation mit Pyrrhus auf dem Laterankonzil verwendet wurden. Für die kommenden Publikationen des Verf., von denen man sich nach dieser Vorstudie viel erwarten darf, wäre ein damit zusammenhängendes Problem zur Sprache zu bringen: nämlich die Frage der Florilegien, die auf dem Konzil von 649 zur Verwendung kamen und deren Zusammenhang mit Maximus. Soweit der Bekenner nämlich eine besondere Stelle in der Geschichte der Florilegien hat, läßt sich seine Verbundenheit mit der Tradition und sein Fortwirken in der Geschichte der Theologie auf eine von seinem übrigen Werk gesonderte Weise beleuchten. Denn gerade in den christologischen Streitigkeiten vom 5. bis zum 7. Jahrh. führen die Sammlungen von Vätern in gewisser Hinsicht ein selbständiges Leben, das von dem übrigen schriftstellerischen Werk eines

Autors, in dem sie sich etwa finden, losgelöst sein kann, ohne daß sie freilich die theologische Eigenart des Excerptors verleugneten. Eine Untersuchung über die Eigenart der Väterbenutzung bei Maximus, auf der Lateransynode von 649, auf dem Konzil von Konstantinopel von 680/1, in der *Doctrina Patrum* (ed. Diekamp) und dem gleichfalls von Diekamp edierten, aber quellenmäßig noch nicht genügend behandelten Florileg des Codex Athous Vatopedianus 507 (über die zwei Willen in Christus) (in *OrChrAnal* 117, S. 223—229) könnte sich wohl als nützlich erweisen. Der Mangel an kritischen Ausgaben für einzelne Teile dieses Materials wird sich freilich dabei als großes Hindernis erweisen. In seiner Vorstudie konnte Verf. mit Recht von diesem Problem absehen. Wie wenige andere Forscher wird er zur Zeit in der Lage sein, sich dessen anzunehmen.

Grillmeier

The works of St. Patrick. St. Secundinus' Hymn on St. Patrick. Translated and annotated by L. Biehler (Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation. Ed. by J. Quasten und J. C. Plumpe, 17). 8° (121 S.) Westminster (Maryland) u. London 1953, The Newman Press u. Langmans, Green and Co. Sh. 25.—. — Der verdienstvolle Patrick-Forscher an der National-University (Dublin) faßt in seiner Einleitung zu den übersetzten Patrick-Texten die bisherigen Forschungen, eigene wie fremde, zusammen zu einem klaren und knappen Bericht über Leben und literarische Werke des Apostels von Irland. Beigegeben wird eine Bibliographie der Quellen, Ausgaben und Studien (17—20), welche das Wichtigste kritisch beibringt. Als authentisch sieht Verf. an: 1. Das Bekenntnis Patricks; 2. den Brief an die Soldaten des Coroticus; 3. einige Fragmente aus verlorengegangenen Briefen; 4. drei, vielleicht vier Worte des Heiligen aus dem „Buch von Armagh“; 5. eine Reihe Kanones, die zwischen 447 und 459 von Patrick zusammen mit den Bischöfen Auxilius und Iserninus erlassen worden sind. Diese Texte legt Verf. in einer dem Urtext durchaus entsprechenden Übertragung vor. Abschließend fügt er den Hymnus des Secundinus auf St. Patrick gleichfalls in Übersetzung bei (55—72). Ein Anhang mit kritischen Bemerkungen nebst einem guten Namens- und Sachverzeichnis rundet das Werkchen ab, das ein ausgezeichnete Wegweiser in die bisher doch reichlich wirre Patrick-Tradition geworden ist.

Wolter

Studi Gregoriani per la Storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana. Raccolti da G. B. Borino. gr. 8° (467 S.) Roma 1952, Angelo Signorelli. — Nach vier Jahren erscheint endlich die Weiterführung der vielgerühmten Studi Gregoriani (vgl. diese Zeitschrift 25 [1950] 597—599), wiederum von G. B. Borino herausgegeben, doch nicht mehr in der Abtei San Paolo, sondern im Signorelli-Verlag. Ein diesem Bd. beigegebenes Programm läßt erwarten, daß die Fortsetzung der Reihe geplant bleibt. H. X. Arquillière führt (1—26) seine Diskussion mit A. Fliche über den Rechtsgehalt der Versöhnung von Canossa weiter und beharrt nach ausführlicher Begutachtung der Thesen seines Gesprächspartners auf seiner seit 1934 mehrfach vorgetragenen Ansicht, daß Gregor in Canossa nur eine Lösung vom Bann, nicht aber eine Rückgabe von Krone und Herrschaft intendiert habe. R. Elze berichtet über die Geschichte des „Sacrum Palatium Lateranense“ im 10. und 11. Jahrhundert (27—54) als einer Episode in der Geschichte der wechselnden Versuche der päpstlichen „imitatio imperii“ (nach P. E. Schramm). Sehr willkommen sind die Ausführungen A. Lentinis über Alberich von Montecassino (55—109), er schreibt ihm die Verfasserschaft einer *Asprenus-Vita* zu, die er abschließend ediert. W. Ullmann trägt zu der von A. Michel so gründlich geförderten Kenntnis über Kardinal Humbert bei mit seinem Artikel „Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana“ (111—127), in dem er Humbert, den enthusiastischen Verteidiger des Papsttums, zugleich als entschiedenen Vertreter von Verfassungsbindungen schildert, welche mindestens der Lehrgewalt des Papstes ihre Grenzen zuweist. H. Weisweiler danken wir in diesem Bd. eine Analyse der Lehre Bernolds von St. Blasien über die päpstliche Gewalt (129—147). Gegen A. Fliche betont er die Bedeutung Bernolds, vor allem als Theologe. Bernold verteidigte Gregors Sache und übernahm Gregors Gedanken (141), ohne seine Eigenständigkeit aufzugeben. Über die Reichsabtei Fulda im Investiturstreit hat K. Lübeck eine weitere Untersuchung geliefert (149—169), während M. H. Laurent sich den Stiftsherren von Aix-en-Provence und ihrer Reform im 11. Jahr-

hundert gewidmet hat (171—190). Den umfangreichsten Beitrag dieses Bandes stellt *H. Tritz* mit seinen Untersuchungen über die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX. (191—364), die, mit großer Sorgfalt geführt, durch einen ausgedehnten Stilvergleich Kardinal Humbert die Verfasserschaft der früher Wibert zugeschriebenen *Vita Leonis* sichern. *L. Tondelli* berichtet über Grabungen in Canossa (365—371), und abschließend läßt der Herausgeber (*G. B. Borino*) zwei Artikel folgen über Cencio, der 1075 das Attentat auf Gregor VII. in Maria Maggiore wagte (373—440), und über einige Einzelfragen aus dem Leben des Papstes (441—466). Wiederum stellt dieser Bd. eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis vom Zeitalter Gregors VII. dar, dessen Bedeutung für den mittelalterlichen Aufstieg des Papsttums und für die Klärung seiner verfassungsrechtlichen Stellung unbestritten ist.

Wolter

Foreville, R., und *Rousset de Pina, J.*, *Du premier Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III (1123—1198), 2^{me} partie (Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours, fondée par A. Fliche et V. Martin, dirigée par J. B. Duroselle et E. Jarry, 9. 8° (388 S.) Paris 1953, Bloud et Gay, Fr. 1050.* — *Aubenas, R.* und *Ricard, R.*, *L'Église et la Renaissance (1449—1517) (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, fondée par A. Fliche et V. Martin, dirigée par A. Fliche et E. Jarry, 15. 8° (395 S.) Paris 1951, Bloud et Gay, Fr. 1200.* — Die vorliegenden Bände der repräsentativen Kirchengeschichte von Fliche-Martin entsprechen dem hohen Niveau, das bisher erreicht und erhalten wurde. Es handelt sich jeweils um die 2. Hälfte eines Jahrhunderts, das den Namen einer Wiedergeburt tragen durfte. Die Renaissance des 12. Jahrhunderts geht weiter (der 1. Teilband stand unter dem Zeichen Bernhards von Clairvaux) trotz der gewaltsamen Auseinandersetzungen von Sacerdotium und Regnum, welche diesen Zeitabschnitt beherrschten. Die Papstgeschichte von Alexander III. an wird von *J. Rousset de Pina* dargestellt, *R. Foreville* begnügt sich mit Hadrian IV. und dem tragischen Kapitel über Thomas Becket. Verfasserin hatte sich dafür durch gründliche Vorarbeiten geschult. Ihr nüchterner, flüssiger, korrekter Bericht leitet den Bd. ein, ausgezeichnet ist das Porträt Hadrians (15—49). S. 17f. und 40f. hätte die Arbeit von *H. Schrörs* (Untersuchungen zu dem Streit Friedrichs I. mit Hadrian IV. [1157—1158], Freiburg 1916) eingearbeitet werden können, sowie auch S. 24 bei den Ausführungen über den Vertrag von Benevent (1156) der Artikel von *H. Mitteis*, Politische Verträge im Mittelalter, ZRG (Germ.) 67 (1950) 76—140. Für die Ausführungen über Thomas Becket (83—126) konnte Verfasserin zurückgreifen auf ihre preisgekrönte Arbeit, *L'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154—1189)*, Paris 1943. Sie gibt (84—86) eine sehr gute und kritische Bibliographie. Nicht ganz so schroff wie Verfasserin möchten wir über *A. L. Poole* in der *Oxford History* über den gleichen Gegenstand urteilen (From Domesday Book to Magna Charta [1087 bis 1216], Oxford 1951, 197—231), denn schließlich gibt sie selbst zu, daß die Fragen nach den Zuständigkeitsbereichen von geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit durchaus im Fluß waren und daher (objektive) Fehlentscheidungen kaum ganz zu vermeiden waren. Wie bei Hadrian IV. gelingt der Verfasserin auch bei Thomas Becket ein wohlgezeichnetes Bild dieser vielschichtigen Persönlichkeit. Dagegen wirken die gewiß zuverlässigen Ausführungen *J. Rousset de Pina*s über den langen Streit zwischen Friedrich I. und Alexander III. (50—82, 127—188) zu flach und gegen die sicher zu leidenschaftlichen Ausführungen von *F. Heer* zum Thema (Aufgang des Abendlandes, Wien 1949, 557—656) ohne Kraft. Im 3. Buch des vorliegenden Bandes 9 berichtet *R. Foreville* vor allem über das innere Leben der Kirche, über die Verfassungsentwicklung in Rom, (Kardinalskollegium, Legatenwesen, Finanzverwaltung der Kurie), über die Entwicklung des Christentums unter dem Einfluß der römischen Kurie vor allem im Norden und Osten Europas, über die christliche Gesellschaft des Abendlandes (monastische Gruppen, Ordensritter, Laien), schließlich über Ketzerbewegungen und erste kirchliche Maßnahmen, um dann noch einiges nachzutragen über Frömmigkeit, Kunst und Universitätsleben dieser Jahrzehnte. Ein vorzüglicher und bibliographisch wohl ausgestatteter Band. — Ähnliches muß von Bd. 15 gesagt werden, der sich mit der überaus kritischen Epoche der Ausgänge des Mittelalters befaßt. Die Einheit der Christenheit will zerbrechen, widerstreitende

Nationalismen werden wach, dabei weitet sich der Welthorizont. Die mittelalterlichen Formen der Frömmigkeit werden trotz des manchmal hektischen Lebens, das sie um die Jahrhundertwende erfüllt, langsam von den Tendenzen der humanistischen Renaissance in ihren vielfältigen Ausstrahlungen in äußerste Gefahr gebracht. R. Aubenas, ein Lehrer der Rechtsgeschichte in Aix, hat die an Spannungen und Kontrasten so reiche Zeit mit ihrem tausendfachen Detail vorzüglich in knappen Übersichten dargestellt, dabei der Papstgeschichte (15—200) einen weiten Raum gelassen und hier auch den positiven Momenten (europäischer Einheitsgedanke, Kreuzzug, Reformversuche, Mäzenatentum) gerechte Würdigung zukommen lassen. Sehr dicht sind die Ausführungen über das Verhältnis von Religion und humanistischer Renaissance (201—210), über Religion, Humanismus und Renaissance bei der gebildeten Oberschicht der Gelehrten und Künstler (211—258). Die Reformversuche beim Ordens- (275—312) und Weltklerus (313—338) werden gewürdigt, Kunst und Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters, vor allem der überraschende Reichtum der Kultformen untersucht. Abschließend, nach einigen Bemerkungen zu häretischen Bewegungen, zum Hexenunwesen und seiner Bekämpfung, zum Thema Judentum, versucht Verf. ein Urteil: die Kirche war von dem ständigen Gedanken getragen, sich und ihre Gläubigen zu reformieren. Ihre Substanz, sowohl der religiöse Grund, wie die Moral der Massen, war noch intakt. Aber das kranke Papsttum hatte nicht die Kraft, die überall trotzdem nötige Erneuerung durchzusetzen. Durch die unerhörte Krise der Glaubensspaltung erst fand sich die Kirche gedrängt, aus eigenen Lebenskräften allerdings, das Werk der „renovatio“ an Haupt und Gliedern umfassend zu beginnen, wie es im Konzil von Trient einen ersten Höhepunkt finden sollte. Über Spanien und Portugal berichtet in diesem Bd. R. Ricard (Sorbonne) mit großer Sachkenntnis.

Wolter

Maier, Anneliese, Eine Verfügung Johanns XXII. über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubererprozesse: ArchFrPraed 22 (1952) 226—246.— Johann XXII. wollte die Vollmachten, die Alexander IV. und Bonifaz VIII. den Inquisitoren gegeben hatten, erweitern. Früher konnten die Inquisitoren wegen Zauberei, Wahrsagerei usw. Angeklagte nur dann vor ihr Gericht ziehen, wenn die Handlungen *offenbar* nach Häresie schmeckten. Er legte deshalb 1320 einer Anzahl Theologen und Juristen, unter denen sich auch die bekannten Theologen Guido Terreni O. Carm, Alexander de S. Elpidio O. E. S. A. und die Bischöfe von Agram, Brixen, Lucca und Pamiers, Jakob Fournier, der spätere Benedikt XII., befanden, einige Fragen vor. Sie sollten entscheiden, ob abergläubische Taufe von Bildern, die Wiedertaufe zur Erlangung der Kraft zur Krankenheilung, Gebrauch der Eucharistie zu Zauberei, Opfer den Dämonen dargebracht unter den Begriff der Häresie fielen oder nur als Zauberei zu bestrafen seien. Die in Cod. Vat. Borgh. 348 enthaltenen Antworten sind für den Theologen auch deshalb interessant, weil in verschiedenen Formen angegeben wird, was die Autoren damals unter Häresie verstanden. Der Dominikaner Augustinus Garothus, Bischof von Agram, gibt neben einer genauen Definition von Haeresis im strengen Sinn auch die Definitionen von Sortilegium, Invocatio daemonis, Sacrilegium in Anwendung auf die vorgelegten Fälle. Johannes XXII. erscheint keineswegs als abergläubischer Ketzerverfolger, sondern als kluger Gesetzgeber, der nur nach Einholung von Gutachten berufener Fachleute handelt. Die Arbeit ist insofern auch eine Ehrenrettung des Papstes. Wenn Kardinal Fournier nur widerwillig und nach Widerstreben ein Gutachten über Durandus in der Frage nach der Visio beatifica übernahm, so hatte dies sehr wahrscheinlich seinen Grund darin, daß er die Ansicht Johanns XXII. schon damals verwarf und mit Durandus übereinstimmte.

Pelster

Clasen, S., O. F. M., Walram von Siegburg O. F. M. und seine Doktorpromotion an der Kölner Universität (1430—1435). 8° (190 S.) Sonderdruck aus Arch-FrancHist 44 (1951) u. 45 (1952). — Die Bedeutung dieser Arbeit liegt vor allem im Geistesgeschichtlichen. Sie gibt einen guten Einblick in das wissenschaftliche Leben und den „Betrieb“ der theologischen Fakultät der Kölner Universität im Spätmittelalter. Es werden hier erstmalig Redeakte zur Erlangung der akademischen Grade eines der damaligen Studenten, des späteren Theologieprofessors Walram von Siegburg

burg, aus der handschriftlichen Überlieferung veröffentlicht. Die Art der Redakte bringt es mit sich, daß sie auch für die Personalgeschichte der Universität mancherlei Aufschluß bieten. — Verf. spricht zunächst über die handschriftliche Überlieferung des Textes in einer Sammelhandschrift des Kölner Stadtarchivs, deren übriger theologischer Inhalt mitgeteilt wird (Inhaltsangaben zu Schriften des Duns Scotus, Sentenzenkommentar des Wolterus de Valle, Philosophisch-theologische Schulfragen). Die Handschrift der Redakte wird als Konzept Walrams wahrscheinlich gemacht, das er nach den Satzungen der Universität als Gedächtnisstütze benützte. Der 2. Abschnitt gibt im Anschluß an die Statuten der Universität und die Daten des Studiengangs Walrams einen umfassenden Einblick in die Voraussetzungen und die Art des damaligen Studiums der Theologie in Köln (auch der Privilegien der Ordensleute) und eine Übersicht über die Redakte selbst. — Der 3. Abschnitt berichtet mit vielen biographischen und theologiegeschichtlichen Details über die an den Redakten Walrams beteiligten Professoren und Mitstudenten. Es folgt die Ausgabe des Textes in moderner Form mit den notwendigen Ergänzungen. So bringt das Buch mehr, als der Titel vermuten läßt, und ist für die Frage der „vorlutherischen“ katholischen Theologie und somit auch für die Beurteilung des „katholischen“ Luther von Wichtigkeit. Es sind übrigens durchaus „ernst zu nehmende“ theologische Fragen, die hier behandelt werden (z. B. Kausalität der Sakramente, Fragen der Prädestination u. a.).

Ueding

Fabri, J., *Malleus in Haeresim Lutheranam* (1524), Hrsg. von A. Naegele. 2. Halbband (*Corpus Catholicorum* 25/26). 4° (XI u. 568 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 35.—. — Mit dankbarer Freude dürfen wir diesen 2. Teil des Malleus des berühmten Generalvikars von Konstanz entgegennehmen, dessen Druck durch Kriegseinwirkungen so lange in Frage gestellt war (der Herausgeber hat das Erscheinen nicht mehr erlebt, das Manuskript mußte z. T. in seinem Sinn ergänzt werden). Das Werk Fabris, dessen Lebensbild mit der noch ausstehenden Einleitung zum ganzen Band gegeben werden soll, ist sicher für die Kontroverstheologie als Widerlegung von Luthers Ausführungen „de potestate papae“ von großer sachlicher Bedeutung gewesen, wenn es sich auch in dem mehr nüchternen Stil und der fast unheimlich detaillierten Quellenbenützung nicht mit der lebendigen Art Luthers messen kann. Bei der außerordentlichen Belesenheit des Humanisten, Theologen und Juristen Fabri in den Kirchenvätern und kanonistischen Quellen war diese Ausgabe wahrlich nicht leicht, und es gehörte schon die Geduld und das technische Können eines so versierten und universal gebildeten Gelehrten wie N. dazu, den Text herzustellen und vor allem den Apparat mit Tausenden von Quellenbelegen, historischen Anmerkungen und Kommentaren vorzubereiten. Das ist um so erstaunlicher bei der unvollständigen Zitierweise Fabris, seiner Benützung so mancher apokrypher Schriften und der Zitate und Gedankenanknüpfungen aus der weniger bekannten klassischen Literatur. Etwas merkwürdig ist die so ausgiebige Benützung der Pseudoisidorischen Dekretalen, die doch schon als verfälscht damals erkannt waren (vgl. 43, Anm. 355). Für den Theologen hat das Werk zum Teil geschichtliches Interesse, aufschlußreich sind ferner die zahlreichen kritischen Bemerkungen über die Arbeitsweise Fabris, vor allem gewinnt man, allerdings in einer erdrückenden Fülle von Einzelheiten, einen Einblick in die ganze theologische Problematik der ersten Jahre des Reformators, besonders natürlich in den Fragenkomplex des Papsttums und der kirchlichen Rechtsordnung. — Da die Fertigstellung dieser Ausgabe z. T. schon eine Reihe von Jahren zurückliegt, kann man nicht überall die neueste Literatur in den Hinweisen des Kommentars erwarten. So fehlt, um nur ein Beispiel anzuführen, der Hinweis auf das Werk von Wiedemann über die Sachsenbekehrung (anderswo ist es genannt!) und die Arbeiten von Lintzel darüber (236 Anm. 63). Von W. Neuß, *Die Anfänge des Christentums im Rheinland* (238 Anm. 19), existiert eine erweiterte Auflage. Etwas bedauerlich scheint, daß für viele Fragen allzu einseitig auf Hefeles Konziliengeschichte verwiesen wird, während z. B. die Konzilsausgaben und Arbeiten von Schwartz an den entsprechenden Stellen zu erwarten wären (vgl. etwa 266 Anm. 56—58; 293 Anm. 6; 244 Anm. 22 und öfter). Für die Kapitularien Karls des Großen und die *Libri Carolini* wäre doch die Ausgabe der *Monumenta Germaniae* statt Migne zu nennen (235 Anm. 57 und 59), wenn auch Migne allgemeiner

zugänglich sein mag. Etwas hinderlich ist auch, daß bei Werken mit mehreren (erweiterten) Auflagen nicht immer die benützte Auflage zu erkennen ist. Noch ein paar Einzelheiten seien hinzugefügt: Callistus ist nicht wie Hippolytus in Sardinien gestorben (34 Anm. 260). S. 155 Anm. 43 ist nicht ganz verständlich. Das S. 249 Anm. 63 zitierte Buch ist von *Rouet de Journal*, Enchiridion patristicum, S. 60 Anm. 494 muß es wohl heißen: die Migne und Faber bieten. Zu Hegeppus (239 Anm. 23) wären auch für die Interpretation des Wortes διαδοχή wichtige Studien von Turner und Caspar zu nennen (vgl. Altaner, Patrologie, 1950², 110). Es ließen sich wohl noch eine Reihe solcher Ausstellungen machen, aber das sind in der Zusammenschau des so umfangreichen Stoffes Kleinigkeiten, die die Arbeitsleistung und das Verdienst der Ausgabe nicht wesentlich schmälern.

Ueding

Archivum Historicum Societatis Jesu. Index generalis I—XX (1932 bis 1951). gr. 8° (VI u. 339 S.) Rom 1953, Borgo S. Spirito 5. L. 2250.— Es ist immer eine opfervolle Arbeit, aber auch ein großes Verdienst, wenn die Redaktion einer Zeitschrift sich zu einem „Index generalis“ entschließt. Eine Zeitschrift kann eigentlich erst dann voll ausgewertet werden, man wird erst dann auf vieles aufmerksam, was unbeachtet oder auch unvermutet in den Aufsätzen und Rezensionen ruht. Der vorliegende Index umfaßt drei Teile: 1) Index fasciculorum, d. h. die Übersicht über den Inhalt der einzelnen Bände (heftweise). 2) Index commentariorum et iudiciorum, d. h. eine Übersicht über die einzelnen Aufsätze und Rezensionen (Namen der Verfasser, Inhalt: Personennamen, Ortsnamen, Sachindex). 3) Index bibliographicus, d. h. eine Übersicht über die von P. Edmund Lamalle seit 1933 gebotene Bibliographie zur Geschichte des Jesuitenordens (Autorenverzeichnis mit Angabe der Werke und Index biographicus). Der umfangreiche und praktisch angelegte Index generalis könnte manchen Zeitschriften zur Nachahmung dienen.

Ueding

Latourelle, R., S. J., Étude sur les écrits de Saint Jean de Brébeuf. I. (Studia Coll. Max. Immaculatae Conceptionis, 9) 8° (XX u. 216 S.) Montreal 1952, Éd. de l'Immaculée-Conception. Doll. 3.— Die Schriften der Missionare des 17. Jahrhunderts, zumeist als Briefe und Berichte für die Vorgesetzten in Rom und in der Heimat überliefert, erweisen sich bei gründlicher Durchsicht und wissenschaftlicher Bearbeitung als Quellen bedeutenden Ranges für die Geschichte der Geographie, der Ethnographie und allgemeinen Kultur. In vorbildlicher Akribie hat Verf. aus den Handschriftenbeständen der Ordensarchive der Gesellschaft Jesu und bereits veröffentlichten zeitgenössischen Quellen zusammengestellt, was Jean de Brébeuf über seine Tätigkeit bei den Huronen schriftlich niedergelegt hat, sein geistliches Tagebuch, die huronische Grammatik und das huronische Wörterbuch, Katechismen und Instruktionen, sowie eine vollständige Liste der erhaltenen Relationen, Briefe und Notizen. Nach eingehender Untersuchung über Authentizität, Ausgaben und Übersetzungen dieses Materials (1—38) wertet Verf. im 2. Teil des vorliegenden Bandes vor allem die beiden großen Berichte von 1635 und 1636 aus, er erhebt aus ihnen Brébeufs Bedeutung als Entdeckungsfahrer (39—82), als Ethnologe (83 bis 176) und als Missionsgründer (177—213). Zumal die ethnologischen Erkenntnisse des Missionars von der Eigenart des huronischen Milieus, der sozialen und politischen Verfassung und den religiösen Glaubens- und Verhaltensweisen des Huronenstammes sind beachtlich. Für die Missionsmethode bleibt bezeichnend, daß Brébeuf Rücksichtnahme verlangt auf die Landessitten, Meisterung der Sprache, hingebende Pflege der Caritas und unermüdlischen Dienst am Wort der Heilsbotschaft.

Wolter

Laures, J., S. J., Die Anfänge der Mission vom Miyako (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. 8° (164 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 9.50.— In ihrer geschichtlichen Abteilung bemüht sich die missionswissenschaftliche Forschung neustens angelegentlich um die Frühzeit der japanischen Kirche, wie es dem Optimismus entspricht, der heute diesem Raum der christlichen Mission eigen ist. An Hand neu erschlossener (Geschichte Japans von L. Frois) und selten benutzter Quellen (Cartas de Japão, Evora 1598) berichtet der Verf. von der Gründung der

Kirche in Myako, der heute meist Kyoto genannten alten Hauptstadt des japanischen Reiches. In dankenswerter Vollständigkeit, unter vielfacher Bezugnahme auch auf japanische Quellen, wird dieser Abschnitt der Pionierzeit in Japan geschildert. Franz Xavers Mißerfolg wurde behoben, weil man sich um die zunächst vernachlässigte hohe Protektion des Adels bemühte. Hier liegt P. Vilelas Erfolg vor allem. Die in der Kirchengeschichte oft beobachtete und bewährte Methode einer Missionierung von oben nach unten, allerdings ergänzt und gesichert durch gleichzeitige Erfassung von breiteren Volksschichten, findet ihre Bestätigung im Erfolg auf den Inseln des Fernen Ostens.

Ha aß, R., Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. 8° (186 S.) Freiburg i. Br. 1952, Herder. DM 8.—. — Es war schon seit jeher ein Wunsch aller Historiker, die sich mit der Würdigung des umstrittenen Jahrhunderts der Aufklärung befaßten, daß eine ins Einzelne gehende Untersuchung der geistigen Zentren dieser Epoche unternommen würde. Einiges ist inzwischen geleistet worden, wobei nicht zuletzt der Forschungen Bernhard Jansens gedacht sein soll. Verf. geht nach einer allgemeinen Charakteristik des Aufklärungszeitalters (7—16), die kaum etwas Neues sagen will, dazu über, der Reihe nach alle 17 damaligen deutschen Universitäten auf ihren Standort in der Auseinandersetzung von Tradition und Zeitgeist hin zu untersuchen. Natürlich lassen sich dabei Wiederholungen und Überschneidungen nicht vermeiden; doch ist es ja eben diese Kärrnerarbeit, welche man bisher vermied. Als Ergebnisse (165—180) kann Verf. mitteilen, daß die katholischen Universitäten keineswegs Mittelpunkte einer glaubensfeindlichen Aufklärung gewesen sind, wenn auch von seiten der Regierungen (der Erzbischöfe und Bischöfe zumeist) mancherlei Mißgriffe in der Besetzung der Lehrstühle unterlaufen sind. In Bonn und Mainz gehen diese zum guten Teil zu Lasten der Universitätskuratoren. Man findet viele Männer, die in bester Absicht bemüht waren, das Alte mit dem nach Anerkennung drängenden Neuen zu verschmelzen. Da sich die Auseinandersetzung vor allem auf philosophischem Gebiet abspielte, ist man nicht erstaunt, gerade hier eine Wende von der überkommenen Scholastik zu einem philosophischen Eklektizismus feststellen zu müssen. Auch die Jesuiten, die an fast allen katholischen Hochschulen die philosophischen Lehrstühle innehatten, kamen dem Zeitgeist entgegen, wenn sie auch im Gegensatz zu den Benediktinern das konservative Element innerhalb der katholischen Philosophie darstellten. Gegen Ende des Jahrhunderts ist die Scholastik an den katholischen Hochschulen einfach verschwunden. Kantianer sind fast überall eingerückt (vor allem in Süddeutschland: Würzburg, Bamberg, Heidelberg, Dillingen, Ingolstadt, Salzburg; aber auch in Bonn, Mainz, Fulda, Erfurt). Die neue Lage auf philosophischem Gebiet wirkte sich besonders in der dogmatischen Theologie aus, es entstanden nur mehr wenig Werke von größerer Bedeutung (wie etwa die Theologie von Würzburg). Man bemüht sich um biblische Dogmatik oder versucht eine Dogmatik aufzubauen mittels Anleihen bei der zeitgenössischen Philosophie. So macht Verf. es deutlich, daß besonders die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts die schwerste Krise heraufgeführt hat, welche die katholische Kirche Deutschlands seit der Reformation durchzustehen hatte. Abschließend weist er noch hin auf die vielfachen Reformversuche, welche auch dieser Zeit nicht versagt geblieben sind. Ein tüchtiges Buch.

Wolter

Scheffczyk, L., Friedrich Leopold zu Stolbergs „Geschichte der Religion Christi“. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik (Münchener Theologische Studien, Hist. Abt., 3) 8° (XXIII u. 227 S.) München 1952, Zink. — Die Geschichte der katholischen Kirchenhistoriographie ist noch nicht geschrieben, aber seit einigen Jahrzehnten mehren sich dazu die Vorarbeiten. Für eine entscheidende Wende in dieser Geschichte, den Übergang nämlich von der Aufklärung zur Romantik, legt Verf. eine Studie über Stolberg vor (eine theologische Promotionsarbeit von München). Da neue Geschichtsschreibung aus neuen Tatsachen und Ideen entsteht, bringt Verf. zunächst eine Erhellung des zeit- und ideengeschichtlichen Hintergrundes, aus dem Stolbergs Werk erwuchs (16—49), und bemüht sich dabei gleich-

zeitig um die genauere Erfassung der geistigen Gestalt des Autors. In einem analytischen Teil (50—136) versucht er eine Kritik, nachdem er die Voraussetzungen des Werdens geschildert hat. Abschließend ordnet er das Werk ein in den Zusammenhang der katholischen Geschichtsschreibung unter Hervorhebung der Weiterentwicklung der im Werk zutage tretenden neuen Elemente (137—218), Personen- und Sachregister werden beigegeben. Wertvoll ist auch die umfangreiche Bibliographie (IX —XXXII) mit ihren historiographischen, biographischen und zeitgeschichtlichen Quellenschriften sowie einer Übersicht über die einschlägige Literatur. Angeregt vom Münsterschen Freundeskreis, begann Stolberg 1804 das Werk, dessen 1. Bd. 1806 vollendet wurde, arbeitete dann ruhig weiter bis 1814, dann traten häufige Unterbrechungen ein; die Arbeit begann seine Kräfte zu übersteigen. Mit dem Leben des hl. Augustinus brach das Werk ab. Zwar besaß Stolberg in hohem Grade geschichtliches Interesse, sein Wissen erstreckte sich vor allem auf die biblischen Altertümer, auf die griechisch-römische Geschichte und auf universalhistorische Themen. Aber dieses Interesse war kein theoretisch-wissenschaftliches, sondern ein ästhetisch-moralisches. Erlebnis, nicht Erkenntnis war Stolbergs Absicht. Stolbergs Geschichtswerk ist zugleich Abschluß und Zusammenfassung seiner geistigen Entwicklung, was Verf. in sorgfältiger Analyse des weiteren ausführt. Als Grundidee ist hervorzuheben, daß Stolberg die geschichtliche Entwicklung und Einheit der Offenbarung als Selbstzeugnis ihrer Wahrheit betrachtet. Als Darstellungsform der Entwicklungsidee greift Stolberg zur Chronographie, ohne damit das annalistische Prinzip schlechthin wieder in die Kirchengeschichtsschreibung einzuführen. Hauptquellen des Werkes sind die Heilige Schrift und die frühchristliche Tradition. Profanhistorie wird als Hintergrund der Heilsgeschichte gewertet, erbauliche und apologetische Interpretation herrschen vor. Überall sind die Untersuchungen des Verf. gründlich und überzeugend. Es ist eine gelehrte und wichtige Arbeit.

Wolter

Newman, J. H., Predigten. I. Pfarr- und Volkspredigten. Eingeleitet u. übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 4. Bd. 8° (382 S.) Stuttgart 1952, Schwabenverlag. DM 18.—; geb. DM 20.—. — Die 23 Predigten, die dieser 4. Bd. der Gesamtausgabe des Newmanschen Predigtwerkes enthält, stammen aus den Jahren 1836—1838. Newman war damals noch Pfarrer in St. Mary in Oxford. Bis zu seinem Übertritt zur römischen Kirche (1845) sollten noch fast 10 Jahre vergehen. Aber das innere Ringen um den rechten Weg hat schon längst begonnen. Davon zeugen vor allem die Predigten, die sich um das ursprüngliche Verständnis der Kirche bemühen (Nr. 10—12: „Die sichtbare Kirche um der Auserwählten willen“; „Die Gemeinschaft der Heiligen“; „Die Kirche eine Heimat für den Einsamen“). So sehr in ihnen — etwa in der Auffassung der Sichtbarkeit der Kirche — der anglikanische Standpunkt überwiegt, so spürt der Leser doch, daß hinter der lehrhaften Objektivität ein leidenschaftliches Ringen um wachsende Klarheit steht, das zu jedem Opfer und Wagnis bereit ist. Wer, von der „Apologia pro vita sua“ herkommend, um die seelischen Vorgänge im Newman jener Jahre weiß, für den werden diese scheinbar so rein sachbezogenen Dokumente zu beredten Zeugnissen für die Entwicklung ihres Verfassers. Doch ist diese „biographische Funktion“ der Predigten nur ein, u. zw. ein untergeordneter Gesichtspunkt, unter dem man sie lesen sollte. Wichtiger ist, in ihnen die Elemente jener „katholischen Anthropologie“ zu suchen, um die es Newman allezeit ging. Es ist erstaunlich zu sehen, wie der Prediger von St. Mary es versteht, den Menschen in seiner konkreten Existenz zu finden und mit den Gegebenheiten der biblischen Offenbarung zu konfrontieren. Man lese einmal die Predigt über „Gehorsam ohne Liebe, veranschaulicht im Charakter des Balaam“ (28 ff.), oder die über „Wagnisse des Glaubens“ (329 ff.), um sich dessen zu vergewissern. Wenn es die Aufgabe des christlichen Predigers ist, zu überzeugen, d. h. das göttliche Leben der Gnade durch das Wort „hinüber-zu-zeugen“, dann war diese Gabe Newman wie nur je einem gegeben. Dadurch behalten diese Predigten trotz ihres zeitlichen und sonstigen Abstandes ihre bleibende Bedeutung. — Die Übersetzung und die bibliographische Ausstattung des vorliegenden Bandes verdient wieder all das Lob, das den bisherigen Bänden von allen Seiten mit Recht gespendet worden ist. Der Newman-

Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten gebührt für dieses vorbildliche Unternehmen der aufrichtige Dank aller, die um die Sendung Newmans für unsere Zeit wissen.

Bacht

Solowjew, Wl., Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. von Wl. Szylkarski unter Mitwirkung von N. Lossky, R. Lauth, L. Müller, W. Setschkareff u. J. Strauch. Bd. VII. 8° (449 S.) Freiburg 1953, Wewel. DM 20.—; geb. DM 23.50. — Während Berdjajew längst ins Deutsche übertragen ist, wurde jetzt erst mit einer Ausgabe seines gewiß bedeutenderen Vorgängers Wl. Solowjów (1853—1900) begonnen. Bisher lagen von ihm nur einzelne Schriften vor, die Mehrzahl dazu noch in der ganz ungenügenden Übersetzung von H. Köhler. Allerdings ist der Begriff „Gesamtausgabe“ auch hier in etwas eingeschränktem Sinne zu verstehen, sie „bringt alle Hauptwerke . . . in ungekürzter Übertragung und erschließt die Gedanken seiner sonstigen Schriften in ihren wesentlichen Partien ebenfalls in wörtlicher Wiedergabe, im übrigen in sorgfältigen Zusammenfassungen des Herausgebers. Jeder Band bildet in sich eine Einheit. Dabei wird in der Bandfolge das Nacheinander gewahrt, in dem die Probleme im Denken Solowjews auftauchen. Einige Texte werden zweisprachig, russisch und deutsch bzw. französisch und deutsch dargeboten, um eine Vorstellung von den Originaltexten zu geben.“ Der nun zuerst erschienene 7. Bd. (der auf 8 Bände berechneten Ausgabe) enthält Schriften aus den Jahren 1889—1899, also aus der reifsten Zeit S.s. und zwar zur Erkenntnislehre, zur Ästhetik und zur „Philosophie der Liebe“. An Einzeltiteln nennen wir zunächst die „Theoretische Philosophie“, in der besonders die Gewißheit unserer Erkenntnis geprüft wird. „Die Schönheit in der Natur“ und „Der allgemeine Sinn der Kunst“ feiern die Schönheit als Offenbarung der All-Einheit, jener zentralsten Wirklichkeit im Lehrgebäude S.s. Derselbe Gedanke wird ausgebaut und weitergeführt in kleineren Aufsätzen über verschiedene Dichter: Puschkin, Tjúttschew, Alexéj Tolstóy, Mickiewicz u. a. Die umfangreiche Abhandlung über den „Sinn der Geschlechtsliebe“ ist von Gen. 1, 27 und von paulinischen Worten über das Verhältnis Christi zur Kirche inspiriert und deutet die Ehe als Abglanz der Wiedervereinigung von Himmel und Erde. Dem „Lebensdrama Platons“ liegt derselbe Gedanke zugrunde: die Liebe als Band zwischen Ideenwelt und sterblichem Leben. — Übertragung und Erläuterungen des vorliegenden Bandes stammen im wesentlichen von Wl. Szylkarski, seine flotte Lesbarkeit verdankt er der geduldrigen stilistischen Mitarbeit des Verlegers E. Wewel. Über die Umschrift der russischen Wörter und Eigennamen kann man — abgesehen von der beobachteten Unfolgerichtigkeit — verschiedener Meinung sein. Wenn man aber Solowjów in deutsche Kreise einführen will und daher wünschen muß, daß über Solowjów auch *gesprochen* wird, sollte man seinen Namen in einer der richtigen *Aussprache* angepaßten Umschrift bringen, also nicht Solowjew, sondern Solowjów schreiben. Vielleicht läßt sich zu Beginn der folgenden Bände jeweils ein Vermerk über die richtige Aussprache anbringen. — Wir hegen keinen Zweifel, daß die deutsche Ausgabe der Werke S.s die westliche Geistesgeschichte befruchten kann und daß der russische Philosoph selbst, der zugleich in gewissem Sinne Theologe, Kulturpolitiker und Dichter war, einmal in einer Reihe mit Schelling, Kierkegaard und Newman genannt werden wird.

Falk

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments

Adolf Schlatters Rückblick auf seine Lebensarbeit. Zu seinem hundertsten Geburtstag herausgegeben von Th. Schlatter (Beitr. z. Förderung chr. Theol., Sonderheft). Kl. 8° (263 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 9.60. — In diesem langen und fruchtbaren Gelehrtenleben spiegelt sich ein gut Stück Geschichte der protestantischen Theologie, obwohl Schl. einsam wanderte; noch bedeutsamer ist es für die Forschungsmethode. Schl. war geboren am 16. 8. 1852 in St. Gallen, fromm und weltabgeschlossen erzogen (der Vater war Baptist, die Mutter reformiert), gebildet besonders in Basel durch Steffensen, der Schelling nahestand, und Burckhardt sowie durch den kritischen Weizsäcker in Tübingen. Nach 5 Jahren

Pfarrdienst lehrte er von 1880—1930 NT, Dogmatik und Ethik in Bern, Greifswald, Berlin und seit 1897 in Tübingen, und zwar meist nach ausdrücklichem Wunsch und Auftrag in kirchlichem Sinne gegen den Liberalismus, der damals in der Schweiz und an den deutschen Universitäten herrschte. Auch persönlich stand er gegen dessen „historische“, aber sehr subjektive Angriffe auf Christus und Bibel (79 92 ff. 123) aus seinem Glauben heraus, der ihm Gottes Werk war, wie aus historischem Sinn. Daher lehnte er auch die starre schlußfolgernde Begriffsdogmatik ab (45 106), überhaupt alle Nachwirkungen des griechischen Intellektualismus (41). Die 2 Jahre abstrakter Philosophie in Tübingen (von 4 Studienjahren) schienen ihm die Sehfähigkeit für die Tatbestände zu schwächen, die der Pfarrer braucht (220). Auch die Gefühlseinseitigkeit der Pietisten fand er unzulänglich (193). Gegen Ritschl und über Luther hinaus wertete er Liebe und Werk für Gott, Natur und Gemeinschaft (142 235). Als Gymnasiast war er durch den vergleichenden Sprachforscher Misteli (Katholik, doch kirchenfremder Kantianer) entscheidend beeinflußt worden, ähnlich wie in Naturforschung und Geschichtsschreibung zu *beobachten*, die Tatbestände wahrzunehmen, auf das Allerkleinste zu achten, den Text der Bibel und der andern Quellen zu lesen (29 32 110 117 124 f. 144 f. 155 159 238 f. 256). Zum Beobachten, Sehen, Lesen suchte er auch die Studenten anzuleiten, namentlich in Tübingen, wo man nachschrieb und memorierte (209 f.), und bemühte sich, ihnen Freude an der Arbeit zu geben (214). Beobachtung zeichnet auch seine Werke aus: „Der Glaube im NT.“, der nicht Erzeugnis abstrakten Denkens noch dichtender Phantasie, sondern Schöpfung der Geschichte ist (1882/85; 1927⁴) (99—119), die „Geschichte Jesu“, die er als Einheit sah, und die „Theologie der Apostel“ (229 ff.), über Josephus, die 9 großen Kommentare zu den 4 Evangelien und einigen Briefen (1929—37), für die er seine durch Jahrzehnte erarbeiteten sprachlichen Sammlungen aus Rabbinen, Josephus usw. heranzog (256); er suchte den Einfluß des semitischen Denkens und Sprechens auf Joh und Mt klarzumachen und betonte den Anteil des Petrus am Grundriß des synoptischen Evangeliums (234). Sein Arbeitstempo war eilig seit der Überlastung in Bern (98 237), sein Stil ist eigen und nicht leicht. Seine Beobachtungen sind von bleibendem Wert; Polemik gegen liberale Ansichten wäre heute ohne Interesse. Seit 1893 gab er die „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“ heraus und schrieb manche Hefte. Seine „Erläuterungen zum NT“, 3 starke Bände, entstanden aus Vorträgen vor Männern aller Stände in Bern (122 143) und erreichten über 30 000 Auflage. Dazu hielt er Predigten, Vorträge, Sprechstunde für Studenten. — In der liberalen Berner Fakultät und in Berlin war er einsam; Greifswald war eine schöne Arbeitsgemeinschaft, aber die württembergische Landeskirche war stark von Volksstamm und Staat geprägt und starr, Gemeinden und Geistliche und diese untereinander schienen ihm wenig verbunden; er blieb fremd. Doch er war dankbar für die „Wirksamkeit des Wortes Jesu, die mich an ihn band und nicht nur meinen Denkkontakt bewegte, sondern mir einen Willen gab und aus diesem das Werk entstehen ließ, das sich bemühte, sein Wort weiterzutragen . . . das Sichtbarwerden des Geistes in meinem Leben, Gottes Werk in meiner Geschichte“ (253).

Koester

Häggund, B., Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis. gr. 8° (264 S.) Lund 1951, Gleerup. Kr. 12.—. — Diese Doktordissertation ist für die Geschichte der Kontroverstheologie sehr aufschlußreich. Der Verf. beschränkt sich im wesentlichen auf das Schriftverständnis des bedeutendsten Vertreters der lutherischen Orthodoxie zu Beginn des 17. Jahrhunderts, Joh. Gerhards, und zeigt, daß dieser nur zu verstehen ist auf dem Hintergrund der Schulmetaphysik und Logik seiner Zeit, d. h. des Neuaristotelismus (9 f.). Er habe mit der Voranstellung der Lehre vom Schriftprinzip seiner Theologie im Gegensatz zu der damals herrschenden Gewohnheit nicht die analytische, sondern die synthetische Methode oder, nach der Terminologie des katholischen Philosophen Jakob Zabarella, der 1564—1589 in Padua wirkte, den *ordo compositivus* im Gegensatz zum *ordo resolutivus* zugrunde gelegt (51). Der Begriff „*scriptura*“ bezeichnet bei Gerhard nach H. in erster Linie den Inhalt, das „*signatum*“, wenn er auch immer das Zeichen (*signum*) mitumfasse (78). Andererseits liege das Charakteristische bei ihm in dem unmittelbaren

Zusammenschauen von „signum“ und „signatum“, wie es mit der allgemeinen Form-Materie-Betrachtung des Aristotelismus übereinstimme (78). Daraus folge, daß der Sinn der Schrift (sensus scripturae) nicht von den Worten im Sinne der sogenannten Realinspiration getrennt werden dürfe (78 f.). Mit Unrecht stellt H. diese Realinspiration schlechthin als die Auffassung der römischen Theologen hin, da heute sehr viele, wenn nicht die meisten von ihnen, die organische Verbalinspiration vertreten, und zwar im wesentlichen ganz in der Gerhard von H. zugeschriebenen Weise. H. betont, daß man den Vertretern der Orthodoxie, im besondern auch Gerhard, mit Unrecht die mechanische (statt der organischen) Verbalinspiration zugeschrieben habe. Gerhard unterscheidet bei der Heiligen Schrift mit Recht die auctoritas per se und die auctoritas quoad nos (82). Die erstere wurde von den Katholiken nie, wie H. meint, von der Kirche abhängig gemacht. Er muß auch selbst zugeben, daß die „Päpstlichen“ betreffs der absoluten, von Gott herrührenden Schriftautorität nach Gerhard eigentlich mit den Lutherisch-Orthodoxen übereinstimmen (84). Man kann darum auch nicht mit H. sagen, daß die Heilige Schrift ohne die kirchliche Auslegung ein toter Buchstabe wäre (67); denn die Päpstlichen leiten die absolute Autorität der Heiligen Schrift genau wie Gerhard von der Tatsache der Inspiration her. Wenn Gerhard die relative Autorität der Heiligen Schrift ohne ein unfehlbares Lehramt der Kirche nur durch das Zeugnis des Heiligen Geistes in Verbindung mit der inspirierten Schrift sichern will, zeigen gerade die Ausführungen des Verf. wieder eindeutig das Vergebliche dieses Bemühens. Sehr treffend ist bei Gerhard der Vergleich der inspirierten Schrift mit der Menschwerdung Christi durchgeführt (110). Dabei wird die Inspiration abgesehen von der Kanonizität noch mehr oder weniger ganz im katholischen Sinne aufgefaßt (119 ff.). Darum sieht man nicht ein, daß Gerhard bei den biblischen Verfassern den Auftrag zum Schreiben (mandatum scribendi), der auch in einem inneren Getriebensein liegen konnte, gegen Bellarmin betont haben soll (125 f.); denn dieser Antrieb zum Schreiben gehört auch nach katholischer Auffassung wesentlich zur Inspiration. Die Arbeit zeigt in erfreulicher Weise, wie vieles die Lutherisch-Orthodoxen des 17. Jahrhunderts gerade in der Christologie und in der Inspiration der Heiligen Schrift noch mit der katholischen Kirche gemeinsam hatten und daß viele Gegensätze nur auf Mißverständnissen des gegnerischen Standpunktes beruhten. Sollte nicht von diesem gemeinsamen Boden her heute ein fruchtbares Gespräch zwischen den beiden Konfessionen möglich sein? Brinkmann

Alt, A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1—2. gr. 8° (XII u. 357 S.; VIII u. 476 S.) München 1953, Beck. DM 26.— u. DM 32.—. — Fortgesetzte Nachfrage haben den siebzigjährigen Alttestamentler der Universität Leipzig veranlaßt, eine reichhaltige Auswahl seiner teils vergriffenen, teils schwer erreichbaren Abhandlungen und Aufsätze in zwei Sammelbänden neu herauszugeben. Die Studien sind durchweg in ihrer ursprünglichen Form belassen, nur einige Hinweise auf neuere Literatur wurden aufgenommen und zur Erleichterung der praktischen Benutzung die Seitenzahlen der Erstveröffentlichung beigefügt. Wenn Alt seine Arbeiten bescheiden als „Kleine Schriften“ bezeichnet, so muß doch festgestellt werden, daß manche von ihnen eine große Bedeutung hatten und haben. Denn sie sind für die weitere Forschung richtunggebend und fruchtbar geworden. — Der 1. Bd. behandelt vorwiegend Probleme aus der Geschichte Israels im zweiten Jahrtausend v. Chr., und zwar auf dem Gebiet der Religion, der Volkwerdung und des Rechtes. Mit der Religion des ältesten Israel befaßt sich die bekannte Abhandlung „Der Gott der Väter“ (1—78), die erstmals 1929 erschien, und die kleine Studie aus dem Jahre 1938, „Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel“ (79—88). Einen umfangreichen Platz in der Forschungsarbeit Alts nahmen stets die schwierigen Fragen ein, die die biblische Tradition von der Einsiedlung der Israeliten in Kanaan aufgibt. In vier Abhandlungen hat er seine Erkenntnisse dargelegt; 1925: „Die Landnahme der Israeliten in Palästina“ (89—125), 1927: „Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua“ (193—202), 1936: „Josua“ (176—192), 1939: „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina“ (126—175). In denselben Fragenkreis gehören sechs Zeitschriftenaufsätze, die in diese Auswahl aufgenommen sind

(203—277): „Emiter und Moabiter“ (1940), „Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister“ (1944), „Syrien und Palästina im Onomastikon des Amenope“ (1950), „Zur Geschichte von Beth-Sean 1500—1000 (1926), „Megiddo im Übergang vom kanaanäischen zum israelitischen Zeitalter“ (1944), „Meros“ (1941). In das Gebiet der israelitischen Rechtsgeschichte führt die formgeschichtliche Untersuchung „Die Ursprünge des israelitischen Rechts“ (1934), die nach der Herkunft und dem Charakter des kasuistischen und apodiktischen Rechts fragt (278 bis 332). Der kleine Beitrag „Zur Talionsformel“ (1934) sieht, angeregt durch entsprechende Funde im punischen Raum, den Ursprung dieser eigenartig gestalteten Ersatzforderung im kultischen Ablösungsoffer (341—344), und die bislang nicht veröffentlichte Studie „Das Verbot des Diebstahls im Dekalog“ (333—340) möchte als ursprünglichen Gegenstand dieses Verbetes den Menschenraub annehmen, da es einerseits mitten zwischen Gesetzen stehe, die die grundlegenden Rechtsgüter des freien Mannes sichern, und andererseits das letzte Gebot des Dekalogs sich nicht bloß auf den inneren Akt des Begehrens, sondern auch schon auf tätliche Machenschaften gegen den Besitzstand des Nächsten beziehe (nach Herrmann: Das zehnte Gebot, in: Sellin-Festschrift [1927] 69 ff.). Den Abschluß des Bds. bilden die bereits 1945 verfaßten, aber hier erstmalig publizierten „Gedanken über das Königtum Jahwes“ (345—357). Sie suchen den Ursprung dieser Idee in der Frühzeit Israels zwischen Landnahme und Staatenbildung, als Israel sich mit der einheimischen Götterwelt Kanaans auseinandersetzt und diese positiv überwindet etwa im Sinne der Formel: Jahwe ist König über alle Götter. — A. sucht sich überall in vorsichtiger Forschung zu den ältesten, noch eben faßbaren historischen Gegebenheiten Israels vorzutasten. Daß an dieser Grenze des Wißbaren bei jedem Ergebnis manche Fragezeichen bleiben, ist selbstverständlich und wird vom Verf. selbst deutlich genug zum Ausdruck gebracht. — Der 2. Bd. bringt 22 Beiträge zur Geschichte Israels im ersten vorchristlichen Jahrtausend. Sie sind nicht thematisch, sondern chronologisch geordnet. An erster Stelle steht die bekannte verfassungsgeschichtliche Studie „Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina“ (1—65). Sie fragt nach den gestaltenden Kräften, die das Königtum Sauls und Davids bestimmten, und macht die grundlegende Wandlung des Königtums vom charismatischen Führer zum dynastischen Herrscher innerlich verständlich, die sich schon bei David vollzieht. Eine weitere Studie, „Das Königtum in den Reichen Israel und Juda“ (116—134), zeigt dann, daß nach der Teilung im Nordreich der charismatische Führertyp noch lange lebendig blieb, während im Süden von Anfang an ein durch den Bund Jahwes mit dem davidischen Königshaus religiös fest fundiertes dynastisches Königtum besteht. Die übrigen Studien gehören fast alle in das besondere Forschungsgebiet A.s: Territorialgeschichte; sei es daß Ortslisten und -angaben des AT, archäologische Ergebnisse und altorientalische Quellen in dieser Hinsicht ausgewertet werden, oder daß Einzeltexte des AT (z. B. 1 Kö 18; Os 5,8—6,6; Js 8,23—9,6) oder historische Situationen und Entwicklungen (z. B. das Verhältnis von Samaria und Judäa im Nachexil) territorialgeschichtlich beleuchtet werden. Ein letzter größerer Teil, „Galiläische Probleme“ (363—435), zeigt die territorialgeschichtliche Entwicklung dieses Gebietes bis in die römische Zeit und schließt mit der einzigen ntl. Abhandlung dieser Sammlung: „Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet“ (436—455), die nachweist, daß Jesus sich gemäß seinem eigenen Wort (Mt 15,24) tatsächlich im wesentlichen nur an die israelitische Bevölkerung des Landes gewandt habe. Drei Beiträge sind in diesem 2. Bd. erstmalig veröffentlicht: „Tiglatpilesers III. erster Feldzug nach Palästina“ (150—162) behandelt ein 1949 gefundenes Keilschriftfragment; „Festungen und Levitenorte im Lande Juda“ (306—315) datiert die Listen 2 Chr 11,6—10 und Jos 21,8—42 in die Zeit des Josias und zeigt den inneren Zusammenhang zwischen beiden; „Die Heimat des Deuteronomiums“ (250—275) erörtert Übereinstimmung und Unterschiede zwischen den Reformaktionen des Josias und den Thesen des Dt und versucht sodann, durch Analyse des Königsgesetzes Dt 17 das Nordreich als Heimat des Buches wahrscheinlich zu machen, wo es als Grundlage für eine erhoffte Restauration des Reiches Israel ausgearbeitet sein. — Ein ausführliches Register zu beiden Bänden findet sich am Schluß des 2. Bds.; Kartenmaterial ist leider nicht beigelegt.

Haspecker

Noth, M., Das Buch Josua. 2. Aufl. gr. 8° (151 S.) Tübingen 1953, Mohr. DM 13.—. — Hölscher, G., Das Buch Hiob. 2. Aufl., gr. 8° (102 S.) ebd. 1952. DM 7.—. — Bentzen, A., Daniel. 2. Aufl. gr. 8° (87 S.) ebd. 1952. DM 6.10. (Handbuch z. AT, hrsg. v. O. Eissfeldt I 7, 17, 19). — Die rasche Folge der Neuauflagen zu Eissfeldts Handbuch zeigt eindeutig, welcher Wertschätzung es sich erfreut. Mit Recht. Denn eine solche Fülle sorgsam geprüften textkritischen und exegetischen Materials, wie es in diesen relativ schmalen Bänden knapp und präzise zusammengestellt ist, findet man sonst nicht leicht. Dabei bietet die kluge Beschränkung auf eine rein sachliche Darbietung des wissenschaftlichen Materials in angenehmer Weise zugleich Raum und Grundlage für eine eigene kritische Stellungnahme und ein tieferes Eindringen in den Gesamtsinn des Textes und seine theologisch-religiöse Substanz, zu der durchweg nur sparsame Wegweiser geboten werden. So hat und behält es gerade neben den neuesten Kommentarreihen, die sich betont an weitere Kreise wenden, einen festen und notwendigen Platz als unentbehrliches Hilfsmittel für saubere fachliche Arbeit am AT. — Von den drei vorliegenden Bänden, die zuerst 1937—1938 erschienen (vgl. Schol 14 [1939] 289 f., 609 f.), ist der Hiobkommentar von Hölscher am wenigsten verändert. Zwar ist der ganze textkritische und exegetische Teil genau überprüft, wie die vielen kleinen Änderungen beweisen, doch sind diese nicht von tiefergreifender Art. — Der Josuakommentar von Noth war schon in seiner 1. Auflage eine besonders originale Arbeit, die angeregt durch die Studien von Alt u. a. auf literarkritischem Gebiet neue Wege einschlug. In der Zwischenzeit hat N. diese in seinen umfassenden systematischen Untersuchungen weiterverfolgt (für Jos vor allem: Überlieferungsgeschichtliche Studien I, Halle 1943) und seine Ansichten bestätigt gefunden. So kann er in dieser Neuauflage entschiedener vertreten, daß das Buch Jos eine vom Pentateuch ganz unabhängige Überlieferungsgeschichte hat. Die Quellen J und E existieren darin nicht, P nur in einzelnen Zusätzen. Dagegen hat der ältere Stoff des Buches, dem in Kap. 2—9 ätiologische Sagen, in Kap. 10—11 zwei Kriegserzählungen, in Kap. 13—21 ein Katalog der Stammesgrenzen und eine Gauliste von Juda zugrunde liegen, eine gründliche Überarbeitung im Geiste des Deuteronomium erfahren. Diese Hauptpunkte seiner Auffassung dürften als gesichert gelten; weniger seine Ansichten über die literarische und inhaltliche Entwicklung innerhalb des vordeuteronomischen Stoffes und die historischen Folgerungen, die er aus ihnen gezogen und zuletzt in seiner „Geschichte Israels“ (Göttingen 1950) dargestellt hat (vgl. Schol 28 [1953] 417 ff.). Diese kommen zwar im Kommentar nicht ausdrücklich zur Sprache, scheinen aber überall durch. Bei der Einzelanalyse des Textes bleibt manche Frage offen. So ist 3, 16 c wohl kaum Vordersatz zu 17 a, sondern gehört mit den vorausgehenden konstatierenden Perfekta zusammen, will also nicht den Vorgang, sondern den Ort der Jordanüberquerung aussagen, was gerade bei der Selbständigkeit der Einzelperikopen nicht überflüssig war. Ähnlich will 3, 17 c (und eigentlich auch 3, 17 b) nicht den tatsächlichen Vollzug und Abschluß des Durchganges berichten, sondern nur die zeitliche Dauer des Jordanwunders festlegen. Es ist deshalb zweifelhaft, ob 3, 17 c sekundär ist. Der Wechsel des Terminus für Volk (‘am — gôj) ist wohl kein hinreichender Grund dafür, da gôj in 5, 8 im Grundbestand einer mit der vorliegenden eng verknüpften Erzählung vorkommt und es seine eigene Nuance hat, die in 3, 17 c sehr gut paßt. Sekundär ist freilich 4, 1 a, wodurch das ganze Folgende irrtümlich an den Abschluß des Überganges verlegt wird. Der Befehl in 4, 5 hat schwerlich ursprünglich Steine gemeint, die vom Ostufer mitzunehmen waren; man müßte dann ganz natürlich die umgekehrte Reihenfolge der Aufträge erwarten. Doch kann der Auftrag durchaus zu Beginn des Durchmarsches gegeben sein. Denn da der hebräische Erzähler seinen Gesamtstoff mehr thematisch als chronologisch ordnet und mit 4, 1 b ein neues Thema beginnt, kann dessen zeitliche Einordnung nicht zuverlässig durch 3, 14—17 festgelegt werden, abgesehen davon, daß dort noch nicht der wirkliche Vollzug des Durchmarsches berichtet wird. — Der Danielkommentar des im Juni 1953 verstorbenen dänischen Gelehrten Aage Bentzen ist in der Neuauflage um mehr als ein Drittel gewachsen. In der Einleitung finden sich zwei ganz neue Abschnitte. Im ersten, über die Stellung des Buches Dn im Kanon des AT, erfährt man, daß Dn auch im jüdischen Kanon ursprünglich wohl zu den Propheten gerechnet wurde, die Einreihung unter die Hagiographen erfolgte erst im 2. Jahrhundert

n. Chr. (daß dann die jetzige Stellung im Kanon doch noch als Argument für eine späte Datierung gebraucht wird (7), überrascht etwas). Der andere neue Abschnitt über die literarische Gattung rechnet mit Verweis auf Steinmann, Daniel (Paris 1950), die ersten sechs Kapitel zur Gattung der Haggada, 7—12 zu der der Apokalypsen. Historischer Wert wird Dn 1—6 nicht zugeschrieben, obwohl der Verfasser aus älteren Quellen schöpfte, ebensowenig handelt es sich im zweiten Teil um echte Visionen. Indessen wird dem Verfasser des Buches göttliche Inspiration zuerkannt (27). Der Kommentar ist nach seinem Gesamtcharakter nicht so sehr ein eigenständiger Deutungsversuch, sondern eine sorgfältige Verarbeitung aller bisherigen Ergebnisse und Vorschläge der kritischen Forschung (eine weise Beschränkung bei so vielen, noch nicht lösbaren Problemen des Buches Dn). Die Neuauflage ist in dieser Hinsicht vollständig ergänzt, besonders durch kritische Verarbeitung der Kommentare von Steinmann (1950) und Young (1949). Außerdem bemerkt man eine stärkere Heranziehung der LXX, größere Zurückhaltung in Fragen der Rhythmik einzelner Teile und wiederholte scharfe Polemik gegen den Mißbrauch des Buches durch moderne Eschatologen.

Haspecker

Bückers, H., C. SS. R., Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon. gr. 8° (XII u. 380 S.). — Ders., Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther. gr. 8° (VIII u. 400 S.) (Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, IV, 1 u. IV, 2). Freiburg 1952 bzw. 1953, Herder. Je Teilbd. DM 21. — Entsprechend der religiös-praktischen Zielsetzung der Herderschen Kommentarreihe, sucht B. Erklärung vor allem in den originalen theologischen Gehalt dieser nachexilischen Prosaschriften einzudringen, wie er sich aus dem Inhalt der Werke, aus der religiösen Geistigkeit und Problematik ihrer Entstehungszeit und aus der konkreten Zielsetzung der Verfasser erschließen läßt. Denn nur aus einem tiefen Eindringen in den ursprünglichen religiösen Sinn kann ein biblisches Buch überzeugend und gültig „für das Leben erklärt“ werden. B. hat diese nicht leichte Aufgabe in vorbildlicher Weise gelöst. Seine Deutung fußt überall spürbar auf sauberer wissenschaftlicher Arbeit, sie ist immer ebenso am Einzeltext wie an der Gesamttendenz des Buches orientiert, und seine durchweg knappen Ausblicke auf das heutige religiöse Leben sind so organisch aus der sachlichen Erklärung entwickelt, daß sie in keiner Weise als aufdringliche „Anwendungen“ empfunden werden und doch das konkrete Leben treffen. — Den Hauptteil dieser Bände füllt die Auslegung des großen chronistischen Geschichtswerkes (1—2 Chr, Esdr, Neh), das ursprünglich als ein einziges Buch verfaßt wurde und deshalb als innere Einheit verstanden werden muß. Nach B. ist es wahrscheinlich etwa 300—250 v. Chr. geschrieben, in der Absicht, „die alttestamentliche Theokratie und ihr Versagen darzustellen, wie es sich dem nachexilischen Judentum als großes religiöses Problem aufdrängte“. Indem der Chronist darauf die Antwort gibt, „nicht Gott, sondern Israel hat versagt und Gottes Werk zugrunde gerichtet“, will seine geschichtliche Darstellung Warnung und Gewissenerforschung zugleich für seine Zeitgenossen sein, ob ihre Haltung zu Kult und Gesetz so sei, daß sie das Kommen des messianischen Gottesreiches auf Erden positiv fördere. Damit ordnet sich sein Werk, obwohl es nie explizit auf den Messias hinweist, doch organisch in die starke messianische Erwartung des Nachexils ein. Man wird dieser Sinndeutung des chronistischen Werkes im ganzen gern zustimmen und ihr den Vorzug geben vor anderen Versuchen, die ihm eine engere Zielsetzung geben möchten, etwa als eine Verteidigung des Jerusalemer Tempels oder der kultischen Frömmigkeit des Nachexils oder auch nur des Levitenstandes. Es scheint uns allerdings, als habe B. auf den mehr negativen Aspekt des Scheiterns des Gottesreiches durch die Schuld der Menschen einen zu starken Akzent gelegt. Tatsächlich betont der Chronist diesen Gedanken merklich weniger als der Verfasser der Samuel- und Königsbücher. Man findet bei ihm keine derartig scharfe und ausdrückliche Kritik an Israel und Juda wie etwa in 4 Kg 17, 7—20 oder 24, 2—4. 20, und die Katastrophe von Jerusalem, die in 4 Kg einen so radikalen und desolaten Eindruck hinterläßt (der Hauptteil des Volkes ist exiliert, der im Lande verbliebene Rest, „Klein und Groß“, wandert aus nach Ägypten, so daß das verwüstete Gottesland ganz leer und verlassen erscheint vom Gottesvolk), erhält beim Chronisten durch das abschließende Gotteswort (2 Chr 36, 21) einen viel tröstlicheren und fast

versöhnlichen Ausklang. Wenn der Chronist anderseits die großen Gestalten der Vergangenheit in einem so einseitig idealen Licht zeigt und überall im Gang der Geschichte das souveräne Wirken Gottes zugunsten Israels so stark unterstreicht, dann dient das alles doch wohl mehr dazu, in dem nachexilischen Leser neue Freude und zuversichtliche Hoffnung auf die Weiterentwicklung und Vollendung des Gottesreiches zu wecken und ihn positiv zu ermutigen, sich in Kult und Gesetzestreue mit ganzem Herzen dafür einzusetzen. Wir möchten deshalb eher eine etwas hellere und tröstlichere praktische Tendenz beim Chronisten vermuten. — Bei den kleinen Erbauungsschriften Tob, Jdt, Est wäre es wünschenswert gewesen, die Frage der Historizität nach ihrer grundsätzlichen wie tatsächlichen Seite etwas beherzter zu diskutieren. Im übrigen sind auch hier die religiösen Inhalte und Lebenswerte mit derselben Sorgfalt herausgearbeitet wie bei dem chronistischen Werk, und es ist kein Zweifel, daß diese beiden Bände über das noch so umstrittene nachexilische Schrifttum lebhaftes Interesse finden und dem Bibelkommentar des Herderverlags neue Freunde gewinnen werden.

Haspecker

Steinmann, J., *Le prophète Isaïe. Sa vie, son oeuvre et son temps* (Lectio divina, 5). 8° (381 S.). — Steinmann, J., *Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps* (Lectio divina, 9). 8° (328 S.) Paris 1950/1952, Éditions du Cerf. — Die Sammlung *Lectio divina* wendet sich an einen weiteren Leserkreis und will zu einer „lecture réfléchie et méditée de la Bible“ anregen. Sie bietet jedoch selbst keinerlei religiös-praktische Auswertung der Schrift, sondern begnügt sich damit, durch eine kritische Übersetzung und knappe, aber gehaltvolle Auslegung des Textes eine zuverlässige Grundlage dafür zu schaffen. Das Besondere der beiden vorliegenden Bücher ist, daß sie kein einfacher Kommentar sein wollen, sondern die Gestalt des Propheten in den Mittelpunkt stellen und versuchen, durch eine chronologische Anordnung des überlieferten Textes ein Bild seiner Persönlichkeit und seines Werkes zu zeichnen. Davon ist der Aufbau der Bücher bestimmt. Nach einer kurzen, anschaulichen Skizze der politischen und geistigen Situation der Zeit, in die der Prophet berufen ist, wird, immer an Hand von Textwiedergabe und Texterklärung, in jeweils sechzehn kurzen Kapiteln der Lebensgang des Propheten von seiner Berufung bis zu seinen „ultima verba“ dargestellt, so daß seine Entwicklung, sein Eingreifen in die konkreten Situationen, seine Kämpfe und die Hauptideen seiner Verkündigung lebendig sichtbar werden. Zur Vervollständigung des Gesamtbildes werden auch die Worte der zeitgenössischen kleinen Propheten an geeigneter Stelle in diese Kapitel eingefügt. Abschließend zeichnet St. in je zwei Kapiteln ein gutes Gesamtporträt des Propheten und seiner geistigen Welt. Zuletzt folgt dann die Übersetzung und knappe Erklärung jener Teile der Bücher Is und Jer, die nach der Ansicht von St. nicht von den beiden großen Propheten stammen, sondern von inspirierten Schülern und Nachfolgern, jedoch bleibt Is 40—66 einer eigenen späteren Studie vorbehalten. Zweifellos ist der von St. eingeschlagene Weg sehr geeignet, den heutigen Leser, der so oft vor der mangelnden zeitlichen und gedanklichen Ordnung der prophetischen Bücher des AT kapituliert, zu einem organischen Verständnis der Propheten und des von ihnen überlieferten Offenbarungsgutes zu führen. St. besitzt die glückliche Gabe, in verhältnismäßig kurzen und durchsichtigen Erläuterungen die atl Texte konkret lebendig zu machen. Bei Is bleibt diese Erläuterung durchweg noch zu viel an der äußeren Schale hängen, doch bei Jer stößt sie meist geradewegs zum Kern und geistigen Gehalt des Textes vor. Kann man deshalb diese beiden Arbeiten im ganzen als einen wohl gelungenen Wurf begrüßen, so darf zugleich nicht verschwiegen werden, daß sie mit einigen, nicht ganz überwindbaren Schwierigkeiten belastet sind. Denn diese biographische Aufreihung der Texte erfordert, den überlieferten Textzusammenhang vielfach zu zerschneiden und in „originale Prophetensprüche“ zu zerlegen, jede Perikope einer bestimmten Zeit und Situation im Leben des Propheten zuzuweisen (was nicht ohne Rückwirkung auf die Auslegung bleibt), und schließlich für jedes Stück in der Frage der Echtheit zu einer bestimmten Entscheidung zu kommen. Alle drei Aufgaben sind in vielen Fällen überhaupt nicht mit einer wünschenswerten Sicherheit zu lösen, bei Is noch weniger als bei Jer. Im einzelnen zu den Auffassungen St.s Stellung zu nehmen, erübrigt sich, da er nicht den Anspruch erhebt, originale Lösungen zu bieten. Vielmehr beruft er sich für seine

Entscheidungen jeweils auf die vorliegenden wissenschaftlichen Kommentare, von denen er bald diesem, bald jenem den Vorzug gibt. Für Jer folgt er zumeist Volz oder Rudolph, für Is werden fast alle bedeutenden Autoren seit Duhm wahlweise herangezogen mit einer gewissen Bevorzugung von Procksch. Es ist bei einem Werk der vorliegenden Art gewiß berechtigt, die Ergebnisse der kritischen Forschung ohne weiteres zugrunde zu legen, jedoch nur dann, wenn diese selbst zu gesicherten und einheitlichen Ergebnissen gekommen ist. Wo aber für einen atl Text in der ernsthaften Forschung selbst bis heute noch Ansicht gegen Ansicht steht, erscheint es wenig sinnvoll, die extremere zu übernehmen. St. neigt dazu und hat dadurch seine Darstellung noch zusätzlich mit allerhand Fragezeichen belastet, die bei einer kritischeren Haltung gegenüber den „Ergebnissen“ der Kritik zu vermeiden gewesen wären.

Haspecker

Wikenhauser, A., Einleitung in das Neue Testament. gr. 8° (XV u. 420 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 15.—; geb. DM 21.—. — Schäfer, K. Th., Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. gr. 8° (VI u. 185 u. 8* S.) Bonn 1952, Hanstein. DM 7.—; geb. DM 9.60. — Mag auch heute die Zeit der einseitigen Literarkritik als endgültig überwunden gelten dürfen, so steht doch nach wie vor der Geschichtswert des NT im Widerstreit der Meinungen, zumal seitdem von der Bultmannschen Schule der Ruf nach Entmythologisierung des NT ergangen ist. Darum ist es zu begrüßen, daß der verdiente, inzwischen emeritierte Neutestamentler an der Universität Freiburg/Br., Wikenhauser, uns eine so ausführliche Einleitung in das NT geschenkt hat. Der Verf. verbindet hier ganz im Sinne der neuesten päpstlichen Verlautbarungen große Aufgeschlossenheit für neue Einsichten mit der Treue zur wohlbegründeten Überlieferung. Reiche Literaturangaben aus älterer und neuerer Zeit sind eine wertvolle Beigabe, wenn dabei auch das eine oder andere Werk von Bedeutung übersehen worden ist. So vermißt man bei den „Leben Jesu“ (12) das umfassende und gründliche Werk von J. Lebreton S. J., *La vie et l'enseignement de Jésus Christ (Verbum Salutis)*, Paris, Beauchesne (vgl. Schol 8 [1933] 102f.), das 1952 in deutscher Übersetzung im Alsatia-Verlag, Colmar-Freiburg/Br., unter dem Titel „Jesus Christus. Leben und Lehre“. gr. 8° (772 S.), in erstklassiger Ausstattung erschienen ist. Sehr wird man die Ausführungen über die formgeschichtliche Betrachtung der synoptischen Evangelien und über Recht und Grenzen dieser Betrachtungsweise begrüßen (183—199). Hier betont der Verf. mit Recht, die Formkritik müsse durch die Sachkritik ergänzt werden (198). Ebenso wird man ihm beipflichten, wenn er sich — besonders Bultmann und Bertram gegenüber — dagegen wehrt, die Augenzeugen des Lebens und Wirkens, Leidens und Todes Jesu aus dem Prozeß der Traditionsbildung auszuschalten und die Traditionsbildung anonymen Kräften der Gemeinde und des Gemeindeglaubens zuzuschreiben (199). Seine Auffassung von Joh und der Apk ist aus seinen Kommentaren bekannt (vgl. Schol 26 [1951] 261f.; 24 [1949] 612f.). Hier sei nur erwähnt, daß er die sogenannte Ergänzungshypothese im Verhältnis von Joh zu den Synoptikern ablehnt. Joh setze zwar die Bekanntschaft mit dem synoptischen Stoff bei seinen Lesern voraus, stehe aber selbständig und unabhängig neben den älteren Evangelien (217). Bei den katholischen Briefen hält er zwar an der Echtheit auch von Jak und Jud fest, schreibt sie aber zwei Mk 6, 3 erwähnten Herrenbrüdern zu, von denen keiner zum Apostelkollegium gehört habe. Beim 2 Petr legt er die Gründe für und gegen die Echtheit vor, ohne die Frage zu entscheiden, während er 2 und 3 Joh dem Apostel Joh zuerkennt. Man wird hier verschiedener Ansicht sein können. Zum Schluß sei noch auf einige kleine Versehen aufmerksam gemacht: Nicht alle Papyruskodizes, von denen wir Reste besitzen, bestehen aus einer einzigen Lage (48); denn P⁴⁵ besteht aus einzeln gefalteten Bogen zu je 4 Seiten, die nicht ineinander, sondern nebeneinander gelegt sind. P⁸ ist ein Doppelblatt, das Teile aus Joh 1 und 20 (nicht auch aus Joh 16) enthält (63). Die Vulgatakommission hat seit 1933 ihren Sitz nicht mehr bei S. Maria in Trastevere (78), sondern die neue Abtei S. Girolamo liegt westlich von der Vatikanstadt am Fuße des Monte Mario (Via di Torre Rosso, 1). Zu der Frage der Entmythologisierung des NT nimmt der Verf. nirgends Stellung. — Im Unterschied zu W. bezeichnet Schäfer seine Einleitung in das NT nur als Grundriß. Die vorliegende 2. Aufl. unterscheidet sich nicht wesentlich von der ersten (vgl. Schol 13

[1938] 608). Das Werk ist in seiner Art vorzüglich, wenn es auch in den Einzelfragen naturgemäß nicht erschöpfend sein kann. Das gilt z. B. von der heute so zeitgemäßen Frage nach der positiven Bedeutung und den Grenzen der Formgeschichte. Die wichtigere neuere Literatur ist überall reichlich nachgetragen. Wenn der Verf. gegen die Umstellung von Blättern im Joh geltend macht, „daß die für Bücher verwandten Papyrusblätter schon vor dem Beschreiben zu Rollen zusammengeklebt wurden“ (89), ist doch offenbar übersehen, daß das nur dann der Fall war, wenn es sich um ein „volumen“ (Schriftrolle), nicht aber, wenn es sich, wie bei P⁵ 45 46 47 52 usw., um einen „codex“ (Buchform) handelte. Brinkmann

Dibelius, M., *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*. 1. Bd.: Zur Evangelienforschung, hrsg. von G. Bornkamm, gr. 8° (VIII u. 380 S.) Tübingen 1953, Mohr, DM 22.—; geb. DM 25.60. — In dankenswerter Weise hat der Herausgeber in Verbindung mit H. Kraft in dem vorliegenden Bande eine Reihe sonst z. T. schwer zugänglicher Arbeiten des verstorbenen Verf. zur Evangelienforschung einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Es handelt sich in diesen Arbeiten vor allem um eine konkrete Anwendung der formgeschichtlichen Methode oder der Formkritik auf verschiedene Perikopen der Evangelien. D. hat bekanntlich als einer der ersten in seinem grundlegenden Werk: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919; 2 1933, die Bedeutung der Formgeschichte für die neutestamentliche Wissenschaft aufgezeigt und sie selbst in seinem Werk: *Die Botschaft von Jesus Christus*, Tübingen 1935, auf die Evangelien angewandt. Neben den bekannten Arbeiten: „Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium“, „Das historische Problem der Leidensgeschichte“, „Herodes und Pilatus“, enthält der vorliegende Band: „Die dritte Bitte des Vaterunsers“, „Das soziale Motiv im Neuen Testament“, „Jo 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums“, „Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannesevangeliums“, „Judas und der Judaskuß“, „Individualismus und Gemeinschaftsbewußtsein in Johann Sebastian Bachs Passionen“ und schließlich drei aus dem Englischen übersetzte Arbeiten: „Die Bergpredigt“, „Gethsemane“ und vor allem: „Evangelienkritik und Christologie“. Der Verf. betont mit Recht, daß für das rechte Verständnis der Evangelien die vorliterarische Überlieferung der Sprüche und Taten Jesu in der Predigt des Urchristentums zu berücksichtigen ist, dessen Absicht es nicht war, eine genaue chronologische Biographie Jesu zu bieten. Ebenso wenig habe das im Interesse der ersten Sammler gelegen, auf die unsere Evangelien zurückgehen. Das hindere aber nicht, daß wir in den Sprüchen der Bergpredigt (146) wie auch in denjenigen Erzählungsstücken, die D. im Unterschied zu den nach ihm legendär ausgeschmückten Novellen Paradigmen nennt, im wesentlichen geschichtliche Gegebenheiten vor uns haben, während sich über die Geschichtlichkeit des Rahmens der Erzählungen zum mindesten nichts Bestimmtes ausmachen lasse. Das letztere mag der Fall sein, wenn es sich z. B. in den Reden Jesu bei Matthäus z. T. sicher um systematische Anordnung des Evangelisten handelt, gilt aber keineswegs, wenn die Evangelisten ausdrücklich genauere Angaben über die näheren Umstände machen. In diesem Falle geht zweifellos auch der Rahmen der Erzählung auf Augenzeugen zurück, so daß kein Grund vorliegt, mit D. von Novellen zu sprechen, die von Menschen geformt sind, die in Berührung mit der nichtchristlichen Welt standen (336), zumal er selbst den wesentlichen Unterschied zwischen den Jesus zugeschriebenen Wundern und außerbiblischen Wunderberichten zugibt (351). Es ist also nicht nur der 2. Sitz im Leben, d. h. die Umstände, unter denen die jeweiligen Erzählungen über Worte und Taten Jesu im Urchristentum ihre jetzige Gestalt erhalten haben, zu berücksichtigen, sondern in den meisten Fällen ebensowohl der 1. Sitz im Leben, d. h. die Umstände, unter denen die Worte und Taten Jesu geschehen sind. Diese letzte Tatsache wird in all den Arbeiten des Verf. zu wenig berücksichtigt. Gewiß betonte er: „Die Evangelien suchen ebensowohl historische Tatsachen zu berichten, wie sie sich mit Christologie befassen. In der Synthese dieser zwei Tendenzen liegt ihr Geheimnis“ (354), aber die Christologie ist nach ihm das gläubige Bekenntnis des Urchristentums zu Jesus als dem Herrn, und weder die Methoden noch die Tatsachen genügen, um ein Fundament für den Glauben zu geben (356); denn eine rein historische Untersuchung der

Evangelien könne ehrlicherwise nicht mehr als ein edles und reines Leben Jesu herausarbeiten, das am Kreuze geendet habe (356). So wird man dem Verf. in bezug auf die Bedeutung der formgeschichtlichen Methode für die Evangelienforschung gerne zustimmen, aber in ihrer konkreten, vorurteilslosen Anwendung doch weithin zu einem positiveren Ergebnis kommen.

Brinkmann

Blinzler, J., Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft. 8° (56 S.) Ettal 1952, Buch-Kunstverlag. DM 4.80. — Der Verf. geht mit der vielfach überschwenglichen und unkritischen Grabtuchliteratur der letzten Jahre, besonders mit den Schriften R. W. Hynek, ins Gericht. Das war berechtigt und notwendig. Die Problematik um das Turiner Tuch ist aber so vielgestaltig — historisch, kunst-historisch, archäologisch, medizinisch, exegetisch —, daß schwerlich ein Mann unter all diesen Rücksichten im Namen der Wissenschaft sprechen kann. So geht die Frage, ob die Bildspuren auf dem Tuch Spuren eines wirklichen, gekreuzigten Menschen sind, zweifellos auch den Arzt, vor allem den Gerichtsmediziner, an. Und der Theologe sollte das einstimmig positive Urteil der Ärzte, unter denen sich bedeutende Autoritäten befinden, nicht leicht als unwissenschaftlich abtun (14 ff.). Die von U. Chevallier erforschte Überlieferungsgeschichte spricht bekanntlich gegen die Echtheit des Tuches. B. stellt das sehr nachdrücklich heraus. Es fragt sich aber, ob der dokumentarische Befund wirklich zwingend ist. Ist es doch z. B. durchaus nicht sicher, ob der vielberufenen Untersuchung durch den Bischof von Troyes, Heinrich von Poitiers, im 14. Jahrh. das Tuch selber zugrunde lag, wie B. annimmt (11 und Anm. 23 Ende). Über diese Untersuchung sind wir im übrigen nur aus zweiter Hand unterrichtet, durch ein Memorandum Peters von Arcis, des dritten Nachfolgers Heinrichs. Es fällt dabei u. a. auf, daß Peter nicht einmal den genauen Termin der Untersuchung angeben kann („XXXIV annos vel circa“). Vor allem ist die Möglichkeit nicht widerlegt, daß der Bischof eine Kopie im Auge hatte. Wir kennen deren mehr als vierzig. Man wird um so mehr damit rechnen müssen, als auch die Textilehrten, wie die Ärzte, sich darüber einig sind, daß die Abbildung auf dem Turiner Tuch nicht gemalt oder eingewebt sein kann. Die Hypothese aber einer Herstellung des Bildes durch Abdruck von einer präparierten Statue oder einem präparierten Leichnam, die B. empfiehlt (28 ff., vgl. auch Fr. Mußner, TrierThZ 62 [1953] 115) dürfte widerlegt sein (dazu neuestens: *Verbum Domini* 31 [1953] 355 ff.). Am meisten interessiert, da B. Exeget ist, die exegetische Untersuchung (20 ff.), wo er weitgehend F. M. Braun (*NouvRevTh* 66 [1939] 900 ff., 1025 ff.) folgt. Die neue Deutung der *σινδών* der Synoptiker als bloßer Materialbezeichnung, während Johannes mit *θήβονια* und *σουδαρίον* die Form der Tücher bezeichnet habe, womit B. die Spannung zwischen Synoptikern und Johannes in der Bezeichnung der Grabtücher aufheben will, dürfte nicht haltbar sein. Der Sprachgebrauch der Septuaginta, wie besonders Mk 14, 51 (vgl. dazu Joüon: *RechScRel* 24 [1934] 93 ff.) spricht dagegen; vor allem aber das aramäische *sedina*, das dem griechischen *σινδών* hier zweifellos zugrunde liegt und das niemals bloße Materialbezeichnung ist, sondern Gewand, Bettuch, Leichentuch (!) u. ä. bezeichnet. Als Beweis für die Mehrzahl der Leinentücher beim jüdischen Begräbnis verweist B. auf das Sprichwort: „Man wickle den Toten in seine Linnen“, das er nach Strack-Billerbeck I, 1048 zitiert (Anm. 87). Der Urtext hat aber im entscheidenden Wort gerade den Singular: „... in sein ‚Sadin‘“. So dürfte auch hier nicht das letzte Wort in der Diskussion um das Turiner Tuch gesprochen sein. Um so deutlicher wird, wie notwendig es wäre, endlich einmal eine Untersuchung des Tuches selber nach den modernen Methoden der Altersbestimmung zu gestatten.

Bulst

Ceuppens, F., O.P., *Questiones selectae ex epistulis S. Pauli*. 8° (IX u. 234 S.) Taurini-Romae 1951, Marietti. — Der durch seine „*Theologia Biblica*“ bekannte Autor (vgl. Schol 25 [1950] 600 f. u. 27 [1952] 291 f.) möchte mit diesen ausgewählten Fragen aus den Briefen des hl. Paulus den Theologie-Studierenden eine nützliche Handreichung bieten. Nach einer kurzen Einleitung, die das Leben des Apostels, die Chronologie seiner Briefe und ihre Echtheit (auch Past und Hebr werden verteidigt) behandelt, wird die Auslegung folgender Texte geboten: Aus Röm: 1, 18—23 (*Deus ex rebus naturae cognosci potest*); 3, 21—30 (*Iustificatio non*

habetur nisi per fidem); 5, 12—21 (Doctrina de peccato originali exponitur) mit einem Exkurs über den Polygenismus; 8, 28—30 (Praedestinatio electorum ad gloriam est ante praevisa merita). Aus 1 Kor: 11, 17—34 (De Eucharistia); 12, 31 b—13, 13 (Hymnus de Charitate); 15, 1—58 (De resurrectione mortuorum). Aus Eph: 1, 3—3, 21 (Mysterium unionis omnium in Christo). Aus Kol: 1, 14—15; 2, 9 (Christus, Redemptor, verus Deus). Aus Phil: 2, 6—11 (Christus, Deus et Homo). Aus Hebr: 5, 1—10; 7, 1—28 (Christus, Sacerdos in aeternum). — Die Auswahl der Stellen und ihre scholastisch-syllogistische Behandlung zeigt, daß es C. vor allem um die Bereitstellung solider Schriftargumente für den dogmatischen Unterricht zu tun ist. In dieser Hinsicht kann die Arbeit sicher gute Dienste leisten, da es sich durch thomistische Klarheit der Begriffe und reiche Kenntnis auch der neueren exegetischen Literatur auszeichnet. Leider sieht der Verf. die paulinische Theologie etwas zu sehr im Lichte späterer Fragestellungen, so daß er dem paulinischen Gedankengang wohl nicht immer ganz gerecht wird. Schierse

Mußner, Fr., Ζωή. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Ein Beitrag zur biblischen Theologie (Münchener Theol. Stud., I. Hist. Abt., 5). gr. 8° (XV u. 190 S.). München 1952, Zink, DM 16.—. — Eine tiefer gehende theologische Herausarbeitung des im vierten Evangelium grundlegenden Lebensbegriffes mit entsprechender Berücksichtigung der geistig-religiösen Umwelt fehlte bislang auf katholischer Seite. Um so dankbarer können wir sie in der vorliegenden Arbeit begrüßen. Der Untersuchung des johanneischen Lebensbegriffes selber schickt Verf. eine religionsgeschichtliche Orientierung voraus über die Entwicklung der Anschauung vom Leben im AT, in der jüdischen Apokalypthik, im Rabbinismus, bei Philon von Alexandria, im Gnostizismus (1—47). Innerhalb des vierten Evangeliums bemerkt man an den antithetischen Begriffspaaren (Tod—Leben; Finsternis—Licht; untere Welt—obere Welt usw.) und an der damit zusammenhängenden mehr vertikal-wesensmäßigen als horizontal-zeitlichen dualistischen Konzeption eine gewisse Nähe zur Gnosis und einen deutlichen Abstand von der sonstigen spätjüdischen Betrachtungsweise. Es ist aber nur eine äußere, formale Verwandtschaft. Inhaltlich steht Joh ganz in der jüdisch-christlichen Tradition. Denn der feindliche Gegensatz des Kosmos zur oberen Licht-Welt und seine Todessituation beruht nach Joh nicht auf metaphysischer Wesensungleichheit, als wenn der Raum des Kosmos eine dämonische Macht und nicht Schöpfung Gottes wäre, sondern auf einer ethischen Entscheidung, und anderseits ist die Lebenswelt Gottes zwar überweltlich, dem Kosmos transzendent, aber keine Gegenweltlichkeit. Aus der Transzendenz des „Lebens“ folgt freilich, daß „Leben“ nur von oben, von Gott, geschenkt werden kann. Die Mitteilung des Lebens an die Welt setzt also den Heilsratschluß Gottes zur Sendung des Heilmittlers voraus (74—78). Der Sohn erfüllt als Logos, d. h. durch seine schöpfungsmittlerische Tätigkeit, und als Träger des göttlichen Lebens die metaphysische Voraussetzung zur lebensvermittelnden Tätigkeit im Kosmos (78—82). Verf. hebt nun sehr gut die christologische Grundlage des „Lebens“ (im Kosmos) hervor. Die Inkarnation bedeutet das Erscheinen des Lebens im Todeskosmos; die ontische Voraussetzung des Rettungswerkes, die Grundlage auch für den Absolutheitsanspruch Jesu (vgl. 82—93). Die subjektive Bedingung für den Lebensempfang ist der Glaube an Christus (93—98); objektiver Grund der Heilstod Jesu (101—111). In der Geisttaufe wird das göttliche Lebensprinzip verliehen (111—122), das Himmelsbrot ist die Lebensspeise (128 bis 137). Ein Exkurs hebt den Unterschied zwischen der gnostischen Wiedergeburt und der johanneischen Zeugung „von oben“ gut hervor (123—127); ein anderer behandelt das Verhältnis von Glaube und Sakrament (138—139). Vielleicht würde es sich empfehlen, den Abschnitt über die lebensvermittelnde Kraft des offenbarenden Wortes Christi, den Verf. im Anschluß an den Glauben behandelt (99—101), parallel zum Sakrament zu stellen. Im Schlußkapitel (144—186) sucht Verf. Inhalt und Wesen des „Lebens“ zu bestimmen. Er geht aus von seiner Gegenwärtigkeit im Gläubigen und findet die gute Formulierung: das *ἔσχατον* ist im *ἔνν* der Gegenwart qualitativ gegenwärtig (146). Zeitlich gesehen, weiß auch Johannes, wie die Synoptiker, daß es am Ende der Tage eine eschatologische Vollendung des Lebens durch die Auferstehung und die unverhüllte Anschauung der göttlichen Doxa Christi

gibt (176—182). Die Frage nach dem Wesen beantwortet Johannes so: Die *Zōē* die der Gläubige besitzt, ist die dauernde Lebensgemeinschaft mit dem verherrlichten Christus und durch ihn mit Gott (157), eine Gemeinschaft, die sich betätigt in der *ἀγάπη* und in dem damit verwandten johanneischen *γυνώσκειν* (158—176). — Wenn wir den Verf. recht verstehen, begreift er unter dem Pneuma, das in der Taufe verliehen wird, die Lebensmacht des göttlichen Wesens; wir glauben, daß Joh auch an den personalen Träger dieser Lebensmacht denkt, der von der Person des Vaters und des Sohnes verschieden ist. An dieser, wie uns scheint, einseitigen Auffassung des Pneuma liegt es wohl auch, daß Verf. beim Himmelsbrot nur auf den verkärten Christus schaut und das Sakrament der Sakramente nicht recht als Träger des personalen Pneuma (vgl. Joh 6, 63) wertet. Kommt nicht auch die Verbindung mit dem Sohn und dem Vater letztlich durch das Pneuma zustande? Wir glauben deshalb, daß auch in johanneischer Sicht das Pneuma bei der Bestimmung des Wesens des göttlichen Lebens mehr hätte berücksichtigt werden müssen. — Leider konnten wir nur andeutungsweise auf den reichen Inhalt dieser Arbeit hinweisen, der von so außerordentlicher Bedeutung für die biblische Theologie ist. Die Exegese der Texte wie auch die theologische Ausdeutung bieten reiche Anregung. Die Arbeit ist ein neues Zeugnis dafür, daß die bibel-theologische Arbeit auch auf katholischer Seite große Fortschritte gemacht hat.

Wennemer

Zedda, S., S. J., L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4, 6 (Anal. Bibl., 1). 8° (XXIII u. 190 S.) Roma 1952, Pont. Ist. Bibl. — Die neue Reihe der „Analecta Biblica“ beginnt mit einer Arbeit aus der Geschichte der Exegese von Gal 4, 6, die sich das Ziel gesetzt hat, die innige Beziehung zwischen der Wahrheit vom mystischen Leibe und unserer Gotteskindschaft aufzuzeigen. Im 1. Teil gibt der Verf. einen Überblick über die Exegese von Gal 4, 6 in den verschiedenen Schulen des Ostens und Westens, angefangen von den Vätern bis auf den heutigen Tag, während er sich im 2. Teil mit der philologischen und theologischen Deutung des Textes selbst befaßt. Die Frage ist, ob man das *ὅτι* kausal zu verstehen hat, so daß der Sinn wäre: „Weil ihr Kinder seid, (darum) hat Gott den Heiligen Geist gesandt“, so daß die Gotteskindschaft der Mitteilung des Heiligen Geistes logisch vorausginge, oder ob es nur erklärende Bedeutung hat, so daß es heißt: „Daß wir Kinder Gottes sind, (das geht daraus hervor, daß) Gott den Heiligen Geist gesandt hat.“ Im 1. Teil kommt Z. zu dem Ergebnis, daß man im Altertum allgemein, und zwar bei den Griechen ganz eindeutig, weniger klar bei den Lateinern, im Heiligen Geist die Ursache für die Gotteskindschaft gesehen hat. Bei den Griechen ist auch die Anschauung ganz allgemein, daß die Annahme an Kindes Statt in der Verähnlichung mit Christus besteht, die durch das Wirken des Heiligen Geistes bezeugt wird. Die lateinischen Exegeten des Mittelalters, die entweder unmittelbar oder durch die Glosse von den großen Lateinern abhängig sind, stimmen mit ihnen darin überein, daß der Heilige Geist die Gotteskindschaft bewirkt; aber nicht alle sehen diese Tatsache Gal 4, 6 ausgesprochen, weil ihnen das kausale „quoniam“ Schwierigkeiten machte. In der Neuzeit hat deshalb ein Teil der Exegeten eine andere Lösung, sei es in einer charismatischen Geistsendung oder in verschiedenen Stufen der Adoption oder in der Vorherbestimmung zur Kindschaft oder schließlich in einer Gotteskindschaft, gesucht, die jeder Geistmitteilung vorausgeht (123). — Im 2. Teil zeigt der Verf. in drei Stufen: 1. daß der erklärende Sinn von *ὅτι* Gal 4, 6 philologisch möglich, im Zusammenhang und mit Rücksicht auf den rhetorischen Stil wahrscheinlich und im Lichte von Röm 8, 14—16 so gut wie sicher ist, so daß zu übersetzen wäre: „Daß ihr Kinder seid, (ist aus der Tatsache offenbar geworden, daß) Gott den Heiligen Geist gesandt hat“; 2. daß in Gal 4, 6, exegetisch gesehen, der Heilige Geist als Urheber der Gotteskindschaft erscheint, zumal wenn man die Stelle im Lichte von Röm 8, 14—16 betrachtet; 3. daß diese Deutung mit der Ansicht von E. Mersch theologisch in Einklang zu bringen ist, nach der die Gotteskindschaft in einer besonderen Beziehung zum Sohne und durch ihn zum Vater und zum Heiligen Geist besteht. Z. faßt seine Erklärung von Gal 4, 6 folgendermaßen zusammen: „Der Heilige Geist macht uns zu Gotteskindern, weil er bewirkt, daß der Sohn in uns lebt, und der Sohn lebt in uns sein Leben als Sohn durch den Geist. So sind wir Kinder im Sohn, weil er in uns lebt, und wir sind

Kinder durch den Heiligen Geist, weil der Heilige Geist es ist, der uns das Leben des Sohnes leben läßt, der das Leben der Kinder ist“ (153). Diese Auffassung sieht der Verf. mit Recht in der Zusammenschau von Gal 4, 6 mit Gal 3, 26 f. und 2, 20 und anderen Stellen der Paulusbrieve begründet. Zum Schluß läßt er noch zwei Vertreter der mystischen Theologie, Wilhelm von St. Thierry und den hl. Johannes vom Kreuz, zu Worte kommen, die ganz ähnlich die mystische Vereinigung mit dem Vater und dem Sohne durch den Heiligen Geist auffassen. Die Arbeit ist sicher nicht nur für den Exegeten, sondern vor allem auch für den Dogmengeschichtler und Dogmatiker sehr wertvoll.

Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Kaliba, Cl., Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie. kl. 8° (363 S.) Salzburg 1952, Müller. S. 58.— Wenn die Welt als endliches Abbild des göttlichen Wesens geschaffen ist, dieses aber, wie wir aus dem Glauben wissen, mit absoluter Notwendigkeit in drei Personen subsistiert, so muß es von vornherein als wahrscheinlich gelten, daß die Welt als Abbild des trinitarischen Gottes trinitarische Züge trägt. Das uralte Bemühen, solchen „vestigia Trinitatis“ nachzuspüren, nimmt der Verf. auf dem Boden der modernen wissenschaftlichen und philosophischen Weltkenntnis in loser Anlehnung an einige neue Versuche dieser Art, besonders von G. Siewerth, wieder auf. Es handelt sich nicht um eine rein philosophische Trinitätslehre, die gegen den Mysteriencharakter dieser Glaubenswahrheit verstoßen würde. Vielmehr hält sich das Denken innerhalb der theologisch richtig bestimmten Grenzen (vgl. 71, 166 usw.) und gewinnt die endgültige Deutung erst aus einer philosophisch-theologischen Gesamtschau der Wirklichkeit. In einem ersten, rein philosophischen Teil („Die dreifache Selbstheit des Seins“, 13—122) wird nur eine vorläufige Ontologie entworfen, in der zwar schon die Dreiheit von Dasein, Bewußtsein und Ichsein sichtbar wird, ohne daß aber daraus eine Dreiheit in Gott erschließbar würde. Der 2. Teil („Die dreifache Selbstheit des reinen Seins“, 123—164) entwickelt dann auf Grund der Offenbarung und mit Hilfe der vorher gewonnenen ontologischen Kategorien eine theologisch-spekulative Trinitätslehre. Erst von da aus dringt der 3. Teil („Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes“, 165—363) zu einer trinitarischen Deutung des Weltganzen in der Dreiheit der Seinsstufen: Dasein, Bewußtsein und Geisteswelt, vor. In der Einzeldurchführung verrät der Verf. spekulative Kraft von außergewöhnlichem Niveau. Zwar ist das Studium des Buches nicht leicht, weil man sich erst mit einer recht eigenwilligen Terminologie vertraut machen muß, doch hat es fast auf jeder Seite neue Anregungen zu bieten, die dem Philosophen und Theologen gleich wertvoll sein müssen. Besonders gilt dies — um nur einiges anzudeuten — von den Kapiteln über die Zeit und die Freiheit und von naturphilosophischen Ausführungen, die zum Teil von H. Conrad-Martius angeregt sind. Manches bleibt freilich ein erster kühner Entwurf, der noch weiterer Klärung und Durcharbeitung bedarf. Wenn etwa das Licht als „Ursprung des Raumes“ (37) und als bedingendes „Medium des Bewußtseins in der Durchdringung der materiellen Welt“ (38) bestimmt wird, so wäre doch, da es nicht das „physikalische“ Licht ist (37), noch zu fragen, was unter „Licht“ zu verstehen ist. Auch der Dreiheit von Vermögen des Ichseins, d. h. des geistig-personalen Seins: Wille, Vernunft, Gefühl, wird man schwer folgen können. „Wille“ als erstes Grundvermögen bedeutet freilich noch kaum das Vermögen freier Wahl, sondern einen ursprünglichen Seinswillen der Selbstsetzung. Aber das „Gefühl“ als drittes Grundvermögen, wodurch wir des Seins und des Guten innerwerden, ist doch höchst fragwürdig. Und fragwürdig bleibt darum auch die spekulative Deutung der Trinität in Gott. Den Unterschied der drei Personen bestimmt K. wie folgt: Sich-als-Ich-Setzen (Vater), Sich-als-Ich-Wissen (Sohn), Sich-als-Ich-Fühlen (Heiliger Geist). Zwar vermeidet er die Gefahr, damit einzelne Vermögen in den Personen zu hypostasieren, sondern versucht eine Mitte zwischen proprietates und appropriationes zu erarbeiten, aber dem rein relativen

Charakter der göttlichen Personen (Denz. 703) wird er nicht voll gerecht, besonders hinsichtlich der Person des Vaters, dessen „Sich-als-Ich-Setzen“ als absolute, nicht relative Bestimmung „die ursprüngliche Personbestimmung des Vaters (ist), in der die relativen Bestimmungen gründen“ (135). Trotz dieses Versehens ist anzuerkennen, daß sich der Verf., der ja nicht Fachtheologe ist, mit Gründlichkeit in die Trinitätstheologie eingearbeitet hat und sie spekulativ weiterzuführen sucht. Und allgemein: Sooft man auch im einzelnen ein Fragezeichen setzen oder ein Bedenken anmelden muß, im ganzen stellt das Werk eine beachtenswerte denkerische Leistung dar.

Coreth

Gaïth, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Études de Philos. Méd. 43) gr. 8° (213 S.) Paris 1953, Vrin. — Die Bemühungen um Text und Lehre des hl. Gregor von Nyssa haben in den letzten Jahren nicht wenig Fortschritte gemacht. Für ersteres ist zu nennen die Ausgabe der *Opera ascetica* (durch W. Jaeger, J. P. Cavaros, V. Woods Callahan, Leiden 1952) mit neuen wichtigen Ergebnissen für die Textform einzelner Schriften. Um die Darstellung der Lehre des Nysseners sind neben den Aufsätzen von E. v. Ivánka, Al. Lieske und J. B. Schoemann in *dieser* Zeitschrift (1936, 1939, 1943) vor allem zu nennen die Studien von H. U. v. Balthasar (*Présence et Pensée*, 1942), von J. Daniélou (*Platonisme et Théologie mystique*, 1944), von P. Leys (*L'Image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, 1951) und von H. Merki (*ἙΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, 1952). In diesen Studien tritt ein dreifaches Bestreben zutage, nämlich Gregors geistige Gestalt sowohl von der Philosophie wie von der Theologie und besonders von seiner geistlichen Lehre her zu fassen. Merkis Studie, die der vorliegenden Arbeit der Themenstellung nach am nächsten steht, ist mehr philologisch-motivgesichtlich-analytisch orientiert und geht von dem so zentralen Gedanken der Homoiosis als dem Stand der Vollendung und Vollkommenheit aus. Kein geringes Ergebnis ist die Verdeutlichung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, Platon und Bibel bei Gregor v. N. Wie bei den Forschungen über die Alexandriner setzt sich auch bei der Deutung der Kappadozier die Erkenntnis durch, daß bei allem Eingehen auf die Philosophie der eigentliche Kern die übernatürliche Offenbarung ist. In diesen Rahmen paßt auch die eigenartige Studie von G., der den Begriff der Freiheit in die Mitte seiner Untersuchung stellt. Er wählt damit ein sehr fruchtbares Thema, das nicht nur tiefer in Gregors Lehre selbst hineinführt, sondern auch die Traditionslinie über die Auffassung von der Freiheit von Justin, Irenäus, Origenes bis zu dem Kappadozier hin sichtbar werden läßt. Man erkennt aus dieser Studie, daß die griechisch-christliche Anthropologie mit ihrer Betonung der Freiheit eine wichtige Rolle im ganzen der christlichen Überlieferung hatte, nämlich das Gegengewicht und den Ausgleich gegenüber einem einseitigen Augustinismus des Abendlandes zu schaffen. Freilich zeigt sich auch bei Gregor, daß die östliche Auffassung von der Erbsünde ihre besondere Schwäche hatte, die wiederum der Ergänzung vom Westen her bedurfte (vgl. G. 111—117). — Vorliegende Arbeit ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß ihr Interesse und ihre Methode vorwiegend philosophisch bestimmt sind (ähnlich etwa der Studie von H. U. v. Balthasar, und ganz im Gegensatz zur Arbeit von Merki). Verf. löst sich — in einem gewiß nicht unbedenklichen Maße — vom Text Gregors und versucht, auch Widersprüchliches bei ihm im Sinne einer Dialektik des philosophischen Gedankens und einer geschlossenen Ideologie der Freiheit zu deuten. So geht er aus von der Grundlegung aller Freiheit in Gott, der „Freiheit vor der Zeit“, welche die absolute Transzendenz und Immanenz darstellt (13—39). Dabei beleuchtet Verf. gut Gregors geistige Gottesidee und dessen Auffassung vom Gott-Welt-Verhältnis, und dies besonders gegenüber dem Materialismus der Epikuräer und Stoiker, der Lehre der Griechen von der Ewigkeit der Materie und dem Dualismus der Manichäer (22—28). In Gott ist aber zu unterscheiden die Freiheit der Transzendenz (als die Freiheit der göttlichen Ousia) von der Freiheit der Immanenz, die im trinitarischen Leben gegeben ist, insofern erstere zur „communication libre(!), consciente et créatrice (30)“ wird. Die Freiheit der Transzendenz ist die „strukturelle Freiheit“ gegenüber der „funktionalen“ der Immanenz (31). Letztere findet ihren Ausdruck in der Kontingenz

der Schöpfung, in der der Mensch als Gottes Abbild der Träger der Freiheit ist (40—81). Aber nun setzt die geschichtliche Dramatik ein, die ihre inneren Widersprüche in sich enthält, aber auch nach der Synthese ruft. Hier kommt die systematisierende Methode des Verf. auch voll zum Durchbruch. Er arbeitet aus Gregors Lehre das Drama und die Wege „der Freiheit in der Zeit“ heraus und stellt alles in einen dialektischen Prozeß hinein. Indem die Freiheit sich in der Welt verwirklicht, „entfremdet“ sie sich. Die Formen dieser „Entfremdung“ sind der (astrale und psycho-physiologische) Determinismus, sind Sünde, Leiderfahrung und Knechtung (in psychologischer, sozialer und religiöser Hinsicht) (83—134). Der Gegenprozeß vollzieht sich in der „Befreiung der Freiheit“ (135—174), die sich verwirklicht in den menschlichen Erfahrungen, im Glauben, in der Aszese, durch die Zeit und endlich durch den Tod. Die Synthesis erfolgt schließlich in der „Freiheit nach der Zeit“, im Tod, in der Auferstehung, in der Apokatastasis und in der Seligkeit (179—206). — Verf. gibt mit dieser dialektischen Deutung eine zusammenschauende „Interpretation“ des Systems des Nysseners. Man wird ihr den Wert, den sie in sich hat, nicht abstreiten und auch gewisse geschichtliche Ansätze bei Gregor selbst zugeben — und dies um so mehr, je mehr Verf. den Einfluß Plotins auf den Nyssener nachweisen kann (vgl. 21 f. 27 107 u. a.). Man möchte im einzelnen aber doch einen noch engeren und geschichtlich treueren Anschluß an den Text wünschen, m. a. W. eine genaue Analyse der einzelnen Stellen, um dann zur Frage nach dem „System“ und dessen Dynamik weiterzuschreiten. Eine behutsame Deutung wird sich wohl auch hüten, ohne besondere Rechtfertigung ein so ausgeprägtes Schema wie das einer hegelianischen Dialektik an einen Kirchenvater des vierten Jahrhunderts heranzutragen, wengleich nicht zu leugnen ist, daß Verf. durch seine Methode der Lehre Gregors Perspektiven abgewinnt, die deren Gegenwartswert in besonderer Weise ans Licht stellen können.

Grillmeier

Geiger, L. B., O. P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*. 8° (133 S.) Montréal 1952, Institut d'Études médiévales. — G. stellt die Frage, ob die „physische Theorie“ der Liebe, die P. Rousselot 1908 (BeitrGPhMA 6,6) dem hl. Thomas zugeschrieben hat, dessen Auffassung richtig wiedergebe. Nach dieser Theorie wäre jede Liebe eine Form des Naturstrebens, das sich auf das eigene Wohl richtet. Eine selbstlose Liebe (*amour désintéressé*) wäre nur möglich, insofern der Teil natürlicherweise das Ganze und so auch das Geschöpf, das am absoluten Sein „teihat“, den Schöpfer mehr liebt als sich selbst. G. fragt, ob das noch eine selbstlose Liebe sei, wenn der Teil das Wohl des Ganzen sucht, weil in ihm sein eigenes am besten aufgehoben ist (26). Vor allem aber meint er, die Eindeutigkeit der Begriffe des Strebens, der Liebe und des Guten bei Rousselot werde der vielfachen Abstufung dieser Begriffe bei Thomas nicht gerecht. Insbesondere sei der Unterschied von sinnlichem Streben und geistiger Liebe zu wenig beachtet. Während das sinnliche Streben psychologisch auf die eigene Lust und naturhaft auf den biologischen Nutzen des Einzelwesens und der Art eingeschränkt bleibt, ist das geistige Streben vermögen auf das objektive Gute in seiner ganzen Weite ausgerichtet. So eignet ihm Objektivität: *quod desiderat intellectus, iudicatur bonum, non quia est desiderabile vel appetibile, sed ideo desideratur, quia est bonum*, hat Thomas einmal geschrieben (80). Darum ist auch eine rechte Ordnung und echte Selbstlosigkeit der Liebe möglich. Gewiß verwirklicht sich in der selbstlosen Liebe ganz von selbst auch die eigene Vollkommenheit, auf die sich das Naturstreben richtet; aber sie braucht keineswegs Ziel des bewußten Strebens zu sein. Die entgegengesetzte Auffassung Rousselots beruht, wie G. überzeugend nachweist (122 f.), auf falscher Übersetzung einer Thomasstelle.

de Vries

Zavalloni, R., O. F. M., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique* (Phil. méd., 2). gr. 8° (VIII u. 551 S.) Louvain 1951, Nauwelaerts. Fr. 280.—; Doll. 5.60. — Z. verbindet mit einer guten Edition des Traktates *De gradu formarum* Richards von Mediavilla, dessen *Quaestio 56* in cod. 158 von Assisi, eines Teiles des *Quodlibet 2* q. 8 Rogers Marston und der *Quaestiones De anima XIII* q. 6 des Matthaeus von Aqua-

sparta eine sehr ausführliche Darstellung des tiefgehenden Streites im 13. Jahrhundert (213—503). Er hat nicht umsonst die Gemüter so bewegt. Handelte es sich doch um die Frage der metaphysischen letzten Konstitution der geschaffenen Dinge. Man würde die Kontroverse sicherlich zu äußerlich ansehen, wenn man in ihr ein Aufeinanderprallen von Augustinismus und Aristotelismus schauen würde. Ja, es ist eines der großen Verdienste dieses Buches, damit hoffentlich endgültig aufgeräumt zu haben. Ein 1. Kap. behandelt die Theorie der Einheit der Form bei Thomas von Aquin, Aegidius von Rom und Aegidius von Lessines. Auch die dualistische Lösung, besonders bei Heinrich von Gent, und die skeptische Stellung Gottfrieds von Fontaines kommt zur Darstellung. Wie hier, so wird auch im 2. Kap. die pluralistische Theorie zunächst aus ihren grundlegenden metaphysischen Prinzipien entwickelt und daran anknüpfend die konkrete Lehre besonders bei Roger Marston und Olivi herausgearbeitet. Damit ist die Möglichkeit gegeben, in einem eigenen Abschnitt die Theorie Richards zu behandeln und ideenmäßig einzuordnen. Philipp der Kanzler hat um 1230 nach Z. als erster die spekulativen Grundprinzipien der pluralistischen Idee dargelegt, während bis dahin die vorthomastischen Theologen zwar „alle“ die Mehrheit der Form gelehrt hatten, aber unbewußt: *Les scolastiques préthomistes sont tous des pluralistes, mais ce sont des pluralistes inconscients* (368). Als erster verteidigt ausdrücklich Joh. Peckam die Lehre. In der Folgezeit läßt sich für die Franziskaner allgemein sagen, daß infolge der Beweisführung von Thomas das Bestreben sich bemerkbar macht, unter Beibehaltung des Pluralismus zu zeigen, daß die Einheit gewahrt bleibt. Daher wird die Subordinationsidee (vor allem durch Wilh. de la Mare) mehr ausgebaut. Die etwas dunkle Auffassung des Roger Marston von der bloßen Verschiedenheit der *Grade* in einer einzigen Form findet so auch ihre ideengeschichtliche Deutung. Richard steht mitten in dieser Entwicklung. Er unterscheidet deutlicher als Roger die Theorie der Vielheit der Formen und der Vielheit der *Grade*. Er nimmt zwischen der vegetativen und sensitiven Seele Vielheit der *Grade*, zwischen der sensitiven und rationalen Seele Zweiheit der Formen an. Gegenüber dem unruhigen Olivi, dessen 1. Redaktion der *Quaestiones* der stillere und bedächtigere Richard gekannt hat, entscheidet er sich für eine wesenhafte Subordination, während Olivi nur eine dispositive lehrt. Bei Richard liegt also der Übergang zu den Formalitates des Scotus bereits nach Z. nahe. — Ein eigenes 4. Kap. ist der früheren Entwicklung gewidmet. Hier setzt sich Z. vor allem mit G. Théry, *L'Augustinisme médiéval et l'unité de la forme substantielle* (Acta hebdomad. August.-Thomist., Rom 1931) über den augustiniischen und traditionellen Charakter der wesentlichen franziskanischen Thesen, die Théry geleugnet hatte, auseinander. Z. zeigt, daß bereits im 13. Jahrh. die Meinungen recht geteilt waren. So lehnt Aegidius von Rom ab, daß Augustin die hylemorphische Zusammensetzung der Substanzen gelehrt habe, während Thomas von York diese Lehre als wesentlich für Augustin annimmt. Z. selbst findet bei Augustin vor allem in der *ratio seminalis* als einer *inchoatio formae*, die eine Entwicklung von einer unvollendeten Form zu einer mehr entwickelten, also eine innere Vollendungsmöglichkeit derselben Form, voraussetzt, unvereinbare Prinzipien mit der Lehre von der einen Form, die das ja gerade leugnet (456). Sehr interessant sind auch die Untersuchungen des Verf. über die ursprüngliche Lehre des Aristoteles. Hier waren ebenfalls die Ansichten bereits im 13. Jahrh. geteilt. Beide Parteien berufen sich auf ihn. Z. sieht den Grund dafür in der Unklarheit der aristotelischen Darlegungen selbst. Denn die beiden Auffassungen von der *materia* als *prima* und *secunda* stehen nebeneinander: *Les partisans de la pluralité des formes s'inspirent surtout des nombreux développements où Aristote parle de la matière seconde* (463). — Spekulativ erscheint für die Einheit grundlegend das metaphysische Prinzip: *Omne quod advenit alicui post esse completum, accidit ei accidentaliter*. So kann die echte Einheit nur durch die Einheit der substantiellen Form gewahrt bleiben, d. h. jede wirklich substantielle Änderung verlangt eine neue Form. Die Vertreter der pluralistischen Sentenz aber schauen mehr auf die Erfahrung. So findet man bei Richard betont den Beweis aus der Fortdauer der Akzidentien beim Leichnam, aus der fortschreitenden Generation und Korruption, aus den typologischen Eigenheiten der Individuen (352 ff.). Richard aber weist den Beweis aus dem logischen Parallelismus, der so oft als Grund des Pluralismus

angegeben wird, ausdrücklich zurück: Propter pluralitatem rationum in composito non pono ibi formarum pluralitatem, quia illa ratio esset debilis vel nulla (486). — Etwas überspitzt erscheint uns die Behauptung von Z.: Des raisons exclusivement métaphysiques ont amené saint Thomas à l'affirmation résolue de sa doctrine; mais il a été obligé de la défendre contre les difficultés théologiques mises en avant par les pluralistes. Celles-ci, il faut bien le noter, n'ont pas réussi à affaiblir la fermeté de son adhésion aux exigences métaphysiques. Constatación fort importante quand il s'agit de définir, d'après saint Thomas, les relations entre théologie et philosophie (488 f.). Eine solch scharfe Trennung gab es im 13. Jahrhundert doch wohl im Gesamtdenken noch nicht. Die metaphysischen Prinzipien waren Thomas auch irgendwie theologische Gründe. Immerhin wird die Denkrichtung des Aquinaten deutlich und belegt nicht nur das Zeit-, sondern auch das Personalbedingte seiner Lehre.

Weisweiler

Landgraf, A. M., Dogmengeschichte der Frühcholastik. II. Die Lehre von Christus. Bd. 1. gr. 8° (377 S.) Regensburg 1953, Pustet. DM 25.50, geb. DM 29.50; Subskr. DM 22.50 bzw. DM 25.50. — Der neue Teilband der Dogmengeschichte von L. bringt als Neuerung stärkere Literaturangaben in den Anm. Das wird seine Brauchbarkeit sicher erhöhen. Eine dankbare Zugabe ist ferner die kurze Einleitung und das Schlußwort, das die Ergebnisse des Bds. in einer Übersicht zusammenfaßt. So wird die Reichhaltigkeit des Bds. recht deutlich. Auch diesmal findet man neben den schon bisher veröffentlichten Arbeiten von L. eine Anzahl noch ungedruckter Kapitel. So gleich das 1. über die *Christusfrömmigkeit*, wie sie sich besonders in den Paulinenkommentaren der Zeit zeigt. Es sind zahlreiche hss. Texte gesammelt, die bisher unbeachtet blieben. Der fast unzugängliche Artikel über die christliche *Kunst* (Acta Erudita Soc. Slavicae, 1941) ist erweitert wiedergegeben. Man findet Hinweise auf die kirchliche Kunst in den wissenschaftlichen Werken der Frühcholastik an verborgener Stelle, die also desto wichtiger für eine Gesamtbetrachtung sind. Neu ist die Abhandlung über die *Liturgie* in den frühen Schriften des 12. Jahrh. Der Forscher wird hier gleichfalls auf manches Goldkorn stoßen, das ihm bisher aus der liturgischen Praxis der Zeit wie aus ihrer Deutung unbekannt blieb. Das 4. Kap. über das Verhältnis von Theologie und *Philosophie* kann aus den vielen durchgearbeiteten Hss. mit erneuter Deutlichkeit zeigen, daß Aristoteles wohl gekannt war, aber nur oberflächlich, wenn man von den logischen Schriften absieht. Auch hier ist die Zusammenstellung alter und neuer Aristoteleszitate sehr wertvoll. Vom 5. Kap. an (70) beginnt dann das eigentliche Thema des Halbbds. Man wagte sich bereits damals an die ersten Erörterungen über das Geheimnis der *hypostatischen Union* (aus ZKathTh 1941). Ausgangspunkt der Spekulation war das Ps.-Athanasianum: sicut anima corpori . . . So kam man zunächst zur „Zusammensetzungshypothese“, besonders der Abaelardschule. Tiefer ging die Lösung der Frage, warum der Mensch in Christus das Personsein verliere. Hugos von St. Viktor Antwort war mehr eine geschichtliche: Wort, Seele und Leib werden zugleich miteinander verbunden. Das eröffnete den Weg zur wahren Lösung (Lombarde): Nur solange etwas allein besteht, ist es Person. Zwei weitere Antworten wurden noch weiterforschend gegeben: die „juristische“, nach der die Person eine Rechtsbeziehung ist, deren Rechte (wie etwa bei der Ankunft des Papstes in einer Stadt) auf den Höheren übergehen, und die boethianische der Gilbertschule im Anschluß an die Definition von der individua substantia. Eine neue Untersuchung beschäftigt sich mit der Frage des *Nihilianismus* im 12. Jahrh. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die Meinungen über die Ansicht des Lombardus bereits damals recht geteilt waren. Die *Idiomenkommunikation* war bekannt und wurde auch reflex angewandt. Das alte Axiom aus der Patristik: Verbum assumpsit carnem *mediante anima* (vgl. Acta Pont. Acad. Romanae, 1944), führte zur Erkenntnis, daß die Seele der Rangwürde nach infolge ihrer Geistigkeit zwischen Gott und Leib steht. Man sucht aber darzutun, daß (gegen Abaelard) die Trennung der Seele vom Leib nicht notwendig auch eine Trennung der Gottheit vom Leib bedeutet. Der spätere Unterschied — medium necessitatis und congruitatis — ist erst Ergebnis des 13. Jahrh. Zur Frage, ob Christus *Geschöpf* genannt werden dürfe (vgl. Schol 1950), kann man immer deutlicher infolge der Lehre von der Idiomenkommunikation zur bejahenden Antwort, be-

sonders da die Gefahr arianischen Mißverständnisses nicht mehr gegeben sei. Heftige Diskussionen ergaben sich über die *Sterblichkeit Christi* (vgl. ZKathTh 1951). Die Tatsache selbst war zwar nicht umstritten, wohl aber ihre Erklärung. Noch bei Hugo war die Unsterblichkeit an sich gegeben, weil der Leib ohne Sünde war. Der Lombarde brachte auch hier die Lösung durch den Hinweis auf die freiwillige Annahme des sterblichen Leibes. Eine lange Untersuchung geht der Frage nach, ob Christus *im Grabe Mensch* war (vgl. *Mélanges A. Pelzer*, 1947). Verhältnismäßig schnell wurde die bejahende Antwort auf die Frage gefunden, ob die hypostatische Union im Grabe bestehen blieb (vgl. oben). Viel schwieriger war die Antwort, ob zum Menschen Christus Leib und Seele gehöre. Man versuchte zunächst die Lösung auf dem Weg der Vereinigung beider Teile (wenn auch im Triduum getrennt) mit dem Verbum. Die Porretaner aber forderten mehr: Damit Christus Mensch ist, ist die Verbindung mit der beseelten Natur notwendig. Das letzte Kap. 12 ist endlich der *Unsündbarkeit* Christi gewidmet (vgl. Schol 1938/1939). Sie wird auf die hypostatische Union zurückgeführt, also schon innerlich begründet. — Es ist so wieder ein reicher Bd., den L. uns vorlegt. Wie in den früher bereits gedruckten Bänden ist Wert darauf gelegt, neugefundene Quellen einzuarbeiten, während die früheren Drucke wertvoll bleiben, weil manche hss. Belege nur dort zu finden sind. Der 2. Teilbd. wird u. a. das Problem des Kults der Menschheit Christi, der Mittlerschaft und des Verdienstes Christi noch behandeln. Weisweiler

L'Assomption de Notre Dame. Textes choisis et présentés par Dom R. J. Hesbert et Dom E. Bertaud, moines bénédictins. T. I Des origines au XVI^e siècle (Bibl. spirituelle du chrétien lettré). 8° (XX u. 428 S.) Paris (1952), Plon. 990 Fr. — Der 1. Bd. einer Sammlung theologisch und literarisch bedeutsamer Texte zu dem Neuen Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Einleitung gibt Aufschluß über Zielsetzung und Anlage des Ganzen. Dann folgen die einzelnen Texte, angefangen mit dem des hl. Modestus von Jerusalem, erschließen die ganze katholische Tradition und endigen bei dem hl. Laurentius von Brindisi (1559—1619). Die Übersetzung, in einem flüssigen Französisch gehalten, schließt sich eng an die Originale an, die aus den besten Quellen genommen werden. Jedem Text ist eine Einführung vorausgeschickt, die zwar kurz, aber doch gehaltvoll das Wissenswertes über Verfasser, Zeitumstände, Überlieferung u. dgl. mitteilt. Der Zweck der Sammlung, Mittel zur Verwertung in der Verkündigung und in der religiösen Betrachtung zu bieten, macht es verständlich, daß kleinere Hinweise aus der mittelalterlichen Theologie nicht mitaufgenommen sind. Der Wissenschaftler wird sie aber nur ungern vermissen, besonders wenn es sich um angesehene Scholastiker handelt, wie z. B. Albert den Großen oder Thomas von Aquin. Könnte das nicht in zusätzlichen Bemerkungen oder in einem Anhang geschehen, woraus dann hervorginge, daß der betreffende Autor unter den Verteidigern der Assumptio einzureihen ist? Nur so wird wirksam das Mißverständnis hintangehalten, als ob das Fehlen eines Namens mit Gegnerschaft oder absolutem Schweigen gleichzusetzen wäre. Beumer

vid Du Manoir, H., S. J. (Herausg.), Maria, Études sur la sainte Vierge Tome II. gr. 8° (1007 S.) Paris 1952, Beauchesne. — Der 2. Bd. des großen französischen Marienwerkes liegt nunmehr vor. Er enthält von der Gesamtdarstellung das 5. Buch (Marie dans les lettres et dans les arts) und den 1. Teil des 6. Buches (Études d'histoire et de la spiritualité mariale). Zahlreiche Beiträge von Fachgelehrten sind je einem Einzelthema gewidmet, die wir hier nicht alle mit Überschrift und Verfasser anführen können. Nur die wichtigsten seien herausgegriffen: G. Cohen, La sainte Vierge dans la littérature française au moyen âge; P. Lorson, Notre Dame dans la littérature allemande; D. Mondrone, La sainte Vierge dans la poésie italienne; J. Gayard, Notre Dame et l'art grégorien; M. Vloberg, Les types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art byzantin; M. J. Rouet de Journel, Marie et l'iconographie russe; J. Leclercq, Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin; A. Duval, La dévotion mariale dans l'Ordre des Frères prêcheurs; J. de Dieu, Le culte marial chez les Fils de Saint François d'Assise; A. Combes, La doctrine mariale du chancelier Jean Gerson; E. Villaret, Marie et la Compagnie de

Jésus; J. A. de Aldama, Piété et système dans la mariologie du „docteur eximius“. Man könnte vielleicht einige Aufsätze als weniger notwendig bezeichnen (z. B. den über Maria in der rumänischen Literatur oder den über die Marienverehrung der Kreuzherren) und auf der anderen Seite die Behandlung einiger Themen vermissen (z. B. Maria in den alten Frauenorden). Aber es mußte nun einmal aus einem sehr weiten Gebiet eine Auswahl getroffen werden, die schwerlich alle befriedigen kann. Die Aufteilung des gewaltigen Stoffes in verschiedene Einzelthemen hat aber auch den Nachteil im Gefolge, daß es dem Leser erschwert wird, sich einen Gesamtüberblick, z. B. über die Marienverehrung des Mittelalters, zu verschaffen. Einige überleitende und zusammenfassende Beiträge hätten hier gute Dienste geleistet, jedoch ist das vielleicht für den 3. Band vorgesehen. In den Arbeiten über die marianische Frömmigkeit der Orden wird gelegentlich auch die theoretische Mariologie gestreift, besonders in dem schon angeführten Aufsatz von J. A. de Aldama über Suarez, dessen Verdienste um die Begründung der systematischen Marienkunde hervorgehoben werden. Hier wäre eine Auseinandersetzung mit der scharfen Kritik von H. M. Manteau-Bonamy O. P. (Maternité divine et incarnation, Étude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours, Bibliothèque thomiste 27, Paris 1949) wohl angebracht gewesen. So könnte man noch einige Wünsche mehr äußern; indes soll dabei nicht vergessen sein, daß wir dem unermüdlichen Herausg. zu großem Dank für sein inhaltsreiches und gründliches Werk verpflichtet sind, das alles andere in den Schatten stellt.

Beumer

Benoit, A., Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères Et. d'hist. et de philos. rel. de l'Université de Strasbourg, 43). gr. 8° (243 S.) Paris 1953, Presses Univ. de France. Fr. 1000.—. — Bücher der Art, wie uns der Maître de Conférences der Straßburger protestantischen theol. Fakultät eines vorlegt, sind nicht eben dankbar. Wenn ein Feld schon von mancher Seite bearbeitet worden ist, glaubt man im Groben doch zu wissen, was an Ernte einzubringen ist (und daß eine solche Meinung — ebenso im Groben — zu Recht bestehen mag, bestätigt auch dieses Buch). Große Synthesen sind keine Möglichkeit mehr, und so verlangt schon die Methode eine sich bescheidende Festlegung: solche Nachlese verspricht nur etwas, wenn Zeuge für Zeuge (von der Didache über Barnabas, Ignatius, Klemensbriefe, den Hirten des Hermas, Justin und die Apologeten bis zu Irenäus) auf seine Tauftheologie hin analysiert wird. Es darf der Darstellung also nicht angerechnet werden, wenn sich Wiederholungen und ein etwas schwerer Fluß nicht immer vermeiden ließen. Die Ergebnisse lohnen die Mühsal (was nicht heißt, daß sie für uns schlechthin akzeptabel seien; der Verf. distanziert sich weniger von evolutionistischen Schemata als uns lieb ist. Vgl. S. 224: „... et l'on en arrive ainsi au sacrement de la pénitence“!). Da ergeben sich interessante Einzelerkenntnisse, z. B. betreffs des immer mehr einreißenden Hinausschiebens der Taufe: das ist nicht nur die faule Klugheit von Biedermännern, sondern geradezu veranlaßt durch eine „théologie moralisante“, die die Geistmitteilung noch nicht so verarbeitet hatte, daß Gott wirklich von innen stößt. Da fällt — und das ist das wichtigere Anliegen der Studie — manches entscheidende Licht auf die Dogmengeschichte überhaupt. Es ergibt sich nämlich, daß es nicht die *eine* Tauftheologie des zweiten Jahrhunderts gibt (und wiederum: nur die mühselige Analyse der Einzelzeugen ist zur Erhebung eines solchen Befunds geeignet). Neben einem gemeinsamen Bestand (Sündennachlaß, Geistmitteilung und — schwächer schon — neue Schöpfung) gibt es den dem einzelnen Autor je besonderen Akzent. Das mag an sich noch ziemlich selbstverständlich sein und für den ausgesprochenen Befund als beweisend nicht viel austragen. Aber da ist das (schon öfter konstatierte) Fehlen paulinischen Gedankengutes, seiner Christus-Taufmystik; Fehlen so radikal, daß die landläufige Auffassung vom Paulinismus als dem einzigen Kanal zwischen Judenchristentum und Kirche aus den Heiden nicht mehr haltbar scheint. Mit welcher Etikettierung man sich behelfen will (etwa „Johannismus“ o. ä.), ist eine prekäre und auch zweitrangige Angelegenheit gegenüber der grundlegenden Einsicht: gemeinchristliche Tauftheologie muß auf mehreren, selbständigen Strömen in die hellenistische Welt eingeflossen sein („hellenistisches Christentum“ als einheitliche Größe ist also eine Fiktion). — Welches Vehikel das paulinische Gut durch das zweite Jahrhundert getragen haben

mag? Seine spätere Renaissance läßt ein solches postulieren. Die orthodoxen Zeugen (auf die allein sich die Untersuchung beschränkt) sind es nicht. Ob es die Häretiker waren und ob Pauli hoher Kurswert bei ihnen zugleich seiner allgemeinen Rezeption — die angesichts der Überlegenheit seiner Theologie doch nur zu natürlich gewesen wäre — abträglich war? Eine Annahme, bei weitem sympathischer, als Ignatius, Irenäus u. a. zu Epigonen zu stempeln, die nicht in den Griff bekommen hätten, was ihnen die Klaue des Löwen bereitgelegt hatte (und letzteres möchte denn der Verf. auch durchaus nicht annehmen). Stenzel

Heggelbacher, O., Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit (Paradosis, 8). gr. 8° (IX u. 196 S.) Freiburg (Schw.) 1953, Universitätsverlag. DM 8.—. — Daß O. Perler die Arbeit des Freiburger Dozenten für Kirchenrecht in die Sammlung Paradosis aufgenommen hat, ist eine Empfehlung, die durchaus gerechtfertigt wird. Die drei Abschnitte des Buches bieten: (I) einen geschichtlichen Überblick über die Beiträge zum Stand der Frage und ihrer Lösung, die Kirchenväter, Scholastik, Reformation und Tridentinum, religionsgeschichtliche Forschung und Kirchenrechtslehre neuerer Zeit geliefert haben; (II) die systematische Behandlung der Taufe als rechterheblichen sakramentalen Akts im Entstehen, im Gehalt und in den Wirkungen; (III) heilsgeschichtliche Voraussetzungen und Reichweite der kirchlichen Mitgliedschaft. Es hieß sich den Zugang zur Schätzung dieser Studie verbauen, wenn man vorwiegend stofflich neue Ergebnisse erwartete: Väterstudium im allgemeinen und Sakramententheologie im besonderen haben den Großteil der behandelten Themen schon von irgendeiner Seite her angeschnitten. Wichtig aber ist eine Genese der Fragen und Antworten der Frühzeit aus der Sache selbst heraus, unbelastet von den Problemen modern-rechtlichen Denkens; doppelt wertvoll, wenn auf diese Weise ein Beitrag zu der Begründung kirchlicher Rechtsordnung im Kult geliefert wird, denn die Kategorie des Sakramentalen ist der (religions-) geschichtlichen Aufarbeitung der christlichen Frühzeit in erstaunlichem Ausmaß fremd geblieben. Auf die Aktualität jeglichen Beitrages zu den Fragen um kirchliche Gliedschaft hinzuweisen, erübrigt sich. — Angesichts des großen verarbeiteten Stoffes tut es dem Buche wenig Abtrag, daß man hinter einzelne seiner Aussagen ein Fragezeichen setzen kann: die Mehrzahl der Zeugen ist einer Trennung zwischen Taufspender und Abfrager des Taufbekenntnisses wohl kaum günstig (48); die Sinnspitze des vom Katechumenen geforderten Almosengebens auf Disposition zur Reue einengen scheint ebensowenig gerechtfertigt (66); den Kattenbuschschens Optimismus für eine Datierung des altrömischen Symbols (R) an die Wende des 1. zum 2. Jahrhundert, „vielleicht vor sie“ (106), dürfte der Verf. heute nur noch mit wenigen teilen; ein Satz wie: „Orthodoxie und Bekenntnis zur Rechteinheit sind die Voraussetzungen für eine fruchtbare Mitgliedschaft, während die Taufe die bloß gültige Mitgliedschaft verleiht“ (133), könnte u. U. mißverständlich sein, weil er eine gängige Terminologie etwas anders zu fassen scheint. Stenzel

Durst, B., O. S. B., Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums (Studia Anselmiana, 32). gr. 8° (VIII u. 197 S.) Rom 1953, Auslieferung für Deutschland: Neresheim, Ulrichsbuchhdlg. DM 8.40. — Die Veröffentlichung des Abtes von Neresheim faßt im wesentlichen in Buchform zusammen, was verschiedenen Orts bereits erschienen war: Paradieseskult und christlicher Kult — De characteribus sacramentalibus — Dreifaches Priestertum — Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt? vgl. *diese* Zeitschrift 20—24 (1949) 622; 26 (1951) 621 f. — Damit sind auch schon die großen Vorzüge dieser Darstellung angedeutet: verlässliche, in die Tiefe gehende Theologie, angenehm unpraetentiöse Darbietung, mutig zapackender Einstieg in die Praxis christlicher Frömmigkeit. Sind die Ausführungen schon in ihrer Inhaltlichkeit eine willkommene Ergänzung von Jungmanns genetischer Erklärung der Messe, so ist die Herausgabe in Buchform noch einmal dankenswert, weil die systematische Zusammenfassung (in den drei großen Abschnitten: dogmatische Grundlagen für das Verständnis von Eucharistie und christlichem Priestertum — Eigenart der einzelnen Teile der heutigen römischen Messe — Priestertum des Gottmenschen und die Art der Teilhabe daran) Wiederholungen erübrigt und die Durchsichtigkeit erhöht. Die wichtigste einschlägige

Literatur bis 1952 ist berücksichtigt. Damit ist freilich (für eine Neuauflage) ein Wunsch nicht gegenstandslos: auch das sehr detaillierte Inhaltsverzeichnis ersetzt ein Register nicht! — Ein wenig erstaunt stellt man fest, daß keinerlei Reaktion auf die ausführliche Besprechung, die K. Rahner dem „Dreifachen Priestertum“ angedeihen ließ (GeistLeben 20 [1947] 309—312), zu bemerken ist. Auf die wohlthuende Schlichtheit der Sprache wurde schon hingewiesen; das hindert nicht, daß man sie sich manchmal etwas präziser wünschte. Ein Beispiel: Eine leicht mißverständliche Formulierung (in Richtung eines nur positiven Gebotes nämlich), wie „da die kirchliche Autorität die Priester beauftragt hat, das eucharistische Opfer stets auch (sic!) im Namen der gesamten Kirche Gott darzubieten, ist die heilige Messe . . . stets ein öffentliches Opfer“ (177 Anm. 21), würde doch besser vermieden.

Stenzel

Delling, G., Der Gottesdienst im Neuen Testament. gr. 8° (173 S.) Göttingen 1952, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 9.80. — Scheidung, Sinngebung, Geistwirkungen, Aufbau, Formeln, Bekenntnis und Hymnus, Das Wort, Gebet, Handlungen, Ämter, Äußerer Rahmen, Gemeinde — ein rundes Dutzend also sehr gewichtiger Kapitel auf 150 Textseiten. Damit ist schon das gesagt, was einem die Lektüre dieses Buches nicht restlos angenehm macht. Einmal die lose Hintereinanderreihung der behandelten Fragenkreise; es wäre viel gewonnen, wenn sie auf dem Hintergrund einer systematischen Theologie des Gottesdienstes im NT transparent gemacht worden wären (ausgehend etwa von einer Analyse der Begriffe *latreia*, *theskeia*, *leitourgein*, *sebesthai*, *ekklēsia*, *synagoge* usw.; allein schon der Vorteil einer klaren Abhebung des qualifizierten „technischen“ Gottesdienstes vom Gottdienen gesamtchristlichen Lebens wöge schwer!). Zum andern muß dem knappen Raum Tribut gezollt werden: das Bild der Wirklichkeit dürfte nuancierter und in manchem weniger eindeutig sein, als es die oft recht thetisch einhergehende Diktion vermuten läßt. Aber die Vorzüge dieser Veröffentlichung wiegen dies auf. Eine außerordentliche Stoffdichte, die fast alle Probleme anrührt. Ein ausgedehnter Anmerkungsapparat, der jederzeit den Weg zu weiterem Studium dort weist, wo eben nur angedeutet werden konnte. Ein sicheres, Stellung beziehendes Urteil, das nicht zuletzt dadurch zur Auseinandersetzung anregt. Als Darbietung rascher und umfassender Orientierungsmöglichkeit dürfte der bleibende Wert des Buches am besten umschrieben sein. — Einige Kleinigkeiten: die „logike *latreia*“ von Röm 12, 1 als durch „die Gabe der Vernunft“ (22) entscheidend qualifiziert zu sehen, ist wohl doch, ungeachtet des *Vulgata*-anklages, ein platter Rationalismus! Wenn schon die Sache erfordert, daß man an den Erkenntnissen G. van der Leeuws (Phänomenologie der Religion) nicht vorbeigeht, der durchaus nicht das harte Urteil des Verf. (15 u. 22) über den heidnischen Kult teilt, dann sollte man das um so weniger tun, wenn Gefahr besteht, durch falschen Vergleichsansatz die Eigenqualität christlichen Gottesdienstes zu verkürzen. — Im Rückschluß auf liturgisches Formelgut scheint Verf. manchmal etwas optimistisch; die Dreiheit Glaube, Hoffnung, Liebe zum mindesten scheint derartige Folgerungen nicht hinreichend zu begründen.

Stenzel

Reicke, B., Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier (Uppsala Universitets Årsskrift 1951:5 — Acta Universitatis Upsaliensis). gr. 8° (444 S.) Uppsala 1951, Lundequistska — Wiesbaden, Harrassowitz skr. 22.—. — Ein ernstzunehmender Beitrag zu den Versuchen, die altchristliche Mahlfeier in ihrer Eigenart und geschichtlichen Verknüpfung zu erforschen, ist stets den Fachkreisen willkommen und verdient von der ausnahmsweise schwierigen Kompliziertheit des Objektes her auch dann gewürdigt und anerkannt zu werden, wenn ihm Geschlossenheit und Konzentrierung nicht im vollen Maße zukommen. Zweifellos leistete der für dieses Gebiet qualifizierte Gelehrte der Universität Uppsala mit vorliegender Untersuchung einen solchen positiven Beitrag. Mit vorläufiger Zurückstellung der so häufig diskutierten und so wenig gelösten Frage, wie sich in den ersten christlichen Jahrhunderten Eucharistiefeier und Liebesmahl zueinander verhielten, geht er darauf aus, verwandte „Motive“ festzustellen bei der Agapenfeier des späteren christlichen Altertums und der christlichen Mahlfeier

der Frühzeit. Die in der Überschrift erwähnten drei Momente: Diakonie = Armenfürsorge; Festfreude; Zelos = „Neigungen zu Begierde, Habgier, Haß, Neid, Eifer, sozialer Unruhe, Anarchie, politischen Intrigen usw., die im Zusammenhang mit der Mahlfeier der Sünder und Irrlehrer gern auftraten“ (17), sind nicht nur nachweisbar für die Mahlfeier des frühesten Christentums, sie sind auch zu beobachten in ihrer Herkunft aus dem alttestamentlichen Lebensraum. So wird z. B. deutlich nachgewiesen: Die „christliche Caritas oder Diakonie in der Form einer feierlichen Speisung, zunächst beim Herrenmahl oder auch bei entsprechenden Feierlichkeiten, ist im Grunde von der ‚Diakonie‘ abhängig, die bei den *israelitischen Jahresfesten* und Bundesmahlzeiten ein *Ausdruck der Festfreude* war“ (164). Von dort her sind Diakonie und Festfreude — und letztere keineswegs nur „eine einfache Stimmung, weil die Christen nun einmal so guter Laune sind“ (223) — nicht nur als nebeneinanderstehende Merkmale der Agapefeier zu werten; denn es besteht zwischen beiden ein kausaler oder konditionaler Nexus: Die eschatologisch ausgerichtete Festfreude beim alttestamentlichen Festmahl und beim altchristlichen Liebesmahl umspannt wesentlich eine Armenfürsorge als kultischen Faktor. Die mit „Zelos“ bezeichnete Gefahr, die dem liturgischen Mahl nicht nur ständig drohte, sondern auch zeitweise störend in dasselbe eingriff (besonders überzeugend dargestellt in diesbezüglicher Überprüfung der Paulusbriefe, 252—326), liegt in einer Entstellung der eschatologischen Festfreude auf ein allzu materialistisch-präsentes (vgl. 402) Erleben hin und weiterhin im Mißbrauch der Mahlfeier für Parteiagitation. R. nimmt den Begriff „Agape“ als liturgiewissenschaftliche Bezeichnung für solche Fälle, „wo die brüderliche Gemeinschaft bei der christlichen Mahlfeier ausdrücklicher zu Worte kommt, besonders durch eine gesellige Speisung und eine freudige Stimmung“ (15); von der geschichtlichen Existenz einer solchen (Gemeinde-) Agape in allgemeiner Form sieht er ab. Geschichtlich nachweisbare Wirklichkeit sind die abgeleiteten Formen: Privatagape mit den Sonderformen: Witwen-, Bekehrungs-, Toten-Agape, und Martyrer-Agape mit der Sonderform der Abschieds-Agape vor dem Tode eines Heiligen. — Wenn auch trotz aller vom Verf. aufgewandten Gründlichkeit und Sachlichkeit kaum von *definitiven* Ergebnissen die Rede sein dürfte, bleibt der wissenschaftliche Wert der Arbeit unbestritten. Die aufgestellten Theorien erscheinen durchaus diskutabel und verdienen ins einzelne gehende Stellungnahme seitens der Wissenschaftler verschiedener Zweige, nicht zuletzt der Biblexperten. An dieser Stelle seien nur ganz allgemein einige Fragen aufgeworfen, z. B. ob der logische Ansatzpunkt im nichtgeschichtlichen Begriff „Agape“ hinreichend begründet ist und ob es nicht angebracht gewesen wäre, den liturgiegeschichtlichen Begriff mehr zu rechtfertigen und ihn weniger als feste Größe in Vergleichen zu verwenden. Ist übrigens die Armenfürsorge als wesentlicher Bestandteil der allgemeinen Agape nicht schon früher behauptet worden? (Vgl. Batiffol, *DictThCath* I, 1, Sp. 556.) Schilderung und Erklärung der direkt *kirchengeschichtlichen* Elemente nehmen unverhältnismäßig wenig Raum ein gegenüber dem, was aus dem *biblischen* Material zur Erklärung des kirchengeschichtlichen Objektes „Agape“ angeführt wird. Eine vorsichtige Verwendung des archäologischen und epigraphischen Materials hätte einen wesentlichen Beitrag zur Abrundung des Gesamteindrucks geleistet.

Röttges

Roth, E., *Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*. gr. 8° (175 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 14.20. — Die heute so aktuelle Frage der Privatbeichte im Protestantismus wird hier auf ihrer historischen Grundlage im Denken der Reformatoren zu klären gesucht. Es handelt sich um eine im wesentlichen historische Untersuchung, aus der vom Verf. keine Folgerungen unmittelbar für die Jetztzeit ausdrücklich gezogen werden. Aber es wirkt so das objektive Ergebnis doppelt eindrucksvoll, besonders da auch die inneren Gründe der Lehre der Reformatoren stark herausgearbeitet sind. Behandelt ist zunächst die Lehre *Luthers*, der am stärksten positiv zur Privatbeichte steht. Gegenüber dem Katholizismus aber hebt sein Denken sich deutlich ab. Die Absolution ist zwar eine „bewirkende“ Tat; aber sie ist das letztlich nur, weil sie tut, was schon vor dem Gesamtgeschehen von Gott geschah. Die radikale Sicht der Erbschuld läßt ja keinen echten Weg zu Gott offen. Man kann also nicht die attritio als Vorbereitung ansehen.

Der Mensch kann auch aus sich nicht wissen, wer er ist. Daher wird im Bekehrungsprozeß das Subjekt Mensch durch das Subjekt Gott ersetzt. Es gibt keinen Weg von unten nach oben, sondern nur einen von oben nach unten. Hier aber spielt die Privatbeichte eine wesentliche Rolle. In der Absolution wird der persönliche Zusage Gottes hörbar und damit das Vertrauen in der Verzweiflung gestärkt, zu der die Sündenleidenchaften der in sich verdorbenen Natur führen. Notwendig ist daher nicht die Beichte aller Sünden, da das schon wegen der verderbten Natur unmöglich ist. Wesentlich ist auch nicht mehr die Verpflichtung überhaupt noch auch die zum priesterlichen Akt, wenn er auch als Absolution des Bruders und Christen die Regel bleiben soll. Die Schlüssel als Gericht treten ebenfalls zurück, ebenso die Idee vom *clavis errans*, da dadurch das Vertrauen erschüttert würde. Der Schlüssel ist immer wirksam. Seine Nichtwirksamkeit liegt erst nachträglich beim Sünder. — Bei *Zwingli* (*Oecolampad* und *Bullinger*) entsteht die unterschiedliche, also ablehnende Beurteilung der Privatbeichte vor allem aus der anderen Lehre von der Erbsünde, die eine Möglichkeit der Selbsterkenntnis offenläßt und damit auch das private Vollbekenntnis vor Gott, das die Gewissensruhe wiederherstellen kann. Auch tritt aus dem gleichen Grund das Wort hinter dem Geist, der stärker erkennt, zurück und damit auch die Heilsbedeutung des Zeichens. Bei *Butzer* und *Calvin* ist die Billigung der Privatbeichte gleichfalls wie bei Luther auf die negativere Deutung der Erbschuld wieder zurückgeführt, die sich im Lauf der Zeit mehr der Luthers angeglichen hat. Aber es ist doch die innere Anfechtung weniger als Grund der das Vertrauen bringenden Absolution angesehen; dafür wird der tröstende Charakter stärker hervorgehoben, wodurch die *consolatio fratrum* mit der Privatbeichte mehr vermischt wird. — Die Arbeit sei auch dem katholischen Dogmatiker sehr empfohlen. Denn sie führt gut in das verschiedene Denken der Reformatoren ein und zeigt, daß der Pietismus mit dieser von Luther noch anerkannten Einrichtung in seiner rein ethnisierten Lehre nichts mehr anfangen konnte. Die Grundlage der Erbschuld war da bereits zu sehr unterhöhlt. Die Darstellung der katholischen Lehre ist leider, besonders wo es sich um den Gegensatz zu Luther handelt, etwas verzeichnet. So hat etwa das 4. Laterankonzil das Gebot über die jährliche Privatbeichte nicht eingeführt — im Gegenteil, das vielfach bestehende der dreimaligen Jahresbeichte gemildert. Die Notwendigkeit der Beichte schwerer Sünder war altchristlicher Gebrauch und im NT verankert. Es handelt sich also nicht um eine der Gewaltverordnungen der Kirche, der Luther erst die Freiheit gegenübergestellt hat. Für die enge Verbindung der drei Akte (*Reue*, *Beicht*, *Absolution*), die auch in der katholischen Theologie engst verbunden sind, vgl. etwa neuestens die Arbeit von *P. Anciaux* (*Schol* 26 [1951] 525 f.). Dort ist auch deren innere Bedeutung als von *Gott* angelegte Tat geschichtlich herausgestellt, wozu — entgegen Luthers Ansicht — bereits die echte *Attrition* gehört. Dadurch wird das Grundanliegen des Verf. nur noch unterstrichen: Es handelt sich bei der Privatbeichte um keine Frage der bloßen Kirchengdisziplin, sondern um ein Grundanliegen theologischen Denkens überhaupt, das hier in verschiedener Weise zur Lösung und vor allem zur Deutung kommt.

Weisweiler

Volk, H., *Das Sakrament der Ehe*. 8^o (85 S.) Münster 1952, Regensberg. DM 2.80. — In knapper, klarer Weise wird in diesem Büchlein die Offenbarungslehre über die Ehe als Sakrament des Neuen Testaments dargelegt. Nach einem Abschnitt über die Bedeutung der Sakramentalität der Ehe überhaupt wird die Gnade besprochen, die dem Ehesakrament charakteristisch ist: Teilnahme am erlösenden Bund Gottes mit den Menschen, den ja die Ehe abbildet. Aus der sakramentalen Gnade gewinnt die Ehe gewisse Bestimmungen, die ihr wohl auch von Natur aus schon eigen, aber durch die Sakramentalität vollendet sind; V. faßt sie unter Liebe, Einheit und Unauflöslichkeit zusammen. Daß es sich da um Bestimmungen handelt, die der Ehe auch auf Grund der Schöpfungsordnung zukommen, aber im Sakrament ihre Vollendung erhalten, zeigt ein eigener Abschnitt. Schließlich weist ein letztes Kapitel darauf hin, daß die Ehe nicht eine Einrichtung ist, die sich selbst verwirklicht, wie „sich ja christlich überhaupt nicht von selbst lebt“, sondern immer neu zu erfüllende Aufgabe des Menschen ist. Auf den wenigen Seiten ist alles Wesentliche über dieses bedeutsame Sakrament in ansprechender, wenn auch nicht immer ganz leichter Form

gesagt. Man könnte sich nur denken, daß aus einer eingehenderen Darlegung über das Wesen eines Sakramentes überhaupt der Zugang gerade zur Sakramentalität der Ehe noch deutlicher erschlossen werden könnte. Wir müßten doch wieder mehr zu der Erkenntnis kommen, daß „man unter einem Sakrament“ nicht nur „eine äußere Handlung versteht, in welcher und durch welche Christus dem Menschen Gnade verleiht“ (12). Außer diesem ursächlichen müßte der symbolhafte Zusammenhang zwischen Handlung und Gnadenwirkung mehr beachtet werden. Dann würde man das sakramentale Symbol selbst als Erkenntnisquelle für die in ihm gependete Gnade erschließen. Gerade für das Ehesakrament wäre eine Neuweckung des Symbolverständnisses besonders fruchtbar.

Semmelroth

Schmaus, M., Katholische Dogmatik Bd. IV/2: Von den Letzten Dingen. 3. u. 4. Aufl. gr. 8° (280 S.) München 1953, Hueber. DM 10.80; geb. DM 12.80. — Auch der Traktat über die *Letzten Dinge* hat nun in der Neuauflage der Dogmatik von Sch. einen eigenen Teilband erhalten. Man konnte das nur wünschen. Hat doch die Eschatologie für das Lebensgefühl der heutigen Menschen eine besondere Bedeutung. Aber auch objektiv kommt ihr gewiß im Ganzen der Theologie eine Rolle zu, die man ihr keineswegs immer gebührend einräumt. Sch. beginnt mit einer geschichtstheologischen Einführung, die die Ausrichtung der Schöpfung auf die unverhüllte Herrschaft Gottes und den Untergang des Diesseitigen als Durchgang dazu darstellt. Dann wird die Eschatologie in ihren allgemeinen Aussagen behandelt: Die Wiederkunft Christi mit ihren Vorzeichen, die Auferstehung der Toten, das allgemeine Gericht und der neue Himmel und die neue Erde. Der zweite Hauptteil zeigt die Eschatologie des einzelnen Menschen: Tod, Einzelgericht, Fegfeuer, Hölle und Himmel. — Der Vorteil, den die früheren Bde. zeigten, bleibt nach unserem Empfinden in diesem Bd. nicht immer nur Vorteil: Die starke Orientierung an der Heiligen Schrift läßt hier die Theologie ein wenig zu kurz kommen. Wenn Theologie der Versuch ist, die positiven Aussagen der Offenbarungsquellen gedanklich zu durchleuchten und in ihnen den immanenten, verborgenen Plan aufzudecken, dann ist dieser Bd. weniger als die anderen Theologie. Die Bildersprache des Wortes Gottes wird, das muß man zugeben, in der Eschatologie wohl mehr als in anderen Traktaten das Feld beherrschen dürfen, ja müssen. Denn es handelt sich ja um Gegenstände, die in besonders dichtem Geheimnis liegen. Dennoch möchte man meinen, es könnte mehr an Erklärung und Durchleuchtung geschehen. Viele Darlegungen geben dem Studierenden nicht eigentlich das Empfinden, die Dinge in den geistigen Griff bekommen zu haben. — Was ist gemeint, wenn von einer „zitationsweisen“ Anwendung eines Bibelwortes gesprochen wird, die sich vom *sensus litteralis* unterscheidet (59)? Wenn der irdische Leib nur in unvollkommener Weise Leib ist, der eigentliche Leib also der Zukunftsleib ist (87), könnte man auf die Vermutung kommen, die jenseitige Verklärung des Leibes sei seine natürliche Vollendung. Kann man wohl sagen, daß „die Verheißungen erstlich der Gemeinschaft und durch sie den einzelnen Menschen gelten“ (115)? Gewiß auch nicht umgekehrt. Ob es nicht richtiger wäre, die Verheißungen an den Menschen ergehen zu sehen, der gleichwesentlich Einzelwesen wie Gemeinschaftswesen ist, also gleichzeitig in beiden Dimensionen betroffen wird? — Was hier an Kritik geäußert wurde, ist als Vergleich zu den früheren Bdn. der Dogmatik von Sch. gemeint, an denen gemessen dieser letzte ein wenig abfällt. Sie soll keineswegs den auch diesem Bd. eigenen Wert schmälern.

Semmelroth

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

Althaus, P., Gebot und Gesetz. Zum Thema „Gesetz und Evangelium“ (Beitr. z. Förd. christl. Theol., 46, 2). gr. 8° (39 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 3.20. — In dieser Schrift nimmt der Erlanger Theologe zu den beiden umstrittenen Themen „Gesetz und Evangelium“ und „*tertius usus legis*“ Stellung. Er sucht die Lösung in der Formulierung: Gebot, Gesetz, Evangelium (8), die sich ihm aus einer heilsgeschichtlichen Schau des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ergibt. Gebot und

Gesetz besagen nach A. *inhaltlich* dasselbe. Aber das *Gebot*, dem Urstande eigen, bedeutet nicht eine Forderung als Vorbedingung zur Erlangung des Heils, sondern unmittelbar dessen Aneignung: Gottes Wille ist das Leben des Menschen. Für den gefallenen, gottabgewandten Menschen wird es zum *Gesetz* und nimmt die Form vieler Verbote an. Der gefallene Mensch, der sein Begehren nie ganz dem Gesetz gemäß ordnen kann, neigt dem Irrtum zu, die Erfüllung des Gesetzes (ohne die totale innere Ausrichtung und Liebe) als Rechtfertigung anzusehen. Das *Evangelium* ist das Ende des Gesetzes, insofern der gnädige Gott uns gegen das Gesetz annimmt. Das Gesetz wird dem Glaubenden somit wieder zum *Gebot*, in dessen partieller Erfüllung er nicht eine Vorbedingung der Rechtfertigung setzt (die volle äußere und innere Erfüllung ist uns unmöglich), sondern das Leben vom vergehenden Gott her ergreift. Für A. gibt es darum die Barthsche Formel „Evangelium und Gesetz“ nicht, sondern nur „Evangelium und Gebot“. Damit hat der Verf. auch schon Stellung bezogen zur Frage des *tertius usus legis*: er muß ihn, im Sinne Melancthons genommen, ablehnen. Da aber für A. der Glaube nicht Grundlage der Werke ist, sondern in den Werken lebt, und da der Gott des Evangeliums mit der Bereitschaft anstelle der erfüllenden Tat und mit ein wenig an Tat als Zeichen dieser Bereitschaft zufrieden ist, können und müssen die biblischen Weisungen eine Hilfe und Direktive sein für die im Heiligen Geiste erfolgende Erkenntnis dessen, was Gott hier und jetzt will. A. steht damit der katholischen Lehre von Gebot und Gesetz näher als Barth, aber ferner als die Vertreter eines *tertius usus legis*. Fuchs

Althaus, P., Grundriß der Ethik, 2., neubearbeitete Aufl. (Grundrisse zur evangel. Theologie). gr. 8° (175 S.) Gütersloh 1953, Bertelsmann. DM 11.60. — Seinen „Leitsätzen zur Ethik“ (1928) ließ A. 1931 einen „Grundriß der Ethik“ folgen, den er hier neu vorlegt. Er gesteht selbst, daß die dazwischenliegenden zwanzig Jahre mit ihren unerwarteten Erfahrungen manche neue Einsicht reifen ließen, vor allem im öffentlichen und politischen Leben; so finden wir gerade hier wertvolle Darlegungen. Beachtenswert an diesem Grundriß ist die Klarheit der Grundsätze und ihrer Begründungen. Das Ganze ist von einem hohen Ethos getragen, ohne irgendwie „frömmelnd“ zu werden. Dankbar ist die vollständige Notierung der protestantischen Literatur zu erwähnen; die katholische wird nur gelegentlich verzeichnet, wie der Verf. auch eine Auseinandersetzung mit der katholischen Ethik wegen ungenügender Kenntnis derselben bewußt vermeidet (6). — Der allgemeinen Grundlegung folgt in der „Entfaltung“ die Darlegung der Grundzüge des christlichen Lebens (Gemeinschaft mit Gott; das Leben; die Gemeinschaft; die Kultur) und des Lebens in den Ordnungen (die Geschlechter; Volk und Rasse; Staat und Politik; die Gesellschaft; die Kirche). — Wie in der Schrift „Gebot und Gesetz“, erscheint auch hier das rechte christliche Verhalten als reiner Gehorsam, nicht als Verwirklichung von Werten (18 f.), Entwicklung zu einem Ideal (21). Das Gewissen ist das von Gott geschaffene Organ, in dem der Mensch den Ruf Gottes vernimmt. A. steht fern jedem Schwärmertum: auch die Natur (mit ihrer Geschichte) und die Aussagen der Bibel sind zu befragen nach dem Willen Gottes. Aber A.s protestantischer Naturbegriff ist so, daß auch die Sünde „natürlich“ ist; und so hat das Naturrecht doch keine eigentlich kritische Funktion (37 131). Auch die Bibel bietet keine absoluten Gesetze für den Christen; übrigens bemerkt A. recht gut, daß der Dekalog als historische Wirklichkeit nur für Israel gegeben war (38 f.). Natur und Bibel sind nur Helfer in der Findung des göttlichen Willens; gemeinsam mit dem wirkenden Heiligen Geist lassen sie den hier und jetzt fordernden Gotteswillen erkennen (40). Das ist so zu verstehen, daß die verschiedenen „Gesetze“ und „Ordnungen“ keine absolute („gesetzliche“) Geltung haben; darum kann A. auch in meisterhafter Weise den Sinn der Gesetze und Ordnungen darlegen, ohne sich zu scheuen, unter Umständen ein Verhalten, daß ihnen widerspricht, zu rechtfertigen; er hält es für möglich, daß das Gewissen im Heiligen Geiste unter Umständen die Möglichkeit eines gegenteiligen Verhaltens erkennt; so beispielsweise in der Frage der Schwangerschaftsunterbrechung bei medizinischer oder ethischer (nicht aber sozialer oder eugenischer) Indikation (73 f.) und in der Frage der Geburtenkontrolle (118); er hält Kompromisse als Teilhabe am Unrecht und gegen die Ordnungen für notwendig und berechtigt (61 145). — Es sei besonders auf manche vorzügliche Dar-

legungen über christliches Leben in den verschiedenen Lebensbereichen und in den Ordnungen hingewiesen; was gesagt wird über Ehe, Liebe und Geschlechtlichkeit, über Gemeinschaft, Staat und Politik und vieles andere, ist vielfach sehr klug abgewogen und tief erfaßt. Trotz mancher Abstriche, die wir machen werden, lesen wir diesen Grundriß einer Ethik mit Freude und Gewinn.

Fuchs

Birngruber, S., Laienmoral, Aufstieg zum Göttlichen. 8° (450 S.) Graz-Wien 1953, Styria. DM 11.70. — Der Verf. läßt hier seiner Laiendogmatik „Das Göttliche im Menschen“ eine Laienmoral folgen. Sein Versuch scheint uns geglückt zu sein. Im Vergleich zu Tillmanns Laienmoral „Der Meister ruft“ geht B. unmittelbarer an die Probleme des Lebens heran. Das Niveau — welches sollte man bei einer Laienmoral wählen? — ist möglicherweise durch die Tätigkeit des Verf.s unter den Schülern der höheren Schule mitbestimmt worden. Einem Abschnitt allgemeine Moral „Der Mensch in seinem Sein und Handeln“, in den verschiedenartige Fragebereiche mit eingearbeitet sind (z. B. die Sakramente, die acht Seligkeiten, die Gaben des Heiligen Geistes), folgen sechs weitere Abschnitte über Gott, Gemeinschaft, Leib und Leben, Geschlechtlichkeit und Ehe, die materielle Welt, die Wahrheit. Ein Register erschließt dem suchenden Leser das Werk. Erfreulich ist, daß der Verf. nicht nur eine Normenethik bietet, sondern auch den Sinn zu erschließen und zu rechter sittlicher Wertung zu führen sucht. Der Abschnitt über Ehe und Geschlechtlichkeit scheint besonders gut durchgeführt; auch sonst einzelne Teile, beispielsweise die Fragen um Aberglauben, Okkultismus u. dgl. m. An einigen wenigen Stellen hätten wir Fragen zu stellen.

Fuchs

Lottin, O., O. S. B., Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La réponse des théologiens de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin: *RechThAncMéd* 20 (1953) 1—39. — Es ist interessant, zu sehen, wie sehr die *übernatürliche* Wirklichkeit des Menschen die Theologen des 12./13. Jahrhunderts daran hinderte, den *Menschen* im Christen ganz ernst zu nehmen. Der Verf. zeigt dies am grundlegenden Problem der natürlich guten menschlichen Handlung. Wie kann man *gut* nennen, was nicht durch den Glauben und die Gnade auf Gott als das übernatürliche und einzige Ziel des Menschen ausgerichtet ist? Die schüchternen Versuche des Petrus Lombardus und des Petrus von Poitiers, in der Vernunftgemäßheit einer Handlung einen sittlichen Wert zu erkennen, machten nicht Schule. Und selbst als Albert der Große den Ungläubigen einen gewissen Wert zugestehen wollte, zog Bonaventura die Lösung durch die Theorie der indifferenten Handlungen vor. L. kann deutlich zeigen, daß Thomas von Aquin als erster den Bereich des natürlich Guten innerhalb der Sittlichkeit des Christen ohne Reserve zu wahren weiß. Auch wenn eine Handlung des Menschen nicht die Voraussetzungen des übernatürlichen Verdienstes mitbringt, so ist sie doch nicht notwendig sittlich schlecht; da eine Handlung aber in concreto nicht indifferent sein kann, muß es also auch ein sittlich *Gutes* geben können, das nicht gleichzeitig übernatürlich verdienstvoll ist. Empfindet der Lombarde die Schwierigkeit, daß der *Glaube* den Willen zu seinem (übernatürlichen) Ziel leiten müsse, so antwortet Thomas, daß innerhalb des natürlichen Bereiches die Vernunft die Führung auch im Christen behalte. Auch dem Problem der Handlungen der Ungläubigen, die mangels des Glaubens das übernatürliche Ziel nicht anstreben können, kommt er durch die Unterscheidung der sittlichen Güte und des übernatürlichen Verdienstes nahe: die natürlich guten Handlungen der Ungläubigen „gefallen Gott“. Selbst die Definition der Tugend macht ihm keine Schwierigkeit: das „optimum“ in der aristotelischen Definition „dispositio perfecti ad optimum“ ist nicht das höchste Gut, sondern die Vollendung im je eigenen Bereich; und so gibt es eine echte „politische“ *Tugend*.

Fuchs

Snoeck, A., S. J., Fécondation inhibée et Morale catholique: *NouvRevTh* 1953, 690—702. — Ders., Morale catholique et devoir de fécondité: ebd. 897—911. — Die beiden Aufsätze bilden eine Einheit. Im ersten wird gezeigt, daß die Verwendung von „Hesperidin“ als sterilisierender Droge von der kirchlichen Verurteilung jeglichen neomalthusianischen Verhaltens betroffen ist. Uns interessiert vor allem der zweite Aufsatz, der der eigentlichen Begründung der Unerlaubtheit des sogen.

Ehemißbrauchs in jeder Form nachgeht. Verf. stellt fest, daß die Darlegungen und Entscheidungen der Kirche und der Theologen in dieser Frage alle einer bestimmten Grundkonzeption entspringen. Wir halten diese Feststellung für wichtig (wenn auch neuere Versuche, von der ehelichen Begegnung als einem Akt der Einheit und Liebe aus zu begründen, damit nicht in Frage gestellt werden sollen). Das eine Grundprinzip ist nach dem Verf. nicht die Liebe oder die Selbstbeherrschung oder die Verwerfung des reinen Lustprinzips, auch nicht die absolute Verpflichtung zur Zeugung oder die absolute Zusammengehörigkeit von ehelicher Gemeinschaft und Zeugung, sondern die Unverletzlichkeit des natürlichen (physiologischen) Prozesses der Zeugung (worunter der Verf. offensichtlich, wenn auch unausgesprochen, sowohl den von den Menschen zu setzenden Akt wie auch den anschließenden Naturprozeß versteht). In der Verletzung dieses Prinzips sieht S. einen schweren Angriff auf das Gut des menschlichen Lebens (womit er sehr thomasisch formuliert — ohne gleichzeitig einer überholten Biologie zu huldigen). Wenn dieses Prinzip nach S. nicht die Zusammengehörigkeit von ehelicher Gemeinschaft und Zeugung aussagen soll, so bezieht sich das auf *faktische* Zeugung. — Es wird Gewicht darauf gelegt, daß das Prinzip den *freiwilligen* Beginn des Naturprozesses voraussetzt, so daß bei Vergewaltigung etwas anderes gelten würde. Vielleicht müßte in Zukunft die Bedingung der Freiheit genauer begründet werden, da inzwischen von beachtlicher Seite der Eingriff auch in den *unfrei* begonnenen Naturprozeß (Vergewaltigung) als ein unberechtigter Eingriff in die Natur bezeichnet worden ist (Lexikon des katholischen Lebens, herausgegeben von Erzbischof Dr. W. Rauch, Freiburg [1952], Herder, Art. Vergewaltigung). — Um die Stellungnahme zur *Zeitwahl* in der Ehe als einer *nicht* neo-malthusianischen Praxis der Geburtenregelung zu erklären, wäre es vielleicht gut gewesen, neben dem vom Verf. aufgestellten Prinzip des richtigen sexuellen Verhaltens das andere der richtigen *Eheführung* zu unterscheiden, das es verbietet, von der gelebten (!) Ehe die Zeugung von Nachkommenschaft (ohne entsprechendem wichtigen Grund) auszuschließen, sei es auch auf Wegen, die, wie die *Zeitwahl*, das erste Prinzip unverletzt lassen. — Mit Recht vertritt S. die Auffassung, daß ein eindeutiger Beweis aus Gen 38, 8 (Onan) kaum möglich ist; ebenso daß ein eindeutiges Traditionsargument kaum zu führen ist (allerdings wäre neben den sexualethischen Grundprinzipien und der Verwerfung der *venena sterilitatis* und der Sodomie auch der wiederholte Hinweis der Vergangenheit auf die Genesisstelle, und zwar im Sinne von Onanismus, zu berücksichtigen).

Fuchs

Rahner, K., S. J., Zur Theologie der Entsagung: Orientierung, 15. Dezember 1953, 252—255. — Hirschmann, H., S. J., Die evangelischen Räte im Weltstand des Christen: GeistLeben 26 (1953) 201—206. — Rahner wagt sich hier — nach einem früheren Beitrag „Passion und Aszese“ in GeistLeben 22 (1949) 15—36 — erfreulicherweise an eine tiefere theologische Begründung der christlichen Entsagung in der Form der evangelischen Räte. Es ist wesentlich, zu beachten, daß es ihm nicht um Entsagung überhaupt, sondern um Entsagung als christliche Lebensform, als Stand, geht. Entsagung ist ihm so „kein Datum und Erfordernis der ‚lex naturalis‘“; sie „kann nicht adäquat und in ihrem eigentlichen Wesen überhaupt nicht aus einer natürlichen Ethik heraus erklärt werden“, etwa als Mittel zur Wahrung der Harmonie im Menschen. In einer „rein natürlichen Ordnung“ wäre nach ihm die freie Wahl des Lebensstandes der Entsagung unberechtigt und Zeichen einer Verdächtigung natürlicher Werte. Die Wahl des Standes der Entsagung ist nach R. *erlaubt nur* auf Grund eines (allgemeinen und individuellen) göttlichen Anrufes. Aber warum hat Christus das Beispiel der Entsagung und die Erlaubnis dazu gegeben? Die *positive Begründung* ist nach R. diese: Die übernatürliche Liebe zu Gott (wie er in sich ist) ist transzendent und eschatologisch. Als solche bejaht sie zwar auch die Welt, ist kosmisch; aber die kosmische Liebe *repräsentiert* nicht ihren transzendent-eschatologischen Charakter; das tut nur die entsagende Liebe, die „glaubend in Hoffnung ausgreifende Liebe“. In der *Kirche*, die die eschatologische Gegenwart des Heiles nicht nur sakramental, sondern auch existentiell-sittlich greifbar machen soll, sind der Stand der entsagenden und der kosmischen Liebe gleichermaßen notwendig und erklären einander. Nur aus diesem Grunde und weil als Folge davon der im Stande der Entsagung Lebende neuartig zur Liebe aufgerufen ist, ist für R. dieser

Stand „an sich“ der bessere (Denz. 980), nicht unmittelbar als (ohnehin weitgehend fragliches) Mittel zur größeren Vollkommenheit („an sich“ und doch nur für wenige?). — R. hat eine drängende Frage aufgegriffen und sehr viel Wertvolles zu ihrer Lösung beigetragen. Ob aber nur so die Berechtigung der evangelischen Räte begründet werden kann? Läßt sie sich nicht auch durchaus begründen von der Sorge um die Wahrung der Harmonie in der Spannung des gefallen Menschen her (wie ihn auch der Philosoph trotz der unsichtbar wirkenden Gnade kennt)? Gab es nicht darum auch schon vor Christus, wenn auch im Dienste des Kultes, einen Stand der Entsagung? Hat ein solcher nicht neben dem Individualsinn auch als *Stand* die Bedeutung eines Leuchtturmes für die ganze Menschheit? Und wäre er darum nicht auch naturrechtlich (sogen. sekundäres Naturrecht) ohne offenbaren Anruf Gottes erlaubt? — Von einer möglichen „rein natürlichen Ordnung“ wissen wir nicht viel. Ist es so sicher, daß in ihr so wenig Spannung bestehen muß, daß eine Konkurrenz der verschieden hohen Werte ausgeschlossen und damit die Wahl der Entsagung sinnlos ist? — Allerdings ließe sich die Konkurrenzlosigkeit für den Urstand des Paradieses behaupten. Aber müßte in ihm der Verzicht auf die Ehe z. B. als ein Unding und ein dem Willen Gottes Widersprechendes angesehen werden? Oder darf man nicht eine Freiheit in der Wahl dieser oder jener Werte annehmen — ohne daß damit eine Verdächtigung des übergangenen Wertes gegeben und die Entsagung als das Höhere anerkannt wäre? — Wir haben den Beitrag von *Hirschmann* angeführt, weil auch er u. a. zu der in Frage gestellten These R.s Stellung nimmt. Denn H. sieht die evangelischen Räte gerade unter der Rücksicht der zu erringenden Freiheit gegenüber Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens (1 Jo 2, 16), der Freiheit gegenüber den „haptisch-retentiven“, den „erotisch-libidinösen“ und den „aggressiven“ (Schultz-Hencke) Tendenzen des *erbsündlichen* Menschen. Er ist der Auffassung, daß jeder Christ, auch wenn er nicht den Stand der evangelischen Räte ergreift, ganz wesentlich gehalten ist — und zwar aus der angeführten Begründung heraus —, im Geiste der evangelischen Räte zu leben und Entsagung zu üben: wozu er ja getauft ist. Allerdings scheint R. diese Aufgabe des Christen, wenn auch mit anderer Begründung, zugeben zu wollen. — Unter der Rücksicht der Spannung des *erbsündlichen* Menschen dürfte wohl auch *unmittelbar* das „an sich besser“ des Tridentinums seine Geltung haben, natürlich konkret nur für den, der zu diesem „an sich Höheren“ befähigt und berufen ist. Ein „per se“ besagt begrifflich durchaus nicht, daß es so bei den meisten Menschen sein muß. Mir scheint die Frage auch in der Lösung R.s wiederzukehren. — Wenn wir die *Ausschließlichkeit* der Lösung R.s (und nur sie) angezweifelt haben, so bleibt der hohe Wert seiner positiven Darlegungen ungeschmälert bestehen; er hat in einer Frage, wenn auch nur kurz und thesenartig, weitergeführt, die noch mancher Arbeit bedarf. Fuchs

Dirks, W., Die Antwort der Mönche. 8° (238 S.). Frankfurt 1952, Verlag der Frankfurter Hefte. DM 10.80. — Das Buch des bekannten Mitherausgebers der „Frankfurter Hefte“ hat gleich nach seinem Erscheinen Aufsehen erregt. Nicht weil es an Veröffentlichungen zum Thema „Mönchtum“ fehlte! Auch nicht deshalb, weil es ein verheirateter Laie ist, der sich zu Worte meldet. Sondern wegen der ganz unerwarteten Weise, in der D. das Thema angeht. Gewiß, es wird in dem Buch von vier Haupttypen des katholischen Mönchtums (Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten) gehandelt. Aber im Vorwort — das für das Verständnis des Ganzen unerlässlich ist — wird ausdrücklich gesagt, daß die Mönchsgeschichte nur „Beweismittel“ ist. Es geht letztlich um eine viel umfassendere Einsicht, als es die Rekonstruktion wesentlicher Abschnitte der Geschichte des Mönchtums ist. Es geht um die Erkenntnis von Gottes Wirken in der Geschichte und um das uns aufgetragene Wirken in der Geschichte. Die Einsicht in die Aktualität des Anliegens der großen Gründer in ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation soll uns Heutigen helfen, unsere Weise zu verstehen, wie wir die Weltgeschichte richtig geschehen zu lassen haben. Ausschlaggebend ist dabei das vorausgesetzte Verständnis von Geschichte im allgemeinen und Heilsgeschichte im besonderen. Dieser Frage sind die ersten hundert Seiten gewidmet. Hier geht D. zum Teil neue Wege. Es geht vor allem um das, was er in dem Abschnitt „Die Antwort der Kirche“ (81—106) ausführt. Ausgehend von einer dreifachen Sicht der Kirche (Kirche als hierarchische Institution — Kirche als Gemeinschaft aller Gläubigen — Kirche als Gemeinschaft und Geschichte des Heils

in der Welt), postuliert er eine Revision des üblichen Redens von „Geschichte“. Statt den Dualismus von Profangeschichte und Kirchengeschichte aufrechtzuerhalten, habe man sich daran zu erinnern, daß es, zumal seit der Menschwerdung des Logos, nur noch die eine Heils- und Unheilsgeschichte gibt. „Wir müssen gegen alle Versuche der Spiritualisten rechts und der Säkularisten links an der Einheit der Geschichte festhalten“ (87). In dieser einen Geschichte gilt, vom Thema des Buches her, eine doppelte Frage: 1. Was hat Gott mit dem, was allen Mönchen *gemeinsam* ist, für die Geschichte gemeint (41—80)? 2. Was hat er mit dem *besonderen* Dienst eben der Benediktiner, Franziskaner usw. gemeint (107—208)? Die Antwort auf die erste Frage ist aus der Besinnung auf die beiden Wesenselemente mönchischen Lebens, das Gemeinsame Leben und die drei Gelübde, gegeben, wobei dem Verf. manche gute Formulierung zur Sinndeutung dieser, vielen Heutigen so fremden Realitäten gelingt. Das Besondere der Mission der vier Orden drückt sich in den Überschriften aus: „Benedikt und das Schwert“, „Franziskus und das Geld“, Dominikus und der Geist“, Ignatius und die Freiheit“. Aus der vertieften Sicht ihrer einstigen Sendung kann Verf. es wagen, die Frage zu beantworten: „Was werden sie morgen tun?“ Die Antwort heißt: „Die Benediktiner und der Friede“, „Die Franziskaner und der Mut“, „Die Dominikaner und die Wahrheit“, „Die Jesuiten und die Mündigkeit“. Es sind eigentlich keine „Prognosen“, sondern eher Aufträge unserer Zeit an diese Orden. Aber sie zeigen, wie wenig für D. diese Orden bloß „geschichtliche“ Erscheinungen sind. — Diese knappe Inhaltsangabe läßt den Reichtum und die Ursprünglichkeit der Gedanken, die dieses Buch enthält, ahnen. Es wird manchen Leser, der das Mönchtum mehr oder minder bewußt im Lichte von Luthers bitterer Schrift „De votis monachorum“ gesehen hatte, zur Revision seiner Auffassungen führen. Aber auch die Mönche selbst werden in ihm einen heilsamen Spiegel finden, sich selbst prüfend zu betrachten. Denn es ist ein „kritisches“ Buch, aber seine Kritik will aufbauen, nicht zerstören. Auch der Theologe, näherhin der Geschichtstheologe, wird das Buch mit reicher Frucht lesen — auch wenn er sich nicht mit jeder These einverstanden erklären wird. Wenigstens möchte uns scheinen, daß D. in dem, was er über Abgrenzung von „Räten und Rufen“ (63—67), sodann über den dreifachen Kirchenbegriff (83—85) und das darauf gründende Verhältnis von Profan- und Heilsgeschichte (85—90) ausführt, mit Widerspruch rechnen muß. Aber Widerspruch gibt es nur da, wo das Gespräch in Fluß gekommen ist. Liegt darin nicht auch schon ein Verdienst, dem das Dank gebührt?

Bacht

Radhakrishnan, S., Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken („Eastern and Western Thought“, übers. von F. Thierfelder). gr. 8° (416 S.). Darmstadt 1952, Holle. DM 26.—. — R., ehemals Professor der Philosophie und Vergleichenden Religionsgeschichte in Indien und England, jetzt Vizepräsident der Indischen Republik, geht im Vorwort seines Buches von der Einsicht aus, daß die Welt sich als ein Ganzes begriffen hat. Aber die physische und wirtschaftliche Einheit genügt nicht. Ihr muß sich die seelische und geistige Einheit beigesellen. Er glaubt, daß sich dazu einige Grunderkenntnisse des Hinduismus und Buddhismus besonders eignen. Den Weg der Einheit sieht er in der mystischen Überlieferung, jenseits nicht nur aller Rassenkonflikte und nationalen Streitigkeiten, sondern aller Bekenntnisgruppen mit ihren dogmatischen Verengungen. — Die 9 Abhandlungen, die sich teilweise überschneiden, sind überschrieben: Die ungeborene Seele der Welt; Das höchste Ideal: das Weltbild der Hindus; Mystik und Ethik im Hindudenken; Indien und westliches religiöses Denken: Griechenland, Christentum I, II; Griechenland, Palästina und Indien; Die Begegnung der Religionen; Die individuelle und die soziale Ordnung im Hinduismus. — Ohne Zweifel gelingt es R., auf manche Seiten des Hinduismus, wie etwa auf die Lehre von der Maya oder das Klassensystem, ein neues Licht zu werfen. Beistimmen wird man dem Verf. auch in vielen seiner kritischen Bemerkungen über die westliche Zivilisation und in seinem Verdammungsurteil über einen engherzigen und selbstsüchtigen Nationalismus sowie über viele Erscheinungen westlichen Christentums, die letztlich im Abfall vom Christentum ihre Ursache haben. Man wird es auch verstehen, daß er beim Vergleich von Christentum und Hinduismus das Gemeinsame hervorzukehren sucht. Zu weit aber geht er, wenn er das mystische Element im Christentum, dazu noch in hinduistischer Weise verstanden, aus indischen Quellen herleitet. — R. scheidet scharf

zwischen dem mystischen Element der Religionen und ihren Bekenntnissen, Riten und Organisationen. Nur das mystische Element besitzt für ihn allgemeine und absolute Gültigkeit. Alles andere, auch die in Bekenntnisse gefaßten Lehren, sind nur zeit- und herkunftsbedingte Hilfsmittel zur Innenwerdung des Göttlichen. Da die begriffliche Sphäre nur Symbolwert besitzt, erübrigt sich die Wahrheitsfrage der Lehren. Jeglicher Dogmatismus, der hier zwischen Wahr und Falsch einen unaufhebbaren Gegensatz sieht, ist verwerflich. Diesen Standpunkt gewinnt R. sowohl von Shankara wie von der liberalen protestantischen Theologie her. Er läßt ihn nicht zu einer sachgemäßen Beurteilung des Christentums und der Katholischen Kirche kommen. Christus wird in seiner eigentlichen Sendung mißverstanden und religionsgeschichtlich „aufgelöst“. — Die geistige Integration der Welt kann nach R. nicht durch Besinnung auf ein gemeinsames Objekt, sondern nur durch eine gemeinsame mystische Erfahrung des ewigen, universalen und göttlichen Selbst gefunden werden. Was R. dabei im Anschluß an Shankara über das Verhältnis von Ich und ewigem Selbst, von unpersönlichen Absoluten und dem persönlichen Gott sowie von Gott und der Schöpfung sagt, kann jedoch nicht in ein widerspruchloses Gefüge gebracht werden. R. überspringt bei seiner Reduktion des phänomenalen Bereiches auf das Metaphysische den metaphysischen, substantiellen Kern des endlichen Ich, um sogleich, ohne diese zweite Stufe, zum ewigen Selbst vorzudringen. In diesem Lichte sieht R. auch die christliche Mystik. Die großen Mystiker des Mittelalters, mit Einschluß der sogenannten deutschen und der spanischen Mystiker, stehen (wie die Studie Denifles „Die Deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts“ — mit einigen Einschränkungen bezüglich Eckeharts — zeigt) ganz auf dem Boden des katholischen Glaubens. Entweder besteht also die von R. behauptete Einheit der mystischen Erfahrung nicht oder (was wahrscheinlicher ist) man kann aus mystischen Erfahrungen allein kein metaphysisches oder philosophisches System und kein begrifflich formuliertes „Glaubensbekenntnis“ ableiten, auch nicht das von der Einheit der mystischen Erfahrung und der Relativität aller begrifflich formulierten Lehren und Bekenntnisse.

Brügger

rot Kologrivov, I., Essai sur la sainteté en Russie. 8° (447 S.) Brügge 1953, Beyaert. Fr. 185.— Es handelt sich um eine erweiterte Ausgabe von Vorlesungen über russische Heilige, die der Verf. als Professor des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom gehalten hat. Fünf Kapitel daraus sind auch schon deutsch erschienen (GeistLeben 23 [1950] 23 ff. 95 ff. 195 ff. 366 ff. 425 ff.). Nach einer Einleitung über die psychologischen Eigenschaften des russischen Menschen im allgemeinen geht K. auf die russische Hagiographie und ihre Quellen ein. Die wichtigsten Werke dieses vielfach unbekanntes und schwer zugänglichen Gebietes werden aufgeführt und kurz charakterisiert. Es folgt nun die historisch-kritische Darstellung zahlreicher Einzelpersönlichkeiten, die in der Russischen Kirche als Heilige verehrt werden, angefangen von Boris und Gleb aus dem 11. Jahrh. bis zum Einsiedlermönch Serafim von Sárow (1759—1833). Sie werden im Rahmen ihrer Umwelt geschildert, so daß gleichzeitig große Teile der russischen Kirchengeschichte vor uns abrollen. Mit besonderem Interesse liest man die Ausführungen über das Kiewer Höhlenkloster, über die verschiedenen Richtungen innerhalb der russischen Frömmigkeit, über „Moskau als drittes Rom“, über die verschiedenen Sekten und Häresien, über die Missionierung Sibiriens, über die große Auseinandersetzung bezüglich des weltlichen Kloster-Besitzes, über die „Narren in Christus“, über die merkwürdigerweise sehr wenig zahlreichen heiligen Frauen, über die Starzen der Optina-Einsiedelei u. a. — Die Stärke des Buches, die Erschließung der besten russisch-orthodoxen Arbeiten über den Gegenstand, erweist sich aber in gewisser Beziehung auch als eine Schwäche: bei allzugroßer Abhängigkeit von den Vorlagen fehlt eine katholische Stellungnahme. Kann man über religiöse Persönlichkeiten, die zum allergrößten Teil in Trennung von der wahren Kirche lebten, genau so schreiben, als ob sie deren Glieder wären? Fehlt ihnen trotz allem nicht doch noch etwas Wesentliches zur vollen Heiligkeit? Und weiter: Ist hier von einer typisch orthodoxen Vollkommenheit die Rede oder von einer im Grunde katholischen, von „goldhaltigen Bruchstücken“, die trotz ihrer Trennung vom Felsen Petri „auch noch Gold enthalten“ (Pius XI.)? Ein klares Wort hierüber wäre sehr erwünscht gewesen.

Falk