

in seinem Werk über Kant und das Problem der Metaphysik darauf hingewiesen, daß wohl keine Zeit so viel Wissen und so verschiedenartige Deutungen von wissenschaftlichen Ergebnissen über den Menschen angehäuft hat wie die heutige, aber keine Zeit habe so wenig gewußt, was nun eigentlich der Mensch sei. Hier versucht *Vancourt* in seinem Werk *über den Menschen und seine Ursprünge* eine Synthese unseres Wissens über den Menschen. Der Mensch ist ein Wesen mit einer „double face“ (9): er ist unauflöslich „essence et existence“. Entsprechend fragt V. im 1. Hauptteil des Werkes (nach einem vorbereitenden Kapitel über die Quellen unserer Erkenntnis des Menschen: Religion, Metaphysik, Wissenschaften) nach dem Wesen des Menschen. V. sieht in der aristotelisch-thomistischen Konzeption des Leib-Seele-Verhältnisses die beste Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen. Wie aber ist diese Konzeption, die in ihrer Überwindung des platonischen Dualismus sehr dem modernen Wissen entgegenkommt, mit der modernen Evolutionslehre zu vereinigen? Diese Frage wird ausführlich im letzten (3.) Kapitel erörtert, in dem sich V. auch eingehend mit dem Weltbild von Teilhard de Chardin auseinandersetzt. Zuerst sucht er das Verhältnis von Aristotelismus und Transformismus zu bestimmen. Er zeigt, wie nahe Aristoteles in manchen seiner Gedanken an den Transformismus herangekommen ist (z. B. in seiner Konzeption des Menschen als der Spitze der kontinuierlichen Reihe der Lebewesen, 128), wie ihn aber sein ungenügendes naturwissenschaftliches Wissen und einige pseudo-wissenschaftliche Vorstellungen (z. B. Einfluß der Sterne bei der Zeugung) daran gehindert haben, den „Fixismus“ aufzugeben.

In Nr. 3 der „*Cahiers d'études biologiques*“ kommt ein heute sehr brennendes Evolutionsproblem zur Sprache: die Entstehung des Lebens. In kurzen Aufsätzen wird dieses Problem von verschiedenen Fachautoritäten (*Cailleux, Mousterde, Limmasset, Michel, Nigon, Quillet, Augier*) aus verschiedener Sicht (biochemisch, geologisch, von der Virusforschung her, philosophisch) behandelt. In einem sehr interessanten Kapitel stellt der Herausgeber die Antworten zusammen, die verschiedene Wissenschaftler auf die Frage gegeben haben: *Fabriquera-t-on du vivant?* Der berühmte Biologe *Jean Rostand* meint, daß man mit viel Recht daran zweifeln könne, daß der Mensch jemals es fertigbringt, ein Protoplasma künstlich herzustellen, das zu weiterer Entwicklung fähig ist. Er ist geneigt anzunehmen, daß die heutige Materie die Eigenschaften verloren hat, die ursprünglich sie befähigten, sich zu beleben; sie ist heute zu einer „*matière morte, inerte*“ (51) geworden. Er nimmt an, daß die Genese des Lebens nur zu einer bestimmten Periode der kosmischen Evolution möglich war, und zwar in einer bestimmten Phase der Expansion des Universums. Der Geologe *Bergounioux* hingegen glaubt, daß es in ferner Zukunft möglich sein wird, daß das „*génie de l'homme*“ ein elementares Lebewesen hervorbringen könnte. Aber er glaubt nicht, daß damit das Leben, wie wir es aus der Natur kennen, hervorgebracht wäre. Schon die Zelle ist ein solches „*Universum*“, daß es unmöglich erscheint, daß der Mensch jemals so etwas experimentell herstellen könnte. *Cailleux* warnt jedoch vor vorschnellen Festlegungen, die dem Glauben nur schaden können, da man schon oft in wissenschaftlichen Dingen habe Rückzüge machen müssen, die dem Glauben nur schaden. *Chauchard* gibt deshalb auch ohne weiteres zu, daß es dem Menschen gelingen wird, ein elementares Lebewesen zu konstruieren, aber der Zeitfaktor (Milliarden von Jahren zur Entwicklung) entschlüpft unserem Zugriff.

A. d. H. a. a. S. J.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Bd. IV: *Faith and Order* bis *Hannibaldis* (11* S. u. 1352 Sp.) Freiburg 1960, Herder. Lw. 77.— DM; Hldr. 86.— DM.

Der IV. Band des Lexikons stellt den Rezensenten vor eine solche Fülle grundlegender Artikel, daß es große Mühe macht, aus dem Vielen eine brauchbare Auswahl zu treffen. Denn schließlich soll dem Leser einer Rezension doch auch ein Eindruck von der Gesamtanlage der einzelnen Bände vermittelt werden. Die Herausgeber sind nach wie vor bemüht, den Bereich dessen, was „*theologisch*“ bedeutsam ist, möglichst weit zu fassen, wobei zu Recht der Nachdruck auf die aktuellen Aspekte der einzelnen Themen gelegt wird. Darin liegt nicht zuletzt der besondere Wert dieser Neufassung gegenüber der vorigen Auflage. — Aus den dogmatischen

Artikeln heben wir (in der Abfolge des Alphabets) zunächst die Abhandlung über das „Fegfeuer“ hervor (49—55). In der religionsgeschichtlichen Vorüberlegung wird davor gewarnt, in den Vorstellungen von Gefahren im Totenland oder von einem fortschreitenden Entmaterialisierungsprozeß echte Analogien zum christlichen Fegfeuer zu erblicken. Von der Schriftlehre wird nur so viel gesagt, daß dort Ansätze gegeben sind, die der späteren theolog. Entwicklung als Grundlage dienen konnten. Aus 2 Makk 12 ist „ein jenseitiger Strafort zur Sühne für unvergebene Schuld“ nicht abzuleiten; denn die Gefallenen sind „wahrscheinlich“ in der Scheol zu denken. Ebensovienig können Sir 7, 33 oder Tob 4, 17 zitiert werden. Dagegen kennt das Judentum mancherlei Vorstellungen von läuternden Jenseitsstrafen. 1 Kor 3, 12—15 gilt „kaum“ von einem Läuterungsfeuer. Erst mit Origenes, *Contra Cels.* 5, 15, beginnt eine Auslegung, die später zum Gedanken eines Fegfeuers führte. Die ganze Beweislast liegt also im Zeugnis des kirchl. Lehramtes. Der Ausdruck *purgatorium* (der pädagogisch dem Wort vom Fegfeuer vorzuziehen ist) begegnet seit dem 11. Jh. Die Ausbildung der F.-Lehre setzte eine Unterscheidung von schwerer und läßlicher Sünde und *reatus culpae* et *reatus poenae* voraus. Gegen die Einwände der Griechen wurde die Lehre vom F. auf den Konzilien von Lyon (D 454; 464) und Florenz (D 693) definiert und in Trient (D 840) gegen die Reformatoren bestätigt, für die die Lehre vom F. „*mera diaboli larva*“ war, weil sie die Vergebung der Schuld aus reiner Gnade leugne. Im „systematischen“ Teil bemüht sich *K. Rahner* um eine spekulative Unterbauung der vorgelegten Daten, die von der notwendigen Integration der vielschichtigen Wirklichkeit des Menschen ausgeht. Interessant ist es, zu wissen, daß erst seit dem 15. Jh. bildliche Darstellungen des Fegfeuers bekannt sind.

Angesichts der gegenwärtigen Bemühungen um Kontakt mit den Ostkirchen hat der Artikel „*Filioque*“ (126—128) besondere Bedeutung. Die geschichtliche Herkunft der Formel wird nun (im Unterschied zur 1. Auflage) genauer präzisiert: Die Synoden von Toledo haben die Lehre verbreitet, aber erst die 4. Synode von Braga (675) hat das F. dem Symbolum eingefügt. Von Spanien kam die neue Form nach Gallien und Italien. Fränkische Mönche erregten 809 in Jerusalem eine Kontroverse mit den Griechen, die Papst Leo III. dahin entschied, daß das F. zwar legitim sei, nicht aber die Einfügung in das Symbolum. Auch nach der römischen Rezeption des F. in das Symbolum (wohl um 1013) behielt man anderswo noch lange die alte Formel des Symbolums bei (Paris noch 1240). Seit der Polemik des Patriarchen Photios (867) bildet das F. im Symbolum den Hauptstreitpunkt zwischen Ost und West. In Lyon (1274) nahmen die Vertreter des Kaisers Michael das F. an, aber die griechische Kirche verweigerte dem Konzil die Zustimmung. In Florenz (1438/39) wurde die Rechtmäßigkeit des Zusatzes im Symbolum und die Lehre des F. selbst ausführlich diskutiert. Die Griechen anerkannten die Lehre selbst. Diese Feststellung wurde, gleichzeitig mit der Behauptung der Legitimität der Einfügung in das Symbolum, feierlich proklamiert; es wird leider nicht deutlich gesagt, ob die Griechen auch diesen zweiten Punkt gebilligt hatten. Jedenfalls wurde das Florentinum im Osten schon 1489 formell verworfen. Wichtig ist, daß in jüngster Zeit (1956) russische Theologen im Gespräch mit Anglikanern beide Aspekte des F. ablehnen. Auch in der griechischen Kirche gilt sachlich das gleiche, nur ist die Ablehnung nicht so heftig. Rom seinerseits besteht nur auf der Annahme des Lehrgehalts von seiten der Unierten, nicht aber auf der Einfügung in das Symbolum; aber es hat nicht an Versuchen gefehlt (Nikolaus III. 1278; Calixt III. 1457 für Kreta), das erweiterte Symbolum verbindlich zu machen. Erst seit Benedikt XIV. (1742) haben diese Versuche aufgehört. Leider vermißt man im Artikel einen Hinweis auf die theologischen Hintergründe der starren Haltung der Orthodoxen.

Dem Sakrament der „Firmung“ ist ein von der Sache geforderter ausführlicher Artikel gewidmet (145—152). Hinsichtlich des kirchlichen Lehramtes interessiert vor allem die Frage nach dem Spender der F. Während im Osten vom 4. Jh. an auch Priester als Spender fungierten und zwischen dem 4. u. 8. Jh. auch im Westen da und dort Bischöfe diese Vollmacht an Priester übertrugen, betonte Rom das Vorrecht der Bischöfe. Daß der Papst das Delegationsrecht für sich beansprucht und auch praktizieren kann, ist heute allgemein anerkannt (vgl. schon *Decretum pro Armenis*: D 573; 697; Pius XII.: AAS 38 [1946] 349—358). Weil man diese päpst-

liche Delegation im Osten für nicht gegeben ansah, sprach man im Westen der Firmung der Orthodoxen (in nachtridentinischer Zeit) die Gültigkeit ab. Doch hat Benedikt XIV. diesen Stein des Anstoßes beseitigt. Die Spendung der F. geschah ursprünglich stets im Zusammenhang mit der Taufe. Erst seit dem 12. Jh. erhielt die F. eine eigene liturgische Gestalt. Durch die Ablösung von der Taufe wurde im Laufe der Zeit die Frage nach dem Firmungsalter akut. Nachdem seit dem 13. Jh. die Erstkommunion auf die „Jahre der Unterscheidung“ verlegt war, verlegte man auch die Spendung der F. dorthin, d. h. zwischen das 7. und 12. Lebensjahr oder sogar nach dem 12. Lebensjahr. Durch das Dekret Pius' X. „*Quam singulari*“ ist der Brauch, die Firmung erst nach der Erstkommunion zu erteilen, bestärkt worden. Daneben läuft seit über 100 Jahren eine Bemühung, wieder die ursprüngliche Reihenfolge Taufe — Firmung — Kommunion durchzusetzen (vgl. Das Direktorium für die Sakramentenpastoral des Französischen Episkopats, 1951). Daneben gibt es auch gute Gründe, die F. erst beim Übergang des jungen Menschen in das Erwachsenenalter zu spenden. Der Artikel verteidigt mit Recht das Prinzip einer „sakramentalen Ökonomie“ in diesen und ähnlichen Fragen.

Den Artikel „formgeschichtliche Methode“ (211—213) von R. Schnackenburg liest man am besten auf dem Hintergrund der Ausführungen von M. Meinertz in der alten Auflage des Lexikons. Als Meinertz seinen Beitrag schrieb, war die formgeschichtliche Methode noch mehr oder weniger ein Organ der weithin destruktiven Bibelkritik; sie diente zu sehr dem Nachweis der historischen Unzuverlässigkeit der biblischen Dokumente, als daß man katholischerseits ihr großes Vertrauen hätte entgegenbringen können. Gewiß hebt Meinertz bereits manche positive Aspekte hervor wie den, daß sie den Blick für die hinter den Evangelien stehende Tradition öffnete. Aber die Reserve überwog und hinderte sogar daran, das Anliegen und die Arbeitsweise der neuen Methode sachgerecht zu sehen (vgl. das, was Meinertz über den „Sitz im Leben“ sagt). Seither ist ihre Anwendung aus der literarkritischen Engführung herausgelöst worden. So betont Schnackenburg nunmehr die Unentbehrlichkeit der Methode für die sachgerechte Erklärung der (synoptischen) Evangelien und für die Erhellung des Verfahrens der Urkirche bei der mündlichen Weitergabe der Überlieferung. Die noch bleibenden Bedenken treten mehr zurück. Statt dessen wird betont, daß die formgeschichtliche Methode eine Ergänzung durch die redaktionsgeschichtliche Methode erheischt, die ihrerseits in die Traditionsgeschichte integriert werden muß.

Ganz neu ist der Artikel „Fundamentaltheologie“ (452—460). Der Verfasser, G. Söhngen, will unter F. nicht die Apologetik, sondern die „Theologische Prinzipienlehre“ verstanden wissen, also jene theologische Grundwissenschaft, welche die Grundlagenbesinnung für die gesamte Theologie als Glaubenswissenschaft zu leisten hat (analog zur Fundamentalontologie im Bereich der Wissenschaft überhaupt). Das Vorbild bietet die Metaphysik des Aristoteles, die zugleich Ontologie und Theologie ist, „ontologisch fundierte und strukturierte Theologie aus der Essential- und Existenzanalyse des Seins“. Verf. hält dafür, daß diese Orientierung auch heute noch ihren Wert hat; er bedauert, daß die fundamentaltheologische Nutzbarmachung der fundamentalphilosophischen Einsichten des Aristoteles und der Hochscholastik nicht intensiver betrieben wird. In der Bestimmung der F. als „formaler“ und fundamentaler Theologie bezieht sich Söhngen auf die Ausführungen von K. Rahner (vgl. Dogmatik: Bd. III 446—454), möchte aber die dort gemachte Unterscheidung zwischen fundamentaler Theologie und F. auf sich beruhen lassen. Desgleichen hält er die Rahnersche Unterscheidung von fundamentaler und formaler Theologie für wenig ergiebig, da logische und ontologische Fundierung eines Wissensgebietes und seine gegenständliche Formalisierung eine Einheit bilden. Des näheren untersucht Söhngen die Frage, inwieweit sich ein fundamentaler Formalbereich für die ganze Theologie aufweisen läßt. Damit werden die bislang unter dem Stichwort „*de revelatione generali seu formali*“ behandelten Fragen aufgegriffen, die man zu rasch als „natürliche“ Offenbarung der „*revelatio specialis* oder *materialis*“ als übernatürlicher Offenbarung gegenüberzustellen suchte. Desgleichen finden hier die Probleme der Möglichkeit, Angemessenheit, Notwendigkeit von Offenbarung, zu einer „fundamentaltheologischen Modalanalyse“ vertieft, ihren Platz. Ferner wird in diesem Zusammenhang all das aktuell, was über die *Analogia entis* und die *potentia*

oboedientialis des Menschen abgehandelt zu werden pflegt, ebenso die Frage nach dem naturhaften Verlangen des Geschöpfes nach der Visio beatifica. Hier käme all das zur Sprache, was beispielsweise K. Rahner über „Geist in Welt“ darlegt, ebenso der Fragenkreis von Heilsgeschichte und Geschichtstheologie.

An zweiter Stelle hat es F. mit dem Aufweis eines „essentiell-existentiellen Prinzipienbereiches“ zu tun. Näherhin geht es um die Unterscheidung zwischen principia intelligibilia und principia credibilia, um die innere und äußere Glaubbarkeit der Offenbarungswahrheiten, um all die Fragen, die mit der Präambelerkenntnis zusammenhängen. Als dritten Problemkreis weist Verf. der F. die „theologische Kategorienlehre“ zu: Analyse der theologischen Grundbegriffe wie „Offenbarung“, „Mysterium“, „Offenbarungszeichen“ usw. Endlich hat es F. mit der Klärung der „weltanschaulichen Voraussetzungen“ theologischen Fragens zu tun. — Die Methode einer so verstandenen F. ist weder rein historisch noch rein philosophisch, sondern „durchaus theologisch“, weil die F. der Dogmatik zugeordnet ist. Sosehr die Richtigkeit des Grundsatzes zuzugeben ist, daß die F. als formale Grundlegung der Dogmatik auch mit der Methode der Dogmatik zu betreiben ist, so sind die Ausführungen des Artikels zu knapp, als daß die konkrete Verwirklichung dieses Prinzips deutlich würde. Vermutlich würde ein Versuch, die vom Verf. aufgestellten Leitgedanken an der von Scheeben entwickelten Dogmatica generalis (Bd. I seines „Handbuches der Dogmatik“) zu bewähren, konkretere Vorstellungen schaffen. Uns scheint dieser Artikel zusammen mit den von H. Vorgrimler gebotenen Ausführungen über die „apologetische“ Thematik der F. eingehendes Studium all derer zu verdienen, die sich um eine seit langem fällige Neubegründung der F. bemühen.

Es ist äußerst erfreulich, daß die Neuauflage dem von der katholischen Theologie meist zuwenig beachteten Problemkreis von „Gesetz“, „Gesetzesethik“, „Gesetzesgerechtigkeit“, „Gesetz und Evangelium“ einen so breiten Raum gewährt (815—835). Es wäre reizvoll, auf einzelnes einzugehen, aber wir müssen weiterblättern. Es sei nur vermerkt, wie gerade hier der Fortschritt über die frühere Auflage des Lexikons spürbar wird, das dem ganzen Fragenbereich nur fünf Spalten zugewiesen hatte und dabei fast ausschließlich auf die ethischen und kanonistischen Probleme beschränkt blieb, während die eigentlich theologischen Probleme nur kurz gestreift waren.

Aus den übrigen dogmatischen Artikeln soll nur noch auf die Ausführungen zum Themenkreis „Glaube“ eingegangen werden (913—951). Sehr dankenswert ist der von R. Schnackenburg gelieferte Durchblick durch das biblische G.-Verständnis mit guter Literaturzusammenstellung (917). In seiner Darlegung des dogmengeschichtlichen Aspektes hebt J. Trütsch mit Recht hervor, daß die vatikanische Definition von G. von der Frontstellung gegen Rationalismus und Fideismus geprägt ist und deshalb den „personalen“ Charakter des G. zu kurz kommen läßt. Vielleicht wäre es nützlich gewesen, zu zeigen, wie in der neuesten Theologie des G.-Aktes (bei Mouroux, A. Brunner, H. Fries u. a.) dieser personale Aspekt herausgearbeitet wird. Der protestantische Glaubensbegriff wird in einem eigenen Abschnitt ausführlich entwickelt. Wer die Darlegungen des Verfassers, es ist der evangelische Theologe W. Pannenberg, überdenkt, wird erkennen, wieviel komplexer die im protestantischen G.-Begriff zusammengefaßte Wirklichkeit ist, und daß es schon von daher äußerst schwierig ist, in dieser Frage, trotz verwandter Terminologie, zu einem fruchtbaren Gespräch der Konfessionen zu kommen. In dem Artikel „Glaubensabfall“ bemüht sich J. Trütsch um eine Bereinigung der durch die vatikanische Definition (D 1794) ausgelösten Kontroverse über die bloß objektive oder auch jeweils subjektive Schuldbarkeit jedes Abfalls vom katholischen Glauben. T. selbst sieht in der „rein objektivistischen Deutung“ eine Verflüchtigung der Konzilsentscheidung in eine „banale Selbstverständlichkeit“. — In dem Beitrag „Glaubenslicht“ entwickelt und verteidigt F. Malmberg die von P. Rousselot seinerzeit entwickelte Lehre von den „Augen des Glaubens“. Aber er korrigiert ihn (im Anschluß an E. Dhanis: *NouvRevTh* 61 [1934] 868) in einem wichtigen Punkt: Während Rousselot nur das eine Glaubenslicht kennt, das in einem Akt den Glauben gibt und die Glaubwürdigkeitsmotive „beleuchtet“, will M. ein „lumen fidei praeveniens“ und ein „lumen fidei concomitans“ unterschieden wissen. — Es entspricht der durch die Kontroverse um das Assumptadogma geschaffenen innertheologischen Lage, daß

ein eigener Artikel „Glaubenssinn“ beigegeben ist. Der Verfasser, *M. Seckler*, hebt die verschiedenen Aspekte gut hervor und zeigt Funktion und Grenze dieses „aus dem Glauben hervorgehenden ‚Sinnes‘ für alles, was den Glauben betrifft“.

Die im Vorstehenden gebotenen Specimina dürften zur Genüge die Anlage und die Methode des Lexikons zeigen. Den Herausgebern und ihrem Mitarbeiterstab gebührt für dieses imponierende Werk alles Lob. — Inzwischen sind auch der V. und VI. Band erschienen. Wir werden in einer ausführlichen Würdigung darauf zurückkommen. H. Bacht S. J.

Nédoncelle, M. — Aubert, R. — Evdokimov, P. — Congar, Y. — Audinet, J. — Geiselmann, J. R. — Dupuy, B. D. — Chavasse, A. — Conzemius, V. Latreille, A. — Lecler, J. — Bartz, W. — Davis, H. F. — Rousseau, O., *L'Écclésiologie au XIX^e siècle* (Unam Sanctam 34). gr. 8^o (393 S.) Paris 1960, Les Éditions du Cerf. 21.90 NFr.

Die Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts ist leider noch nicht geschrieben. Auch das vorliegende Werk stellt keinesfalls diesen Anspruch; denn die hier zusammengefaßten Beiträge geben nur die Referate wieder, die im November 1959 zu Straßburg das große Thema zwar von verschiedenen Seiten her anschnitten, aber doch nicht erschöpfend behandeln konnten. Die Vollständigkeit leidet vor allem darunter, daß die Römische Schule (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin) nur gelegentlich erwähnt wird, aber als solche keine eigene Besprechung findet. Man mag sie kritisieren und ihre ekklesiologischen Auffassungen einseitig und (im Sinne des „Ultramontanismus“) übertrieben nennen, sie darf indes bei einer objektiven ekklesiologischen Betrachtung nicht einfach totgeschwiegen werden, weil ihr Einfluß in der Kirche von weittragender und langanhaltender Bedeutung gewesen ist. Dagegen legt das Werk zwei Arbeiten vor, die ohne Zweifel an und für sich gut und sogar recht aufschlußreich sind, aber innerhalb einer katholischen Ekklesiologie bequem zu entbehren wären: *P. Evdokimov* (orthodox), *Les principes courants de l'écclésiologie orthodoxe au XIX^e siècle* (57—76); *V. Conzemius* (Echternach, Luxemburg), *Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du Vieux-catholicisme* (247 bis 279). Trotz alledem wird uns für das eigentliche Thema eine solche Fülle von Stoff und Anregungen geboten, daß wir sie nur mit aufrichtiger Dankbarkeit entgegennehmen können.

An erster Stelle sei hier die Studie von *R. Aubert* (Louvain) hervorgehoben: *La géographie ecclésiologique au XIX^e siècle* (11—55). Demnach sind Frankreich, Deutschland, Österreich (Wien), Italien (Rom) und England die Staaten, deren Theologie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts besonders aufgeschlossen für den Kirchengedanken zeigte. Das schafft den geographischen und zugleich historischen Rahmen, in den sich die anderen Arbeiten leicht einfügen lassen. Ausdrücklich sei noch vermerkt, daß der Verf. der Position der Römischen Schule durchaus gerecht zu werden versucht, obschon er (begreiflicherweise!) noch nicht die Ergebnisse zur Verfügung hat, die *H. Schauf* fast gleichzeitig aus unveröffentlichten Quellen sammeln konnte (*De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses*. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J., Freiburg 1959). Dieser objektive Mangel tritt indes weit deutlicher in der Darstellung hervor, die *A. Chavasse* der Kirchenlehre des Vatikanischen Konzils gibt: *L'écclésiologie au Concile du Vatican, L'infallibilité de l'Église* (233—245); denn er beschränkt sich darauf, die wichtigsten Texte nach den Akten anzuführen, und widmet sein Interesse kaum den dahinterstehenden Ansichten der Konzilstheologen (Perrone und Kleutgen werden je einmal zitiert).

Die Belange der französischen Theologie übernimmt mit gründlichem Wissen und erstaunlichem Weitblick *Y. Congar* O. P.: *L'écclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'autorité* (77—114). Nacheinander kommen der Strom des Traditionalismus, das ekklesiologische Erbe der Vergangenheit, der Ultramontanismus und die Erneuerung einer sakramentalen Idee von der Kirche zu Wort. Ein unschätzbare Vorteil besteht u. E. darin, daß C. es fertigbringt, die parallelen oder abhängigen Erscheinungen in anderen Ländern, zumal in Deutschland, ungezwungen einzubeziehen. Außerdem leisten die ausgiebigen