

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Sammel- und Quellenwerke. Ekklesiologie

Dominican Studies. A Quarterly Review of Theology and Philosophy. I. Jahrg. 1948, Oxford, Blackfriars Publications St. Giles. Jahresabonnement Dol. 5.—. — Diese vom „Studium generale“ der englischen Dominikaner in Oxford herausgegebene neue Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie hat sich zum Ziel gesetzt, Fragen aus der biblischen, geschichtlichen und systematischen Theologie sowie aus dem Kirchenrecht und verwandten Gebieten zu behandeln, ebenso auch aus der alten und neueren Philosophie und der Kultur- und Kirchengeschichte. Als Mitarbeiter kommen in erster Linie die englischen Dominikaner und ihre Mitbrüder aus anderen Ländern in Frage, aber auch andere Fachleute aus Akademikerkreisen sind zur Mitarbeit freundlichst eingeladen. Eine kurze Inhaltsangabe des ersten Heftes mag hier folgen. V. White O. P., *St. Thomas' Conception of Revelation* (3—34) gibt einen eingehenden Kommentar zu der Lehre des hl. Thomas von der göttlichen Offenbarung im Rahmen seiner Lehre von der Prophetie im Anschluß an *De Veritate* q. 12 und *S. th.* 2, 2, q. 171—174. In dem 2. Beitrag *On the Categorical Syllogism* (35—57) will I. M. Bochenski O. P. von der Universität in Freiburg (Schweiz) zeigen, daß die neuere mathematische Logik die traditionelle thomistische Logik nicht erschüttert habe, sondern im Gegenteil. Die Methoden der mathematischen Logik sollten darum auch von den Thomisten angewandt werden. Vgl. darüber unsere Besprechung in Heft 1, 128. Es folgt ein Beitrag von D. A. Callus O. P., *An Unknown Commentary of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters.* (58—73). Es handelt sich um einige Bruchstücke von einem Kommentar zu den Briefen des Ps.-Dionysius aus der Feder des bekannten Abtes von Vercelli und Kommentators der Werke des Ps.-Dionysius Thomas Gallus. Von diesem Kommentar war bisher nichts bekannt. Die Bruchstücke fanden sich im Magdalenen-Kolleg in Oxford in einem Sammelband von Handschriften-Fragmenten, die man aus alten Bucheinbänden gesammelt hatte. C. bringt außer einer eingehenden Beschreibung der Bruchstücke ihren vollständigen Text. Den Rest des 1. Heftes bilden Buchbesprechungen und Buchanzeigen (74—97).
Brinkmann.

Vigiliae Christianae. A Review of early Christian Life and Language. Amsterdam, North-Holland Publishing Company. Subskriptionspreis Gulden 12.—. Die *Vigiliae Christianae* stellen eine neu gegründete Quartalszeitschrift dar, von der bisher 2 Jahrgänge mit je 4 Nummern erschienen sind (1947—1948). Hauptherausgeber sind: Christine Mohrmann, Utrecht/Amsterdam, W. C. v. Unnik, Utrecht, G. Quispel, Leyden (zugleich Sekretär), J. H. Waszink, Leyden. Die Mitherausgeber sind aus verschiedenen Ländern, u. a. W. Jaeger, Cambridge (Mass.), H. Ch. Puech, Paris. Als Aufgabe stellt sich die Zeitschrift die Erforschung der frühchristlichen Literatur (im weitesten Sinne des Wortes) und zwar unter historischer, kultureller, linguistischer oder philologischer Rücksicht, ferner der christlichen Epigraphik und Archäologie. Kirchen- und Dogmengeschichte sind nur berücksichtigt „as far as they bear directly on social history“; byzantinische und mittelalterliche Literatur nur, insofern sie mit der frühchristlichen Periode in einem besonderen Zusammenhang stehen. Die Beiträge sollen womöglich in Englisch, Französisch oder Latein abgefaßt sein. In den ersten 2 Jahrgängen finden sich schon eine Reihe beachtlicher Artikel. Chr. Mohrmann bringt sprachkundliche Bemerkungen zum Neuen lateinischen Psalterium: I (1947) 114 ff., 168 ff.; sowie andere Forschungen über das frühchristliche Latein: I (1947) 1 ff.; über das vulgäre Element des Lateins der Christen: II (1948) 89 ff., 163 ff. Wertvoll für die Erforschung der Gnosis sind die Ausführungen von G. Quispel: *The original doctrine of Valentine*: I (1947) 43 ff.; *La Lettre de Ptolemée à Flora*: II (1948) 17 ff.; *Note sur „Basileide“*: II (1948) 115 ff. Zum selben Sachgebiet kommen die Beiträge von Togo

Mina, *Le papyrus gnostique du Musée Copte*: II (1948) 129 ff. und von J. Doresse, *Trois livres gnostiques inédits*: II (1948) 137 ff. A. Wifstrand (Lund) bringt profane Parallelen zur Rhetorik der neugefundenen Melitō-Homilie über das Leiden und einige Textkonjekturen zu ihrer Erstausgabe durch Campbell Bonner (in: *Studies and Documents*, London-Philadelphia 1940, Bd. XII.): II (1948) 201. Dazu kommen andere literargeschichtliche Forschungen zur älteren Literatur, z. B. von Dom P. Andriessen über den Diognetbrief, der von ihm dem Apologeten Quadratus zugeschrieben wird, eingeschlossen die 2 berühmten letzten Kapitel dieses Briefes: I (1947) 129 ff. Diese Ausführungen stellen nur eine Zusammenfassung von Artikeln dar, die in den *RechThAncMéd* 1946/47 erschienen sind. Jede Nummer der Zeitschrift bringt auch Besprechungen wichtiger einschlägiger Literatur. Die Namen der Herausgeber und Mitarbeiter sowie die schon vorgelegten Arbeiten lassen auf wertvolle Förderung der frühchristlichen Forschung hoffen. — Aus Heft 1, 1949, besprechen wir weiter unten in diesem Kap. eine Arbeit von Chr. Mohrmann über Irenaeus, *Advers. haeres.* 3, 3, 1.

Grillmeier.

Neuner, J., S. J., und Roos, H., S. J., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. 2. verb. Aufl. hrsg. v. K. Rahner S. J. 80 (465 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag. DM 10.—. — Nach dem Vorbild von F. Cavallera, *Thesaurus doctrinae catholicae*, Paris, wurden im vorliegenden Werk die Dokumente der kirchlichen Glaubensverkündigung nicht in historischer (wie bei Denzinger), sondern in systematischer Ordnung gebracht. Dieses Vorgehen empfahl sich besonders in Rücksicht auf den gedachten Leserkreis, der nicht bloß unter Theologen, sondern vor allem unter Laien gesucht werden sollte. Der Herausgeber stellt freilich fest, daß es meist die Theologen sind, in deren Hand sich diese Dokumentensammlung findet. Die Neuausgabe bringt einzelne Verbesserungen in der Übersetzung und mehrere Ergänzungen aus den neueren Rundschreiben Papst Pius XII., so aus *Mystici Corporis* und *Divino afflante Spiritu*. Nutzen und Vorteile des Werkes sind in dieser Zeitschrift schon gebührend hervorgehoben worden (vgl. 14 [1939] 271). Einzelne Verbesserungen und Erweiterungen können jedoch immer noch angebracht werden. In dem Abschnitt über den „Erlöser“ bedarf das Ephesinum noch einer dogmengeschichtlich entsprechender Darstellung. Es sollte aus den Akten des Konzils die *damnatio Nestorii* hereingenommen werden, ebenso die Verurteilung des nestorianischen Symbols (siehe Cavallera n. 674 a und b); der sog. 2. Brief Cyrills an Nestorius müßte an die erste Stelle vor den Anathematismen. Wichtiger als letztere wäre das sog. *Symbolum unionis* (inter Cyrillum et Orientales) von 433, worin das Konzil gewissermaßen erst zum gewünschten Abschluß kam. Damit käme das Dogma von Ephesus besser zur Geltung. Vielleicht könnte neben der Christologie auch die Erlösungslehre mehr herausgehoben werden, selbst um den Preis der Wiederholung von Dokumenten.

Grillmeier.

* * *

Lexicon Athanasianum, digessit et illustravit Guido Müller. 1. Lieferung (α — $\Lambda\sigma\alpha$). 40 (160 Sp.) Berlin 1944, de Gruyter. — Die Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften kennzeichnet dies Lexikon, das auf rund 1280 Spalten berechnet ist, als ein „für die gesamte Patristik höchst willkommenes Hilfsmittel zur Erschließung eines Autors von zentraler geschichtlicher Bedeutung“ (Vorbemerkung). Sie nahm es als fertige „Gabe eines jahrzehntelangen, in der Stille arbeitenden gelehrten Fleißes“ mit Dank entgegen und verhalf ihm zum Druck. Das Lexikon liefert dem Erforscher der Vätertheologie nicht nur die Fundstellen theologisch wichtiger Wörter, es unterrichtet ihn auch über den Gebrauch und die Bedeutung dieser Wörter bei Athanasius und hilft ihm so, den Zusammenhang der Einzelstellen leichter zu verstehen. Es enthält mit

Ausschaltung der unwichtigen und belanglosen Wörter den ganzen Sprachschatz aus den Mignebänden 25 und 26. Da die seit einigen Jahren in Gang gekommene neue Ausgabe der Preußischen Akademie am Rand die Kolumnenzählung von Migne mit Unterteilung nach Buchstaben bringt, kann der Gebrauch des Lexicon Athanasianum dem Benutzer dieser neuen kritischen Ausgabe keine großen Schwierigkeiten bereiten. Welch wertvolle Dienste dies Lebenswerk von M., das er zum größten Teil in der Stella Matutina zu Feldkirch geschaffen hat, gerade dem Theologen leistet, erweisen schon ein paar Stichproben aus dieser ersten Lieferung. An Hand des Artikels ἄγγελος z. B. ließe sich leicht die Engellehre des Athanasius darstellen; wie alle wichtigeren Artikel gibt er zu Anfang eine kurze systematische Übersicht über das gesamte sprachliche Material: A. Die profane Bedeutung des Wortes. B. Die theologische Bedeutung: I. Die christliche Lehre über die Engel: 1. Sie sind geschaffen; 2. sind viele, nach Graden verschieden; 3. Himmelsbewohner; 4. Ein Teil der Engel hat gesündigt; 5. Die Beziehung zwischen Gott und den Engeln: a. Ihre erhabene, aber nicht göttliche Macht; b. Sie sehen Gottes Herrlichkeit; c. Sie sind Diener Gottes; 6. Das Verhältnis der Engel zu den Menschen: a. Sie sind den Menschen überlegen; b. Sie werden zu den Menschen gesandt; c. Sie sind Zeugen und Beschützer der Menschen. II. Die wahre Lehre wird 1. von den Irrlehrern bekämpft; 2. von den Rechtgläubigen verteidigt. Dann folgen für jede einzelne Nummer die Belegstellen, für die theologische Bedeutung fast zwei Spalten. — Der Unterteil B. des Artikels ἄνθρωπος (nahezu 5 Spalten!) könnte der Erforschung der Christologie des Athanasius eine gute Hilfe bieten: I. Die rechtgläubige Lehre gebraucht das Wort 1. in significando mysterio incarnationis: In Verbindung mit Verben wie: werden, erzeugen, machen ...; 2. in conclusionibus e doctrina deductis: a. In Christo sunt vere et humana et divina; b. Christus humana operatur vel patitur; c. aliis elocutionibus idem dicitur; d. tituli praecipui Christo ex humana natura inditi. II. Die Lehre der Gegner und ihre Bekämpfung. — So wird auch die theologische Wissenschaft dem Verf., der Kommission für spätantike Religionsgeschichte, dem Verlag danken und der Drucklegung des Werkes einen guten Fortgang wünschen. Erst wenn wir wenigstens zu den bedeutenderen Kirchenvätern ein derartiges Lexikon hätten, könnte eine wirklich neue Dogmengeschichte der Väterzeit geschrieben werden. Wir werden noch eingehender auf das Werk zu sprechen kommen, sobald weitere Lieferungen den theologischen Ertrag genauer verdeutlichen.

Schoemann.

Jubany, N., San Agustín y la formación oratoria cristiana: AnalSacra Tarrac 15, 1—14. — An Hand neuerer kritischer Ausgaben von zwei Werken des heiligen Augustinus, nämlich „De catechizandis rudibus“ (durch J. P. Christopher, Washington 1926) und des 4. Buches der Doctrina christiana (durch S. Th. Sullivan, Washington 1930) stellt der Verf. zusammenschauend die Lehre des heiligen Augustinus über die Ausbildung des christlichen Redners heraus. Die „Doctrina christiana“ bringt besonders im 4. Buch zahlreiche Winke für den Prediger und bedeutet einen ersten Versuch einer christlichen Homiletik. Ist diese ihrer ganzen Anlage nach mehr theoretisch, so ist De catechizandis rudibus eine praktische Katechetik, entstanden auf Bitten eines der Diakone des heiligen Augustinus. Sie ist in ihrer Art ebenfalls der erste Versuch, sehr reich an konkreten, praktischen und psychologischen Hinweisen. Die katechetische Methode Augustins hat drei Hauptpunkte: Beschränkung im Gegenstand; Auswahl eines Zentralpunktes, auf den alles hinzielt; Anpassung an die Hörer. Die katechetische Ausbildung stellt nur einen Teilaspekt der homiletischen Erziehung dar. Unter diesem Gesichtspunkt verarbeitet J. gut die Hauptgedanken der beiden Werke in eins und untersucht, was Augustinus sagt über die Rede in sich, den Hörer und seine psychologischen Voraussetzungen; über Anpassung des Vortrags an die Hörer; über Ausbildung und Psychologie des christlichen Redners.

Grillmeier.

* * *

Rahner, H., S. J., *Antenna Crucis*: ZKathTh 65 123—152; 66 89—118 196—227; 67 1—21. — Schon F. J. Dölger hatte in seinem Buche *Sol salutis* (21925, 286 Anm. 3) eine Darstellung der „Symbolik des Schiffes in Antike und Christentum“ gefordert und dazu auch schon einige Vorarbeit geleistet. Was nachher zu dieser Frage erschienen ist, kann nicht als Einlösung dieser Forderung betrachtet werden; das gilt auch von der fast gleichzeitig mit der Studie von R. erschienenen Arbeit von K. Goldammer, *Navis Ecclesiae* (ZNW 40 [1941] 76 ff.), die man gelesen haben muß, um den gewaltigen Vorsprung der hier zur Besprechung kommenden Untersuchung zu begreifen. R. nennt seine Studie einen Beitrag zur patristischen Kirchentheologie; unter dem Leitgedanken der *Antenna Crucis* ist all das zusammengetragen, was in der frühchristlichen Symbolik von der Kirche als Schiff lebendig war. Bisher liegen drei große Unterthemen vor: „Odysseus am Mast“, „Das Meer der Welt“ und „Das Schiff aus Holz“; angekündigt sind drei weitere Artikel: „Das Segel des Geistes“, „Der Steuermann des Heiles“ und „Der Hafen der Ewigkeit“. — Schon in früheren Aufsätzen hatte sich R. um die Erschließung der in der patristischen Kirchengenomik verwandten Symbolik bemüht; vgl. *Mysterium Lunae*: ZKathTh 63 (1939) und 64 (1940). In Fortsetzung dieser Gedanken macht die vorliegende Untersuchung deutlich, wie für die Väter das Kreuz Christi das tragende Geheimnis der Kirche, ihres Wesens, ihres Geschicks, ihres ewigen Zieles ist. Sie haben diesen Gedanken in die von Urzeiten her beliebte symbolische Gestalt gekleidet, nach der die Kirche das große Schiff ist, dem unser ewiges Heil anvertraut ist. „Kirche ist Seefahrt zum portus salutis. Kirche ist ‚gefährliche und zugleich herrliche‘ Fahrt: gefährdet, weil noch nicht endgültig gelandet, herrlich, weil einziger Ort geborgener Sicherheit inmitten des bösen Meeres. Dies Schiff der Kirche ist gebildet aus Holz — aus dem Holz des Kreuzes, und ihr Heimfahren ist gewährleistet von dem Mastbaum, mit dem die quergestellte Segelstange das Kreuz bildet: *Antenna Crucis*.“ So kennzeichnet R. selbst Zusammenhang und Grundidee der verschiedenen Artikel. „Die patristische Symbolik von der Kirche als Schiff ist ein treffsicherer Ausdruck für die Dogmatik von der im Kreuzholz gründenden Heilsgefährdung und Heilsgewißheit, die in der Kirche herrscht, solange sie noch auf hoher Fahrt durch das Meer der Welt sich befindet.“ Die Kirche ist das gefährliche Schiff, ohne das es doch keine Rettung gibt, auf dem man dieses böse Meer der Welt nur dann sicher durchquert, wenn man sich an den Mastbaum, d. i. das Kreuz des Herrn, anklammert. So lernte der Christ in der Gestalt des „Duldners Odysseus“, der sich an den Mastbaum seines Schiffes fesseln ließ, um den Verlockungen der Sirenen zu entgehen, sein eigenes Schicksal begreifen (= I. Odysseus am Mastbaum). In dem Symbol des Meeres, das für die Alten immer so voller Grauen und voller Schauer, Sitz dämonischer Gewalten war, das ihnen darum das „bittere“ und das „böse“ Meer war, sah der Christ die widergöttlichen Mächte ausgeprägt, die die sichere Fahrt des Schiffes der Kirche gefährden (= II. Das Meer der Welt). Aber stärker als diese infernaln Mächte ist das Schiff der Kirche, denn es ist aus dem Holz des Kreuzes gebaut, aus dem geringfügigen Element also, das allein den Stürmen zu trotzen vermag (= III. Das Schiff aus Holz). Die überwältigende Fülle von Belegen aus Ost und West zeigt, daß es sich hierbei nicht nur um ein gelegentlich aufklingendes Motiv handelt, sondern um einen wirklich zentralen Gedanken im Gefüge der patristischen Kirchentheologie. Andererseits wird aber auch deutlich, daß die Quellen für diese Symbolsprache nicht nur in den biblischen Lehrstücken von der Kirche als „Arche Noe“ und als „Schifflein Petri“ liegen, sondern daß bei ihrer Entstehung und Entfaltung die nautische Symbolik der Antike eine wesentliche Rolle gespielt hat. Dabei versteht R. es vortrefflich, die Motivgestaltungen und -zusammenhänge herauszuarbeiten und in ihrem Werden und Reifen sichtbar zu machen. Insofern bietet er Dogmen-geschichte im besten Sinne. Er ist kritisch genug, um nicht aus jeder Analogie eine Genealogie zu machen, aber auch offen genug, um die Beeinflussung des christlichen Motivbestandes durch die vorchristliche Symbolik zuzugeben. — Die Themabehandlung zeigt eine wirklich meisterhafte Beherrschung von

Stoff und Methode: Der Stoff wird in solcher Fülle vorgelegt, daß man getrost sein kann, daß kaum etwas Bedeutsames vergessen ist; somit ist eine gewisse Endgültigkeit und Vollständigkeit erreicht, die nun auch einmal zum Ziel echter Wissenschaftlichkeit gehört. Andererseits ist das Material so verarbeitet und geordnet, daß man keinen Augenblick lang den Eindruck des Versinkens im Meer der Belege und Verweise hat, und daß man nie versucht ist zu meinen, R. bringe diese oder jene Stelle nur, um seinen Zettelkasten zu erleichtern oder um mit seiner Belesenheit zu prunken. Es hätte nahegelegen, das Vor- und Nachleben der Schiffssymbolik im religiösen Bereich hinzuzunehmen (vgl. etwa die Besprechung einer Darstellung des Schiffs der Kirche aus der Reformationszeit und ihrer Parallele in der Heilsfahrt zum Himmel auf dem Schiff der Buddhalehre bei H. Haas, Das ‚Scherflein der Witwe‘ und seine Entsprechung im Tripitaka, 1922, 81 ff.; oder die Barke in der religiösen Symbolik der Ägypter bei P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, 142). Aber R. hat gut daran getan, sein Thema nicht ins Uferlose auswachsen zu lassen. Zuerst muß der christliche und antike Befund geklärt sein, ehe man an ein Vergleichen und Verbinden nach Ost und West gehen darf. R. widmet seine Arbeit dem Andenken von F. J. Dölger, dessen vorbildliche Stoffbeherrschung und methodische Strenge hier wieder aufleuchten. Aber R. ist auch über seinen Meister hinausgewachsen, und das nicht nur in der einen oder anderen hermeneutischen Frage; sondern was Dölger zumeist als offene Möglichkeit liegen gelassen hatte, und was man oftmals in seinen Arbeiten vermißt hatte, hat er weitgehend verwirklicht: nämlich über die philologisch-archäologische Kleinarbeit in die dogmatischen Zusammenhänge vorzudringen, die allen Teilforschungen über „Antike und Christentum“ erst ihre volle theologische Berechtigung und Fruchtbarkeit geben.

Bacht.

Rahner, K., S. J., Die Kirche der Sünder. 8^o (31 S.) Freiburg 1948, Herder. DM —80. — R. möchte „eine der qualvollsten Fragen der Kirchentheologie“ (3) vom Dogmatischen aus sehen. Was sagt die Kirche dazu? Es werden zwei Gedankengruppen vorgelegt. 1. Die Sünder gehören zur Kirche. Das ist kirchliche Lehre, gezeigt vom Montanismus bis zur Synode von Pistoia, bezeugt durch Mt 13, 43 ff., 18, 17, 24, 45 ff., 25, 1 ff. und Offb 3, 1 ff. Schwierig ist die Frage erst, wenn man die Kirche nicht bloß als äußere Gemeinschaft, sondern als mystischen Leib Christi nimmt. R. löst sie durch den Hinweis auf die Kirche als Ursakrament, so daß man zwischen einer bloß „gültigen“ und einer „fruchtbaren“ Zugehörigkeit zur Kirche wie beim Sakrament unterscheiden darf. Somit folgt als 2. Gedankenreihe: Die Kirche ist also sündig. Denn sie ist etwas Wirkliches, nicht nur Gedankliches. Auch diese Wahrheit ist Glaubenswahrheit, nicht nur „eine primitive Erfahrungstatsache“ (15). Die Kirche kann darum auch im Handeln sündig sein (17), etwa in der sündhaften Enge, der Herrschsucht der Kirchenmänner. Und dennoch bleibt sie die Braut des Herrn, weil sie in lebensvoller Verbindung mit ihm steht; weil ihre ganze Geschichte hindrängt in der Kraft des Heiligen Geistes auf den Tag, wo dieser unverhüllt in der Welt erscheinen wird; weil sie in ihrer Glaubensverkündigung unfehlbar ist und ihre Sakramente makellos sind, unabhängig vom menschlichen Spender. So ist sie „die ewig fruchtbare Mutter heiliger Menschen“ (16), deren jetzige Erscheinung dem Glaubenden verheißt, daß sie als Braut ohne Makel und Runzel zur Hochzeit des Lammes eingehen kann, „wenn einmal im Lichte des ewigen Lebens offenbar werden wird, was sie unter der Gestalt der Sünderin jetzt schon wirklich ist“ (ebd.): unverlierbar und unzerstörbar Gegenwart Gottes und seine Gnade in der Welt. Denn die Sünde gehört zwar zu ihr, als sie wesentliche Erscheinungsform der Kirche ist; ihr Herz aber liegt tiefer und dorthin kann die Sünde nicht dringen, weil Sünde eine Wirklichkeit ist, die ihrem Wesen widerspricht, während Heiligkeit Offenbarung ihres Wesens ist. — Man sieht, wie die Frage der Kennzeichen der Kirche, vor allem ihrer Heiligkeit, in tiefer Sicht neu angefaßt wird in Anregungen, die zur Diskussion vieles beitragen werden. Hier dazu nur eine kleine Bemerkung. Es bleibt uns ein echtes Geheimnis, wie der Sünder zum

mystischen Leib gehören kann. Ist es doch schwer, mit R. zu sagen, daß in jenen kirchlichen Äußerungen, die den Sünder zur Kirche rechnen, Kirche „eben doch im Sinne der äußeren Gesellschaft genommen“ ist (12). Man wird wohl auch an die Lebensverbindung, wie sie im Charakter und evtl. der eingegossenen Tugend des Glaubens bleibt, mitdenken müssen. Der von R. gebrachte Vergleich mit dem fruchtbaren oder nur gültigen Sakrament, ist ja auch nur dann möglich. Denn auch das nur gültige Sakrament bleibt wirksames Zeichen und ist es etwa bei der Taufe für die Charaktererteilung und als Grundlage des späteren Auflebens in der Vollfülle seiner Gnade. So kann man wohl nicht sagen, daß des Sünders „sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche aufgehört hat, das wirksame Zeichen für seine unsichtbare Zugehörigkeit zur Kirche als geistbelebter, heiliger Gemeinschaft zu sein“ (13). Man muß darüber hinaus doch annehmen, daß der Gnadenkreislauf auch den Sünder in der Kirche tiefer umfaßt.

Weisweiler.

Wehrung, G., Kirche nach evangelischem Verständnis. gr. 8^o (363 S.) Gütersloh (1947) Bertelsmann. Von dem einleitenden Kap. über den „Ort der Kirche im Volksleben“ abgesehen, lassen sich die übrigen 5 Hauptkapitel des umfangreichen Werkes nach einer zwar nicht ausgesprochenen, aber deutlich spürbaren Zweiteilung gruppieren: evangelische Kirchentheologie und innerevangelisches Konfessionenproblem. Dem mehr angewandten 2. Teil ist das (über 100 Seiten sich erstreckende) fünfte und letzte Hauptkapitel — unter dem Titel: „Kirche und Kirchen“ — gewidmet. Ausgehend von der Einheit im NT kommt dort Verf. über die verschiedenen Spaltungs-, Einigungs- und Reformbestrebungen der früheren Jahrhunderte auf den Spaltungsprozeß innerhalb der Reformation zu sprechen, um an den Sonderkirchen evangelischer Prägung herauszuheben, was sich an ihnen als Kirche im Sinne der einen, allgemeinen, heiligen darstelle, was hingegen als Kirchentum im Sinne von Konfessionalismus. Unter dem Gesichtspunkt unserer Zeitschrift bedeutsamer sind die vorausgehenden drei kirchentheologischen Hauptkapitel des Buches. Grundlegend ist das 2. Kap. mit seinen Darlegungen über das Wesen der Kirche (nach evangelischem Verständnis) unter der Titelfrage: „Heilsgemeinde oder Heilsanstalt?“ (29—97). Kap. 3 („Kirche und Lehre“) sowie Kap. 4 („Kirche und Recht“) ordnen sich als entscheidende Teilgesichtspunkte jenem vorgängig herausgestellten Wesensbild nach der Seite des Kerygma einerseits, der Kirchenordnung andererseits ein und unter (98—255). Durchgehends atmet das Werk den Geist von R. Sohm, dessen radikale These (vom Widerspruch jeder rechtlichen Organisation mit dem charismatischen Wesen der Urkirche) in etwa abgemildert wird. Der charismatische Organismus der Kirche treibe aus seinem pneumatischen Wesen heraus ein Recht der Ordnungen und Ämter hervor, nicht als Recht einer Heilsanstalt göttlicher Institution, noch als menschliches Satzungsrecht einer genossenschaftlichen Körperschaft oder eines Herrschaftsverbandes, sondern einzig als Recht aus Wort und Geist des Evangeliums. Dies könne niemals Heilsbedingung sein und dürfe nie der pneumatisch-charismatischen Aktivität der Gemeinde entzogen werden. Damit ist der Grundgedanke herausgestellt, der sich durch alle Darlegungen des Verf. mit ihrer erstaunlichen Fülle der Gesichtspunkte — wie sie eben der Kirchentraktat an sich hat — einem Leitmotiv gleich hindurchzieht. — Verf. sieht die Wurzel von allen „Nöten der protestantischen Kirchlichkeit der letzten vier Jahrhunderte“ in der durch das „Anstaltsdenken“ Melanchthons in die ältere Orthodoxie eingeführten und bis heute nicht überwundenen Verfälschung des echt biblisch-reformatorischen Verständnisses von Kirche. Luther selbst habe zwar vom Sakramentsstreit an gelegentlich eine dingliche (vom personalen Heilsglauben abgelöste) Auffassung von Wort und Sakrament als Gnadenmitteln hart gestreift, ohne sich aber darin zu versteifen. Grundsätzlich habe er die echt evangelische Grundpolarität von Wort Gottes und Gemeinde (Volk Gottes) als die Wesensstruktur der Kirche festgehalten. In dem bis heute so verhängnisvoll nachwirkenden Kirchenbild Melanchthons aber habe ein statisches Denken des Humanismus das metajuristische Geist-Wesensbild der Kirche verfälscht. Es sei im Grunde ein analoger Vorgang zu dem, was Sohm

für die altkirchliche Entwicklung aufgezeigt habe. Zutiefst sei es dort wie hier die eine und gleiche menschliche Versuchung, den Geist ans Fleisch, die Kirche an die Welt zu verraten, den Ämterdienst zu klerikalisieren, das Verhältnis von Kirche und Bekenntnis rational zu fixieren und rechtlich zu sanktionieren. (Für den damit herausgehobenen durchgehenden Tenor des Werkes Seitenbelege anzuführen, erübrigt sich.) Schon Th. Harnack um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, dem ein eigener Exkurs gewidmet wird, wie auch bedeutende Wortführer des Luthertums der letzten Jahrzehnte, wie W. Stählin, E. Sommerlath, P. Althaus, hätten der Klerikalisierungstendenz mit einer organischen Ganzheitsauffassung begegnen wollen. Die Gnadenmittel Wort und Sakrament seien der Kirche als Ganzheit anvertraut, die ihrerseits erst die Scheidung in allgemeinpriesterlichen Christenberuf und kirchenamtlichen Sonderberuf als Ordnung menschlichen Rechtes aus sich entläßt (88 f.; 93 f.). Verf. lehnt solche Vermittlungstheorie ab und zieht mit K. Heim vor, sich streng an den von Luther grundsätzlich festgehaltenen Primat der selbsttätigen Gemeinde zu halten. Nur so werde der reine Dienst am Wort und die Rechtfertigung aus dem Glauben allein (ohne Zwischenschaltung einer Ämterordnung als Heilsbedingung) gewahrt, die Heilmacht des Evangeliums vor Entstellung und Verhärtung in einem doktrinär-institutionellen Heilsgesetz bewahrt. — Während die Absetzung gegen die „katholische Kirchlichkeit“ nur als sekundär für die Kirchentheologie dieses Buches angekündigt war (7), tritt sie doch im 4. Kapitel (Kirche und Recht) stark in den Vordergrund (140 ff.; 176 ff.; 182 ff.). Wenn aber ein so groß angelegtes ekklesiologisches Werk sich in breiten Ausführungen ausdrücklich mit der katholischen Auffassung auseinandersetzt, dann befremdet es, daß nun gerade und vor allem Fr. Heiler als „Anwalt der katholischen These“ angesprochen wird.

Neben K. Adams „Wesen des Katholizismus“ sucht man vergebens ein Standardwerk wie Dieckmann, *De Ecclesia als Gesprächspartner*. Gegen den katholischen Schriftbeweis für eine hierarchisch-rechtliche Kirche nach dem Stiftungswillen Jesu wird wiederholt der Vorwurf erhoben, er stütze sich auf einen „veralteten, ungeschichtlich-gesetzlichen Schriftgebrauch“ (148), nehme einzelne judenchristlich-gesetzliche Worte Jesu kritiklos hin und aus ihrem Zusammenhang heraus und synthetisiere mit solcher isolierenden, willkürlichen und einseitigen Schrifthandhabung ein gänzlich verzeihnetes Bild (142 ff.). Einem solchen Verfahren und seinem aus Vorurteil entspringenen Ergebnis, das sich — wie Verf. meint — „gleich einer Sammlung mannigfachster Bruchstücke ausnimmt, die man geschickt zu einem Mosaik als Gegenbild des eigenen Wesens zusammensetzt“ (147), wird die protestantische Auslegung gegenübergestellt als ehrliches Bestreben, den treibenden Zug im Grundwillen und Auftrag Jesu herauszufinden, die Höhenlage der unterschiedlichen, nicht immer einhelligen Texte abzustufen, frei und unbeschwert vom „längst totgesagten“ (wenn auch praktisch noch nicht ganz abgestreiften) Inspirationsdogma dem judenchristlichen Einfluß der Urgemeinde gewisse Schlacken gesetzhaften Denkens zuzuschreiben. Selbst bei Matthäus trete der echt evangelische Grundzug gleich eingangs in den Seligpreisungen machtvoll hervor, möge es auch bei ihm in der Folge „einige harte Knötlein geben, die wir nicht so schnell auflösen können“ (145). Alles in allem ein Werk, das zwar einen vielseitigen Durchblick durch die heutige protestantische Kirchentheologie gibt, als solches auch dem katholischen Theologen wertvoll ist, aber kaum wesentlich neue Gesichtspunkte zur Verständigung bietet. Es schmerzt als Ausklang des Werkes zu vernehmen: „Unsere Aufgabe ist demnach, das gesetzliche Wesen . . . , das katholische Erbe, den katholischen Sauerteig aus unserer Mitte auszufegen“ (355). Hätte man nicht ein anderes Echo auf das Kirchenbild des päpstlichen Rundschreibens „*Mystici Coropris Christi*“ erwarten dürfen?

Ternus.

Mohrmann, Christine, *A propos de Irenaeus Advers. Haeres.* 3, 3, 1: *VigChrist* 3 (1949) 57—61. — Die bekannte Irenäusstelle *Advers. Haeres.* 3, 3, 1 stellt von jeher eine *crux interpretum* dar. In dem so wichtigen Satz: „*ad hanc enim ecclesiam propter potentiorum (besser potiorum) principalitatem necesse*

est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio“ wurde bisher das „ab his qui sunt undique“ wohl durchwegs als Ablativ mit ab zu dem passiven „conservata est“ bezogen. Das bedeutete eine große Unklarheit in der gesamten Erklärung. M. R. Jacquin gibt nun in: *L'Année Théologique* 1948, 95 ff. eine neue Deutung. Diese besteht kurz darin, daß die Präposition „ab“ im obigen Satz einen Komparativ umschreibe und somit etwa dem hebräischen *min* gleichkomme. Wenn diese Erklärung richtig ist, dann ergibt sich folgender Sinn für die dunkle Stelle: „dans l'Eglise de Rome la tradition apostolique a été conservée toujours, (und zwar) mieux que dans les autres Eglises, constituées par les fidèles, qui sont de partout“ (VigChrist 58). Wegen der potior principalitas, oder wie Chr. Mohrmann mit M. Knox und anderen annehmen möchte, wegen der *ὑπερέχουσα ἡγεμονία* der römischen Kirche, ist in ihr besser als in den anderen Bischofskirchen die apostolische Überlieferung bewahrt. — M. gibt nun aus großer Kenntnis des Vulgärlateins die Begründung zu dieser Deutung, was bei Jacquin noch fehlt. Dabei kam es darauf an zu zeigen, daß nicht bloß adjektivische Komparativkonstruktionen mit ab umschrieben wurden, wie z. B. Ovid, *epist.* 15, 98: *nec Priamost a te dignior ulla nurus*; oder nach einem Positiv wie etwa im bekannten Beispiele des Ps 93, 3 4 (Vulg.): „a . . . vocibus aquarum multarum mirabiles elationes maris“. Es mußte auch belegt werden, daß Verbalkonstruktionen mit komparativischen ab sich fanden. Dabei durfte wie im Satz des Irenäus das Verbum selber keinen komparativischen Sinn haben. Tatsächlich begegnet nun dieses komparativische „ab“ in Verbindung mit Verben solcher Art. So z. B. *Didascalia Apostolorum* 30, 30: *nolite ipsi vos neglegere . . . nec praeponere a verbo necessitates temporariae vitae vestrae*. Vgl. auch *Ecclii* 24, 39 (Vulg.): *a mari enim abundavit cogitatio eius et consilium illius ab abyso magna* (die LXX hat in beiden Fällen apo mit Gen.). Ferner kannte das Latein den Gebrauch eines komparativen „prae“ in Verbindung mit Verben; so Plautus, *Stich.* 362: *res omnis relictas habeo prae quod tu velis*; Ter. *Hec.* 483: *te postputasse omnis res prae parente*; Plautus, *Curc.* 99: *omnium unguentum odor prae tuo nautea est*. Die vulgäre Sprache führte nun durch Abschleifung zur Gleichbedeutung von prae und ab als komparativer Praepositionen. Vgl. *Luc* 18, 14: *dico vobis, descendit hic iustificatus in domum suam ab illo*, wofür *Codex Vercellensis* hat: *descendit hic iustificatus in domo sua prae illum* (= *παρ' ἐκεῖνον*) *pharisaeum*. Ein anderes treffendes Beispiel haben wir in den *Vitae Patrum* 3, 37: „sicut . . . nimis pretiosis vestimentis prae omnibus utebatur, ita postmodum . . . studebat ut ab omnibus monachis viliora et despectiora vestimenta haberet“. Gerade die Gleichbedeutung von prae und ab konnte den Gebrauch des komparativen „ab“ ermöglichen und dies gerade auch in Verbindung mit Verben. — Die Deutung, welche von Jacquin für die Irenäusstelle geboten wird, läßt sich also lateinisch-linguistisch, wie M. nachweist, belegen und begegnet keinen Schwierigkeiten. Der Gebrauch des „ab“ in diesem Sinn liegt vielmehr im Zuge der Entwicklung, und war im christlichen Vulgärlatein ziemlich häufig. Diesem „ab“ wird im Griechischen des Irenäus wohl die Praeposition *παρά* entsprechen haben (wobei hingewiesen wird auf: Sven Lundström, *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund 1943). Freilich erhebt sich damit die Frage, inwieweit der griechische Text die Voraussetzungen für eine solche Übersetzung bot. Die beschriebene Hypothese müßte somit auch noch auf dem Hintergrunde der griechischen Linguistik überprüft werden. Grillmeier.

Lanz, A., *L'autorità e l'infallibilità del Papa nella dottrina Lovanese del secolo XVI*: *Greg* 23, 348—374. — Im Verlauf einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Laurentius Westerhoven hatte Baius die Meinung vertreten, daß er zwar die päpstliche Unfehlbarkeit nicht in Abrede stellen wolle, daß er aber der Meinung sei, daß 1. *Luk* 22, 23 als Beweistext nicht angeführt werden könne, und daß 2. der Papst diese Unfehlbarkeit nur genieße zusammen mit dem Konzil oder wenigstens mit dem Rate vieler. Das sei ja auch die Lehre der Löwener Fakultät, von der Pariser Universität ganz zu schweigen.

Es liege also kein Grund vor, sich über seinen Standpunkt zu erregen, da andere Professoren ähnliche oder noch weitergehende Lehren vertreten hätten. Diese Behauptung des Baius greift der Verf. auf und untersucht an Hand eines reichen Materials, welchen Standpunkt die Löwener Universität als solche, vor allem in den 50 Thesen vom Jahre 1544, und die bedeutenderen Vorgänger und Zeitgenossen des Baius in der Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit eingenommen haben. Das Ergebnis ist folgendes: Zum Unterschied von der Sorbonne hat die Löwener Universität von Anfang an sich immer zum Papsttum und seinen Privilegien des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit bekannt. Alle bedeutenderen Professoren, wie J. Driedo, J. Latomus, R. Tapper und J. Hëssels, der Freund des Baius, bekennen sich zur gleichen Lehre. Schwierigkeit macht höchstens eine Stelle bei dem nachmaligen Papst Adrian VI.; aber auch sie kann in einem durchaus annehmbaren Sinn gedeutet werden. Es ist daher nicht wahr, daß Baius sich von der traditionellen Lehre Löwens nicht entfernt habe. Wenn man also nach den Hintergründen der geistigen Entwicklung des Baius in diesem Punkt fragt, kann man nicht auf innerlöwener Tendenzen zurückgreifen. Vielmehr wird man umgekehrt die gallikanisierenden Bestrebungen der Löwener Universität im Jansenistenstreit auf den Einfluß des Baius und seiner Anhänger zurückführen müssen. — Es bleibt jedoch noch zu klären, wie dann Baius sich auf die Löwener Fakultät berufen konnte.

Bacht.

Cerfaux, L., *La Communauté Apostolique*. 8^o (100 S.) Paris. Les Editions du Cerf. — Dieses für weitere Kreise bestimmte Büchlein, das in schlichtem Gewande ohne jeglichen wissenschaftlichen Ballast und Apparat daherkommt, will die einzigartige Zeit der Kirche der ersten Jahre schildern, jene Zeit, die mit ihren Wundern und Charismen, ihrem Idealismus und Optimismus, mit ihrer gesegneten Fruchtbarkeit und Expansionskraft das „goldene Zeitalter“ der Kirche darstellt. Der zur Verfügung stehende Raum ist freilich im Verhältnis zu den schier unzähligen Fragen, die das Problem „Urkirche“ stellt, knapp. So kann das meiste nur angedeutet werden und manches, was man erwartete, fehlt sogar fast ganz (so z. B. die Bedeutung der Parusieerwartung für die urkirchliche Organisation und Spiritualität). C. bietet weniger Reflexionen über die Urkirche, als daß er uns ihr Leben in seinen verschiedenen Phasen miterleben läßt: die Bedeutung der Pfingstereignisse, die Rolle der Apostel, das hochgespannte Ideal einer *vita communis*, die Anfänge der Liturgie. Ausführlicher ist die Stellung des Petrus herausgestellt, sehr anregend ist, was über die Bedeutung Antiochiens für die Gesamtentwicklung des urkirchlichen Sendungs- und Selbstbewußtseins gesagt wird. Die seelsorgliche Abzweckung macht es verständlich, daß C. das Problematische und Beunruhigende, dessen es in der Geschichte der Urkirche doch auch genug gab, fast gänzlich zurücktreten läßt. Aber der Fachmann liest doch zwischen den Zeilen, daß darin gewollte Selbstbeschränkung, nicht Unkenntnis der Problemlage, sich kundtut.

Bacht.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

Hengstenberg, H. E., Von der göttlichen Vorsehung. 3. Aufl. 8^o (166 S.) Münster 1947, Regensburg. — H. will den Vorsehungsglauben für das christliche Leben fruchtbar machen. Dabei kommt es ihm vor allem darauf an, die Geborgenheit, die dieser Glaube inmitten aller menschlichen Gefährdung gibt, gegen die falsche Sicherheit abzugrenzen, die der Mensch auf vielerlei offene und verborgene Weisen sich selbst zu verschaffen sucht. Ferner betont der Verf. mit Recht, daß der Vorsehungsglaube dem Menschen keineswegs die freie Selbstentscheidung und die kraftvolle Eigentätigkeit abnehme. Im Zusammenhang damit bringt er einen eigenartigen Versuch, Thomismus und Molinismus miteinander zu versöhnen. Er unterscheidet die (natürliche) Fähigkeit des Menschen, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, und die übernatürliche Seinsqualität, die Gott dem, der sich gut entschieden hat, durch seine Gnade zukommen läßt (109). Für die erstere soll der Molinismus gelten, für die letztere der Thomismus (114). Die gleiche Hilfe, die Gott für die „Vorentscheidung“ gibt, kann der eine annehmen, der andere ablehnen; wenn aber zwei dieselbe Gnadengabe (als seinsmäßige Erfüllung) von Gott erhalten, so kann nicht der eine infolge seines persönlichen Zutuns besser werden als der andere (117). — Diese Auffassung H.s hatte zu Bedenken Anlaß gegeben, weil dadurch einerseits die Übernatürlichkeit der freien „Vorentscheidung“ — als eine solche nennt H. z. B. die Bekehrung des hl. Paulus (110) —, andererseits die Freiheit des Willens gegenüber der übernatürlichen Gnade gelegnet zu werden schien (vgl. ZKathTh 64 [1940] 155 f.; 66 [1942] 61). Wenn wir H. recht verstehen, meint er freilich mit der unwiderstehlichen Wirksamkeit der Gnade nicht das, was mit dem theologischen Fachausdruck *gratia efficax* heißt, sondern die unbestreitbare Tatsache, daß die von Gott geschenkte seinshafte Erhöhung der Natur und der (freien) Akte des Menschen nicht unwirksam sein kann; diese Unfehlbarkeit der Gnade liegt aber auf einer ganz andern Ebene als der bekannte Streit der Schulen. In diesem handelt es sich gerade um die von H. „dynamisch“ genannte Entscheidung, die ja nicht bloß dem noch nicht Gerechtfertigten aufgegeben ist, sondern vor die sich auch der begnadete Mensch immer wieder gestellt sieht, wie auch H. anerkennt (115). Auch für diese Entscheidung wird dem Menschen göttliche Hilfe zuteil, die H. nun — im Gegensatz zur 1. Auflage — ausdrücklich als „innere Einsprache“ bezeichnet und „irgendwie“ zum übernatürlichen Bereich rechnet (112). Gerade diese innere Einsprache und Anregung zum Guten, die der Entscheidung des Menschen vorausgeht, meint nun aber der Ausdruck „helfende Gnade“, und diese Gnade wahrt nicht nur nach dem Molinismus, sondern ebenso nach dem Thomismus dem Menschen die Freiheit. Auch darin sind sich Thomisten und Molinisten einig, daß diese Gnade, wenn sie sich als wirksam (*efficax*) erweist, eine göttliche Bevorzugung bedeutet. Der Satz, den H. als thomistisch auf die seinsmäßige Heiligkeit beschränken will, daß nämlich kein Mensch besser wäre als der andere, wenn er nicht von Gott mehr geliebt würde, ist, sogar in seiner Ausdehnung auf die durch die eigene freie Entscheidung erworbene sittliche Gutheit, ebensowohl molinistisch wie thomistisch (vgl. z. B. H. Lange, *De gratia* 425 u. 436 f., wo die entsprechenden Molina-Texte angeführt sind). Die Meinungsverschiedenheit beginnt erst bei der Frage, wodurch die unfehlbare Wirksamkeit der als *gratia efficax* auftretenden helfenden Gnade zu erklären sei, eine Frage, auf die H. nicht eingeht. Im ganzen ist eben doch das Ineinander von Gnade und Freiheit ein viel innigeres, als es nach der Darstellung H.s den Anschein haben könnte. — Die mehr psychologische Frage, ob die freie Entscheidung des Menschen stets in dem von H. als „Vorentscheidung“ bezeichneten Bereich fällt, so daß die Einzelentscheidung für dieses oder jenes konkrete „Werk“ sich daraus notwendig ergibt, würde auch eine Untersuchung verdienen. Wenn man, wie es auch H. andeutet, annimmt, daß die Vorentscheidung in den folgenden konkreten Entscheidungen immer noch rückgängig gemacht werden kann,

so daß in diesen die Verantwortung nicht aufgehoben ist, dann dürfte diese Auffassung viel für sich haben und bedeutsame Folgerungen für die rechte Beurteilung und die pädagogische und seelsorgliche Leitung des sittlichen Tuns mit sich bringen (vgl. über die „Vorentscheidung“ die Ausführungen H.s in ThG1 32 [1940] 13—24). — Auch Hs. Buch „Das Band zwischen Gott und Schöpfung“ ist inzwischen in neuer Auflage erschienen (Regensburg 1948, Habel. DM 7.—). Da die Neuauflage kaum verändert ist, verweisen wir auf die Besprechung von C. Nink S. J. in Schol 16 (1941) 404—406. de Vries.

Ruffini, E., *La Teoria della Evoluzione secondo la scienza e la fede*. 8^o (XI u. 242 S.). Rom 1948, Orbis Catholicus. — Wer zu diesem Werke greift, kann es unter dreifachem Gesichtspunkt tun: einen Beitrag zu finden zu dem heute so viel verhandelten Thema ‚Kirche und Abstammungslehre‘ — denn dazu verdient gewiß die Stimme des vormaligen Sekretärs der Studienkongregation und heutigen Kurienkardinals gehört zu werden; oder um die Ansicht eines Theologen zu hören, der schon vor mehr als 20 Jahren durch Werke aus der biblischen Einleitungswissenschaft hervorgetreten ist und der allgemeinen Entwicklungs- und menschlichen Abstammungslehre seit vielen Jahren ein besonderes Studium zugewandt hat — gehen doch die Anfänge des hier anzuzeigenden Buches bis ins Jahr 1937 zurück; oder endlich, um zu erkennen, wie sich die Stellungnahme zur Abstammungsfrage im romanischen Raum während der Jahre entwickelt hat, in denen uns ausländische Literatur kaum zugänglich war. Das Buch gliedert sich in die zwei Hauptteile: 1. Ursprung der Lebewesen (allgemeine Entwicklungslehre); 2. Ursprung des Menschen (Abstammungslehre im engeren Sinn). Aus dem 1. Teil heben wir als bemerkenswert hervor, daß der „integrale Evolutionismus“ gewisser katholischer Autoren in Frankreich (Teilhard de Chardin, de Solages, Dubarle) scharfe Zurückweisung erfährt (76, 79; vgl. auch 124). Ebenso bemerkenswert ist im 2. Teil die Ablehnung der heute in vielen Ländern von manchen katholischen Autoren vertretenen Anschauung von einer leiblichen Abstammung des Menschen aus dem Tierreich. Besonderes Gewicht wird dabei namentlich auf philosophische Erwägungen gelegt (143 ff.; 175 ff.). Die von jenen Autoren gelegentlich angerufene abgestufte Beseelungstheorie der alten aristotelischen Philosophie wird auf ihre Haltbarkeit und Tragweite untersucht und negativ beurteilt (178 ff.). Nebenbei erfährt man, daß Pius XI. öfters in Privataudienzen dem Verf. gegenüber äußerte, wie er noch zu jener Ablehnung der leiblichen Abstammung des Menschen aus untermenschlichen Vorfahren stehe, die er als Mons. Ratti in einer eigenen Abhandlung gebracht hatte (174). In einem längeren Anhang (201—237) wird das Recht der Berufung von seiten mancher Evolutionisten auf gewisse Grundgedanken bei Augustinus und Gregor von Nyssa untersucht und negativ entschieden. Neben den vorwiegend theologisch-positiven und philosophisch-spekulativen Gedankengängen, auf die Verf. offensichtlich den Hauptwert gelegt hat, kommen auch die naturwissenschaftlichen Tatsachen gelegentlich recht ausführlich zur Sprache. Hier wird wohl am ehesten von seiten der Kritik angesetzet werden. So hat inzwischen V. Marcozzi S. J. in einem — jetzt im Greg 29 (1948) 343—393 veröffentlichten — Beitrag, der eine erweiterte Fassung seines Vortrags auf der im Sept. 1948 in Rom abgehaltenen Theologischen Woche darstellt, mehrfach vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkt kritisch zu dem hier angezeigten Werk Stellung genommen (namentlich 368 ff.; 388). M. sieht in seiner Abhandlung völlig und bewußt von allen philosophischen und theologischen Erwägungen ab, während diese bei R. im Vordergrund stehen. M. hält die genetische Entwicklung des Menschenleibes aus untermenschlichen Vorfahren für eine durchaus wahrscheinliche, weil solid begründete Hypothese auf Grund des positiven naturwissenschaftlichen Materials. Aber gerade auch das bestreitet R. bei seiner Prüfung der aus Paläontologie, Embryologie, vergleichenden Anatomie und Physiologie, Biogeographie, Erblehre u. dgl. beigebrachten Gruppen von Tatsachen (23 ff.; 127 ff.). Man ersieht jedenfalls aus diesem anschaulichen Beleg, wie frei man in Rom seit der päpstlichen Allokution vom 30. Nov. 1941 die Frage diskutiert, ob der Leib des Menschen

durch ein genetisches Band mit der untermenschlichen Tierwelt verknüpft ist oder nicht. Daß sie heute als theologisch frei diskutabile Sentenz angesehen werden muß, hat A. Bea S. J., der Rektor des Bibelinstituts in seinem bedeutenden Artikel „Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte“ (Bibl 25 [1944] 77) ausdrücklich zugegeben. Den gleichen Standpunkt vertrat M. Flick S. J. in seinem Vortrag auf der „Theologen-Woche“ im Sept., der inzwischen ebenfalls im Greg 29 (1948) 392—416 erschienen ist (vgl. dort bes. 403 ff.). Ebenso hat auf der gleichen Zusammenkunft von Theologen H. Lernerz S. J. ausdrücklich die Frage als dogmatisch frei erklärt, wie aus dem Abdruck im Greg zu ersehen ist: „in scientiis naturalibus sunt quaestiones, quae natura sua indifferentes sunt relate ad doctrinas dogmaticas, ita ut ‚fides‘ intacta maneat, sive quis ita vel ita ad eas respondeat, e. g. . . . num corpus primi hominis immediate a Deo formatum, an ex bruto evolutum sit“ (418). Der Schwerpunkt der Streitfrage liegt offenbar — Kenntnis der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse vorausgesetzt — zunächst bei der Philosophie. Für die Geistseele des Menschen kommt nach längst gewonnener sicherer Erkenntnis der christlichen Philosophie nur der streng individuelle Kreatianismus in Frage, was übrigens auch theologisch gewiß ist. Aber auch für den menschlichen Leib kommt ein auf rein natürlichem Weg der Zeugung in irgend einem Zeitpunkt und auf irgend einer Stufe der organischen Höherentwicklung erreichter Ursprung aus untermenschlichen Lebewesen nicht in Frage. Das „quo“ der Zeugung wäre untermenschliche Natur, das „quo“ des Gezeugten aber eine Menschennatur, die den Rang von Menschenleib bestimmt. Nimmt man aber einen „interventus Dei praeternaturalis“ mit herein, so daß die organische Zeugungsursache nur noch Dienstfunktion einer streng außernatürlichen Macht darstellt — einerlei, wo man des näheren diese ursächliche Erhöhung eingreifen läßt —, so wäre in dieser Hinsicht das philosophische Bedenken behoben. Marcozzi drückt sich über eine solche Annahme zurückhaltend aus: „non appare in se stessa assurda“ (400). Und abschließend fügt er mit Recht bei: alle Konvergenzen von dahingehenden Indizien werden aber nie die Frage entscheiden, ob denn nun tatsächlich der Schöpfer sich dieser Möglichkeit bedient hat (ebd.; vgl. Ch. Boyer S. J., *Le corps du premier homme et l'évolution*: Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. 10 [1943] 230 ff.). Ternus.

Kaup, J., O. F. M., Zum Begriff der *justitia originalis* in der älteren Franziskanerschule: FranzStud 29, 44—55. — Der Verf. untersucht die Lehre der Hauptvertreter der älteren Franziskanerschule, Alexander von Hales, Bonaventura und Richard von Mediavilla, über die Urgerechtigkeit, die darin abhängig sind von Anselm, vor allem von Augustin und von Hugo von St. Viktor. Bei Alexander v. H. mußte kurz über die Echtheit jener zwei Traktate seiner Summe gehandelt werden, in denen die betreffenden Lehrstücke zu finden sind: „De corpore humano“ und „De conjuncto humano“, da diese von B. Geyer und Fr. Pelster bestritten wird. Die Frage als Ganzes wird hier nicht entschieden. — Die Untersuchung hat drei Gesichtspunkte: 1. Begriff und Inhalt der *justitia originalis*. 2. Das Verhältnis der *justitia originalis* zur heiligmachenden Gnade. 3. Die Übernatürlichkeit der *justitia originalis*. Zu 1: Eine eigentliche Definition der *justitia originalis* findet sich zwar nicht, wohl aber Beschreibungen, die einer Definition gleichkommen. Die behandelten Scholastiker kennen noch nicht den Ausdruck „*Donum integritatis*“. Sie sprechen sachlich aber doch von der Integrität unter dem Begriff der *rectitudo*, die von der *justitia originalis* im Menschen bewirkt wird. Dagegen wird die Leidensunfähigkeit und besonders die Unsterblichkeit am meisten behandelt, Gaben, die bestimmt werden als ein *posse non pati* und *posse non mori* (ganz im Einklang mit der übrigen Scholastik). Zur Ausstattung des ersten Menschen gehört auch die Vollkommenheit des Wissens, obwohl sonst die *justitia originalis* vornehmlich als Gabe des Willens betrachtet wird. In diesem Wissen liegt eine angeborene Erkenntnis bezüglich des Naturgeschehens, die durch eine spätere Erfahrungserkenntnis erweitert werden konnte. Der eigentliche Fortschritt der

Erkenntnis liegt auf dem Gebiet der göttlichen Geheimnisse. Nichtwissen war möglich, nicht aber Täuschung und Irrtum (so Bonaventura übereinstimmend mit Alexander). Die Ungerechtigkeit der Stammeltern sollte auch zur Erbgerechtigkeit der Menschheit werden, was damals nicht allgemein angenommen wurde. Erbgut war eine geistige *dispositio*. — Zu 2: Erschaffung in der Natur, Erhebung zur Gnade, Teilnahme an der Seligkeit — so denkt sich Alexander den Aufstieg des Menschen. Die drei Scholastiker nehmen an, daß die ersten Menschen zunächst ohne die heiligmachende Gnade erschaffen und erst auf ihre sittlichen Bemühungen hin noch vor dem Sündenfall damit ausgestattet worden seien (*per meritum de congruo*). Der freie Wille war durchaus unvermögend, die ewige Seligkeit zu verdienen. Die heiligmachende Gnade war darum auch im Urstand nötig, um vor Gott ein Verdienst erwerben zu können. (Bonaventura stimmt hier weithin wörtlich mit Alexander überein. Die *distinctio* 29 im 2. Bd. des Sentenzenkommentars findet sich fast wörtlich in der *Summa* Alexanders — nach dem Verf. dorthin durch Wilhelm von Melitona übernommen, der damit die Lücken in der *Summa* Alexanders ausfüllen wollte.) — Zu 3: Die Übernatürlichkeit der *justitia originalis* wird klar gelehrt (gegen Mitzka: *ZKathTh* 50 [1926] 45). Der Unterschied gegenüber der heiligmachenden Gnade ist betont in dem Sinne, daß die Ungerechtigkeit in ihren Gaben eine Vervollkommnung der Kräfte und Fähigkeiten des Menschen innerhalb des geschöpflichen Bereiches bedeutete. — Die Untersuchung zeigt, daß die ältere Franziskanerschule die traditionellen Lehren vorträgt. Wenn der Verf. die Lehre Bonaventuras über die Freiheit von der Begierlichkeit belegt mit II, d. 19, a. 3, q. 1 (so 46 und 45), so ist zu sagen, daß dort zunächst von der Gabe der Unsterblichkeit die Rede ist. Bonaventura redet von der Macht der Seele, die physischen Elemente des Körpers so zusammenzuhalten, daß eine Auflösung unmöglich wäre. Eine Anwendung auf die Gabe der Integrität ergibt sich erst in zweiter Linie. Merkwürdig ist ferner, daß Bonaventura diese Gabe der Unversehrtheit mehr in die Initiative des Geistes verlegt als in ein passives „Freisein von Begierlichkeit“ *ratione corporis*. *Si stetisset, anima potuisset illam carnem servare et a corruptione mortis et a corruptione libidinis* (II, d. 33, a. 1, q. 2 ad 1). Bonaventuras Lehre enthält vielleicht noch mehr Elemente im Sinn eines Aufsatzes von K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz (*ZKathTh* 65 [1941] 61—80). Grillmeier.

Kaup, J., O. F. M., Die Lehre von der Erbsünde in der *Summa theologica* des Alexander von Hales: *FranzStud* 29, 111—119. — Die Untersuchung ist eine Weiterführung der Studie desselben Verf. über die *justitia originalis* in der älteren Franziskanerschule (s. die vorhergehende Besprechung). Er schließt sich damit an eine Reihe früherer Forschungen an, besonders die von Martin (über Gilbert de la Porée, Anselm, Robert von Melun), Lottin (über die Erbsünde-Lehre des 12. Jahrh. und der ersten Pariser Magistri der Dominikaner) und von Fries (über Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre). Aus einem kurzen geschichtlichen Überblick ergibt sich die besondere Bedeutung Alexanders von Hales. Am Anfang der Entwicklung steht Augustinus, dessen Erbsündelehre zu sehr an den Begriff der Konkupiszenz gebunden ist. Mit Anselm beginnt sich diese Bindung zu lösen. Aber die Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, Petrus Lombardus, Präpositin von Cremona, Wilhelm von Auxerre u. a. bleiben noch ganz bei der augustinischen Fassung stehen. Abaelard schlägt einen selbständigen Weg ein. Er gibt den Schuldcharakter der Erbsünde preis und beschränkt deren Wesen ganz auf das Moment der Strafe. Ihm folgt später die Schule Gilberts von Porée. Erst mit der *Summa* Alexanders von Hales (II, II, inq. 2, tr. 3, q. 2) kommt Anselms Auffassung wieder zur Geltung. Alexander gibt sich zuerst Regenschäft über die Tatsache der Erbsünde, nicht so sehr aus der Schrift und den anderen positiven Quellen, sondern durch Aufstellung einer Reihe von Gegenargumenten und deren Lösung. Wohl führt er auch einige traditionelle Gründe an, die er aber wörtlich aus der *Summa de vitiis* des Johannes von Rupella übernimmt (113f.). In der Darstellung des Wesens der Erbsünde scheidet er zwischen Schuld- und

Strafmoment. Die Schuld besteht in dem Fehlen der geschuldeten Gerechtigkeit. Unwissenheit, die er mit Augustinus und Hugo von St. Viktor sehr betont, und Begierlichkeit sind Folge, Strafe der Erbschuld. Doch gehört die Konkupiszenz als *materiale Element* zur Erbsünde, deren formaler Teil bestimmt wird als *macula sive deformitas ex origine primorum parentum contracta*. In diesem Zusammenhang bespricht Alexander noch einige Definitionen der Erbsünde (115). Aus dem Schuldcharakter ergibt sich die Frage nach der Freiwilligkeit. Diese ist begründet in dem freien Willen des Stammvaters. In den Nachkommen Adams entspringt sie nicht aus dem freien Willen des Einzelmenschen, sondern aus dem Willen der menschlichen Gesamtnatur (*voluntas humanae naturae*). Die Schwierigkeit, wie die Gesamtnatur Trägerin dieses Willens sein könne, hat Alexander selbst gefühlt. Jedenfalls liegt darin der berechtigte Gedanke einer Stellvertretung für die Gesamtmenschheit. Kurz kommt Alexander auch auf den origenistischen Gedanken zu sprechen, daß die Sünde dadurch zustande komme, daß die Seele als solche Verlangen habe, mit einem Leibe vereinigt zu werden (116). Die Verursachung der Erbsünde liegt allein in der Sünde der Stammeltern, nicht auch in der Sünde der späteren Vorfahren. Näherhin ist es der Ungehorsam Adams (nicht die übrigen Sünden, die mit seiner Übertretung verbunden waren, wie Stolz, Gaumenlust . . .). „Es scheint aber, daß es allein in Adams Hand gelegt war, nicht nur die persönliche, sondern auch die Ur- und Erbgerechtigkeit zu verlieren“ (II, II, inq. 2, tr. 3, q. 2, m. 3, c. 2 ad 3) (116—117). Die Fortpflanzung der Erbsünde muß darin gegeben sein, daß das göttliche Gebot Adam gegeben war, insofern er die ganze menschliche Natur in sich trug. Das Gebot hatte sich darum auch auf die ganze Menschheit erstreckt. Auf welchem Wege aber wird die Erbsünde übertragen? Alexander antwortet mit Augustinus: *non propagatio, sed libido transmittit originale peccatum*. Das Fleisch wirkt zwar nicht auf die Seele, aber die Verbindung der Seele mit dem verderbten Fleisch befleckt die Seele. Das Fleisch aber wird zum Organ der Überleitung der Erbsünde, weil es in Begierde gezeugt ist (118). Die Tilgung der Erbsünde war für Augustinus das große Problem insofern, als ja auch nach der Taufe die Begierde blieb. Daher seine Lösung: *transit reatu, manet actu*. Alexander tut sich hier leichter insofern, als er die Bindung des Begriffes der Erbsünde an die Begierlichkeit mit Anselm gelockert hatte. Die Schuld wird ganz getilgt. Sie hat mit der Begierlichkeit nichts mehr zu tun. Die Begierlichkeit (als Strafe) bleibt zwar, aber sie ist ihres Herrschaftscharakters entkleidet; sie wird aus einer *concupiscentia dominans* zu einer *non dominans*. Sie bleibt mit andern Strafen, auch dem Tod, zur Übung im Guten zurück. Als wesentliche Strafe wird aber der Ausschluß von der Gotteschau aufgehoben (118—119). — Über Anselm hinaus hat also Alexander von Hales wenig Eigenes. Am meisten Schwierigkeiten macht ihm die Erklärung der Freiwilligkeit und auch die Stellung der Begierlichkeit, wo er von den augustinischen Vorstellungen doch noch nicht völlig frei wird. Seine Bedeutung besteht aber darin, daß er in der Erbsündelehre die Lösung Anselms von Canterbury wieder aufgreift und sie in der Auseinandersetzung mit anderen Theologen weiterführt.

Grillmeier.

Lengeling, E., Das Heilswerk des Logos-Christos beim Hl. Hippolyt von Rom. *Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theol. Pont. Univ. Gregoriana* (Teildruck). gr. 8^o (XII u. 51 S.) Rom 1947. — Nach Ausweis des Inhaltsverzeichnisses ist die Anlage des ganzen Werkes weitausgreifend, wenn auch nicht eine Gesamtdarstellung der Theologie Hippolyts, sondern nur eine Bearbeitung seiner Heilslehre geboten werden soll. Die Einleitung behandelt Leben, Bedeutung und Einfluß, das schriftstellerische Werk und dessen Quellen (Schrift, Tradition, Abhängigkeit), schließlich die Grundanschauungen der Trinitätslehre und Christologie Hippolyts. In fünf Kapiteln erfolgt dann die Entfaltung der heilstheologischen Ideen, wobei behandelt wird: 1. Das Wirken des Logos von der Schöpfung bis zur Inkarnation; 2. Das Heilswerk Christi in seinem Inhalt und 3. in seiner Wirkursache (Menschwerdung, Leben, Lehre, Beispiel, Leiden und Tod des Erlösers, die Wirkweise der Erlösung durch das

Kreuz usw.); 4. Die Zuwendung des Heils; 5. Die Vollendung der Erlösung. Der veröffentlichte Teildruck ist dem 3. Kap. entnommen und bringt daraus wiederum nur die Gedanken Hippolyts über Leid und Tod des Erlösers, sowie über die Wirkweise der Erlösung durch das Kreuz. Vorwort und zusammenfassendes Schlußwort sowie ein Anhang über liturgische Ergebnisse runden das Dargebotene ab. — Eine Bearbeitung der Heilstheologie Hippolyts war sehr erwünscht, da deren Gesamtdarstellung immer noch fehlte und die bisherigen Deutungen der Forscher z. T. erheblich voneinander abweichen. Ein größerer Teil der Autoren findet die moralische, ein anderer die physisch-mystische Betrachtungsweise der Erlösung bei Hippolyt gegeben. Zudem scheint es durchgehende Ansicht zu sein, daß der Tod Christi bei Hippolyt heilstheologisch überhaupt zweitrangig sei. Der Verf. stellt sich darum die Frage, ob das Urteil Rivières wirklich berechtigt sei, daß Hippolyt Argumente für alle Hypothesen liefere und seine Synthese konfus genannt werden könne. Er möchte nachweisen, daß die „christusbegeisterte Theologie“ Hippolyts eine stärkere Beachtung verdiene als ihr bisher geschenkt wurde (5). Soweit der Teildruck ein Urteil zuläßt, darf man wohl sagen, daß die Heilslehre Hippolyts nun Gestalt gewinnt. Es ist dem Verf. wohl gelungen, den Nachweis zu führen, daß bei aller Betonung der physisch-mystischen Linien in der Theologie Hippolyts doch Leiden und Tod Jesu Christi das Entscheidende im Erlösungswerk sind (vgl. 7 u. 22). Die Ausführungen über das „Ausbreiten der Hände“ und die „Eröffnung der Seite Christi“ geben einen eindrucksvollen Einblick in den Reichtum von Hippolyts Erlösungssymbolik, die freilich auch sonst schon weitgehend frühchristliches Eigentum ist. (Die in diesem Zusammenhang angegebenen Parallelen aus der frühchristlichen Literatur hätten noch durch ältere ergänzt werden können.) Mit Recht kann der Verf. auch sagen: „Der Mittelpunkt von Hippolyts Theologie ist der Logoschristos“. Die Logos-tradition des 2. Jahrhunderts, wie sie sich besonders in Melito von Sardes, dessen Schriften Hippolyt offensichtlich benützt hat, in Irenäus, in den Apologeten und auch in manchen populären Schriften der Epoche zeigt, läßt auch nichts anderes erwarten. Hier könnte freilich eine Idee noch mehr zur Geltung kommen, welche der Heilstheologie Hippolyts eine besondere Tiefe und Größe gibt, nämlich das kosmische Verständnis der Erlösung und des Erlösertodes Christi. In einer Homilie über das Pascha, welche bisher unter dem Namen des hl. Chrysostomus ging (PG 59, 735 ff.) und durch P. Ch. Martin, Löwen, in Verbindung mit A. Erhard Hippolyt zugewiesen werden konnte, spricht Hippolyt von dem *κοσμικός ἀγών*, der sich im Leiden und Sterben Jesu vollzieht. Das Ganze wäre dann auch durch die Abstiegs-theologie abzurunden, die bei Hippolyt gut ausgebildet ist. Grillmeier.

Ortiz de Urbina, J., S. J., L., „homousios“ preniceno: OrChrPer 8, 194—209. — Der aufschlußreiche Aufsatz untersucht Verbreitung und Sinn des Wortes homousios vor dem Konzil von Nizäa. In den kirchlichen Wortschatz wurde es aus der gnostischen Literatur übernommen. Wie wir aus Epiphanius, Adv. haer. 33, 7 wissen, gebrauchte den Ausdruck der alexandrinische Gnostiker Tolomeus a Flora in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Irenäus spricht von ihm an nicht weniger als fünf Stellen in seinem Werk Adv. Haer., ebenso oft Hippolyt von Rom. Beide benutzen ihn aber nur in Auseinandersetzung mit der Gnosis. Dasselbe tut Clemens von Alexandria in zwei Texten der Stromata und drei der Excerpta e Theodoto. Der Übergang in den Wortschatz der Neuplatoniker ist verständlich. Man findet ihn zweimal in Plotins Enneaden und einmal bei seinem Schüler Porphyrius. Origenes zitiert ihn dreimal im Johanneskommentar. Das Gegenstück lautet bei ihm heterousios. Auch bei Origenes ist der Ausdruck nur in der Auseinandersetzung mit dem Gnostiker Herakleon angewandt. Der Übergang in die eigentliche theologische Literatur muß aber bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts stark in Alexandria vollzogen sein, wie der Streit zwischen Bischof Dionysius und seinem Klerus wegen des Nichtgebrauchs deutlich zeigt. Der Sinn des Wortes ist in allen diesen Stellen eindeutig feststellbar: Homousioi sind Dinge, welche die gleiche Substanz oder Wesenheit haben. So etwa die Äonen, der Demiurg und

die noch ungeformte Materie, der Teufel und der Sünder, die geistigen Potenzen des Menschen. Eine numerische Einheit ist damit nicht ausgesagt. Theologisch ist also die Wesensgleichheit von Vater und Sohn betont: *Secundo questo, l'homousios preniceno applicato al Figlio significherebbe drittamente non l'unità numerica, ma soltanto che il Figlio ha una natura così divina come quella del Padre* (208 f.). So gebraucht Methodius von Olymp das Wort im selben Sinn wie die Gnostiker und Alexandriner (*De resurrectione* II, 30) und kurz vor Nizäa auch die *Acta Archelai*. Am interessantesten für diese Bedeutung aber dürfte wohl das „Glaubensbekenntnis“ des *Dialogus Adamantii*, eines Syropalästiners, aus den ersten Dezennien des 4. Jahrhunderts, also ebenfalls unmittelbar vor Nizäa sein, der das Wort wie das Konzil bereits unmittelbar als Attribut des Sohnes im Glaubensbekenntnis anführt: *καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον* — Dunkel bleibt immer noch der Sinn der Verurteilung des Ausdrucks auf der Synode von Antiochien 268 gegen Paul von Samosata. O. weist darauf hin, daß die Tatsache historisch nicht feststeht, da der erste Bericht erst aus dem Jahre 358 stammt, also 90 Jahre später ist. In der Erklärung selbst gehen Athanasius und Basilius auf der einen und Hilarius auf der anderen Seite recht weit auseinander. Vielleicht aber trifft doch Hilarius, wie auch O. meint, das Richtige, wenn er sagt, daß Paul von Samosata mit dem Ausdruck die völlige auch hypostatische Einheit gelehrt habe. Das wäre bei der Unsicherheit im Gebrauch von *οὐσία* und *ὁπόσαςις* ja nicht zu verwundern. Immerhin ist damit doch wohl auch eine Entwicklung zum Gebrauch des Wortes von der numerischen Einheit wenigstens der Substanz angebahnt, die sich später weiter entwickeln konnte. Die Untersuchung der Fortentwicklung wird also hier ansetzen müssen.

Weisweiler.

Richard, M., *Proclus de Constantinople et le Théopaschisme: RevHistEccI* 38, 303—331. — Ist es wirklich so sicher, wie Handbücher und Nachschlagewerke behaupten, daß Proklus von Konstantinopel die im 6. Jahrhundert so stark umstrittene Formel geprägt hat: *Unus de Trinitate secundum carnem crucifixus est?* Das Wort stammt angeblich aus dem nur in einem kleinen Bruchstück erhaltenen Brief, den Proklus 438 zusammen mit seinem „Tomus“ an Johannes von Antiochien geschickt hat. Obschon gute Zeugen des Altertums diesen Brief, Severus sogar mit dem Incipit, dem Proklus zuschreiben, spricht R. ihm die Urheberschaft ab, aus inneren Gründen. Um diese in eine hellere zeitgeschichtliche Beleuchtung zu stellen, versucht er zunächst den Verlauf der „tragik-komischen“ Ereignisse des Jahres 438, die wie ein Vorspiel zu dem späteren Drei-Kapitel-Streit aussehen, zu rekonstruieren. (Hierbei werden an dem großen Cyrill von Alexandrien kleine Schwächen und an dem verketzerten Theodor von Mopsuestia lichtere Seiten sichtbar.) Die inneren Gründe nun sind folgende: Zwar ist das Briefbruchstück nach Fragestellung und Wortgebung verwandt mit dem „Tomus“ des Proklus, in dem der Satz vorkommt: *εἰς τῆς τριάδος* (ein im 5. Jahrhundert noch sehr seltener Ausdruck) *ἐσαρκώθη*, woraus (so meint E. Schwartz) dann „sofort folgt: *εἰς τῆς τριάδος ἐσταυρώθη*, da dies die Zweckursache von jenem sei“. Aber so kann nur ein Theologe des 20. Jahrhunderts sprechen. In Antiochien war man sehr hellhörig für theopaschitische Formeln. Wenn nun der „Tomus“ dort ohne jede Widerrede angenommen wurde, weil Proklus in weiser Mäßigung jedes für antiochenische Ohren hart klingende Wort vermieden hatte, warum sollte er in dem Begleitbrief unvorsichtiger gewesen sein? Ferner bekämpft Theodoret von Cyrus, der gern gehörte Ratgeber des Johannes von Antiochien, in seiner Schrift „Eranistes“ alle theopaschitischen Formeln als Apollinarismus. Warum aber kennt er wohl die eine Formel: *Deus Verbum passus est carne*, wenn diese in einem Brief des Proklus an Johannes von Antiochien vorkam, der Theodoret nicht unbekannt geblieben sein kann? Endlich begegnet man in keiner der Schriften des Proklus einer wirklich theopaschitischen Formel, so daß man mit gutem Grund vermuten darf; er habe darüber gedacht wie Theodoret. Diese inneren Gründe haben gewiß ihr Gewicht, offen

aber bleibt die Frage: Wie ist die so starke gegenteilige äußere Bezeugung zustande gekommen? Darauf gibt, soweit ich sehe, R. keine befriedigende Antwort.
Schoemann.

Rocca, G. — Roschini, G., O. S. M., *De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae*. gr. 8^o (172 S.), Rom 1944, Off. Libri Catholici. — Roschini, G., *Intorno alla questione sul cosiddetto motivo dell' incarnazione*: Misc. Franc. 48 (1948) 296—305. — Die Verf. legen einen Vermittlungsversuch in der bekannten Streitfrage über das Motiv der Menschwerdung vor. Sie ist gegenüber der thomistischen Auffassung nicht abhängig von der Sünde, noch voll unabhängig von ihr (Skotisten). Gott hat die gegenwärtige Ordnung gewählt, in der Christus und die Sünde, von der er uns erlöste, eingeschlossen ist in einfacher Verbindung: Alla ‚dipendenza‘ (Tomisti) e alla ‚independenza‘ (Scotisti) dell' incarnazione dal peccato, noi opponiamo la semplice ‚connessione‘. So heißt es S. 299 in dem gut die Ergebnisse des Buches zusammenfassenden Artikel. Der erste Grund (ragione primaria) ist daher die freie Wahl gerade der gegenwärtigen Ordnung durch Gott. So möchten die Verf. sowohl die Grundidee der thomistischen Ansicht von der Menschwerdung als Erlösung wie die der skotistischen des absoluten Primates Christi verbinden. — Sehr gut ist in der Arbeit hervorgehoben, daß es sich in dieser ganzen Frage um den Plan Gottes in unserer gegenwärtigen Heilsordnung handelt und nicht darum, was in einer anderen geschehen wäre, wenn ... Denn da es sich um eine freie Tat Gottes handelt, wissen wir nur das, was Gott uns darüber offenbart hat, und das tat er allein über Pläne in unserer Ordnung. Freilich bleibt dabei noch die Frage bestehen, welche Rolle die Erlösung, der Erlöser und die Sünde bei der Erwählung dieser Ordnung hatte. Ein bloßes Nebeneinander von Menschwerdung und Sünde ist doch wohl nicht gut mit Gottes Weisheit zu verbinden. Bereits Molina hat zur Lösung die verschiedenen signa der Erkenntnis Gottes, wie die Verf. es auch tun, herangezogen und bis zu dieser letzten Frage weitergeführt. P. Galtier weist darauf gut in seinem christologischen Werk hin.

Weisweiler.

Jüssen, Kl., *Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens*. 8^o (40 S.) Karlsruhe 1948, Badenia. DM —.70. — In der zahlreichen um die Frage der Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens entstandenen Literatur sind zwei Extreme möglich: In zu schneller Bereitwilligkeit eine historische Tradition zu finden, wo doch nur theologisch-dogmatische Argumentation möglich ist, oder aber durch den „leeren Raum der ersten 6 Jahrhunderte“ die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens in Frage gestellt zu sehen. Beide Einseitigkeiten sind in dem vorliegenden Referat des Freiburger Dogmatikers vermieden. Auf rein geschichtliche Weise sei gar nichts Sicheres über Mariens Lebensende und Himmelfahrt auszumachen (6). Dem apokryphen „Transitus“-Bericht wird die ihm gebührende, für geschichtliche Argumentation unzureichende Stelle angewiesen, die insofern als positiv bedeutsam gewertet wird, als „sie uns doch anzeigt, daß nunmehr, vom 4. Jahrhundert ab, in der Christenheit das klare Bewußtsein erwacht, Mariens Lebensende müsse ein einzigartig ausgezeichnetes, ganz glorreiches gewesen sein“ (11). Ins 6. Jahrhundert wird der Beginn einer eindeutigen Tradition datiert, die in ihrem weiteren Verlauf durch die wichtigsten Zeugnisse belegt wird. Bemerkenswert, daß die Hochscholastik hier von einer Glaubenssache spricht, wobei das Beiwort der „pia fides“ keine Einschränkung bedeutet. Der fehlenden frühen historischen Tradition gegenüber wird die Lehre von der Himmelfahrt Mariens eine dogmatische Entfaltung ausdrücklich offenbarer marianischer Geheimnisse genannt, wobei die Kritik nicht immer das weniger befriedigende Gefühl mangelnder Stringenz überwinden kann. Die Arbeit schließt, ohne über Opportunität oder Nichtopportunität der Dogmatisierung diskutieren zu wollen (36), mit dem Wunsch, daß „dieses hehre Geheimnis bald im Glanze eines Dogmas erstrahlen“ möge.

Semmelroth.

Ternus, J., S. J., *Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage (Die Diskussion 5.)* 80 (61 S.) Regensburg 1948, Habel. DM 1.80. — Es war angesichts der vielen Arbeiten der letzten Jahrzehnte über die doppelte Assumptafrage, ihre Definibilität und die Opportunität ihrer Definition, ein dankenswertes Unternehmen, diesen Aufriß des Fragestandes zu geben. Es werden zunächst einige Vorfragen, die den Sinn einer Definition klarstellen, erledigt. Dann wird der Gewißheitsgrad der leiblichen Himmelfahrt mit der Lehre von Mariens Unbefleckter Empfängnis im Jahrzehnt vor ihrer Dogmatisierung in Parallele gestellt. Nachdem der Gegenstand der Assumptafrage sauber gegen mit ihr zusammenhängende Fragen abgegrenzt ist, werden im Hauptteil die Fakta aufgewiesen, auf die sich die Annahme der leiblichen Himmelfahrt stützt. Eine Auseinandersetzung mit dem Schweigen der ersten Jahrhunderte, wobei sich T. die Arbeit von O. Faller S. J. einigermaßen zu eigen macht, eine Wertung der vorliegenden Zeugnisse, die Erwägung der dogmatischen Prinzipien, aus denen die leibliche Himmelfahrt Mariens abgeleitet wird, all das führt zu der Feststellung, daß die leibliche Himmelfahrt Mariens wohl formell einschlußweise mitgeoffenbart sei. Als Abschluß werden sechs gewichtige Gründe für die Opportunität der Dogmatisation aufgeführt. Die Arbeit bietet in ihrer Knappheit und klaren Präzision einen ausgezeichneten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Assumptafrage. Semmelroth.

Laurentin, R., *Marie et la messe. Essai sur un problème de spiritualité sacerdotale: NouvRevTh* 81 (1949) 39—55. — Mit der neu erwachenden marianischen Bewegung in der Frömmigkeit ist im theologischen Bereich, der hier interessiert, eine Bewegung sachlich-kritischer Untersuchungen entstanden. Sie braucht lebendiger marianischer Frömmigkeit nicht zu widersprechen, kann im Gegenteil beste Stütze für sie sein. Der vorliegende Artikel bringt dafür ein Beispiel aus einem speziellen Bereich marianischer Frömmigkeit. Die Frage, ob und wie weit die eigentlich priesterliche Frömmigkeit marianisch sein könne, mag ihre besonderen Schwierigkeiten haben, wird dadurch aber auch in ihrer Beantwortung für die ganze theologische Marienverehrung bedeutsam. Die Problematik, die in der marianisch-priesterlichen Haltung liegt, zeigt der Artikel in zwei Teilen auf: Der erste bietet die verschiedenen Vorstellungen, in die bei den Autoren die marianische Haltung bei dem wesentlichen Werk des Priesters, der Messe, eingefangen ist. Im zweiten Teil wird eine besonders schwierige Frage behandelt, ob und wie Maria Vorbild des Priesters sei. Die Beziehung des Priesters zu Maria untersucht der erste Teil zunächst mehr von außen durch die bei den Autoren gewählten Titel, etwa *Unsere Liebe Frau vom Priestertum*, *ULF vom hlgt. Sakrament* oder auch des eigentlich nur ein halbes Jahrhundert überdauernden Titels *Jungfrau-Priesterin*, den das *Hl. Officium* 1913/1916 der weiteren Verbreitung entzogen hat. Die mehr nach innen gehende Untersuchung der zugrundeliegenden Seelenhaltung scheidet zwischen mehr „realistisch“ ausgeprägten Haltungen, die das historische Geschehen des Christus- und Marienlebens mit der Messe in Beziehung setzen und von da her die Andacht nähren, und der „mystischen“ Haltung, in der „die Seele sich mit dem ewigen Jetzt synchronisiert“, Maria sei als wahre Priesterin bei der Messe mitopfernd gegenwärtig. Ohne auf die hier waltende Problematik einzugehen, greift der zweite Teil den „dornigen“ Punkt heraus, der die ganze Problematik einbegreift: „Ist Maria Vorbild des Priestertums?“ Obwohl der Gedanke vielfach mit Selbstverständlichkeit angenommen wird, hat er seine nicht unerheblichen Schwierigkeiten: Historisch ist er ziemlich neu, von Bonaventura wohl vorgeprägt, aber erst im 17. Jahrh. klar formuliert. Schwierigkeiten bieten Vorstellungen, die entweder dem Priestertum Christi oder aber dem sakramentalen Priestertum in der Kirche zu nahe treten. Die „klassische“ Antwort durch die Unterscheidung zwischen „priesterlichem Geist“ — der subjektiven Haltung priesterlicher Art, die man Maria zuspricht — und „priesterlichem Charakter“ — dem sakramentalen Charakter des Priestertums, den Maria nicht hat — läßt den Verf. mit Recht unbefriedigt. Wolle diese Unterscheidung dem „priesterlichen Geist“ Mariens jedes ontologische Fundament

ableugnen, so sei das irrig. Dieses Fundament sieht er in der Mutterschaft Mariens. Als Problem bleibt die Frage, wie weit man Mutterschaft und Priestertum, mütterlichen Geist und priesterlichen Geist in Vergleich stellen kann. Die Antwort auf die Frage, ob Maria Vorbild des Priestertums sei, hat nach dem Verf. ein Zweifaches in Spannungseinheit zu bringen: 1. daß Maria Vorbild des Priestertums ist, hat zu große Vertreter unter den geistlichen Lehrern, als daß man es leugnen könnte; 2. andererseits ist Christus so wesentliches Vorbild des Priesters, daß für Maria kein Raum mehr zu sein scheint. Die Antwort findet er, indem er die Frage so formuliert: Gibt es in der Messe etwas, worin Christus nicht Vorbild des Priesters sein kann? In zwei Dingen sieht der Verf. das verwirklicht: Darin, daß der Priester nicht wie Christus im Abendmahlssaal sich selbst in Händen trägt und als Opfergabe darbringt, sondern „einen anderen“, zu dem der Priester in „relations très speciales d'alterité“ steht. Zweitens bringt Christus sein Opfer in der Evidenz der visio beatifica dar, der Priester aber im Dunkel des Glaubens. In beiden Punkten sei also nicht Christus, sondern Maria das Vorbild des Priestertums der Kirche — ein Gedanke, der sich durch den Hinweis auf Maria als Urbild der Kirche vertiefen läßt.

Semmelroth.

Brassarola, Br., M. I., La natura della grazia sacramentale nella dottrina di S. Tommaso. gr. 8^o (252 S.) Grottaferrata, Scuola tipografica italo-orientale S. Nilo. — Diese Dissertation der Univ. Gregoriana zu Rom bietet in einem einführenden Teil zunächst die Texte des hl. Thomas zur behandelten Frage des Unterschiedes von heiligmachender Gnade, gratia donorum et virtutum und besonderer Sakramentsgnade. Im 2. Teil wird ein dogmengeschichtlicher Überblick der Lösungsversuche von Albert dem Großen bis auf unsere Zeit gegeben. Die eigene Lösung ist im 3. Teil vorgelegt. Der Wert des Buches liegt im 2. Teil, da eine so eingehende Übersicht uns bisher fehlte. Freilich ist sie über die engere Thomistenschule noch hinauszuführen, die B. entsprechend seinem Thema fast allein berücksichtigt. Aber auch so sind die Ergebnisse interessant genug. Denn man gewinnt weniger durch die Interpretation als durch die zahlreich mitgeteilten Texte einen guten objektiven Einblick in die innere Entwicklung. Bis Paludanus (1342) ist die allgemeine Auffassung — *sententia communis*, wie man damals selbst schrieb —, daß die Sakramentsgnade und die heiligmachende Gnade nur gedanklich verschieden seien je nach dem Zweck, für die sie gegeben werden. Der stark negativ gedeutete Zweck der Sakramente als *Remedia* hat hier seine spekulative Auswirkung gefunden. Daneben steht als Sonderansicht — *opinio singularis* nach der damaligen Terminologie — die Meinung einer realen Verschiedenheit. B. zählt zu ihr neben Thomas — so interpretierten ihn bereits Paludanus und der hl. Antoninus von Florenz 1459 — vor allem Albert den Großen und seine Schule. Von den frühen Thomisten habe sich nur Hervaeus für die allgemein vertretene Ansicht der Gleichheit beider Gnadentypen ausgesprochen, bei den übrigen sei sie nicht deutlich zu belegen. Hier müßte wohl noch umfassenderes Material beigebracht werden, da es doch auffällig ist, daß Paludanus und Antoninus nur Thomas als Vertreter dieser Meinung nennen; die *sententia communis* muß dann doch wohl auch unter den Thomisten vertreten gewesen sein. Von den durch B. untersuchten frühen Thomisten gehört gewiß noch Sterngassen zu den Vertretern dieser allgemeinen Auffassung. Als erster hat dann Capreolus 1444 die Theorie der Sakramentsgnade als besonderen neuen *Habitus* aufgestellt. Ein Jahrhundert später brachte der Kommentar Cajetans 1534 die stärkere Betonung der *Summa* des Aquinaten gegenüber dem bisher mehr beachteten *Sentenzenkommentar*. Damit war eine neue Lösung gegeben. Thomas spricht 3 q. 62 a. 3 von dem besonderen *divinum auxilium*, das Cajetan als aktuelle Hilfe im Anschluß an 1, 2, q. 109 a. 1 ff. deutete. In kürzester Zeit wurde dies nun die allgemeine Auffassung, wenn auch in verschiedener Form weitergeführt und enger mit der habituellen Gnade etwa durch das *ius ad gratias actuales* usw. verbunden. Gerade dies letztere Anliegen brachte dann auch den 3. Lösungsversuch: Die Sakramentsgnade ist ein innerlicher, realer *Modus* zur allgemeinen Gnade (so

Nuno 1614, Joh. a S. Thoma usw.), wiederum mit einzelnen kleineren Abänderungen. — Es ist nun sehr schade, daß der Verf. diese innere dogmengeschichtliche Linie, die doch im Entstehen und Verändern der Lösungen das tieferliegende echte theologisch-sachliche Anliegen deutlich macht, nicht im 3. Teil zu seiner Lösung benutzte. Er hat hier vielmehr nun wieder nach mehr syllogistischer Methode die bekannten Thomastexte interpretiert und sie nach unserer heutigen Terminologie gedeutet. Es mußte ihn doch schon vorsichtig stimmen, aus allgemeinen Grundsätzen so weitgehende Folgerungen zu ziehen, wenn er sah, daß Thomas selbst den ihm sonst recht bekannten Ausdruck *habitus* nicht anwendet, sondern nur von einem *auxilium divinum* spricht. Kannten denn die wirklich großen Theologen der Jahrhunderte die allgemeinen Grundprinzipien so schlecht, daß sie diese nicht auch in einen Syllogismus hätten bringen können? Auf diese Weise wird in einem Terminus so viel Großes verdeckt, besonders wenn man darüber noch sagen muß, daß man über den besonderen *Habitus* nicht viel wisse, weil man über die Wirkungen der Sakramente so wenig sagen könne. — Sehen wir von diesen Beweisgängen ab, so zeigt die Entwicklung des Dogmas deutlich die Neigung, auf der einen Seite aus einer allzu starken Gleichsetzung der Gnadenarten als bloß von der Wirkung aus gedanklich verschiedener Gnaden wegzukommen. Auf der anderen Seite aber belehrt uns die so schnelle Ablehnung der besonderen *Habitus*theorie, daß hier die Trennung von der heiligmachenden Gnade zu stark theologisch empfunden wurde. Endlich macht das Streben, die ursprüngliche Auffassung Cajetans einer bloß aktuellen Hilfe durch die Theorie des *ius ad gratias* zu ergänzen und so mit der heiligmachenden Gnade enger zu verbinden, traditionstheologisch deutlich, daß doch auch dauernde innere Formgestaltungen der heiligmachenden Gnade die Sakramentsgnade über eine bloß aktuelle Hilfe hinaus gestalten müssen. Das ist das theologische Problem, wie es heute gestellt ist. Damit ist ein fester traditionsgeführter Ausgangspunkt gegeben, den jeder Lösungsversuch mit zu berücksichtigen hat, der in der Theologie Wirken des Heiligen Geistes sieht. Zur konkreten Lösung der Frage ist dann wohl, wie in der Sakramententheologie überhaupt, nicht von allgemeinen Prinzipien, sondern bei der positiven Einsetzungsart von den einzelnen Sakramenten auszugehen. Vor allem liegen für zwei Sakramente wesenhafte Beiträge in dieser Frage vor. Was bedeutet die Wirkung der Firmung, das Herabkommen des Heiligen Geistes, das doch so ist, daß es nie durch ein bloßes Vermehren, und sei es auch ein sakramentales, der heiligmachenden Gnade erreicht werden kann? Die habituelle, über ein bloßes *ius* hinausgehende innere Verbindung und somit Umgestaltung des inneren Gefüges der Heiligung ist damit also gefordert: eine besondere habituelle, ontologisch gegründete Beziehung zum Heiligen Geist. Für das Ehesakrament ist bereits im 15. und 16. Jahrhundert (bes. durch Bellarmin) darauf hingewiesen worden, wie es nun auch die Eheenzyklika *Casti connubii* tut, daß die besonderen Gnaden, die den Ehegatten geschenkt werden, wirklich dauernde, innere Gnadengaben darstellen — natürlich nicht neben der heiligmachenden Gnade und der mit ihr eingegossenen Tugenden, aber doch in ihr. Also auch hier äußert sich der gleiche Grundgedanke: innere Umgestaltung des organischen Gefüges durch besondere Stärkung der Tugenden, die dem Sinn dieses Sakramentes entsprechen. So erhält der Ausdruck des hl. Thomas des *divinum auxilium*, den B. mit Recht als ganz allgemeinen Ausdruck deutet und nicht im Sinn Cajetans als *auxilium actuale*, seinen tiefen theologischen Gedankeninhalt und seine durch die Entwicklung gegebene Fülle. Gnadenleben und vor allem sakramentales Leben ist somit nicht bloßes gleichmäßiges Ansteigen der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugenden, sondern wirklich differenziertes, im Wechselspiel der einzelnen Tugenden sich vollziehendes Gottesleben.

Weisweiler.

Gianelli, C., Un documento sconosciuto della polemica tra Greci e Latini intorno alla formula battesimale: *OrChrPer* 10, 150—167. — In *Cod. Vat. gr.* 1541 (saec. 13/14 und *Palat gr.* 361 (saec. 15) der Vaticana findet sich ein kleiner Traktat: *Περὶ θεοῦ τοῦ βαπτίσματος*. In ihm wird die lateinische Taufformel ver-

worfen und die byzantinische (Baptizatur in nomine ...) verteidigt. Das Ego der lateinischen Formel ist dem Verfasser untragbar, weil es sich nicht auf das sichtbare Element, sondern die Heiligung bezieht. Wie bei der Geburt des Menschen zwei Teile zusammenwirken, in denen der Körper nur von den Eltern, die Seele aber von Gott unmittelbar gegeben wird, so ist es auch beim sakramentalen Geschehen. Das sichtbare Element, also das Wasser, kann vom Menschen gependet werden, während die innere Heiligung vom Heiligen Geist allein ausgeht. Daher hat Johannes der Täufer mit Recht gesagt: *Hic est qui baptizat.* — G. macht es wahrscheinlich, daß die Schrift in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts in Kalabrien entstanden ist. Auffallend ist, daß in beiden Handschriften ein Brief Gregors IX. zur gleichen Frage folgt. Wir wissen aus dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen, daß er sich u. a. gerade wegen der schwankenden Haltung des Papstes auch selber über die Gültigkeit der griechischen Formel vorsichtiger ausdrückt. Das gab G. Veranlassung, mit dem hier überlieferten Brief auch die ähnlichen Gregors zu einem Gesamtbild zu vereinen und mit den Ideen der Schrift zu vergleichen, die ja aus den gleichen Jahren stammt. Die vergleichende Untersuchung ergibt, daß Gregor tatsächlich im Anfang eine gewisse Unsicherheit über die Gültigkeit der byzantinischen Formel gezeigt hat und daher den Erzbischof von Bari anwies, diese Formel nicht zu dulden. Am 12. November 1231 hatte Gregor geschrieben: *Greci, qui sub hac forma verborum: Baptizetur ... baptizati ab aliquo exstiterunt, non sunt ... baptizati.* Der Erzbischof von Bari hatte damals angefragt, ob man so Getaufte zu den Weihen zulassen könne. Die Antwort lautet: *Nos quod tutius est sequentes, eos primo secundum formam superius traditam [i. e. latinam] baptizatos per singulos ordines praecipimus ordinari.* Kurz darauf aber ordnete er am 13. Juni 1232 an, daß die ausgesprochenen Exkommunikationen zurückzuziehen seien und Wiederholungstaufen nicht notwendig seien; jedoch solle in Zukunft nur die römische Formel angewandt werden, die *nullis dubitationibus obscura et nullis quaestionibus laessita sei.* So wird wohl die Wiederholung der Taufe an die drei Dominikaner, von der Albert berichtet, in die Zeit vor dem 2. Brief vom Juni 1232 fallen. — In das Gesamtmilieu führt uns also die kleine Schrift, die G. am Schluß textkritisch veröffentlicht, gut ein. Weisweiler.

Koster, M. D., O. P., *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche.* kl. 8^o (215 S.) Münster 1948, Regensburg. DM 5.25. — Ein doppeltes Anliegen des Verf. wird hier vertreten. Die Firmung soll in das christliche Gemeinschafts- und Persönlichkeitsleben hineingestellt werden durch Darlegung dessen, was sie ist und wirkt. Zugleich wird die Bedeutung des Glaubenssinnes für das christliche Leben herausgestellt. Nicht zufällig finden sich beide Themen hier vereinigt. Es ist so, als wenn die Firmung irgendein Gegenstand wäre, an dem die Bedeutung des Glaubenssinnes nach der Auffassung K.'s exemplifiziert werden sollte. Der Glaubenssinn, den K. bestimmt als „die erleuchteten Augen des Herzens“, „wird nicht aktiviert durch Menschenmeinungen über den Glauben und seinen reichen Inhalt, sondern durch die Zeugnisse des Glaubens, durch das, was vorgelegt wird von der Kirche in den Zeugnissen des Glaubens“ (76). „Der Stand der Gefirmten aber ist jener Stand in der Kirche, der mit Hilfe der ‚erleuchteten Augen des Herzens‘... die ‚volle Verwirklichung des christlichen Menschen‘ anzustreben hat“ (77). So zeigt K., was der Glaubenssinn in den Zeugnissen über die Firmung findet: Die Firmung wird zunächst in einer harmonieartigen Darbietung der liturgischen Texte und Bestimmungen der Kirche gezeigt. Die dann behandelte Heilswirkung der Firmung liegt im Firmsiegel, das zum dreifachen Zeugnisdienst durch Verkündigung, Bekenntnis und Martyrium bestimmt, und in der Fülle Heiligen Geistes, der nicht ohne Einseitigkeit in der Stärkung im Sinne „helfender Gnade“ gesehen wird. Die spezifische Prägung der Christusbildlichkeit durch die Firmung möchte man mehr herausgearbeitet sehen. Als dritter Teil erscheint der Heilswert der Firmung sowohl für das Volk Gottes wie für den einzelnen. Hier wird die innere Verbundenheit beider nicht sehr deutlich, zumal da das Firmsakrament „die stärkste Betonung der Heilspersönlichkeit des Einzelnen enthält, obwohl

es ... seinen Empfänger noch mehr vergemeinschaftet, als es das Taufsiegel allein vermag“ (75). Als weitere Teile werden die sich aus dem Wesen der Firmung ergebenden Heilsforderungen aufgezeigt und dann der Sinn der Firm-liturgie und der Firmpatenschaft in schönen Ausführungen dargelegt. Der letzte Teil spricht über die Wandlung der Firmbehandlung, die K. auch in seinem Artikel „Symbol und Firmung“ (Neue Ordnung 2 [1948], 297—321) eingehend behandelt hat, sowohl in der Firmspendung wie in den Spendungsworten. Über diese recht zu urteilen, wird dem Glaubenssinn vor der Theologie die Kompetenz zuerkannt. Ob die starke Trennung von Glaubenssinn und theologischer Arbeit berechtigt ist? Als Anhang folgt das Dekret und der Ritus der neu eingeführten Krankenfirmung. Semmelroth.

Jamouille, E., *Le sacrifice eucharistique au Concile de Trente: NouvRev Th 77, 513—531.* — Zunächst untersucht der Artikel die protestantische Lehre, soweit sie aus den Konzilsakten sich ergibt. Es zeigt sich auch hier, wie alle neueren Untersuchungen belegten, daß sowohl die Väter des Konzils wie auch die beratenden Theologen gut unterrichtet waren (siehe darüber auch die Besprechung des Buches von Ad. Stakemeier in diesem Heft). So konnte J. feststellen, daß seine Untersuchung zu den gleichen Ergebnissen kommt, wie die Arbeit von P. Alonso S. J. sie aus den protestantischen Quellen selbst belegt hatte (*El Sacrificio eucaristico de la ultima cena del Senor segun el Concilio tridentino*, Madrid 1929; vgl. Schol 6 [1931] 308f.); Die neue Lehre hält fest am Kreuzesopfer. Sie glaubt es aber in seiner Vollkraft nicht mit einem Opfer der Messe und folglich auch dem Opfer beim letzten Abendmahl vereinen zu können. Beides bringe dem Kreuzopfer Abbruch. Die Untersuchung der katholischen Gegenlehre des Konzils führt J. zunächst zur Feststellung, daß eine eigentliche Definition des Opfers nicht vorliegt. Er weist jedoch darauf hin, daß der Vergleich zwischen natürlichem Opfer und dem übernatürlichen der Messe häufig in den Disputationen gezogen wird, und sieht darin eine gewisse Ablehnung der neueren Theorien von Casel und Vonier: *Celles-ci tendent à nier l'utilité d'une analyse philosophique des tendances religieuses de la nature concernant le sacrifice, des attitudes et des actes qui en résultent, pour approfondir le sens de l'oblation eucharistique* (521). Für die Lehre des Opfercharakters der Messe weist J. vor allem auf den vom Konzil vorgelegten Schriftbeweis hin. Aus dem Alten Testament wird am meisten auf Ps 109 hingewiesen: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*. Ohne ausdrücklich den bloßen Schriftwert festzustellen, macht die Kirchenversammlung jedenfalls seine Traditionserklärung zu der ihrigen. Aus der Beweisführung des NT ist am bemerkenswertesten die Diskussion über die Worte: *Hoc facite in meam commemorationem*. Vier Erklärungen waren unter den Konzilsvätern darüber vertreten. Die Großzahl sah in dem *Hoc facite* den Befehl des Herrn, zu wiederholen, was er tat. Sollte also ein Beweis für die Wahrheit des Meßopfers geführt werden, so mußte der Opfercharakter des Abendmahls feststehen. Daher legte dieser Kreis auf dessen Feststellung wenigstens in der Darlegung der „Lehre“ (einige forderten auch eine formelle Definition in einem Kanon) besonderen Wert. Andere sprechen nicht von dieser Abhängigkeit, sondern begnügen sich zu erklären, daß durch die Worte des Herrn Meßopfer bzw. Priestertum eingesetzt sind. Gegenüber diesen Gruppen, die zusammen eine große Majorität bilden, steht eine schwache Minorität, die sich in zwei Klassen scheidet: die eine leugnet die Verbindung von Abendmahl und Messe, die andere den Einsetzungswert der Worte für das Priestertum. Das Konzil entschied jedoch die letzte Frage definitiv im bejahenden Sinn durch den 2. Kanon, während in der endgültigen Fassung der „Lehre“ sich nichts Ausdrückliches über das Abhängigkeitsverhältnis von Abendmahl und Meßopfer findet. Der Opfercharakter des Abendmahles dagegen wurde in der „Lehre“, wenn auch nicht in den Kanones, festgelegt. Es fehlt jedoch das Herausheben des Sühnecharakters, wie es eine Minorität gewünscht hatte. Im allgemeinen läßt sich für das Abendmahl feststellen, daß seine Behandlung im Konzil zwingend war und nur in Bezug auf das Meßopfer von Bedeutung wurde.

Was endlich die Einheit von Kreuz, Messe und Abendmahl angeht, stellt der Artikel fest, daß außer der wesentlichen Einheit von Opferndem und Opfergabe alles der freien Diskussion überlassen blieb, besonders auch die Frage nach der spezifischen und numerischen Identität. Sehr klug heißt es darüber unter Hinweis darauf, daß die Ausdrücke *immolare, sacrificare* und *offerre* noch nicht unsere heutige typische Bedeutung erhalten hatten: *On pourrait interroger à ce sujet, non toutefois sans grande précaution, certains Pères de l'Assemblée, mais on ne peut s'appuyer sur l'avis du Concile (527).* — Der Verf. verspricht uns ein größeres Werk: *Le sacrifice eucharistique à la XXIIe session du Concile de Trente* und einen eigenen Artikel zur letzten Frage in *RevHistEccl 1946: Rapports entre la Cène, la Croix et l'autel suivant les avis des théologiens et des Pères à la XXIIe session du Concile de Trente.* Wir kommen auf ihn noch zurück. Weisweiler.

Halmer, N. M., O. P., *Der literarische Kampf Luthers und Melanchthons gegen das Opfer der heiligen Messe: DivThom (Fr) 21, 63—78.* — In zwei Kapiteln („Das Schrifttum Luthers gegen die Messe“ — „Das Schrifttum Melanchthons gegen die Messe“) wird rein zeitlich die Lehrentwicklung dargestellt. Die innere Linie zu ziehen, bleibt dem Leser überlassen, der sie wenigstens am Schluß vom Verf. gern selbst dargestellt sehen möchte. Das hätte das erstrebte — und erreichte — objektive Bild nicht gestört, sondern vollendet. Sie würde für Luther als Grundidee des Kampfes ergeben: Messe ist nicht Tat für Gott, sondern für uns als Testament (Geschenk) Christi, als Zusage der Sündenvergebung. Diese Auffassung ist bereits 1519 im *Sermo vom Hochwürdigen Sacrament* deutlich; nur der Gedanke der Messe als Testament und letztes Geschenk Christi tritt 1520 noch besser hervor, um sie als unser gutes Werk mehr zurückweisen zu können. Begründet wird das näher in *De captivitate Babyloica* durch den Hinweis auf Gottes Wort und das Beispiel des Herrn. Der bereits seit Beginn erhobene Kampf gegen die Privatmesse findet seinen Höhepunkt 1521 in *De abroganda missa privata*. Hier ist aber auch der Ruf gegen die Messe allgemein weitergeführt durch die von Melanchthon herstammende Berufung auf die Einmaligkeit des Opfers nach dem Hebräerbrief. Die 1523 veröffentlichte *Formula Missae et Communionis* schafft daher folgerichtig den Kanon ab, läßt aber die anderen Teile unverändert. Als Grund gibt Luther dafür an: selbst die Elevation kann bleiben „*propter infirmos, qui hac repentina huius insignioris ritus (mutatione) forte offenderentur*“ (69). — Melanchthons Gedanke kreist von Anfang an um das Mißverständnis des Verdienens (*mereri*) des Sündennachlasses, für das die Messe nach katholischer Lehre eingesetzt sein soll. Durch eine wohl mißdeutete Ps.-Thomasstelle wird er dazu geführt, die katholische Auffassung dahin auszulegen, daß das Kreuzopfer nur den Nachlaß der Erbsünde herbeiführt, der Priester dagegen in der Messe in ganz gleicher Weise wie Christus die tägliche Schuld tilge: *Horribilis oratio est, tantundem tribuere operi sacerdotis quantum morti Christi (Apol. altera, H. 77).* Schon N. Paulus hat im *Kath 1896 1897 1900 1902* in einer Reihe von Artikeln gezeigt, wie im MA weder in Predigten noch bei den Theologen die sündentilgende Kraft des Kreuzes auf die Erbschuld beschränkt worden sei. So ist es eine wirkliche Tragik, daß ein Mißverständnis so weitreichende Folgen haben konnte. Weisweiler.

3. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik, Kirchenrecht.

Arnold, Fr. X., Dienst am Glauben, Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge I), gr. 8^o (91 S.) Freiburg 1948, Herder. — Mit diesem Band eröffnet der Tübinger Pastoraltheologe eine Serie pastorgeschichtlicher Forschungen, die der seelsorglichen Neuorientierung zugute kommen soll. A. ist der Überzeugung, daß die Verkündigung der großen Glaubenswahrheiten das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge darstellt. Glaube ist Grundlage und bringt Heil, Sakrament ist „vestimentum fidei“ (Tertullian). Darum liegt nach A. in der apostolischen und patristischen Seelsorge der Akzent auf dem Glauben; — allerdings wird man die Bedeutung der Taufe bei Paulus nicht unterschätzen dürfen. Das Mittelalter als Zeit des „selbstverständlichen Glaubens“ betont einseitig das opus operatum. Die Reaktion dagegen erstehen in der Reformation. Auf diese Antwortet der Katholizismus teilweise einschwenkend (nach A. auch der Catechismus Romanus: Glaube — Sakrament — Gebot — Gebet), mehr aber anti-reformatorisch (am einflußreichsten Bellarmin: nicht Glaube, sondern Bekenntnis). — Den Anstoß zu einer von dieser Gegenhaltung befreienden kerygmatischen Erneuerung sieht A. in der Aufklärung. Vielleicht wäre stärker zu beachten, daß die neuartige Betonung von „Lehre“, „Schrift“, „Reich-Gottes-Idee“ katholischerseits unmittelbar der damaligen protestantischen Theologie entnommen wurde (vgl. meine Schrift: Magisterium, ministerium, regimen, Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie, 1941). Auf solchen Bemühungen aufbauend fordert J. M. Sailer als Gegner der Schultheologie eine biblisch-kerygmatische Verkündigung mit dem „Zentralblick in das Wesen des Christentums“ (37). Viel stärker wirkt in dieser Richtung J. B. Hirscher. A. macht sich zu seinem Anwalt und stellt sich scharf gegen die Neuscholastiker (Kleutgen), die Hirscher wegen seiner Angriffe auf die Scholastik und ihren Einfluß auf die Verkündigung verdächtigen und unmöglich machen. Der Deharbesche Katechismus mit seinem bis zum Einheitskatechismus wirkenden Einfluß steht ganz im Banne der Schultheologie. Dem entspricht die rein methodische Fragestellung in den kerygmatischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte. Erst mit Jungmann beginnt wieder die Besinnung auf die Selbstständigkeit des Kerygmas gegenüber der Theologie. — A. hält „die konzentrierte Verwendung der systematischen und der historischen (= heilsgeschichtlichen) Methode“ für das Richtige (75), wie sie heute in den neuen Katechismen Frankreichs und Deutschlands versucht wird. In dieser Formulierung vermeidet er glücklich die Einseitigkeit einer vollen Verselbständigung des Kerygmas gegenüber der systematischen Theologie. So wird dann nicht Anthropologie, sondern Heilsgeschichte verkündet, wird das Fundament nicht der menschlichen, sondern der christlichen Existenz gelegt (75), erfolgt der Durchbruch zur Unterscheidung des Christlichen“ (77) und die „bewußte Wiedererweckung des eigentlich Christlichen, des Übernatürlichen am Christentum“ (78). Die letzten Worte zeigen, daß A. nicht in einseitigem Supernaturalismus geneigt ist, Christentum und Übernatur formalidentisch zu setzen; das entspreche nicht dem optimistisch-katholischen Verständnis des Christentums, in dem Schöpfung und Offenbarung, Natur und Gnade sich zusammenfinden; einseitiger Supernaturalismus der Verkündigung würde zudem vielen heutigen Menschen den Weg zu Christus verschließen. — In „Dienst am Glauben“ hat A. einen fruchtbaren Anfang der „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge“ gemacht; mögen die weiteren Forschungen bald folgen.

Fuchs.

Arnold, Fr. X., Der Glaube als Heilsweg und als machtvollste übernatürliche Wirklichkeit: Katechetische Blätter 45, 75—86. — Um ein seelsorgliches Anliegen von hervorragender Aktualität geht es A. in seinem Aufsatz: um die rechte Bewertung des Dienstes am Glauben, d. i. der Diakonie am Wort gegenüber einer überbetonten Pflege des Sakramentalystems und der liturgischen

Erneuerung. — Zwei Wege bieten sich nach A. dem Christen zur Teilnahme an dem in Christus uns geschenkten Gotte: Glaube und Sakramente, denen beiden „instrumentale Kraft der Heilsvermittlung und Heilsergreifung eignet“. Beide Wege gehen nicht parallel und unabhängig voneinander, sondern im Wechselverhältnis innigster Verbindung jedoch so, daß dem Glauben der Primat im Sinne der Fundamentalität zuzusprechen ist. Immerhin sind mit der Bezeichnung des Glaubens als fundamentalen Aktes des Christentums auch seine Grenzen gegeben: Er „ist nicht der einzige und nicht der ganze Weg christlicher Heilsvermittlung und Heilsergreifung“. Dieser liegt im Gebrauch der Sakramente, deren Fundament der Glaube ist. Ihre Wirksamkeit *ex opere operato* darf die Notwendigkeit ihres Stehens im Glauben an die Passion Christi nicht verkürzen, wenn sie nicht zu Zauberzeichen magischer Kulte herabgewürdigt werden sollen. „Als Denkzeichen der Passion und als Kennzeichen des Rechtfertigungsglaubens“ tritt das Sakrament „zum nackten Glauben hinzu und vollendet das Heilswerk als *signum gratiae efficax gratiae sanctificantis*.“ Sakramente sind in der neutestamentlichen Ordnung nach dem Willen Christi nicht mehr auszuschalten, ja ihr *votum* muß selbst im rechtfertigenden Glaubensakt dessen enthalten sein, der um die Existenz und Verpflichtung von Sakramenten nicht weiß. Gerade hier im *votum sacramenti* zeigt sich die überragende Fundamentalität des Glaubensaktes, der in jedem Falle unerlässlich ist selbst da, wo es zu einer äußeren Vollziehung des Heilszeichens nicht kommen kann. — So klar indes in der theologischen Lehre das Verhältnis von Glaube und Sakramentalitätssystem ausgearbeitet und geklärt sein mag, in der christlichen Verkündigung wird es sich als notwendig erweisen, aus den jeweiligen seelsorglichen Bedürfnissen heraus eines vor dem anderen zu betonen. In kurzem, geschichtlichem Aufriß gibt A. den Beweis für seine Behauptung. Urchristlicher Frömmigkeit und Praxis ist es natürlich, die frohe Botschaft unseres Herrn in Gestalt des zu kündenden Wortes an die Menschen zu tragen. Erst dem Mittelalter als der Zeit selbstverständlichen Glaubensbesitzes war die Muße gegeben, die Tiefe der sakramentalen Welt theoretisch zu klären und in der Praxis zur vollen Entfaltung zu bringen. Mangel an gläubiger Durchgeistigung war eine dabei nicht immer vermiedene Gefahr damaliger Frömmigkeitshaltung. Nur so versteht sich die ausschließliche Herausstellung des Dienstes am Wort und der *sola fides* durch die Reformatoren. Raum für gnadenwirkende Zeichen war damit nicht mehr gegeben, und das Beibehalten des einen oder anderen Sakramentes mußte mit Recht von späteren Generationen als innerer Widerspruch im Protestantismus angesehen werden. — Die Reaktion der alten Kirche gegen die reformatorische Überbetonung des Glaubens zeigte sich in positiver Hinsicht in der scholastisch-prägnanten Herausarbeitung des in der Zeit gesicherten Glaubensbesitzes stillschweigend vorausgesetzten Wissens um die Fundamentalität des Glaubensaktes. Daß auch die seelsorgliche Verkündigung jener Zeit hierin ihr wesentliches Anliegen sah, beweisen die katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts. Kontroverstheologisch gesehen mußte aber die Reaktion auf reformatorische Einseitigkeiten auch zum Gegenpol ausschlagen, zumal Georg Wicelius in seinem Katechismus von 1560 im Hinblick auf das Verhältnis von Glaube und Werk meint: „Vom Glauben bedarfs jetzt keins beweises, weil dieser gesang zu unsern zeiten allenthalben, ohn unterlaß, von jedermann, auch bis zu verdriß, gehöret wirt.“ So konnte es geschehen, daß Wissenschaft und Verkündigung einen immer mehr antireformatorischen Akzent erhielten. Nicht mehr um den Glauben selbst, sondern um sein Bekenntnis ging es. — Mit Recht sieht A., und er stellt es als einen gefährlichen Mangel hin, daß spätere Zeiten und auch unsere sich von der zeitbedingten Akzentuierung in der Verkündigung gegenreformatorischer Zeit noch nicht entscheidend freimachen konnten, obwohl die dogmatische Besinnung längst die berechnigte Verengung der Kontrovertisten gesprengt hat. Der Akt des Glaubens in der persönlichen Entscheidung tritt fast immer noch völlig zurück hinter dem Glaubensinhalt. „Das religiös Entscheidende, die persönliche Gehorsamstat des von Gottes Wort getroffenen Menschen, der Glaube als Heilsweg und Voraussetzung auch sakramentalen Lebens wird bestenfalls vorausgesetzt, nicht aber

eigens zur Darstellung gebracht.“ Im Bewußtsein des Laien und „selbst im Bereich der kirchlichen Seelsorge wird dadurch die Gefahr beschworen, daß über dem Dienst am Altar, über dem liturgisch-sakramentalen Wirken, die von Anfang an und für alle, zumal für glaubensschwache Zeiten grundlegendste Tätigkeit, nämlich die des Dienstes am Wort, der Glaubensverkündigung, unterschätzt und verkürzt wird“ bis dahin, daß man die ganze Pastoral allein von der Liturgie und vom Sakrament her zu entwerfen versuchte. In einer Zeit, die alles andere als eine Zeit des selbstverständlichen Glaubensbesitzes ist, die Zeit der Glaubenskrisis schlechthin genannt werden darf, muß das Begreifen des Heilsweges einzig vom Sakramentalen her als verhängnisvoller Irrweg bezeichnet werden. „Wie am Anfang, so ist heute das Zentralanliegen der Seelsorge, unter selbstverständlicher und begeisterter Anerkennung und Pflege des Sakramentalensystems und der liturgischen Erneuerung: der Dienst am Glauben, d. i. die in der Apostelgeschichte so genannte Diakonie am Wort!“ — Die ruhige, unvoreingenommene und sachlich tief fundierte Art A.s weist mit diesem Satz unkluge Eiferer auf den Weg der Besinnung und Besonnene zu neuen Zielen theologischer Verkündigung. Sein Anliegen wird das Anliegen kommender Generationen werden müssen. Erlinghagen.

Pascher, J., *Theologie des Kreuzes. Ein Versuch.* gr. 8^o (302 S.) Münster 1948, Aschendorff. DM 8.—; geb. DM 10.—. — *Fulget crucis mysterium: Das Kreuzesopfer ist in diesem Buche des Professors der Pastoraltheologie an der Universität München das zentrale Geheimnis, von dem in der Theologie alles ausstrahlt.* Im 1. Teil wird die Opferhingabe des Hohenpriesters an den Vater geschildert, wobei die Theologie der Dreieinigkeit entfaltet wird. Der 2. Teil bringt die belohnende Verherrlichung des Hohenpriesters und die Mitverherrlichung seines mystischen Leibes, der Kirche. Diese Mitverherrlichung wird durch die heiligen Sakramente und Sakramentalien in ihrer Auswirkung im moralischen Leben und in der himmlischen Übergabe des Reiches durch Christus an den Vater vollzogen. Das Kreuz führt zur Auferstehung, zum Leben. Man wird nicht nur diesen großen, einheitlichen Plan im Buche durchgeführt finden, sondern auch den Reichtum der einbezogenen theologischen Fragen begrüßen. Dies war möglich durch Weglassung des wissenschaftlichen Apparates. Somit kann das reichhaltige Buch weitesten Kreisen empfohlen werden, besonders Arbeitsgemeinschaften zwecks Durchbesprechung. — Die Darstellung des hl. Meßopfers und der hl. Sakramente nimmt naturgemäß eine hervorragende Stelle ein. Man beachte die tiefgründige Herausarbeitung der Symbolkraft bei der Taufe und Ehe. Die Bedeutung der Gläubigenkommunion bei der hl. Messe — so sehr man sie empfehlen muß — erscheint theoretisch überbetont. Der hoheitliche und richterliche Charakter der sakramentalen Bußgewalt liegt in der Vollmacht und Pflicht, zu erlassen, ob innere Umkehr vorliegt. Diese subjektive Gewalt ist nur eine richterliche, die ein zweifaches Objekt, Lossprechung oder Behaltung (*remissionis aut retentionis peccatorum sententiam*, *Denz. 899*), haben kann. Die bußgeschichtlichen Hinweise dürften manche Linienänderung erfahren, wenn z. B. die Veröffentlichungen P. Galtiers — die u. a. B. Poschmann und K. Adam weitgehend anerkannt haben — allgemeiner zugänglich geworden sind. Wenn für die Beichtreue ein Liebesakt gefordert wird kraft des Gebotes, Gott aus allen Kräften zu lieben, so verpflichtet dieses Gebot gewiß „semper“, aber nicht „ad semper“, so daß mit dem Reueakt keineswegs ein Akt der vollkommenen Liebe Gottes verbunden sein muß. Diese Bemerkungen sind mehr eine Folge des Strebens des Verf., in gedrängter Kürze möglichst viel zusammenzuballen. Sie wollen dem Gesamtwert des verdienstvollen Buches keinen Eintrag tun. Gemmel.

Garrigou-Lagrange, R., O. P., *Die drei Bekehrungen und die drei Wege.* Übertragen von M. Birgitta zu Münster, O. S. B. 8^o (117 S.) Freiburg 1948, Herder. — Der bekannte und geschätzte Verfasser des großen Werkes über die Mystik behandelt hier einen kleinen Ausschnitt des großen Gebietes, der von der in ihm stattfindenden Entwicklung handelt. Er geht dabei von der alten, auf die Neuplatoniker zurückgehenden Einteilung der drei Wege aus und beschreibt den Übergang zu ihnen als ebensovielen ‚Bekehrungen‘. Letz-

teres Wort besagt sowohl die Wendung vom Bösen zum Guten, wie vom Guten zum Bessern. Die Gleichheit der Bekehrungen besteht in einer innern Krise, die immer feiner und zugleich heftiger wird, beim Übergang von der religiösen Kindheit zum Jugendalter und vom Jugendalter zur Reife und Vollkommenheit. Das erste Vorbild dafür findet Verf. in den Bekehrungen der Apostel: bei der Berufung, nach dem Tod Christi, bei der Sendung des hl. Geistes. Sehr anregend beschreibt er die Krisen im Anschluß an den hl. Thomas und besonders an den hl. Johannes vom Kreuz. Umstritten wird immer die Frage bleiben, ob man ebenso, wie von einer allgemeinen Berufung zur Vollkommenheit, so auch zur Mystik sprechen kann. Theoretisch sind die Meinungen sehr geteilt, selbst unter den großen Autoren des Karmel. Nicht nur eigentliche Charismen, wie Stigmatisation u. ä., sondern auch die eingegossene Beschauung wird von vielen als nicht wesentlich zur christlichen Vollkommenheit bezeichnet, die in der Liebe und nicht im Erkennen besteht. Vor allem aber dürfte diese Frage, über die die Hl. Schrift nichts Eindeutiges bietet, mehr von seiten der Kirchengeschichte und Psychologie beantwortet werden müssen. So sehr auch theoretisch höchste Mystik normal auf dem Weg zur seligen Gottesschau liegt, ist ihre tatsächliche Verleihung an alle wirklich heiligen Menschen weder durch die Heiligsprechungsprozesse noch durch die Erfahrung der Seelenführung bewiesen. Aus beiden Quellen läßt sich wohl die ‚erworbene‘ Beschauung, d. h. ein inniges Gebetsleben beweisen, aber nicht die eingegossene, wenn auch der Hl. Geist zu beiden mit seinen Gaben hilft. Verf. scheint diese Unterscheidung nicht anzunehmen. Raitz v. Frenzt.

Simon, P., Schule und Bildung. Gesammelte Aufsätze zur Bildungsfrage. gr. 8^o (144 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Verlag. DM 3.80. — Der ehemalige Rektor der Universität Tübingen und auch sonst allen geistigen Strömungen gegenüber äußerst aufgeschlossene priesterliche Gelehrte hat in diesen Reden und Aufsätzen aus der Zeit nach dem ersten Weltkriege bis 1946 vieles beigesteuert auch zur Lösung heutiger Bildungs- und Schulfragen. Die Beiträge zeugen von tiefer Sachkenntnis und von außerordentlichem religiösem Ernste. Zudem weiß jeder Kenner der Schriften S.s., daß alles in einem vollkommen flüssigen Stil geboten wird. Besonders zeitgemäß dürften die Beiträge „Über die Bildungskrisis“ und über die Kath. Akademikerbewegung sein. Der Geist, der alles durchweht, ist wohl am treffendsten aus dem Satze zu ersehen: „Gerade im Katholizismus sind die Ideen Wirklichkeit, die als letztes Sehnen in den modernen Bildungstendenzen stecken“ (51). A. Hufnagel gebührt für die Herausgabe der Beiträge der Dank aller, denen die Zukunft der deutschen Bildung und der Kirche am Herzen liegt. Bei einer Neuauflage würde man die Angabe von Jahr und Quelle bei allen Beiträgen begrüßen sowie ein Inhaltsverzeichnis, das erst den Reichtum der Ausführungen erschließen würde. Gemmel.

Eberle, A., Das „probabile“ bei Thyrsus Gonzalez in seiner Kampfschrift gegen den Probabilismus als Grundlage seines Moralsystems: ThQschr 127 (1947) 295—331. — Durch seine Forschungen über den Professor an der ehemaligen Dillinger Universität Christoph Rassler S. J., den verschiedenen wissenschaftlichen Gegner seines Ordensgenerals Thyrsus Gonzalez in der Probabilismusfrage (ThQschr 126 [1946] 194 ff.), war E. auf das beste vorbereitet zur Erfassung des Kernpunktes des Systems des Thyrsus Gonzalez, nämlich von dessen Definition des probabile. Das wahre probabile als approbabile ist nach Thyrsus nur die *sententia probabilior*, die aber von ihm derartig über die entgegenstehenden Meinungen erhöht wird, daß er sie als identisch mit der *sententia moraliter certa* erklärt und so nach dem hl. Alfons dem Tutorismus verfällt. Auf solche Weise glaubt Thyrsus dem für die Gewißheit der letzten Gewissensentscheidung im Zweifel erforderlichen Rückgriff auf ein reflexes Prinzip entgehen zu können. Ein solcher moralisch sicherer assensus — nur einen solchen nennt er *opinio* — schaltet nach Thyrsus jedes entgegenstehende probabile, auch wenn es ein *aeque probabile* gegen das Gesetz wäre, aus. Man könnte ihn also in keiner Weise als Patron des Äquiprobabilismus

anrufen. Thyrsus führte seinen Kampf für den Probabiliorismus mit einer echt spanischen Leidenschaftlichkeit, in wohlgemeintem Eifer, der aber nicht immer mit der nötigen Sachkenntnis und Klugheit gepaart war. Gemmel.

Clifford, J. J., S. J., Reoperation after double vasectomy: Th Stud 7 (1946) 453—463. — Auf Grund einer weitgreifenden Enquête bei hervorragenden medizinischen Autoritäten in den Vereinigten Staaten und auch in Deutschland weist Cl. nach, man besitze bisher ein wissenschaftlich ernstzunehmendes Zeugnis dafür nicht, daß eine doppelte Vasektomie beim Manne, die in Form der Durchschneidung der Samenleiter (Resektion) vorgenommen worden ist, zu jeder späteren Zeit reparierbar sei. Diese gründliche Enquête und ihr Ergebnis verdienen weiteste Aufmerksamkeit angesichts der besonders durch die nationalsozialistische Propaganda ausgestreuten gegenteiligen Behauptung. — In einer anderen Frage dürfte Cl. weniger überzeugen. Er ist der Meinung, daß auch im Falle sicherer Irreparabilität einer derartigen Vasektomie kein Impotenzhindernis vorliege. Sein Hauptgrund ist wohl das *dubium iuris* infolge der Meinungsverschiedenheit der Autoren. Hier ist hinzuweisen auf den wichtigen Artikel in den *PerMorCanLit* 36 (1947) 5 ff., in dem Ph. Aguirre S. J. nachweist, daß die Rota eindeutig im Falle jener Irreparabilität Impotenz annimmt und daß neueste päpstliche Entscheidungen diese Stellungnahme bekräftigen. Der Grund ist, daß in einem solchen Falle bei einem geschlechtlichen Verkehr (der wegen nichtsamenhaltiger Hormonentätigkeit möglich bleiben kann) kein *semen verum*, d. i. testiculare, mehr übertragen werden kann. Das ist aber zur *potestas coeundi naturalis* erforderlich. Der Bescheid des S. Officium an den Bischof von Aachen vom 16. 2. 1935, nach dem die damaligen deutschen Zwangssterilisierten zur Ehe zugelassen werden konnten und dessen Wortlaut Aguirre mitteilt, ist nach der Rota durch Annahme eines *dubium facti* (ob jene Operationen unwiederherstellbar blieben) zu erklären. — Demnach dürfte ein *dubium iuris* darüber, ob im Falle sicherer Irreparabilität Impotenz vorliege, sich nicht mehr aufrecht halten lassen. Gemmel.

Jahn, Fr., Die große Thoraxchirurgie bei Tuberkulose und Schwangerschaft. gr. 8^o (72 S.) Bielefeld 1948, Rennebohm und Hausknecht. — Die Bedeutung der Schrift erhellt aus ihrem Untertitel: Ein Beitrag zur Revision der „Richtlinien für Schwangerschaftsunterbrechung und Unfruchtbarmachung aus gesundheitlichen Gründen“. An Hand von fast hundert Fällen wird der Erweis dieser Revisionsbedürftigkeit mit medizinischen Gründen in Richtung auf die Forderungen der christlichen Moral gebracht: Keine medizinische Indikation der Unterbrechung bei Tuberkulose, wohl aber Forderung der Heilstättenbehandlung! Die Arbeit ist ein sachlicher Beitrag zur Klärung der Diskussion um die medizinische Indikation und den § 218 StGB. Hirschmann.

Ellul, J., Die theologische Begründung des Rechtes. Übersetzt von O. Weber (Beiträge zur Ev. Theol., Theol. Abhandlungen, 10). gr. 8^o (104 S.) München 1948, Kaiser. DM 4.—. — In der deutschen Rechtswissenschaft mehren sich die Anzeichen eines immer stärkeren Niederganges des Rechtspositivismus, dafür eines neuen Aufstieges des Naturrechtsgedankens, in welchen Formen er sich auch äußern mag. Mehr als die innere — allerdings genügende — Logik der Theorie wird dazu die brutale Sprache des politischen Geschehens beigetragen haben. Auch E., ein französischer reformierter (12) Theologe, findet harte Worte gegen den Gesetzespositivismus, den er — mit dem für einen Franzosen wohl schärfsten Tadel — Faschismus nennt. Der Rechtspositivismus sei vollkommen wirkungslos, gerade weil er alles auf die Wirkung — den Zwang — ablege (26). Diese Gegnerschaft gegen den Rechtspositivismus führt unseren Theologen nun keineswegs zum Naturrecht. Er stärkt vielmehr die Reihen der Rechtspositivisten, insofern sie gegen das Naturrecht angehen. Selbst Calvin findet für seine Naturrechtslehre keine Gnade (16, 45). Der Grund für diese Feindschaft gegen das Naturrecht ist die reformierte Lehre über den Sündenfall, die E. bis zu ihren äußersten Konsequenzen fortreibt. Durch den Fall wurde das ursprüngliche Menschen-

bild zur vollkommenen Sündhaftigkeit verderbt. Aus dieser Natur leuchtet nicht mehr ein Ebenbild Gottes hervor, darum ebensowenig ein ewiges, göttliches Gesetz. Nach einer wohl niemand überzeugenden Exegese von Röm 2, 14 ff., die diese Säule des natürlichen Sittengesetzes und damit des Naturrechts umzustoßen versucht, wird dargelegt, der gefallene Mensch könne, was wahr, gut, recht sei, nur mehr durch die Offenbarung erkennen (10). Alle andere Erkenntnis — er unterscheidet dabei nicht zwischen der Leugnung der Offenbarung und der wissenschaftlich methodischen Abstraktion von ihr — wird als „Gnosis“ zurückgewiesen. Ihr rechnet E. alle natürliche Theologie, alle natürliche Moral und die Lehre von absoluten Vernunftwahrheiten zu. Um so mehr muß es uns überraschen, wenn E. plötzlich dieses aus der Offenbarung geschöpfte Recht, das er ausdrücklich „übernatürlich“ nennt (43), nicht als „christliches“ bezeichnet wissen will (161); es vollzieht sich bei ihm sogar — ähnlich wie bei dem Sturze Luthers aus dem Supranaturalismus in die reine „Weltlichkeit“ bei der Ehe und dem Staate — eine fast restlose Entwertung, Entseelung des Rechtslebens: Das Recht sei nichts Religiöses, nichts Moralisches, sondern rein weltlich, eine bloß technische Nützlichkeitsordnung. Zugunsten dieses „rein weltlichen“ „Offenbarungsrechts“ — man verzeihe die Widersprüche — kämpft E. mit derselben Leidenschaft wie gegen den Rechtspositivismus gegen das Naturrecht. Man kann dabei die Feststellung nicht umgehen, daß er die Naturrechtler als unterschiedslose Masse angreift, obwohl er in anderem Zusammenhange gezeigt hat, daß er den Unterschied zwischen dem scholastischen Naturrecht der objektiven, in Gott gegründeten Wesenheiten und dem autonomen, subjektivistischen Aufklärungsnaturrecht kennt. Nun aber ist „das“ Naturrecht ohne Unterschied autark, autonom, unabhängig von Gott (51), statisch und jeder Anpassung an neue Verhältnisse bar. Verzeichnet ist auch das Verhältnis zwischen dem Naturrecht — wenn man es im scholastischen Sinne nimmt — und dem Staate. Nach E. überläßt es dem Staate nichts. Nun steht aber gerade bei E. der Satz: „Das Recht empfängt vom Staate nichts“ (91). Demgegenüber muß nach der scholastischen Naturrechtslehre der Staat die verschiedenen Möglichkeiten des Naturrechts determinieren und das Recht sanktionieren. Deshalb würde die Scholastik nicht einfachhin mit E. sagen, das Recht sei dem Staate übergeordnet: Das Naturrecht ist dem Staate übergeordnet, während das positive Recht vom Staate abhängt. Wenn E. auf die „subtilen“ Unterscheidungen des Suarez in dieser Frage hinweist (91), haben diese viel in der überaus schwierigen Frage zur Klärung beigetragen. Wann wird die Zeit kommen, da wenigstens die christlichen Theologen eine einheitliche Front bilden zur Aufrichtung des wahren Naturrechts, das als Vorbedingung auch für die Erkenntnis der Offenbarung der einzige Hort ist gegen den alles bedrohenden Staatstotalitarismus?

Gemmel.

Hollós, F. T., Die gegenwärtige Rechtsstellung der katholischen Kirche in Deutschland. kl. 8^o (30 S.) Würzburg 1948. Schöningh. DM. 1.50. — Sachlich und klar wird, was sicher und was problematisch im heutigen Recht zwischen der katholischen Kirche und dem deutschen Staat ist, auseinandergesetzt — eine unentbehrliche Vorarbeit für die Neuregelung dieses Zustandes, vor die Bund und Länder demnächst gestellt werden. — Inzwischen sind die Entwicklungen weitergegangen und für die Beurteilung der staatskirchlichen Rechtslage Besatzungsstatut, Grundgesetz und einige noch nicht zur Zeit der Abhandlung vorliegende Länderverfassungen zu berücksichtigen.

Hirschmann.

Wuyts, A. S. J., Thèses „orthodoxes“ sur les relations entre l'Eglise et l'Etat: OrChrPer 8, 241—288. — Wenn auch nicht so schnell wie beim Protestantismus, mußte doch auch im Schisma das Verlassen des Mittelpunktes der Kirche zur Flucht in die Arme des Staates werden. Die übernatürliche Braut Christi, die Kirche, wurde verraten an den Staat, der eines Tages atheistisch und ihr Verfolger werden sollte. 1917 wurde gegenüber letzterer Gefahr ein Konzil der russischen orthodoxen Kirche nach Moskau einberufen. Die im Titel des angezeigten Artikels erwähnten Thesen sind dem „Statut“ entnommen, worin das Konzil der Staatsregierung für die zu erwartende neue

Staatsverfassung seine Wünsche aussprechen wollte. Dieses Statut wurde am 2. (unserer Zeitrechnung) Dezember 1917 vom Konzil promulgiert, ohne daß die Staatsregierung dazu Stellung genommen hätte. Vielmehr wurde schon zwei Tage nach der Promulgierung, am 4. Dezember, jeder religiöse Unterricht an den Schulen durch die Sowjet-Regierung untersagt. Es handelt sich also um ein einseitig kirchliches Statut, das demnach trotz entgegenstehender Äußerungen orthodoxer Theologen in keiner Weise als „Konkordat“ im herkömmlichen Sinne angesprochen werden kann. Wegen der erwähnten Entrechtung der orthodoxen Kirche durch die Sowjet-Regierung hat das Statut natürlich nur geschichtliche Bedeutung. Es bleibt aber lehrreich als Ausdruck der Selbstauffassung der russischen orthodoxen Kirche. Diese Kirche wird in einer These als „ein Teil der einzigen ökumenischen Kirche Christi“ bezeichnet. Auf diese Weise soll die russische Kirche als Vertreterin einer dem Staate gegenüber selbständigen, weltumspannenden Größe erscheinen. Mit Recht bemerkt W., die ökumenische Kirche, von der die russische ein Teil sein soll, sei eine Fiktion, so daß logisch nur entweder Trennung von Kirche und Staat oder aber die vollständige Einverleibung der Kirche in den Staat übrig bleibe. Die Einverleibung in den Staat wurde bereits unter Peter dem Großen Wirklichkeit. Der Artikel bietet eine eingehende Besprechung der Thesen über die orthodoxe Kirche als Staatsreligion, über ihre Immunitäten, über die Ehe, deren Sakramentalität betont wird, über die Schule und über die Staatsspenden an die Kirche. Es sei noch hingewiesen auf die nicht eindeutige Stellungnahme Bulgakows, der die Präambel zu dem Statut verfaßt hat. Der Artikel ist von allgemeiner Bedeutung für die Konkordatsfrage.

Gemmel.