

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen und Sammelwerke.

Theologische Geistesströmungen. Ekklesiologie

v. Rudloff, L., O. S. B., Kleine Laiendogmatik. 10. Aufl. 8^o (262 S.) Regensburg 1948, Gregoriusverlag DM 5.80.— — Daß Rudloffs Laiendogmatik in knapp anderthalb Jahrzehnten zehn Auflagen erleben konnte, zeugt von ihrer Notwendigkeit und Güte. Die Glaubenslehre, eingeteilt in „Gott und sein ewiger Schöpfungs- und Heilsplan, Ausführung des Heilsplans, Zuwendung der Erlösung“, ist umrahmt von Darlegungen über Glaube und Glaubensquellen als Einleitung und einem Anhang über einige Randfragen. Die Vorzüge, die schon in einer Besprechung der ersten Auflage in dieser Zeitschrift gekennzeichnet wurden (vgl. Schol 10 [1935], 303 f.), ihre Kürze, Tiefe und edle Sprache, können wir hier nur bestätigen. Für den Laien, dem das Werk ja bestimmt ist, wird es nicht immer leicht sein, das Gesagte auszuschöpfen. Als Grundlage gemeinsamen Arbeitens, in Arbeitskreisen etwa, bietet es jedoch eine ausgezeichnete Darlegung, deren besonderer Vorteil auch der Aufweis der Zusammenhänge von Lehre zu Lehre ist. Semmelroth.

Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Sr. Eminenz Michael Kard. von Faulhaber . . . zum 80. Geburtstag dargebracht von der Theol. Fakultät der Universität München. gr. 8^o (XII u. 363 S.) Regensburg 1949, Gregoriusverlag. DM 15.— — Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf alle in der vorliegenden Festschrift behandelten Fragen näher einzugehen. In einem ersten Beitrag „Das atl. Hohepriesterum u. Ezechiel“ (1-18) behandelt J. Goettsberger den gedanklichen Aufbau von Ez 40-48 und kommt zu dem Ergebnis, daß Ez 44, 5 - 46, 18 mit Ausnahme von 45, 1-8 wohl nicht in den Zusammenhang gehört. Wenn darum in diesem Abschnitt von Leviten und Priestern, aber nicht vom Hohenpriester die Rede ist, könne daraus kein argumentum ex silentio gegen das Bestehen des Hohenpriesterums zur Zeit Ezechiels entnommen werden. — Fr. Stummer untersucht dann positiv die Stellung des Hohenpriesters in der attl. Gemeinde (19-48). Nach Ekkli 50, 1-21; Jdt 4, 6 ff.; 1 Makk 14, 27 ff. sah die jüngere Periode der nachexilischen Zeit im Hohenpriester das politische und religiöse Oberhaupt der Gemeinde, so zwar, daß 1 Makk 14, 35 (nicht 14, 31) in der Bezeichnung „Fürst und Hohepriester“ der weltliche Titel an 1. Stelle steht (20). 2 Makk 4, 44. 49 wird der Ältestenrat (γεροντοβία) neben dem Hohenpriester genannt, und zwar nicht nur als beratendes und ausführendes Organ, sondern so, daß die Bedeutung des Hohenpriesters ihm gegenüber zurücktritt (22). Schon bei der Wiedereinrichtung der Tempelgemeinde von Jerusalem nach der Gefangenschaft wird der Statthalter Zerubabel zusammen mit dem Hohenpriester Josua genannt, und zwar mit Ausnahme von Esr 3, 2 vor diesem (24), während der Hohepriester Eljasib gegenüber dem Priester Esra und dem Laien Nehemias ganz zurücktritt (25). Nach den Königsbüchern und der Chronik, wo der Hohepriester, wie im Pentateuch, meistens noch einfach als „der Priester“ bezeichnet wird, handelt er auf Befehl des Königs (25). Dt 17, 8 - 13 ist „der Priester“, der neben den levitischen Priestern und dem Richter als richterliche Instanz genannt wird, nach St. wohl auch der Hohepriester (28 f.). Nach den gesetzlichen Teilen von Ex, Lv, Num liegt dem Hohenpriester vor allem die Darbringung des Versöhnungsofers ob (34), während er nach Sap 18, 20 - 25 mehr als der Beter erscheint (43 f.). Aber auch Sirach, der Sprecher des palästinischen Judentums, betont vor allem die Funktion des Segnens (45). Neben der kultischen Heiligkeit (Lv 21, 10-25) hebt Sap 18, 21

auch die persönliche Heiligkeit hervor, und diese Vorstellung von dem Hohenpriester als dem sühnenden Beter und Fürbitter auf Grund seiner persönlichen Heiligkeit hat das NT. im Hebr. aufgegriffen (46f.). Drei Momente haben das Bild des Hohenpriesters vor allem bestimmt: 1) die Berufung und Erwählung durch Jahwe — das wird auch durch 1 Makk 14, 41 bestätigt, wonach die Wahl Simons zum „Führer und Hohenpriester für ewig“ gelten soll, „bis ein zuverlässiger Prophet auftreten würde“, da nach 1 Makk 9, 27 die Prophetie als erloschen galt, unter deren Kontrolle die politisch-hierarchische Ordnung stand (23), 2) das Vorrecht, in dem Allerheiligsten zu stehen, und 3) die Funktion der Versöhnung (40). — J. Blinzler behandelt die Frage nach dem allgemeinen Priestertum auf Grund von 1 Petr 2, 5. 9 (49-65) mit dem Ergebnis, daß hier, wie vom Opfer, so auch vom Priestertum nur im übertragenen Sinne die Rede ist, wodurch jedoch ein ntl. Opfer und Priestertum im eigentlichen Sinne ebensowenig ausgeschlossen wird wie eine Teilnahme aller Getauften am wahren Priestertum etwa beim Mitopfern bei der hl. Messe (64). — R. Schnackenburg zeigt in seinem Beitrag „Episkopus und Hirtenamt“ an Hand von Apg 20, 28, daß die Gemeindevorsteher in der Urkirche als vom Hl. Geist bestellte Organe eine wichtige Funktion in der Leitung der Kirche hatten (66-88). — G. Söhngen untersucht das Verhältnis von Überlieferung und apostol. Verkündigung (89-109) und sieht den wesentlichen Unterschied darin, daß der Apostel selber innerhalb des Offenbarungsvorganges steht und ihn für uns zum Abschluß bringt und damit unmittelbarer Ursprung der kirchl. Lehrüberlieferung ist (103f.). Der Unterschied zwischen der Hl. Schrift und der lebendigen Überlieferung bestehe darin, daß das Schriftwort vergegenständlichtes Apostelwort, objektiviertes, nicht nur objektives, wie bei der bloß mündlichen Überlieferung, sei (108). — Im Folgenden behandelt A. W. Ziegler das Verhältnis der kirchlichen Oberhirten in der slavischen Völkerwanderung des 6. und 7. Jahrhunderts (110-135), K. Weinzierl Erzbischof Hinkmar von Reims als Verfechter des geltenden Rechts (136-163), R. Egenter Bischofsstand und bischöfl. Ethos nach dem hl. Thomas von Aquin (164-184), † M. Grabmann die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum hl. Thomas von Aquin (185-206), J. Staber die Seelsorge in der Diözese Freising unter den Bischöfen Joh. Tulbeck, Sixtus von Tannberg und Pfalzgraf Philipp (207-225), G. Fischer das Bischofsamt J. M. Sailers in der Kulturkrise (226-256), K. Mörsdorf die Regierungsaufgabe des Bischofs im Lichte der kanonischen Gewaltunterscheidung (257-277), J. Pascher die Hierarchie in sakramentaler Symbolik (278-295), † E. von Kienitz bischöfliche Jurisdiktion als päpstlicher Auftrag (296-304), M. Schmaus den Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura (305-336) und A. Scheuermann O. F. M. den Bischof als Ordensobern (337 bis 361). So gibt die Festschrift einen Überblick über das Bischofsamt in biblisch-theologischer, apologetischer, geschichtlicher, dogmatischer, liturgischer und kirchenrechtlicher Sicht. Brinkmann.

Festschrift. Kardinal Faulhaber zum 80. Geburtstag dargebracht vom Professorenkollegium der Phil.-theol. Hochschule Freising. gr. 8^o (274 S.) München 1949, J. Pfeiffer. DM 14.—. — Im Unterscheid zu der Festschrift der Theol. Fakultät München haben die Herausgeber der vorliegenden Festschrift den Rahmen für die Beiträge weiter gesteckt. V. Hamp verfolgt das Hirtenmotiv im AT. (7-20) und zeigt, wie es zwar auch schon den Sumerern, Altbabyloniern, Assyrern und Ägyptern zur Bezeichnung ihrer Könige und Götter bekannt war, wie es aber im AT. seine besondere Auswertung gefunden hat. Freilich werden die Patriarchen und Moses in den geschichtlichen Büchern noch nicht mit dem Hirtentitel bedacht, da Jahwe selbst sein Volk wie seine Herde durch sie führte. Dagegen werden in den prophetischen Büchern, vor allem bei Jeremias, die Führer des Volkes Hirten genannt, ein Titel, der auch einige Male dem erwarteten Messias beigelegt wird. Von hier führt eine gerade Linie zu der Selbstbezeichnung Christi als des Guten Hirten. Aber auch Gott

wird — ähnlich wie die Götter bei den Orientalen — bisweilen mit diesem Titel bedacht, und zwar außer Gen 48, 15 besonders wieder bei den Propheten. Wahrer Hirt ist Jahwe und der Messias; an den andern Hirten wird getadelt, daß sie ihre Hirtenpflicht vernachlässigt haben. — Joh. Michl zeigt (21-35), daß die Gewißheit der Glaubensaussagen im NT. auf übernatürlichen, geschichtlichen Tatsachen beruht, wie Petrus sich (2 Petr 1, 16 ff.) ausdrücklich auf die Verklärung Christi beruft. In der Kindheitsgeschichte geben die Botschaft des Engels an Joseph (Mt 1, 18-25) und an Maria (Lk 1, 26-38), ferner die übernatürlich erleuchtete Elisabeth (Lk 1, 42 f.), die von Engeln unterrichteten Hirten und endlich der vom Hl. Geist erleuchtete Simeon (Lk 2, 30 ff.) Maria und Joseph die Gewißheit über die Person und Aufgabe des göttlichen Kindes, und auf Grund dieser Gewißheit überdenkt Maria alles in ihrem Herzen. Für die Wirksamkeit Jesu berichten die Evangelisten das übernatürliche Zeugnis des Vaters bei der Taufe und bei der Verklärung, und Joh noch die Stimme vom Himmel vor den Hellenen (Joh 12, 20-28). Hierher gehört auch das durch göttliche Offenbarung veranlaßte Petruszeugnis bei Cäsarea Philippi. Das übernatürliche Zeugnis für die Herrlichkeit Jesu ist die Engelsbotschaft von der Auferstehung und Himmelfahrt. Auch das übernatürliche Erlebnis des hl. Paulus vor Damaskus ist hierher zu rechnen. Selbsttäuschung war für die betreffenden Personen ausgeschlossen, z. T. auch durch die als Bürgschaft beigefügten Zeichen und vor allem durch die ganze Persönlichkeit Jesu. Aber das letzte Entscheidende blieb der Glaube, der allein absolute Gewißheit gab. — A. Michl geht (37-69) den Ursachen für die Trennung der Ostkirche von Rom nach und findet sie neben den Machtansprüchen der oströmischen Kaiser auch auf kirchlichem Gebiet, der kulturellen Überlegenheit des Ostens, dem politischen Ringen zwischen den Byzantinern und den Franken um die Kaiserwürde, nicht zuletzt in der Verschiedenheit der Sprachen in Alt- und Neu-Rom. Während in frühbyzantinischer Zeit Latein als die Sprache der Verwaltung, des Rechtes und des Heeres und Griechisch als Kirchensprache das ganze Reich beherrschte, schwindet seit dem 6. Jahrh. das Latein im Osten immer mehr. Dadurch erhielt das philosophische und theologische Denken hier eine ganz selbständige Entwicklung. Erst das von Benedikt XV. am 25. 10. 1917 gegründete Orientalische Institut in Rom sollte den Westen wieder mit den ostkirchlichen Studien bekannt machen. Demselben Ziele dienen in Deutschland das Byzantinische Institut in der Abtei Scheyern und das Byzantinische Seminar der Universität München. — Joh. Auer behandelt (71-90) das Eschatologische als eine christliche Grundbefindlichkeit. Nach ihm ist „das Eschatologische (im heutigen gewandelten Sinne) nichts anderes als das neue Sein des Christen in Christus durch den Hl. Geist auf den Vater hin in der besonderen Bestimmtheit und Auswirkung auf sein menschliches Sein in dieser raum-zeitlichen Welt“ (86). „Im Grunde ist alles Christliche, das für den Menschen da ist, eschatologisch, weil es die ‚Verherrlichung mit Christus‘ zum Ziel hat“ (87). Es verlangt von uns als Grundhaltung die mystisch-personale Haltung im Glauben, die asketische Haltung in der Liebe und die eschatologische Haltung (87 ff.). — R. Angermaier zeigt (91-118), wie sich Seelsorge und Caritas zueinander verhalten: Die Seelsorge muß auf die Verwirklichung der Caritas und die organisierte Caritas auf die Sinngabung der Seelsorge eingestellt sein (92). — D. Linder behandelt die Abgrenzung des kirchlichen Abgabenrechtes (119-132), M. Höck die Gewissenskultur durch die Beichte (133-145), J. Westemair das didaktische Erlebnis mit besonderer Berücksichtigung der Lehrweise Jesu und des Religionsunterrichtes (147-159), A. Wilmsen die ontologische Struktur der Ehe in ihrer Einheit und Unauflöslichkeit (161-190), ohne auf ihre soziale, medizinische, pastorale und religiös-sakramentale Seite einzugehen, wengleich der Verfasser betont, „daß die letzte mögliche Aufhellung und Verständlichmachung des Wesens der Ehe nur durch die Einbeziehung der religiös-sakramentalen Seite... zu gewinnen ist“ (190). Mit dem Begriff der Existenz in der Scholastik und in der modernen Existentialphilosophie befaßt sich J. Fellermeier (191-205), mit der Determination in der Embryonalentwicklung K. Andersen (207-217) und mit Meichel-

becks Bedeutung für die deutsche Geschichtsschreibung W. Wühr (219-239). Endlich bringt O. Basler Beispiele aus der Fachsprache mittelfränkischer Steinbrecher (241-247) und A. Elsen gibt eine geschichts-genetische Deutung der Bestiensäule in der Freisinger Domgruft (249-274). Dieser kurze Überblick dürfte gezeigt haben, daß sowohl der Theologe wie auch der Seelsorger in dieser Festschrift manche wertvolle Anregung findet. Brinkmann.

* * *

Dubarle, D., O. P., Optimisme devant ce monde (Foi vivante). 8^o (165 S.) Paris 1949, Les Éditions de la Revue des Jeunes. Fr. 225.— — Dies schmale Bändchen des bekannten französischen Dominikanertheologen darf auf eine weite und interessierte Leserschaft rechnen. Rührt es doch an Fragen, die allen auf der Seele brennen, die um das Schicksal des Gottesreiches inmitten dieser immer mehr den Mächten des Abgrunds verfallenden Welt bangen. Angesichts dessen, was wir seit langen Jahrzehnten, ja Jahrhunderten an Widerstreit und Entfremdung zwischen der nach eigenen Gesetzen sich entwickelnden Menschheit und dem Christentum erleben, scheiden sich auch innerhalb des Katholizismus die Geister immer schärfer. Die einen tragen das kühne Zutrauen, daß es doch noch eine Harmonie zwischen der Lehre der Kirche und den Schöpfungen des modernen Menschen geben werde. Die anderen sehen nur den klaffenden Abgrund, der sich mehr und mehr zwischen dem Geiste Christi und dem Geist dieser Welt auftut. Optimismus und Pessimismus ringen mit unerhörter Wucht um jeden wissenden Christen. D. läßt beide, nach einer ausführlichen Darlegung des Problems, zu Wort kommen und ihre theologischen wie metaphysischen Gründe vorlegen. Der vierte Teil trägt die gewonnenen Einsichten zusammen. Die christliche Lösung kann weder dem Pessimismus noch dem Optimismus ein abstrichloses Ja geben. Sie gründet darauf, daß dem Menschen durch die Offenbarung ein Daseinsinn gewiesen wird, der himmelweit über all dem hinausliegt, was er von „der Erde“ je erwarten könnte. Deswegen erfährt der Christ aber doch die ganze Misere des gegenwärtigen Daseins, wenn er sich auch von allen Wandlungen eines fleischlich-erdhaften Messianismus freizuhalten weiß. Die Hoffnung des Christen liegt gar nicht in der Richtung der natürlichen Aspirationen und Bestrebungen des Lebens hienieden. Unsere wahre Heimat ist nicht hier, sondern drüben. Aber diese gleiche christliche Botschaft weist uns unablässig darauf hin, daß wir hier auf Erden zu leben haben und daß es Selbstbetrug wäre, wollte der Christ der Zeit im Namen der Ewigkeit ausweichen. Das christliche Daseinsverständnis ist somit ein stets gefährdetes und neu aufgegebenes Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Spannungen, das etwas Paradoxes an sich trägt: Niemand ist optimistischer als der Christ, weil er um die Berufung des Menschen und die Macht der Gnade weiß. Aber auch das andere gilt: Niemand ist pessimistischer als der Christ, weil niemand die Seinsbedrohtheit bis in ihre dämonischen Tiefen hinein klarer sieht und somit den faden „Optimismus“ des bloß natürlichen Denkens entlarvt. Bacht.

Mouroux, J., Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi (Foi vivante). 8^o (127 S.) Paris 1949, Éditions de la Revue des Jeunes. Fr. 180.— — Die hier in Buchform vorgelegten Untersuchungen über die personalistische Struktur des Glaubens waren 1938 in den RechScRel als Artikel erschienen. Die Tatsache, daß man den Verfasser von vielen Seiten zu dieser Neuherausgabe gedrängt hat, läßt schon die Aktualität des Gegenstandes vermuten. Tatsächlich deckt M. durch seine personalistische Betrachtungsweise des in seiner konkreten Ganzheit genommenen Glaubens (entgegen der analytisch-abstrakten Betrachtungsweise der meisten Theologen) Seiten und Momente am Glaubensphänomen auf, die leider nur zu oft übersehen werden. Das Büchlein gliedert sich in vier Kapitel. Das erste Kapitel (Aux sources de la Foi: Le Dieu personnel) erarbeitet die personalen Elemente der objektiven Glaubensprinzipien: Glaubensgegenstand ist Gott als „höchste Wahrheit“; aber diese „Wahrheit“ ist nicht abstrakt zu nehmen, sondern sie ist „jemand“, der persönliche Gott. Der

Mensch glaubt, weil Gott sich selbst bezeugt und durch dieses Zeugnis den Menschen zur Wahrheit und Seligkeit, die Er selbst ist, beruft. Der Glaube gründet also in einer Berufung durch Gott, die ganz individuell, persönlich und (man muß schon den französischen Ausdruck stehen lassen) „personalisante“ ist, da sie an diese Menschperson in ihrer unvertretbaren Einmaligkeit gerichtet ist und dazu bestimmt ist, die einmalige Berufung dieser Person zu verwirklichen. In dieser Sicht ist die Frage nach den Glaubwürdigkeitsmotiven zu sehen; es geht darin letztlich um die Sichtbarmachung bzw. -werdung einer „présence“, nämlich derjenigen „meines“ Gottes im Aufbau „meines“ Daseins. — Noch aufschlußreicher ist im zweiten Kapitel (Au coeur de la Foi: La réponse de l'homme libre) die ganzheitlich-personalistische Betrachtung der fides subjectiva. Als persönliche Begegnung zweier Personen (wesenhaft verschiedener Dimensionen) trägt der Glaubensakt alle Merkmale personaler Akte: er ist einfach bei aller Verschiedenheit seiner Elemente. Er hat seine Wurzel in jener Seelentiefe, wo Erkennen und Liebe eins sind, „dans l'élan spirituel de la personne“ (52). So wie diese personalistische Sicht den Ursprung des Glaubensaktes erhellt, so wirft sie auch neues Licht auf seine Eigenschaften, zumal auf die so geheimnisvolle Dunkelheit und Sicherheit des Glaubensaktes. — Das dritte Kapitel (A travers le monde de la Foi) stellt drei der üblichen Glaubensprobleme in das Licht dieser personalistischen Glaubensschau: das Problem des Ungläubigen, des Mystikers und des Glaubenszeugen. — Das vierte Kapitel (Aspects complémentaires) schafft durch die Analyse des „caractère ecclésial“ des Glaubens die notwendige Ergänzung zu den vorhergehenden Thesen. — Hinter den scharfsinnigen Überlegungen steht eine gute Vertrautheit mit neueren Autoren (Scheler, Guardini u. a.), aber noch viel stärker mit Thomas, dessen berühmter Text aus der S. th. 2, 2, q. 11 a. 1 c. das Leitmotiv des ganzen Büchleins ist. Ja, man kann sagen, daß M. im Grunde „nur“ einen Kommentar zu diesem Text liefert. Daß er damit aber zugleich dem Absehen der Gegenwart auf eine personalistische Deutung der geistigen Lebensvorgänge entgegenkommt, zeigt nur, wie gegenwartsnahe Thomas ist.

Bacht.

Gilson, E., Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin. Conférence Albert le Grand, 1947. 80 (55 S.) Montréal 1947, Institut d'Études Médiévales. Doll. 1.— — Vorliegende Schrift bringt die Eröffnungsrede für die erste der Konferenzen, die ab 1947 alljährlich zum Fest Alberts des Großen am Institut d'Études Médiévales von Montréal gehalten werden sollen. Als großer Kenner der mittelalterlichen Geisteswelt wurde E. Gilson gebeten, die Reihe der Vorträge zu eröffnen, welche theologische, philosophische und geschichtliche Fragen dieses großen Forschungsgebietes behandeln werden. Gilson griff auf Augustinus zurück und wählte ein Thema, welches tiefer in die augustianische Problematik einführen sollte. Für den Neuplatoniker Augustinus ist aber eine besondere Frage mit der Tatsache gegeben, daß Gott, das unveränderliche Sein, in Beziehung getreten ist zum Menschen, der seinerseits ganz dem Werden und der Zeitlichkeit verfallen ist. Dieses so wenig selbstverständliche Verhalten des ewigen Gottes zum endlich-heilsbedürftigen Menschen findet Augustinus in den biblischen Gottesnamen ausgedrückt, welche Gott bald in seinem unveränderlichen Sein, bald in seiner Beziehung zu den Menschen und ihrem Heil benennen. Exodus 3, 13-15 stellt beide Arten von Gottesnamen in aller Schärfe nebeneinander. Das „Ich bin, der ich bin“ steht gegen das andere: „Ich, der Herr und Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Fällt es dem Neuplatoniker leicht, den ersten Gottesnamen als göttlich zu nehmen, so legt der zweite um so größere Rätsel auf. Es ist das Problem der Inkarnation, welche eine Bewegung besagt, die dem neuplatonischen Aufstieg völlig entgegen ist. Gilson zeigt, wie der christliche Schöpfungsgedanke und die Botschaft von der Menschwerdung Augustin dazu geführt haben, das für den Neuplatoniker so brennende Problem des Werdens zu lösen und Gott nicht bloß als den unveränderlich Seienden zu verstehen, sondern zugleich als den, der da schafft und erlöst. Es ist nur ein Gott, der sich aber

von Ewigkeit her zwei Namen beigelegt hat: das „Sein“, welches der Name des „Gottes des Philosophen und Weisen“ ist und „Jesus Christus“, des „Gott mit uns“, welcher ist der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Grillmeier.

Spülbeck, O., Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. 8^o (135 S.) Berlin 1948, Morus-Verlag. — Einiges aus dieser Schrift, die — aus Vorträgen erwachsen — sich an das Niveau „weiterer Kreise“ wendet, verdient dennoch auch hier angezeigt zu werden. Der Verf. (Propst der St.-Trinitatis-Gemeinde in Leipzig) gehört zur immer noch zu kleinen Zahl von Theologen, die aus näherer Vertrautheit mit dem jüngsten Stand der Naturforschung zu Grenzfragen der Naturwissenschaft und Religion konkret überzeugend zu sprechen vermögen. Der erste, kleinere Teil (Das Weltbild der Physik) berichtet über den Abbau des Weltbildes der mechanistischen Physik und zieht naturphilosophische Folgerungen aus dem Weltbild der modernen Atomphysik. Es wird auf zwei Abwege hingewiesen: den bei Physikern so weitverbreiteten Neopositivismus, der es verkenne, daß schon jedes Weltbild der Physik die These des Positivismus widerlege; sodann auf die Neigung, nach dem Abbau des überzogenen Determinismus der mechanistischen Physik nun wieder dem Zufall auch weltanschaulich das Wort reden zu wollen, als ob die Schranke, an welche die moderne Quantenphysik an den Wahrscheinlichkeitswellen stößt, gegen eine singuläre Kausalbestimmtheit zeuge. — Aus dem zweiten Teil (Das Weltbild der Biologie) sei die Stellungnahme zur Entwicklungs- und Abstammungslehre herausgegriffen. Ein realer Zusammenhang aller Lebewesen sei festzuhalten. Eigentliche Entwicklung sei nur dort gegeben, wo *stetige* Übergänge von einem zum andern vorliegen. Sprunghafte Entwicklung sei, streng genommen, ein Widerspruch in sich. Man müßte im Fall der Großmutation richtiger von sprunghafter *Entfaltung* sprechen. Eine solche aber kenne man nur innerhalb der Systemkategorie „Klasse“. Eigentliche Stammbäume gebe es nicht, sondern nur Stammsträucher. Die für eine tierische Abstammung des Menschen gebrachten Argumente werden einer Kritik unterzogen, die sich naturgemäß im beschränkten Rahmen dieser Handreichung für heutige Christen hält. Den Abschluß bilden Darlegungen über den biblischen Schöpfungsbericht. Ternus.

* * *

Tyciak, J., Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben. Bedeutung und Methoden (Sophia. Eine Schriftenreihe für lebensnahe und ökumenische Theologie 1). 8^o (72 S.) Dülmen 1948, Laumann. DM 3.—. — Das Anliegen dieser ersten Veröffentlichung in der Schriftenreihe „Sophia“ ist ohne Zweifel bedeutsam und dringend, einmal für die Erforschung der Theologie Scheebens und ihrer Methode, dann aber auch für den Ausbau einer neuen Art der Exegese, die über eine philosophische und historische Deutung hinauswill und sich die „pneumatische“ nennt. T. untersucht darum den pragmatisch-genetischen, den typologischen und den geistig-mystischen Schriftbeweis bei Scheeben. Diese Dreiteilung wird aus dem Autor selber geschöpft. Der pragmatisch-genetische Schriftbeweis ist die Methode, die vom Literarsinn ausgeht und das biblische Material nach inneren sachlichen oder mehr noch nach Gesichtspunkten der historischen Entwicklung darlegt. Der typologische Beweis bedeutet die heilsgeschichtliche Anwendung des Schriftgutes besonders auf Grund der Väterlehre. Die mystische Schriftdeutung liegt bei Scheeben in verschiedenen Formen vor: die einfache mystische Methode, die in der Sache selber gegründet ist, wohl aber auch exegetisch erweisbar sein muß, die kombinierte mystische Methode, die nur durch Untersuchung von parallel laufenden Gedankenreihen der Schrift oder durch spekulativ-dogmatische Kombination einsichtig wird, und die etymologisch-mystische Methode, die von der Wortanalyse zu einem höheren Sinn durchstößt. Die Verweise sind durchweg aus der „Dogmatik“ gegeben, am Schluß findet sich noch ein Anhang „Stellennachweis und methodische Einordnung des biblischen Materials“, der wirklich gute Dienste bei weiteren Einzelarbeiten leisten kann. Der Hauptwert des Büchleins liegt in der Sichtung und Aufteilung des bei Scheeben vor-

liegenden Stoffes. Eine eingehendere, noch mehr an Beispielen ausgeführte Behandlung, unter Auswertung der von Scheeben benutzten Väterliteratur, hätte wohl einen lebendigeren Eindruck hinterlassen können. Was endlich die sog. pneumatische Exegese angeht — ihre Berechtigung ist schon durch das Beispiel der Väter erwiesen —, so vermißt man im allgemeinen immer noch eine genauere Beschreibung und systematische Rechtfertigung. Allerdings wird damit eine recht schwierige Leistung verlangt, für die die Vorarbeiten erst aus der patristischen Exegese gebracht werden müßten. T. kann sich in diesem Punkte mit Andeutungen und Ansätzen begnügen, weil sonst der Umfang seiner kleinen Schrift weit überschritten worden wäre. Es ist schon zu begrüßen, daß er das Anliegen gespürt und den Finger darauf gelegt hat.

Beumer.

Buchheim, K., Das messianische Reich, Über den Ursprung der Kirche im Evangelium. 8^o (462 S.) München 1948, Kösel, DM 12.—. — Der Verf. hat sich zum Ziel gesetzt, aus den Evangelien das Werden und Wachsen der christlichen Gemeinschaftsidee der Kirche abzulesen. In der Auseinandersetzung mit der modernen protestantischen Bibelwissenschaft verfolgt er diesen Grundgedanken unentwegt vom Anfang bis zum Ende des evangelischen Berichtes und sieht allenthalben, was die Kirche vorbereitete und bekundete. Dabei wird manche exegetische Einzelerkenntnis, besonders auch in chronologischen Fragen, zu Tage gefördert. So weit ist das Werk aktuell und anregend. Leider wird aber dieser Gesamteindruck durch Sondermeinungen in der Schrift-erklärung gestört. Sie sind zwar vorsichtig und nicht aufdringlich dargelegt, aber sie werden dem für das Buch gesetzten weiteren Leserkreis wenig nützen. So wird die von R. A. Hoffmann ausgesprochene Behauptung, der eine von den Emmausjüngern sei Petrus gewesen, wieder aufgenommen (304 ff., 446 ff.). Schwere fällt ins Gewicht, daß B. dem Wirken des Messias und der Kirchenidee des Evangeliums einen politischen oder theopolitischen Charakter zuerkennt — das ist eigentlich die These des Buches — und der eucharistischen Mahlgemeinschaft einen derartigen Platz im Evangelium einräumt, daß er sie in sehr vielen Texten angedeutet oder angezeigt findet. Ersteres ist wohl nicht viel mehr als eine mißglückte Ausdrucksweise, in etwa verständlich aus dem Gegensatz zu der vagen Vorstellung von einem moralischen Gottesreich, aber doch, zumal heute, zu auffällig und irreführend. Der zweite Gedanke läßt den Verf., der sicher von den besten Absichten geleitet war, in Übersteigerungen fallen, die der Sache nur schaden können und auch die katholische Auffassung innerhalb des evangelischen Christentums verdächtig machen. So wird in der Speisung der Fünftausend die Ausspendung des Sakramentes, in dem Essen Christi nach der Auferstehung die Kommunion und in der bei Joh. 21 mitgeteilten Erscheinung des Herrn am See und dem anschließenden Mahle sogar eine Kommunion unter einerlei Gestalt gesehen (319 ff.). Anscheinend soll damit aber nicht nur ein symbolischer Hinweis, sondern irgendeine Realität gemeint sein. Es ist zu bedauern, daß dadurch der Hauptinhalt und das Hauptverdienst des Buches, die Herausarbeitung des katholischen Kirchenbegriffs aus dem Evangelium, nicht mehr voll zur Geltung kommen.

Beumer.

Feckes, C., Die Kirche als Herrenleib, Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius' XII.: „Mystici Corporis Christi“. 8^o (246 S.) Köln 1949, Bachem, DM 6.60. — Schäußele, H., Unsere Kirche. Rundschreiben „Mystici Corporis“. 8^o (131 S.) Heidelberg 1946, Kempfer. — Das bedeutungsvollste Ereignis in der Ekklesiologie der letzten Jahre ist ohne Zweifel die Enzyklika des jetzigen Papstes „Mystici Corporis“ (so sollte gesagt werden, da die päpstlichen Rundschreiben nach allgemeinem Gebrauch nur mit den beiden Anfangsworten zitiert werden). Der Lärm des Krieges verhinderte es, zumal in Deutschland, daß die Worte der höchsten Lehrautorität die gebührende Beachtung und Auswertung fanden. In unserem Sprachgebiet liegen nun zwei Kommentare zur Enzyklika vor. Der Text ist der der offiziellen deutschen Übersetzung. Die Erläuterungen sind bei S. angefügt, ziemlich kurz und mehr theologischer Art; bei F. gehen sie als eine Paraphrase voraus, nehmen

mehr Raum in Anspruch und berücksichtigen eingehend die modernen religiösen Fragestellungen. Der vorzügliche und aufschlußreiche Kommentar in lateinischer Sprache von S. Tromp (Pius Papa XII, *De Mystico Jesu Christi Corpore*, Rom 1943, in: *Textus et documenta*, ser. theol. 26: Litt. Encycl.) wird leider nicht zitiert, F. wäre durch seine Lektüre wohl zu anderen Ergebnissen gekommen. In vielen Punkten ist selbstverständlich keine Unterschiedlichkeit zwischen S. und F. zu verzeichnen. Wir weisen nur auf zwei Fragen hin. In der Mariologie meint S., es „dürfte die Frage, ob Maria eine unmittelbare Mitwirkung zur objektiven Erlösung zuzusprechen sei, . . . im Sinne des Rundschreibens zu verneinen sein“ (121). F. ist der Ansicht: „Darüber schweigt sich die Enzyklika aus und wohl mit weiser Absicht; denn mit dieser allgemeinen Bemerkung (sie hat Ihn auf Golgotha zusammen mit dem gänzlichen Opfer ihrer Mutterrechte und ihrer Mutterliebe dem Ewigen Vater dargebracht als neue Eva für alle Kinder Adams) hält sie sich vorsichtig aus den augenblicklichen Meinungsverschiedenheiten der Theologen hinsichtlich dieser Frage heraus“ (171). Damit dürfte F. das Richtige getroffen haben. Anders verhält es sich mit der Stellungnahme zu dem Problem der kirchlichen Gliedschaft und der Heilsnotwendigkeit. F. meint, es dürfe angenommen werden, daß nur der *excommunicatus vitandus* aus der Kirche ausgeschlossen sei (57), daß die Kirche von jeher um sogenannte außerordentliche Heilswege für die Ungläubigen wisse (58), daß die materiellen (heißt es nicht besser: materiellen?) Häretiker und Schismatiker zwar nicht zum Leib, aber zur Seele der Kirche zu rechnen seien (59 ff.) und daß es sich dabei um einen Begriff handle, „der schon lange in der katholischen Theologie gebräuchlich“ sei. Wir müssen diesen Aussagen widersprechen und verweisen auf unsere ausführlichen Abhandlungen in den Werkheften von ThGl. S. übertreibt anscheinend etwas nach der anderen Seite hin: „Nach der Lehre der Enzyklika zählen einfachhin nicht zur Kirche die formellen und öffentlichen Ungläubigen, Häretiker, Schismatiker sowie die wegen schwerer Verstöße Ausgeschlossenen. . . . Entschieden dürfte es jetzt auch sein, daß der rechtmäßig Exkommunizierte nicht nur von den Heilsgütern der Kirche, sondern von der Gemeinschaft selber ausgeschlossen ist. . . . Die Unterscheidung ‚zum Leib der Kirche gehören‘ und ‚zur Seele der Kirche gehören‘ hat also kein Heimatrecht mehr in der katholischen Theologie“ (99 f.). Es ist sicher richtig, daß auf eine Zugehörigkeit in voto Wert gelegt wird; aber bei den anderen Feststellungen wäre es besser gewesen, deutlicher abzuheben, was die Enzyklika ausdrücklich lehrt, und was anderswoher erschlossen wird. Doch seiner Grundauffassung von der Kirche können wir nur zustimmen. Dagegen halten wir die Anschauung von F. über die kirchliche Gliedschaft für unvereinbar mit der von der Enzyklika nicht gerade vorgetragenen, aber doch vorausgesetzten Einstellung. Wenn er sich für die Behauptung, daß nur eine Schuld von der Kirche ausschließe, auf die Worte des Rundschreibens selber beruft, so kann damit entweder nur eine Klasse der Ausgeschlossenen angeführt oder auch die materielle Schuld eingeschlossen sein; außerdem sind im letzten Teil der Enzyklika (nr. 107) diejenigen, die noch nicht Glieder der Kirche sind, so geschildert, daß gerade die materiellen Häretiker darunter fallen. Den Beweis für den Satz, die Kirche wisse von jeher um sogenannte außerordentliche Heilswege für die Ungläubigen, hat F. nicht versucht; er dürfte wohl schwer fallen. Man sollte richtiger sagen, daß die Kirche in der Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes sich mit dem Rigorismus eines hl. Augustin nicht identifiziert und in den letzten Jahrzehnten die Möglichkeit einer unverschuldeten Nichtzugehörigkeit zur Kirche zugegeben habe. (Siehe auch: L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, essai théol., Paris 1912, nouv. éd. Toulouse 1934. Auch Capéran verwirft die Theorie einer Seele der Kirche als im Widerspruch mit der Tradition, und das vor Erscheinen der Enzyklika.)

Beumer.

Spedalieri, F., *De infallibilitatis Ecclesiae in Sanctorum Canonizatione causa seu titulo*: Ant 22 (1947) 3-22. — Die spekulativ äußerst schwierige und bis heute noch nicht mit Zufriedenheit gelöste Frage, wie die Unfehlbarkeit

der Kirche in der Heiligsprechung erklärt werden könne, ohne daß dabei der Bereich der Offenbarung und der damit notwendig verbundenen Wahrheiten zu überschreiten sei, hat S. veranlaßt, einen neuen Weg zu versuchen. Er weist an Hand von Vätertexten nach, wie die Heiligsprechung den Sinn habe, die Glieder des glorreich erklärten Herrenleibes im einzelnen für den Kult der Gläubigen zu bestimmen; dazu brauche es keine neue Offenbarung, ähnlich wie der Jurisdiktionsprimat des jetzigen Papstes in dem Dogma des in der Kirche beständigen Primates enthalten sei. Soweit die Ausführungen in der positiven Theologie bleiben, sind sie sicherlich wertvoll und brauchbar. Aber in der spekulativen Frage scheint doch keine neue Lösung vorzuliegen, da die Art und Weise nicht einsichtig wird, wie die Kirche eine solche Bestimmung vornehmen kann, ohne auf eine neue Erkenntnisquelle zurückgreifen zu müssen; die angeführte Analogie dürfte wohl nicht stichhaltig sein, da das Bestehen eines Primates in der Kirche notwendig die Kenntnis seines aktuellen Trägers einschließt, während das Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen völlig intakt und sinnvoll bleibt, auch wenn die einzelnen Glieder unbekannt sind; außerdem würden die meisten Theologen in dem Beispiel nur ein *factum dogmaticum* anerkennen, das nicht mit göttlichem Glauben anzunehmen wäre, und S. will doch die Heiligsprechung darüber hinausheben. Beumer.

* * *

Wunderle, G., Das geistige Antlitz der Ostkirche. 8^o (160 S.) Würzburg 1949, Augustinus-Verlag. DM 6.—. — Freunde der Ostkirche werden dem Verf. dankbar sein, daß er diese Aufsätze, die zwar früher schon an verschiedenen Stellen erschienen, aber bei den heutigen Verhältnissen praktisch unzugänglich waren, von neuem in diesem Sammelband herausgegeben hat. Sie führen den Neuling in die Grundfragen ein, bieten aber auch dem Kenner manchen Hinweis. Der erste Aufsatz, der dem Büchlein den Titel gab, untersucht die üblichen Schlagworte „pneumatisch“, „johanneisch“, „magisch“, mit denen man die Ostkirche oft allzu vereinfachend zu charakterisieren glaubt, und geht dann auf wesentliche Punkte ein. Vor allem sind dies: die starke Betonung der Göttlichkeit Christi und unserer Vergottung, der ontischen Frömmigkeit und Schau, der Auferstehung Christi und der Eschatologie, des Ikonenkultes, der Symbolik und der kirchlichen Gemeinschaft. Der Verf. verfällt keiner blinden Schwärmerei für all diese gewiß urchristlichen Züge, sondern stellt klar heraus, was unser westliches Christentum daraus lernen kann und vor welchen Einseitigkeiten und Übertreibungen es sich hüten muß. — Die folgenden Aufsätze gehen dann noch näher auf Einzelfragen ein: auf die byzantinische Mystik und die heiligen Ikonen, auf das Leben der Athosmönche und die Nachfolge Christi als mystische Tatsache und als ethische Aufgabe, während das Schlußwort noch einmal den Gegensatz und die Ausgleichsmöglichkeit zwischen Ost und West kurz zusammenfaßt. — Möge das Werk zur geistigen Begegnung der getrennten Christen beitragen. Falk.

2. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments

Harmes, Kl., Die falschen Propheten. Eine biblische Untersuchung. gr. 8^o (59 S.) Göttingen 1947, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 2,80. — Offenbar veranlaßt durch zeitbedingte Erfahrungen — der Verf. schreibt nach dem Zusammenbruch in französischer Gefangenschaft —, ist H. an Hand der Bibel der Frage nach den falschen Propheten nachgegangen. Da ihm alle sonstigen wissenschaftlichen Hilfsmittel fehlten, läßt er den heiligen Text an Hand der Lutherbibel selbst sprechen, ohne auf etwaige andere Arbeiten Bezug zu nehmen. Das hat den Vorteil, daß die Hauptlinien nicht durch eine Fülle von Zitaten und Meinungsverschiedenheiten verwischt werden. Er geht von der Tatsache aus, daß im AT. neben den echten Propheten immer wieder falsche auftauchen, die im Gegensatz zu den echten „nicht als Seher oder

Schauer, Knechte und Diener oder Männer Gottes bezeichnet“ werden (10). Sie sind nicht von Gott berufen, um das Wort Gottes zu künden (10), wenn auch nach dem Verf. die Grenzen zwischen echten und falschen Propheten fließend sind, d. h. ein falscher Prophet könne vielleicht auch subjektiv geglaubt haben, im Namen Gottes zu reden, und ein echter könne auch gelegentlich abgeirrt sein. Aber die (15) für ein solches Abirren angeführten Beispiele beweisen doch wohl nur, daß auch die echten Propheten nicht immer und in all ihren Ratschlägen unter dem prophetischen Einfluß gestanden haben und daß sie sich gelegentlich dem göttlichen Auftrag zu entziehen suchten (vgl. Jon. 1, 1 ff.), aber nicht, daß sie unter Berufung auf ihre Sendung etwas Falsches kündeten. Die Gefahr eines falschen Prophetentums war nach H. erst gegeben, als das Prophetentum ein besonderer Stand wurde, den er z. B. in den „Prophetenkindern“ von Bethel (4 Kön. 2, 3) und Jericho (4 Kön. 6, 1; 9, 1) angedeutet findet (19). Dazu war bei den königlichen Hofpropheten (vgl. Nathan bei David usw.) die Versuchung groß, das zu sagen, was dem Könige genehm war, zumal sie andernfalls dessen Zorn zu fürchten hatten (20 f.). Endlich habe Gott nach Dt. 13, 2 ff. gelegentlich falsche Propheten auftreten lassen, um die Treue des Volkes zu erproben (21 f.). Als Beweggründe für das Auftreten falscher Propheten findet der Verf. 1. bei einigen vielleicht die subjektive Überzeugung, aus dem Geiste Gottes und in seinem Namen zu sprechen (vgl. Hananias [Jer. 28], Sedekias und Achab [Jer. 29]), 2. Mitleid mit dem eigenen hartgeprüften Volke, z. B. in der Babylonischen Gefangenschaft, 3. das Bestreben, den Wünschen des Volkes bzw. seiner Herrscher zu entsprechen, 4. Gewinnsucht und 5. das Schwinden des Gottesglaubens, während bei den echten Propheten allein Gottes Befehl und Auftrag maßgebend sind (23–28). Dementsprechend ist dann auch die Botschaft der falschen Propheten. Nicht Verkündigung der Offenbarung Gottes, sondern nackten Menschentums (41–44). Solange darum das Volk treu zum Bunde hielt, kam das falsche Prophetentum nicht hoch (45). Ein ähnliches Bild wie im AT. bietet sich auch im NT. Man vergleiche nur die Widersacher des hl. Paulus, auf die er in seinen Briefen immer wieder anspielt, die das Kreuz Christi entkräftigen wollen, das doch im NT. im Mittelpunkt aller Verkündigung steht, wie im AT. der Satz aus dem Dekalog: „Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht andere Götter neben mir haben“ (50). So sind die echten und falschen Propheten alle Zeiten hindurch die Repräsentanten des ständigen Kampfes zwischen Gott und Satan (54). Die Arbeit ist auch für den Theologen recht anregend.

Brinkmann.

Headlam, A. C., *The Fourth Gospel as History*. 8^o (XLI u. 106 S.) Oxford 1948, Blackwell. 7s.6d. — Der am 17. Januar 1947 verstorbene Verfasser, anglikanischer Bischof von Gloucester, hatte in der Woche vor seinem Tode das Manuskript dieses Werkes abgeschlossen, das seine Tochter unverändert herausgegeben hat. Im Anhang wurde noch ein 1946 in der „Church Quarterly Review“ erschienener Artikel des Verfassers über den Geschichtswert des Mk.-Ev. beigefügt und dem Ganzen ein ausführlicher Abriß vorausgeschickt. H. behandelt vier Fragen: Ziel und Zweck des 4. Evangeliums, den Geschichtswert der in ihm erzählten Ereignisse, seine Urheberschaft und die in diesem Evangelium erwähnte Lehrtätigkeit Jesu. Es wird betont, daß Joh keine chronologisch geordnete Biographie Jesu, sondern nur ein apologetisches und theologisches Werk sein wolle, das sich freilich auf geschichtlich gut begründete, vom Verf. entsprechend ausgewählte Tatsachen stütze (3). Allerdings kann es sich nach H. nicht um einen strengen Beweis handeln, sondern die Frage kann nur lauten, welche Lösung der Probleme die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat (1), und das gelte zweifellos von dem Festhalten an dem geschichtlichen Wert der erzählten Ereignisse. Aus inneren und äußeren Gründen kommt H. zu dem Ergebnis, daß der Apostel Johannes der Verfasser des 4. Evangeliums (wie übrigens auch der 3 Johannesbriefe) ist, während er sich über den Verfasser der Offenbarung nicht klar wird, die nach ihm zur Zeit des Nero geschrieben sein muß. Die Lehren des 4. Evangeliums

von Christus als dem Brot des Lebens, dem Licht der Welt, dem Guten Hirten, der Auferstehung und dem Leben, dem wahren Weinstock, dem Weg, der Wahrheit und dem Leben sind nach H. zwar mit den Worten des Evangelisten wiedergegeben, enthalten aber manchen, z. T. sogar wörtlichen Anklang an die Lehrweise Jesu, mit der der Verfasser vertraut gewesen sein muß (78 ff.). Auch im Anhang über den geschichtlichen Wert des Mk hält der Verf. an der Echtheit und geschichtlichen Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums fest, die er vor allem gegen den radikalen Vertreter der Formgeschichte in England, R. H. Lightfoot (*History and Interpretation in the Gospel*, Oxford 1934), verteidigt.

Brinkmann.

Cerfaux, L., *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*. 8^o (189 S.) Tournai-Paris 1946, Castermann. Frs. belg. 54.— Der Titel dieser für weitere Kreise bestimmten Schrift soll besagen, daß wir in der evangelischen Überlieferung, wie sie von den Tagen Christi an zuerst mündlich und später in den vier Evangelien auch schriftlich vorliegt, die Stimme Christi selbst vernehmen. In einer feinen einfühlenden Weise geht der Verf. den einzelnen Stadien dieser Überlieferung nach, angefangen von der Predigt Jesu selbst und ihrer zusammenfassenden mündlichen Wiedergabe durch die Apostel, über eine Reihe von nach und nach schriftlich festgelegten Einzelberichten bis zur Abfassung der vier kanonischen Evangelien. Die Wiege der evangelischen Überlieferung, d. h. der durch die Gewohnheit festgelegten Art, die Lehren, Tatsachen und Handlungen aus dem Leben Jesu zu wiederholen, stand in Jerusalem (21) und nicht etwa in Antiochien. Wir haben es also in den vier Evangelien nicht mit dem Niederschlag volkstümlicher Erzählungen aus dem 2. Jahrhundert zu tun, die sich allmählich um die Person Christi gerankt und so einen Christuskult begründet haben, wie Loisy u. a. annehmen möchten, sondern mit geschichtlich glaubwürdigen Berichten. Dabei ist C. der Auffassung, daß Matthäus mit seinem aramäisch geschriebenen Evangelium als Sekretär der ursprünglichen Überlieferung dem Bericht über Christus das Gepräge gegeben hat (45). In dieser Fassung habe Mt Markus vorgelegen, der, wie schon Augustinus richtig annehme, ein „abbreviator“ des Mt sei. Das schließe jedoch nicht aus, daß der griechische Übersetzer des Mt einiges an Mk angehängen habe. Den Kern des ursprünglichen Evangeliums bilde das öffentliche Leben Jesu und sein Leiden (46). Demgegenüber seien die Kindheitsgeschichte und die Auferstehungsberichte nur Zutaten, die aber bei Mt ganz im selben apologetisch-antijüdischen Sinne abgefaßt seien und mit dem Ganzen eine organische Einheit bildeten (52 ff.). Mt verdient nach dem Verf. entsprechend der urchristlichen Auffassung auf Grund seiner tiefgründigen Einheit vor Mk, als dem Werk eines Abbreviators und vor Lk den Vorzug (54). Lukas sei nicht nur Evangelist, sondern auch Geschichtsschreiber, der neben der Überlieferung der „Zwölf“ auch die Berichte der „Jünger“ Jesu verwandt habe (79). Verfasser des 4. Evangeliums ist nach C. der Apostel Johannes, der die geschichtlichen Tatsachen schon mit theologischen Spekulationen verbinde. In nachapostolischer Zeit tritt an die Stelle der mündlichen Überlieferung automatisch das geschriebene „Evangelium“, und der mündlichen Überlieferung verbleibt daneben vor allem die Aufgabe, den Glauben rein zu erhalten, die echten Evangelien von den apokryphen zu unterscheiden und in ihrem Wortlaut unverändert zu bewahren, wenn auch in den apokryphen vielleicht manches Jesus-Wort überliefert sein mag, das in der mündlichen Überlieferung weiterlebte. Andere mündliche Überlieferungen von angeblich apostolischen gnostischen Geheimlehren lehnt schon Irenäus im Gegensatz zu Clemens Alex. ab (123 f.). Der Verf. gibt einen guten Überblick über die Kanongeschichte und zeigt im letzten Kapitel, welche Bedeutung das „Evangelium“ für das christliche Leben gehabt hat. Wenn C. auch seinem Zweck entsprechend bewußt auf einen ausführlichen wissenschaftlichen Apparat verzichtet, wird der Leser doch auf Schritt und Tritt mit den einschlägigen wissenschaftlichen Ergebnissen bekannt gemacht. Es sei nur an die Auswertung der neueren und neuesten Papyrusfunde von den kanonischen wie von apokryphen Evangelien erinnert.

Brinkmann.

Feuillet, A., *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur: Vivre et Penser 2* (1942) 58-79. — Der Verfasser hat einen beachtenswerten Beitrag zur Theologie des NT. geliefert. Er untersucht eine Reihe der wichtigsten christologischen Texte bei Paulus und zeigt, ausgehend von Phil 2, 5 ff., daß Paulus nirgends von dem präexistenten, sondern nur von dem menschengewordenen Christus spricht, der Gott und Mensch zugleich ist. Phil 2, 5 umschreibt er etwa: „Habt in eurem gegenseitigen Verhalten diese Gesinnung (von der er vorher gesprochen hat), die ihr schöpft in einer mystischen Verbindung mit Christus“ (59). Phil 2, 6 ff. ist nach ihm nicht von einer Selbstentäußerung durch die Menschwerdung die Rede, sondern von der freien Wahl der dienenden Stellung nach der Menschwerdung. Obgleich Christus hienieden ein Recht gehabt hätte, wie Gott behandelt zu werden, hat er doch darin kein Gut gesehen, dem er begierig nachjagen sollte (*res avide arripienda*; vgl. Zorell, *Lexicon Graecum NT.*), sondern hat sich durch Annahme der dienenden Stellung selbst entäußert (62). Der Stellung des Sklaven (Phil 2, 7) wird die Stellung als Herr nach der Erhöhung (Phil 2, 11) gegenübergestellt (65 f). Denselben Gedanken wie Phil 2, 6 ff. findet F. auch 2 Kor 8, 9 ausgesprochen, wo Paulus nach ihm sagt, der menschengewordene Christus, der reich war, habe freiwillig arm gelebt (70); und im selben Sinne wird Hebr 12, 1 f. erklärt (71). Bei Hebr 5, 8 wird darauf hingewiesen, daß hier im menschengewordenen Christus der Gegensatz zwischen Gottessohnschaft und Gehorsam hervorgehoben wird, wie Phil 2, 6 ff. der Gegensatz zwischen seiner Stellung als Gott und seiner Stellung als Sklave, und ähnlich sei es mit 2 Kor 5, 21, daß Gott den, der keine Sünde kannte, für das Menschengeschlecht zum stellvertretenden Sühnopfer gemacht hat (72). An all diesen Stellen besteht nach F. der Gegensatz nicht zwischen dem präexistenten und dem menschengewordenen Christus, sondern nur zwischen zwei Rücksichten in dem menschengewordenen Christus; denn die Menschwerdung selbst erscheint weder im Prolog zum Joh noch in der Verkündigungsszene (Lk 1, 30-35) als Ausdruck der Selbstentäußerung und Erniedrigung, sondern nur als Zeichen herablassender Liebe (73 f). Aber ob nicht doch bei Paulus die Selbstentäußerung besser von der Menschwerdung zu verstehen ist, da Christus ja nicht im glorreichen, verklärten Zustande Mensch geworden ist, sondern im leidensfähigen, so daß seine Stellung als Sklave tatsächlich mit der Menschwerdung begonnen hat? Mit Recht weist dagegen der Verfasser darauf hin, daß die Bezeichnung Christi als das „Bild des unsichtbaren Gottes“ und „Erstgeborener jeglichen Geschöpfes“ (Kol 1, 15) sowie als „Abglanz der Herrlichkeit“ des Vaters und „Abbild seiner Substanz“ (Hebr 1, 3) nicht, wie es gewöhnlich geschieht, vom präexistenten, sondern vom menschengewordenen Christus gilt, in dem der unsichtbare Gott sichtbar geworden ist (77).
Brinkmann.

Gourbillon, J.-G., O. P., *La parabole du serpent d'airain et la „lacune“ du ch. 3 de l'évangile selon S. Jean: Vivre et Penser 2* [1942] 213-226. — Der Verfasser nimmt an, daß wir schon in den ältesten Handschriften des Joh die ursprüngliche Reihenfolge nicht mehr in allem gewahrt haben. Nach ihm gehört der Vergleich mit der ehernen Schlange (3, 14-21) in die Rede vor den Hellenisten (12, 20-50). Er schlägt darum folgende Reihenfolge vor: 3, 13 + 3, 31-36 + 3, 22-30 und 12, 20-31 + 3, 14-21 + 12, 32-36a + 12, 44-50 + 12, 36b-43. Nach ihm wäre die Umstellung von Joh 12, 36b-43 mit 12, 44-50 möglich gewesen, wenn es sich bei den beiden ungefähr gleich langen Abschnitten um die zwei Seiten eines eingelegten Einzelblattes gehandelt hätte, bei dem recto und verso vertauscht worden wäre. Auch 3, 14-21 und 3, 22-30 könnten die beiden Seiten eines eingelegten Einzelblattes gewesen sein, da auch diese beiden Abschnitte ziemlich gleich lang sind. Dieses Einzelblatt hätte also auf der einen Seite das letzte Zeugnis des Täufers enthalten (3, 22-30), das sich an 3, 36 anschließen sollte, und wäre deshalb in das Kap. 3 geraten, obgleich es auf der andern Seite mit 3, 14-21 vielleicht die Neufassung eines zwischen 12, 31 und 12, 32 durchgestrichenen Abschnittes enthielt, was beim Einlegen ganz übersehen worden wäre. So geht nach G. alles im 4. Evangelium zwar auf Johannes zurück, aber das ganze Evangelium wäre als eine Art Memoiren als opus post-

humum erst nach dem Tode des Apostels von seinen Jüngern herausgegeben worden, wie auch Joh 21, 24 anzudeuten scheint. Dabei hätten die Herausgeber die endgültige, vom Apostel vorgesehene Reihenfolge nicht genau beachtet. — Daß in dieser Hypothese die vorgeschlagene Umstellung eine recht gute Gedankenverbindung ergäbe, ist nicht zu leugnen; aber die von G. angenommenen technischen Voraussetzungen für seine Hypothese dürften doch zum Teil wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben, vor allem, daß die Neufassung eines Abschnittes aus Kap. 12 auf die eine Seite eines eingelegten Blattes geschrieben gewesen sein soll, das auf der anderen einen Abschnitt aus dem Kap. 3 enthalten hätte. Dagegen würde die etwas ungleiche Länge der fraglichen Abschnitte — 12, 36b-43 (= 596 Buchstaben) hätte 68 Buchstaben mehr gehabt als 12, 44-50 (= 528 B.) und 3, 22-33 (= 733 B.) sogar 72 Buchstaben mehr als 3, 14-21 (= 661 B.) — keine ernste Schwierigkeit machen, da auch P⁵² (aus Joh 18) in recto etwa 46 Buchstaben mehr hat als in verso (586 : etwa 540). Dabei handelt es sich in der Hypothese des Verf. nicht um den fortlaufend geschriebenen Text eines Kodex, sondern um eingefügte Blätter mit Nachträgen. Eine andere Frage dagegen ist, ob die von G. vorgebrachten rein inneren Gründe die Annahme solcher Nachträge rechtfertigen. Wie gewisse vermutete Umstellungen im Joh sich vielleicht durch Verwechslung von Doppelblättern erklären lassen, haben wir anderswo ausführlicher gezeigt (vgl. Greg 20 [1939] 55-82. 563-569; 22 [1941] 503-505).

Brinkmann.

Holzner, J., Rings um Paulus. Blicke in die Umwelt und Innenwelt des Apostels. 8^o (281 S.) München (1947), Schnell u. Steiner. DM 7.50. — Der Verf., vor allem bekannt geworden durch sein 1937 bei Herder erschienenes Hauptwerk „Paulus“, das 1947 schon die 20. Aufl. erlebte, hat in dem vorliegenden Bändchen eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen zusammengefaßt, die zweifellos in das Verständnis der Person des Völkerapostels und seiner Bedeutung für das Christentum tiefer einführen. Während des Druckes wurde er selbst am 8. November 1947 aus diesem Leben abberufen. So dürfen wir in dieser Veröffentlichung das letzte geistige Vermächtnis an uns sehen. Er selbst betont, daß das Kernstück des Buches das 6. Kapitel „Paulus in seiner welt- und heilsgeschichtlichen Bedeutung“ (128-181) bilde, das schon 1941 im gleichen Verlag unter dem Titel „Der Völkerapostel Paulus“ erschienen ist. Hier zeigt er, wie Jerusalem, Athen und Rom, d. h. die jüdische Umwelt, die griechische Philosophie und der römische Universalismus „Ausgang, Mitte und Ende im Leben des hl. Paulus“ bilden. Es ist überhaupt ein Hauptanliegen des Verfassers, die wunderbaren Wege der Vorsehung in der Vorbereitung der Menschheit auf Christus und das Christentum in der jüdischen und heidnischen Umwelt aufzuzeigen und dabei die Rolle herauszuarbeiten, die Paulus in der Ausbreitung des Christentums zugefallen ist. Und das ist ihm sicher in hohem Maße gelungen. Ich nenne hier nur einige der behandelten Fragen: Das Urchristentum. Der paulinische Weg (17-25), Paulus und die antike Welt (57-72), Die griechischen Mysterien in heilspädagogischer Schau (73-127). Dabei ist H. geneigt, hier und da eine Abhängigkeit zu sehen, wo meines Erachtens nur eine gewisse rein äußerliche religionsgeschichtliche Ähnlichkeit vorliegt, natürlich ohne den wesentlichen Unterschied zwischen Christentum und der religiösen Umwelt preiszugeben. Wenn im Text und in der Bibliographie überwiegend nicht-katholische Autoren angeführt werden, mag das seinen Grund vor allem darin haben, daß tatsächlich auf nicht-katholischer Seite eine umfangreichere einschlägige Literatur vorliegt. Trotzdem hätte man gewünscht, daß die katholische Literatur vollständiger berücksichtigt worden wäre. Um von kleineren Arbeiten und Artikeln abzusehen, seien hier genannt die Werke von E. Mersch S. J. über das Corpus Christi mysticum; ferner Mura, Le Corps mystique du Christ ... d'après S. Paul ... (2 Bde.), Paris 1934; van Tichelen, Paulus, der größte Christusjünger, Steyl 1926; C. Lattey S. J., Paul, Milwaukee 1939; G. Thils, Pour mieux comprendre S. Paul, Paris 1941; A. Tricot, S. Paul, Apôtre des Gentils, Paris 1928. Sehr fein herausgearbeitet sind die Kapitel:

Paulus als Ethiker. Seine sittliche Persönlichkeit und Gedankenwelt (182-201), Paulus als Priester (202-234), Paulus als Prediger (235-256) und Paulus und der Tod (257-279). Manche auf den ersten Blick etwas überspitzt anmutende Formulierungen werden im weiteren Zusammenhang in ihrem richtigen Sinne verständlich. Wenn es z. B. heißt, der Christ solle nicht „nach äußerlicher Angleichung an die Vorschriften des Erlösers trachten, sondern in innere Seelengemeinschaft und Freundschaft mit ihm treten“ (141), soll das offenbar heißen, er solle nicht nur nach äußerlicher Angleichung trachten; oder wenn der Verf. unter Berufung auf Harnack sagt, daß schon im 2. Jahrh. bei Ignatius, Polykarp und Irenäus der ökumenische Charakter der Kirche ins christliche Bewußtsein getreten sei (179), soll damit sicher nicht geleugnet werden, daß schon im Taufbefehl Christi sowie in den Berichten der Apostelgeschichte und dem Sendungsbewußtsein des hl. Paulus dieser ökumenische Charakter klar vorhanden war. Wenn es (195) heißt, Paulus ziehe nicht die Register seiner Amtsautorität, um die Gemeinde in die Richtung zu bringen, in der er sie haben will, mag das von Phil und andern Stellen gelten, aber wenn es sein muß, kann der Apostel sich auch auf seine apostolische Autorität berufen. Man vergleiche z. B. den Fall der Blutschande in Korinth. Ob es zu empfehlen ist, mit nicht-katholischen Autoren Petrus das „Altershaupt der Apostel“ zu nennen (138)? Kann man wirklich sagen, daß der offenbarende Gott sich den Gläubigen unmittelbar im hl. Pneuma und in der christlichen Predigt bezeugt (244)? Dabei versteht der Verf. unter dem hl. Pneuma oder „Geist Gottes“ die persönliche Gotteskraft, die Leben schafft (134), und betont, daß Paulus durch sein Pneuma auch ein Seher und Dichter gewesen sei (145). Daß er damit nicht etwa der Sohmschen Theorie von einer charismatischen Organisation der Kirche das Wort reden will, braucht nicht eigens betont zu werden. Hätte man demnach auch hier und da eine genauere Formulierung gewünscht, um Mißverständnissen bei theologisch nicht geschulten Lesern vorzubeugen, so wird der Wert des Buches im Wesentlichen dadurch nicht beeinträchtigt. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß der Verf. immer auch die drängenden Gegenwartsfragen im Auge hat, wodurch seine Ausführungen eine wirkliche Zeitnähe erhalten.

Brinkmann.

† Allo, E. B., O. P., L'„évolution“ de „l'évangile de Paul“: Vivre et Penser 1 (1941) 48-77, 165-193. — Der inzwischen 1945 verstorbene Verfasser gibt hier einen guten Überblick über die Theologie des hl. Paulus. Er zeigt, wie sich bei ihm von Anfang an alles um den einen Grundgedanken einfügt: „Christus in euch“ (Col 1, 27). Für das Verständnis des paulinischen Schrifttums sei zu bedenken, daß Paulus kein abstrakter Denker im Sinne des Platonismus oder Cartesianismus, sondern vor allem ein intuitiver Mensch sei, der dramatisch oder, wenn man wolle, poetisch immer in der erschöpfendsten Weise denke, d. h. alles ganz lebendig und dynamisch auffasse (53f.). Von einer eigentlichen „Entwicklung“ in der theologischen Gedankenwelt unter dem Einfluß der nichtchristlichen Umwelt könne bei Paulus nicht die Rede sein. Zu diesem Zwecke gibt A. einen Überblick über die Lehre des Völkerapostels von Gott, von Christus, von der Erlösung, vom Glauben, von der Liebe, von der christlichen Freiheit, von den Sakramenten, ferner über seine Sittenlehre, über seine Auffassung von der Kirche unter den Bildern von der Familie, vom Hause, von der Braut Christi und vom Leibe Christi und schließlich über seine Lehre von den Letzten Dingen, vor allem über die Frage von der Wiederkunft Christi. Von der Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn kann nach ihm bei Paulus nicht die Rede sein, sondern weil Christus in den Gläubigen lebt, ist er schon immer „nahe“. Damit sind „die letzten Zeiten“ schon angebrochen. Wenn Christus seine Macht offenbart, wie bei der Zerstörung Jerusalems oder bei den großen Eroberungen für das Reich Gottes in Korinth und Ephesus durch Paulus, war das jedesmal ein „Tag des Herrn“ (182). Eine Entwicklung ist bei Paulus nur insofern festzustellen, als er sich in seinen Briefen den jeweiligen Bedürfnissen der Gemeinden anpaßt. In diesem Sinne unterscheidet der Verf. fünf Perioden:

1. die Betonung des Königtums Christi und die Lehre von seiner glorreichen Wiederkunft, 2. die Predigt von der Torheit des Kreuzes gegenüber der aufgeblähten Weltweisheit, 3. der Kampf gegen die judaisierenden Kreise, 4. der Kampf gegen den Einfluß der heidnischen Umwelt, besonders der falschen Gnosis und 5. Bemühungen um die Organisation der Kirchen. Ob man nicht doch entgegen der Auffassung des Verf. auch in dem Sinne von einer Entwicklung bei Paulus sprechen muß, daß er in den früheren Jahren wenigstens ernstlich mit der Möglichkeit einer nahe bevorstehenden Parusie gerechnet und sie herbeigesehnt hat, während diese Hoffnung später mehr zurücktrat?
Brinkmann.

Ketter, P., Die Apokalypse (Herders Bibelkommentar XVI, 2). gr. 8^o (XI u. 322 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 14.—. — Wie bei den Paulusbriefen, so hat K. auch hier das Ziel der Sammlung glücklich verwirklicht: aus Fachkenntnis heraus eine Erklärung fürs Leben zu geben. Gerade bei der Apk. drohte die Gefahr, den Leser durch Gelehrsamkeit zu beeindrucken und zu verwirren; aber K. weiß klug auszuwählen. Bei den Sieben Sendschreiben werden z. B. zwar kulturgeschichtlich interessante, richtiger den Text erhellende Einzelheiten beigebracht, aber der Ton liegt immer bei der Anwendung aufs Seelen- und Gemeindeleben, und da spürt man eindringlichen Ernst und echte Wärme, ebenso bei den späteren Gerichtsbildern. In unentschiedenen Fragen werden die Auslegungen zur Wahl gestellt. Auf Parallelen aus dem A und NT ist reichlich verwiesen, ebenso auf die liturgische Verwendung der Texte. Bedauern könnte man, daß die Einzelgliederung des Schrifttextes im Druck nirgends hervortritt, auch nicht in den Hymnen. — Aus dem Inhalt sei herausgehoben: Einführung. Die Schrift ist eine „Apokalypse“, aber anders als die apokryphen, mit dem Zweck, zum Märtyrergeist zu ermutigen (zum „Martyrium“ gehört Zeugnisgeben auch im Leben); sie ist verfaßt in kunstvollem Aufbau vom Apostel Johannes um 95—96. Das Zeitwissen (Mythologie u. ä.) liefert nur Bildmaterial. Die kirchengeschichtliche Deutung mißglückte immer wieder. Richtig ist die übergeschichtliche (oder endgeschichtliche; Endzeit: die ganze christliche Zeit). In der Auslegung muß man sich bei der Vielfalt der Überlieferung an den Text und die übrige Heilige Schrift halten, die verkürzende oder verlängernde prophetische Perspektive und das Symbolhafte der Visionen und Zahlen beachten, nicht jede Einzelheit deuten. Das Buch will Vertrauen wecken auf die Vorsehung, auf Gottes gerechte Vergeltung, auf Christi königliche Macht (die die Germanen gewonnen hat), sieghaft über die Dämonen, auf Christi Schutz für seine Kirche; es bietet eine Theologie der Geschichte in gewaltigen, dramatischen, oft liturgischen Bildern. — In der Erklärung ist bemerkenswert u. a.: Die „Engel“ 1, 20 sind Bischöfe. Glänzend sind die Priestertypen S. 81—84 gezeichnet. Die 24 Ältesten vertreten die vollendete Menschheit, die 4 Wesen die gesamte beseelte Natur. Die Heimsuchungen folgen nicht aufeinander, die ganze Zeit ist davon erfüllt, sie treffen auch die Auserwählten (anders die Gewissensqualen: 137), nur sehen diese darin die Fügung der Vorsehung. Der weiße Reiter darf nicht von den andern abgelöst werden, ist darum nicht Christus oder das Evangelium, sondern der Imperialismus. Öl und Wein werden geschont durch Gottes Barmherzigkeit (8, 6): sie sind im Orient auch den Armen notwendig; in trockenen Jahren geraten sie um so besser. 7, 4 wird nur die symbolische Zahl der Gesiegelten aus dem Volke Israel genannt, aber versiegelt werden alle Auserwählten. Sehr schön wird das „Schweigen“ gedeutet (125 f.). Die Heiligen rufen das göttliche Strafgericht herbei nicht aus Rachedurst, sondern für den Sieg der göttlichen Gerechtigkeit (110 129). Die Heuschrecken und Reiterheere c. 9 sind Dämonen. Die zwei Zeugen c. 11 sind Personen am Zeilenende, die Frau c. 12 versinnbildet das Gottesvolk und die Kirche. 13, 8 ist schön erklärt: wer für die Gefangenschaft bestimmt ist. — Das Tier aus dem Meere ist nicht das heidnische Römerreich, sondern der Antichrist (197); nur ein Herrscher wird angebetet [aber z. B. Ez 27 f. wechseln Reich und Herrscher]; ähnlich c. 17 (233 ff., 246); Babylon ist nicht Rom. Ausführlich hat K. das nachzuweisen gesucht in:

Trierer theologische Studien 1941, 70—93: Die 7 Herrscher 17, 10 passen nicht auf die römischen Kaiser, der 8. als Domitian und Nero redivivus sei stilwidrig (so K. mit Bousset und Brun), sei auch nicht Anfang einer neuen Reihe (gegen Allo), wenn doch die 7 einzelne seien; schon der Polykarp- (und damit Johannes-)Schüler Irenäus weiß den Namen des Antichrist nicht, das Tier ist ihm die Zusammenfassung aller Ungerechtigkeit (5, 29 f.); der der Apk gleichzeitige Klemens von Rom betet für die Obrigkeit c. 61, ähnlich Polykarp (Phil 12, 3; vgl. Mart. c. 10). Aber wenn die Apk wirklich ein Trostbuch, ein Aufruf zum Märtyrergeist sein will, mußte sie dann nicht vor allem die Christen der ersten Jahrhunderte stärken zur Standhaftigkeit gegenüber den Göttlichkeitsansprüchen des Imperiums und des Kyrios Kaiser, von denen K. ja immer wieder spricht? Mußte sie nicht deren letzte dämonische Hintergründe herausstellen? Damit war die Anerkennung des römischen Staates als Ordnungsmacht und das Gebet für ihn durchaus vereinbar, so wie Polykarp für den Kaiser betete, aber ihm den Kyriostitel verweigerte (vgl. 248). Vielleicht liegt die Sache so: ähnlich wie der Seher die atl. Bilder frei verwendet, nimmt er auch für Tier und Babylon die Farben sowohl aus AT wie aus der Zeit, schildert aber übergeschichtliche Mächte (vgl. 14), die in der Endzeit verwirklicht sind: die Endzeit ist aber die ganze christliche Zeit — also ist die erste Verwirklichung von Tier und Babylon doch Imperium und Rom; so erklärt sich die überraschende Ähnlichkeit in der Zeichnung und zugleich die Unübertragbarkeit aller Einzelzüge auf die Zeit. Ebenso ist es mit dem 2. Tier: Die heidnische Priesterschaft und Geisteskultur waren tatsächlich die ersten „end“-zeitlichen Vertreter einer antichristlichen Staatsreligion und Gehilfen des Dämons, wie die heidnischen Priester und Zauberer meistens die schärfsten Christusfeinde sind. — Die Zahl 666 ist nach Irenäus Symbol der Schlechtigkeit (7—1). Die 144 000 (14, 3 f.) sind die Kerntuppen des Lammes, keusche, unbedingt treue Männer (nicht Selige). Eindrucksvoll ist die Zusammenstellung der 4 Frauengestalten 242, dazu die Braut 265, treffend die Beobachtung über das „Geräusch“ (nicht Klappern) der Handmühlen in der Stadt 259 und die Widerlegung der Kulturfeindlichkeit 260. Die 1000 Jahre 20, 4 sind eine längere Zeit besserer Wirkmöglichkeit für die Kirche vor dem Ende (nicht die ganze christliche Zeit, vgl. 1 Pt 5, 8), die erste Auferstehung ist die Teilnahme am Leben der Gnade und Glorie für die Märtyrer der Verfolgungszeit des Antichristen am Ende (über den Lohn der früheren vgl. c. 2 3 7). 20, 11; 21, 1—5 sagen keine Vernichtung, sondern Umgestaltung der Welt. 288 wird sehr gut Christi Verdienst betont, das allein unsern Werken Wert gibt. — Der Seelsorger wird mit Hilfe des Kommentars dies schwierige Buch der Heiligen Schrift gut und leicht verstehen und auswerten, der Fachmann wird sich der Abgewogenheit der Erklärung und des Ernstes freuen, mit dem das Theologische und Religiöse herausgearbeitet ist.

Koester.

Wikenhauser, A., Offenbarung des Johannes, übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament 9). 8^o (143 S.) Regensburg (1947), Gregorius-Verlag. DM 6.—; geb. 7.50. — W. war schon auf Grund seiner früheren Arbeit „Der Sinn der Apokalypse“, Münster 1931, besonders berufen, die Erklärung der Apk im Rahmen des Regensburger NT zu übernehmen. Man kann wohl sagen, daß er die ihm gestellte Aufgabe in vorbildlicher Weise gelöst hat, nämlich auf engstem Raum eine allgemein verständliche und doch wissenschaftlich begründete Erklärung vorzulegen. Wenn er sich dabei mehr oder weniger auf den Literal-sinn beschränkt und die weitere theologische Auswertung dem Leser überläßt, entspricht das offenbar der Anlage und Zielsetzung des ganzen Kommentarwerkes. Er steht auf dem Standpunkt, daß erst die Verbindung von endgeschichtlicher, zeitgeschichtlicher und traditionsgeschichtlicher Methode eine sachgemäße Erklärung der Apk ermöglicht, ohne jedoch alle Rätsel zu lösen (20). Nach ihm ist die Apk eng verwandt mit der jüdischen Apokalyptik, und zwar nicht nur formell, sondern weitgehend auch inhaltlich (13), ohne jedoch ihre Eigenart, d. h. den echt prophetischen und echt christlichen Geist zu verleugnen (14). Johannes schaut das Ende nicht in ferner Zukunft, sondern er-

blickt in gewissen Zuständen und Ereignissen seiner Gegenwart deutliche Anzeichen des bevorstehenden Endes. Dabei hält W. es mit H. Gunkel, Bousset, Charles, Lohmeyer und Fr. Boll nicht für ausgeschlossen, daß manche Bilder, Gestalten und Darstellungen letzten Endes aus der orientalischen Mythologie oder der hellenistischen Astrologie kommen (22). Bezüglich der Erklärung einzelner Stellen sei hier erwähnt, daß dem Verf. die Deutung der Engel der Gemeinden auf die Bischöfe als solche oder auf die himmlischen Schutzgeister unhaltbar zu sein scheint. Er möchte darin vielmehr mit Behm und Allo den personifizierten Geist der Kirchen sehen, der gleichsam in den Bischöfen als in den Repräsentanten der Gemeinden inkarniert sei (32f.). Die 24 Ältesten sind ihm die Väter des Alten Bundes als das älteste Kollegium des himmlischen Gottesvolkes (46). Der weiße Reiter ist nach ihm nicht Christus, sondern das Symbol des siegreichen Kriege, wobei das Bild vielleicht von den bogentragenden und auf weißen Rossen reitenden Parthern genommen sei (52f.). Im Gegensatz zu Allo u. a. sieht er in den Sieges-, Posaunen- und Schalenvisionen nicht eine „recapitulatio“ derselben Ereignisse, sondern drei im Ablauf der eschatologischen Ereignisse sich folgende Plagenreihen (55). Mit Recht lehnt er die auch heute hier und da wieder auftauchende Beziehung des Weibes in Apk 12 auf Maria als von der wissenschaftlichen Exegese aufgegeben ab, sondern sieht darin, wie schon Augustinus und die meisten neueren kath. Exegeten, zunächst das Volk Israel in seiner Bestimmung als Volk Gottes, aus dem der Messias kommt, dann aber zugleich das neutestamentliche Gottesvolk, da die Kinder des Weibes vom Drachen verfolgt werden (82). Allerdings scheint es durch den Vergleich mit Apk 21, 2. 10; Hebr 12, 22 und Gal 4, 26 nicht bewiesen, daß mit dem Weibe, das der Seher im Glanze himmlischer Herrlichkeit schaut, das Vorbild und Urbild des Gottesvolkes, das von Anfang an bei Gott im Himmel gegenwärtig war, gemeint ist (82f.); denn gerade die angeführten Stellen dürften doch wohl eher von der Vollendung des Gottesvolkes im Himmel, also eschatologisch zu verstehen sein. Zusammenfassend darf man sagen, daß der neue Kommentar in seiner Art zweifellos eine wertvolle Bereicherung des Regensburger NT darstellt.

Brinkmann.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte

Kempf, Th. K., Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt. gr. 8^o (VI u. 205 S.) Rom 1942, Officium Libri Catholici. — Wenn es auch im allgemeinen gelten mag, daß der erste Eindruck entscheidend ist, so würde man fehlgeleitet, wenn man die vorliegende Dissertation nach ihrem ersten Eindruck beurteilen würde. Solange man nur die drei ersten Kapitel (Ursprung und Deutung des Guten Hirten [GH] in der frühchristlichen Kunst; Hirtengestalt und Hirtengleichnis in der Hl. Schrift; Das Bild von Hirt und Herde im frühchristlichen Schrifttum) eingeschaut hat, mag man von der allzu großen Besorgtheit um Beischaffung sämtlicher Texte, die von Hirten und Schafen und Weide und dergl. handeln, ermüdet werden. Aber mit den drei letzten Kapiteln ändert sich das Bild (Die Christusgestalt des 2. Jahrhunderts; Hirte ist der Logos; Die Gestalt des GH, ihr Inhalt und Ursprung). Nicht als ob hier die Darstellungsweise wesentlich straffer würde. Wohl aber wird der wichtige und gewichtige Ertrag all der Bemühungen sichtbar. Der Verf. zeigt, daß die landläufige Ausdeutung der GH-Gestalt nicht dem entspricht, was die Christenheit der vorkonstantinischen Zeit darin ausdrücken wollte. Es ging ihr nicht um die Darstellung Jesu im Anschluß an die Parabel vom verlorenen Schäflein, sondern um den symbolischen Ausdruck jenes zentralen Heilsmysteriums, daß der Logos als der Hirte der ganzen Schöpfung den gefallenen Menschen in der eigenen Menschwerdung heimsucht und heimholt. Von daher ist die Auffassung des Hirten als bartlosen Jünglings zu verstehen; denn unvergängliche Jugend ist nach antiker Anschauung der Gottheit eigentümlich. Das Lamm auf den Schultern des Hirten ist die Menschnatur, die der Logos in der Inkarnation annahm und in der er die ganze Menschheit sich zu eigen machte. Zugleich ist es (zumeist in

der Form eines Widders) ein Hinweis darauf, daß der Logos seine Menschennatur zum Opfer gebracht hat, um so die Menschheit der Gewalt der Dämonen zu entreißen. Somit war das Bild vom GH gleichsam ein Kompendium der gesamten christlichen Heilslehre, zugleich ein tröstliches Siegeszeichen für die Gläubigen; daher die häufige sepulkrale Verwendung dieses Motives. Von hier aus läßt sich auch eine Deutung der Orante finden, die so oft neben dem GH dargestellt ist. Die betende Frauengestalt ist niemand anders als die Kirche, die Braut des Lammes, die sich nach der himmlischen Hochzeit sehnt. — Die Frage nach der etwaigen außerchristlichen Herkunft oder Beeinflussung des GH-Symbols wird von K. dahin beantwortet, daß solche Einflüsse durchaus zugegeben werden; aber die Vorlagen, nach denen die christlichen Künstler sich richteten, waren nicht irgendwelche widertragende Götter wie Attis oder Hermes, sondern die Darstellungen von widertragenden Opferpriestern, wie sie uns mehrfach überliefert sind. — All dies wird durch sorgsame Analyse des gesamten Überlieferungsgutes mit sicherem Takt und feiner Einfühlungsgabe herausgehoben. Besonders wertvoll ist, daß dabei die Verbindung mit den Bewegungen der Gesamtgeistigkeit und Gesamttheologie der Frühzeit gewahrt bleibt. Dadurch wird das Aufkommen und das Absinken dieser Symbolgestalt als Moment innerhalb einer umfassenderen Bewegung des frühchristlichen Geistes sichtbar. Man kann nur wünschen, daß der Verf. auch die angekündigte Weiterführung des Themas vollenden kann. Bacht.

Pelster, F., S. J., Die Quaestio Alberts des Großen über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245: DivThom (Fr) 1948, 3—25. — P. Bayerschmidt hatte bereits in seiner umfassenden Arbeit zur Seins- und Formmetaphysik Heinrichs von Gent (Münster 1941) die Bedeutung Alberts für die christologische Seinsmetaphysik des Einen Seins in Christus hervorgehoben und ihn als den Entdecker des Problems auf Grund der damaligen Quellenlage bezeichnet. Nun geht hier P. den Spuren einer von ihm schon 1928 entdeckten Quaestio nach, die dann 1936 in einem Artikel A. Fries vielleicht als Albert zugehörig bezeichnet hatte (Ang 13 (1936) 85—87). P. stellt zunächst auf Grund der mit dem Sentenzenkommentar Alberts übereinstimmenden Form der Redewendungen und auch aus der lehrhaften Übereinstimmung die Verfasserschaft Alberts sicher. Besonders eindrucksvoll erscheinen die aus der äußeren Sprachform hergeleiteten Gründe. Nach einer Darlegung über das inhaltliche Problem in den früheren Schriften Alberts wird dann eine genaue Analyse der Lehre der Quaestio geboten, die am Schluß auch selbst abgedruckt ist. Die bereits sehr ins einzelne gehenden Gründe und Gegenstände der zu Grunde liegenden Disputation belegen, daß die Frage schon vor Albert erörtert worden ist. Bayerschmidt zeigte, daß Wilhelm von Auxerre sie noch nicht kennt. Sie muß also zwischen 1230 und 1245 zur Diskussion gekommen sein, da P. mit Recht die Quaestio Alberts in dessen Pariser Zeit legt und nach dem 3. Buch des Sentenzenkommentars gehalten sein läßt, also zwischen 1246—1249. Die inhaltliche Fortführung der Lösung in der Quaestio gegenüber dem Kommentar läßt es wohl geraten erscheinen, die letzten Jahre, also 1247—1248 dafür zu nehmen. Inhaltlich bietet die Quaestio einen deutlichen Beweis dafür, daß die ganze Frage wesentlich ein Problem der Folgen der hypostatischen Union ist. Es ist vielleicht von P. etwas extrem ausgedrückt, daß die Frage ursprünglich „in erster Linie ein grammatikalisch-dialektisches Problem war“ (8), wie es auch schon Bayerschmidt einmal genannt hat (a. a. O. 24). Aber es ist doch gerade wieder an Hand dieser frühen Quaestio sichtbar, wie sehr die Frage: Was kann man nun bei Anwendung philosophischer Termini zur hypostatischen Union sagen, Bedeutung hatte. Das ist auch bereits im Kommentar Alberts deutlich, wie eine Stelle aus der *Divisio textus* der 6. Dist. des 3. Buches, die P. anführt (9), belegt: *Hic incipit ... Magister agere de consequentibus unionem. Sunt autem consequentia, sicut ... Deum esse duo vel unum ...* Für Albert ist wie in den Frühwerken, so auch in der Quaestio das volle Sein nur ein hypostatisiertes, ein esse hypostasis: *Cum igitur esse quod actus proprie conveniat personae, Christus non habuit nisi unum esse.* Das schließt jedoch nicht aus, daß auch

die menschliche Natur ihr eigenes esse besitzt: Cum unio sit secundum esse suppositi, non nature, erit unum esse suppositi, in quantum est suppositum duarum naturarum, manente distincto esse naturam (25 in der Responsio). Es ist ähnlich wie bei Alberts Begriff des Individuums, das auch im Vollsinn die Subsistenz einschließt, ohne daß dadurch der menschlichen Natur die Individualnoten fehlen würden (12). P. verweist für ähnliche Gedankengänge auf den Sentenzenkommentar des hl. Thomas (13). Er glaubt daher, daß die Interpretation von H. Ruding: *Het Begrip Persoon in de Leer omtrent de Hypostatische Vereeniging* (Bijdr HollJez 7 [1946] 231—273), nach der bei Thomas alle Individualität erst durch die Person konstituiert werde, kaum haltbar sei. Als Gesamtheit genommen, zeigt der Artikel von P. das gleiche Bild in neuer Deutlichkeit, wie es aus dem Buch von Bayerschmidt schon erhellte: Die Frage ist aufs engste verbunden mit dem metaphysischen Seinsbegriff. Dadurch wird gegenüber Verflachungen der heutigen Problemstellung die ursprünglich echt christologische Bedeutung zur Erhellung des Geheimnisses der hypostatischen Union wieder deutlich. Von hier aus gilt es, der Frage erneut und vertieft nachzugehen. Dabei dürfte wohl zu berücksichtigen sein, daß wir hier einen ganz gesondert gelagerten Fall vor uns haben. Aber gerade die Tatsache, daß eine menschliche Natur, die kein Suppositum ist, in die Betrachtung einzuziehen ist, wird dazu beitragen, wie einst schon zur Klärung des Personenbegriffs, so auch nun zur Deutung des Seinsbegriffs fortzuschreiten.

Weisweiler.

Botte, B., O.S.B., *Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au V^e siècle: SacrErud 2 (1949) 111-122.* — Das 1905 in Oxford von Conybeare veröffentlichte *Rituale Armenorum* ist, wie Dom B. Capelle kürzlich bewies, jerusalemitanisch und enthält das früheste Zeugnis für ein Marienfest am 15. August (*La fête de la Vierge à Jérusalem au V^e siècle: Muséon 46 [1943] 1-33*). Gegenüber P. Peeters, der das Lektionar nur in armenischen Klöstern zu Jerusalem oder des Jordantales benutzt glaubte, weist B. auf die weite Verbreitung auch in Armenien selbst hin. So hat z. B. N. Adontz (*Les fêtes et les saints de l'Église d'Arménie: Revue de l'Orient chrétien 26 [1927/1928] 74-104, 225-278*) neue Mss dorther veröffentlicht. Capelle hat den Gebrauch aber immer noch auf bestimmte kleinere Kreise in Armenien eingeschränkt, in denen man die Reinheit des Betens aus dem Hl. Land besonders pflegen wollte (a. a. O.). Sein Mitbruder B. sucht eine andere Lösung aus der Geschichte der armenischen Übersetzung zu geben. Er nimmt mit nicht zu übersehenden Gründen an, daß die Übersetzung einen Teil der liturgischen Erneuerung unter Sahak (gest. 440) darstellt. Dann müßte die Übersetzung bei Gelegenheit der Gesandtschaft der beiden Gelehrten Joseph und Eznik nach Edessa um 434 entstanden sein, also kurz nach dem Konzil von Ephesus. So gewinnt das Marienfest seine besondere Stellung. Wann ist es nun in das Lektionar selbst eingefügt worden: vor oder nach Ephesus? Da der Bischof von Jerusalem Juvenal unter dem Patriarchen von Antiochien stand, ist es kaum wahrscheinlich, daß er das Fest unter dem Titel der Theotokos vor dem Konzil dort eingeführt hat. Es wäre also ein direktes Echo von Ephesus aus den Jahren 431—434. Und das Datum des 15. August? B. gesteht, daß wir hier vorläufig zu Hypothesen gezwungen sind. In Ephesus war der 11. August 430 das Datum der päpstlichen Zusammenberufung und der 31. Juli 431 das der Schlußsitzung. Wurde das Fest vielleicht bei der Abreise am 15. August in Ephesus gefeiert und dann von Juvenal auch so nach Jerusalem übertragen? *Ce n'est qu'une hypothèse, faute de mieux, et j'en sens toute la fragilité, so urteilt B. selbst (121)*. Wesentlicher ist vielleicht die so schnelle liturgische Auswirkung von Ephesus.

Weisweiler.

Bover, J. M., - de Aldama, J. A., - Solá, F., *La Asunción de María. Estudio teológico histórico* (Bibl. de Autores Cristianos). 8^o (XIV u. 450 S.) Madrid 1947, La Editorial Católica. — Das Tatsachenbild der assumptionistischen Bewegung seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts

zeigt — wie von höchst berufener Seite festgestellt worden ist: España se lleva la palma. Auch aus dem hier anzuzeigenden Buch atmet echt spanisches Glaubensethos, dem es in selbstlos stolzer Begeisterung um die Palme der Assumptatheologie geht, das sich aber den strengen Gesetzen theologischer und dogmengeschichtlicher Beweisführung unterwerfen will. Der Hauptverfasser J. M. Bover S.J., längst als Mariologe bekannt, hat sich der Mitarbeit zweier anderer Theologen seines Ordens erfreuen dürfen: P. F. de Solá, der in engster kollegialer Zusammenarbeit mit P. Bover die schwierige patristische Epoche der Überlieferung wirksam aufzuhellen half; und P. J. de Aldama, der außer dem Abschnitt über den Heimgang Mariens (*Disquisición preliminar*) den dogmatischen Schlußabschnitt des I. Teiles (*Horizontes teológicos de la definibilidad de la Asunción*) geschrieben hat. — Aus der Dreigliederung des Hauptteiles sei hier besonders auf die teilweise sehr selbständigen Beiträge zum Traditionsbeweis aus der älteren und ältesten Zeit hingewiesen. Ausdrücklich wird zugegeben, daß von Fallers ‚valiosa monografía‘ häufig und beistimmend Gebrauch gemacht sei (98 Anm.). Daß in der Frage einer vor dem 6. Jh. nachweisbaren Assumpta-Überlieferung M. Jugie ‚con armas y bagages‘ zu den Verneinern übergegangen sei, wird zum Anlaß genommen, die fraglichen Texte noch einmal einzeln unvoreingenommen zu prüfen, um anschließend die häufig vernachlässigte Gesamtschau zu bringen. Dieser Zusammenschau wird ein grundsätzlicher Abschnitt vorausgeschickt (*Principios y métodos* [140 ff.]), dessen Grundgedanke — auf die Assumpta angewandt — der ist: gegeben die sichere Tatsache einer allgemeinen Glaubensüberzeugung an die leibliche Himmelfahrt Mariens zu Anfang des 7. Jh., die weder plötzlich unmotiviert auftaucht, noch auch durch eine andere geschichtliche Ursache als die Überzeugung von einer mehr oder weniger verbreiteten Überlieferung verständlich gemacht werden kann; gegeben eine Reihe von Texten der Überlieferung aus früherer Zeit, die für eine Assumpta-Überlieferung in Anspruch genommen werden können und umgekehrt aus der später klar bezeugten Allgemeinüberzeugung leicht und voll verständlich werden, hat man das Recht, ein Wechselverhältnis zu bejahen: realgeschichtlicher Einfluß einer sich wachsend klärenden Überlieferung auf die Bildung der festen Allgemeinüberzeugung im 6. und 7. Jahrhundert und umgekehrt eine logische Bestätigung der assumptionistischen Interpretation der Texte des 4. und 5. Jahrhunderts im Lichte der später allgemein nachweisbaren Überzeugung. Der zeitliche Ansatz des Zeugnisses aus Presbyter Timotheus von Jerusalem wird allerdings nach Dom Capelle (*EphLit* 63 [1949] 5 ff.) zu berichtigen sein. — Der vielleicht wertvollste Teil des Buches ist die Neu-Durcharbeitung des heute so umstrittenen Apokryphenproblems in der Assumptatradition. In den sprachlich aufgeteilten acht Gruppen wird zunächst die ökumenische Verbreitung der Assumpta-apokryphen dargetan. Daraus werden drei Grundtypen herausgestellt, zwischen denen Mischformen festzustellen sind. Ob außer den Apokryphen des 4. oder 5. Jh. noch eine ältere Version (die sog. Leucius-Apokryphe) anzunehmen und vielleicht dem 2. Jh. zuzuschreiben wäre, wird als nicht unwahrscheinlich betrachtet, aber als offene Frage zur Seite gestellt. Die Annahme, daß der Apokryphenliteratur eine mündliche Überlieferung zugrunde liege, soll am folkloristischen Beispiel der ‚cuentos populares mallorquines‘ veranschaulicht und durch den Schlüssel der ‚formgeschichtlichen Methode‘ als recht annehmbar dargetan werden. Durch Vergleich und Reduktion — wofür das Verfahren an den apokryphen Evangelien als methodisches Beispiel herangezogen wird — wird versucht, einen echten, wertvollen historischen Kern herauszustellen, dessen Prüfung auf seinen theologischen Wert schließlich in dem Ergebnis mündet: es habe eine apostolische Tradition gegeben des Inhalts: ‚translatio in paradisum‘, was nach allen Indizien kaum anders habe verstanden sein wollen denn als ‚leibliche Aufnahme in den Himmel‘. Natürlich kann in diesem Referat auch nicht entfernt die ausgedehnte (155-196) und eindrucksvolle Begründung in ihrer Schrittfolge im einzelnen wiedergegeben werden. Es sei nur noch auf das Sonderkapitel über das Verhältnis von ‚Transitus W‘ und der Assumptahomilie des Johannes v. Thessalonich (als des

vielleicht ältesten griechischen Zeugen der ausdrücklichen Assumptaüberlieferung) hingewiesen. An dem, was hier an Analysen und Vergleichen der nicht leicht zu durchschauenden handschriftlichen Überlieferung aus den besten kritischen Editionen herausgeholt und zu übersichtlicher Darstellung gebracht wird, darf künftig kein Dogmengeschichtler mehr achtlos vorübergehen, der am Fortschritt dieser dornigen Forschung in Zukunft Anteil nehmen will. — Ist schon im dogmengeschichtlichen Teil allenthalben die dogmatische Einstellung im Überlieferungsbegriff zu spüren gewesen, erst recht und selbstverständlich ist das der Fall im breit ausgeführten spekulativen Teil der Assumptatheologie. Ein doppelter Aufriß zieht sich — wenn auch nicht in der äußeren Aufteilung — durch das Ganze: 1. der nach Primär- und Sekundärprinzipien der Mariologie (dort: leibliche und geistliche Mutterschaft, Solidaritätsprinzip, Restitutionsprinzip, Assoziationsprinzip; hier: singulare Transzendenz, Abgrenzung nach unten und nach oben, Analogie, Kongruenz) und 2. der nach Privilegien der Person (Mutterschaft, Jungfräulichkeit, Unbefleckte Empfängnis, Gnadenfülle, Himmelfahrt) und Privilegien der Funktion (als Miterlöserin, Fürbitterin, geistliche Mutter des mystischen Leibes, Himmelskönigin). Es lohnt sich, diesen eindringlichen spekulativen Analysen und ihrer Synthese zu einem mariologischen Organismus durch 70 kleingedruckte Seiten zu folgen, die in der Himmelfahrt Mariens geradezu die ‚clave maestra‘ der ganzen Mariologie aufzeigen wollen. Bemerkenswert ist die überholende ausführliche Nachkritik zu den kritischen Äußerungen, wie sie auf der ‚Semana Mariológica‘ vom August 1946 auf dem Montserrat laut geworden waren (208 ff.). — Durchgängig vertritt das Buch die Auffassung, die leibliche Himmelfahrt Mariens gehöre zum implizite geoffenbarten Bestand der Heilslehre. Schon aus der Schrift allein lasse sich das dartun (Protoevangelium und Apokalypse 12, der Engelgruß und die paulinische Lehre in Röm 5 vom Gesetz des Sterbens und in 1 Kor 15 von den Erstlingen der Auferstehung). Zum Argument aus Gen 3, 15 wird der Vulgertext unterstellt. Für die mariologische Deutung in der Väterzeit wird Drewniak herangezogen. Die Monographie von Tib. Gallus S.J. (Rom 1949) über die Deutung in der nachpatristischen Zeit bis zum Tridentinum konnte natürlich noch keine Verwertung und Stellungnahme finden. Die Kontroverse um die Theologengutachten zur Bulle ‚Ineffabilis Deus‘ ist berücksichtigt. Die Beweiskraft von Gen 3, 15 nicht nur für die Unbefleckte Empfängnis, sondern auch für die leibliche Himmelfahrt wird gegen gewisse Einwände geschützt durch Zuhilfenahme des Prinzips der Miterlöser-schaft Mariens, diese gefaßt als aktive Teilnahme am Erlösungswerk durch die freie Annahme der Mutterschaft Christi. Die mariologische Begründung und Verknüpfung von ‚Consensus-Corredemptio-Mediatio‘ war schon früher ein bevorzugtes Thema im Schrifttum Bovers. — Dankenswert ist der beigefügte Dokumentenschatz der wichtigsten (außerbiblischen) Assumptatexte, in dem die Verfasser — unter besonderer Mithilfe von P. José Maria Fondevila S.J. — ein reichhaltiges, um nicht zu sagen nahezu vollständiges ‚Enchiridion‘ zur Assumptatheologie beabsichtigt und geleistet haben: 1. Apokryphen, 2. die alten Liturgien des Morgen- und Abendlandes, 3. die mittelalterliche Hymnodie, 4. die kirchlichen Schriftsteller (Väter, mittelalterliche Autoren, neuere Theologen), 5. Bibliographie (die derzeit wohl reichhaltigste). Die Benutzung wird erleichtert durch den eigenen Nomenklator des Enchiridions, der dem Sach- und Autorenverzeichnis des ganzen Buches beigefügt ist. Ternus.

Lampen, W., O.F.M., *Pie Pelicane Jesu Domine: Ant 21 (1946) 68-92.* — Der Artikel stellt gut die Entwicklung des Pelikan-Symbols nach der bisherigen Forschung zusammen und erweitert sie durch eigene Untersuchung. Nach einem mehr allgemeinen Teil über die Symbolik (Symbola, Symbola Christi, Symbola eucharistica) bringt L. zunächst unsere heutige Kenntnis über das Leben des Pelikans und dann einen historischen Überblick durch die Jahrhunderte. Hauptquelle der Symbolik ist der griechische Physiologus, der bereits im 4. Jahrhundert ins Lateinische übertragen wurde. Er kennt die Legende vom Öffnen der Brust und der Besprengung der vorher getöteten eigenen

Kinder nach drei Tagen, wodurch diese wieder lebend werden. Schon der Physiologus sah darin ein Symbol der Erlösung, der Liebe des Herrn, der Auferstehung, aber auch der Taufe und der Eucharistie. Augustinus sieht mehr nach Psalm 101 (*pelicanus solitudinis*) im Symbol den Vogel der Einsamkeit, daher den Prediger, der dorthin kommt, wo Christen noch nicht sind, oder Christus, der allein von der Jungfrau geboren ist: in solitudine natus. Der eigentlichen Fabel des Physiologus steht er zweifelnd gegenüber, kennt aber jedenfalls das eucharistische Symbol nicht. Das *Tertium comparationis* ist ihm die Belegung durch das Blut. Für Eucharius von Lyon bedeutet der Pelikan das Symbol des leidenden Christus, Paulinus von Nola nimmt dazu den in einigen Überlieferungen des Physiologus erzählten Kampf mit den Schlangen. So wird bei ihm der Pelikan das Symbol des Eremiten, der mit dem Teufel kämpft. Aelred bezieht das auch auf den sich bekehrenden Sünder. Keiner von diesen Schriftstellern kennt noch die Ernährung der Kinder durch eigenes Blut, wovon ja auch, wie L. recht bemerkt, der Hymnus des Adoro te noch nicht spricht, da er nur die Waschung der Seele mit dem Blut Christi erwähnt: *Me immundum munda tuo sanguine*. Immerhin ist hier im eucharistischen Hymnus die Verbindung doch schon irgendwie gegeben. Die ältesten Zeugen für diese Symbolik der Blutspeisung sind die deutschen Minnesänger, so Freidank, Heinzelin von Konstanz und vor allem Wolfram von Eschenbach im Parzival IX, Strophe 482, v. 1482 ff. Von dort geht sie bald auch in die übrigen Länder. Die Entwicklung in der Ikonographie schließt die Untersuchung ab. Auch hier ist das früheste Symbol das der Liebe des Erlösers (der Pelikan etwa auf dem Kreuzesbalken), aus dem dann das Sinnbild des ernährenden Blutes herauswächst.

Weisweiler.

Callewaert, C., *Histoire positive du Canon romain. Une épiclese à Rome?*: *SacrErud2* (1949) 95-110. — In diesem Artikel untersucht der verstorbene große Liturgiker zunächst die dogmatisch wichtige Frage nach einer Epiklese im römischen Kanon. Die bekannte Stelle in *De duabus naturis* des hl. Gelasius (ed. Thiel I 542) und jene aus Ambrosius *De Spiritu Sancto* (PL 16, 337) deutet er mit Recht wie Dom B. Botte (*Le canon de la messe romaine*, Löwen 1935) als Hinweis auf die im römischen Kanon tatsächlich vorhandene Anrufung des Heiligen Geistes. So etwa: *Mitte . . . Spiritum Sanctum, qui et haec munera . . . efficiat sacramentum* (Feltoe 74; vgl. ebd. 161). — Der Hauptteil der Arbeit ist aber der Frage nach dem ursprünglichen römischen Kanon gewidmet. C. sieht in den Worten aus Ambrosius *De sacramentis* IV, IV 13-20 den Text der römischen Liturgie, da ihm Ambrosius eine so große Autorität zuschreibt und er außerdem eine Stelle enthält, die auch die ps.-augustinischen *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* aus Rom bringen. C. stellt die Worte des hl. Ambrosius und die des Gelasianum nebeneinander. Das ergibt ein interessantes Bild: Der alte Text ist gegenüber dem neueren des Gelasianum noch im wesentlichen gleich; aber die Wortformulierungen sind im alten Text viel schlichter und einfacher. So heißt es gleich im Anfang statt: *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus benedictam . . . facere digneris* bei Ambrosius nur: *Fac nobis oblationem adscriptam*. Statt: *Dilectissimi Filii tui Domini* steht bei Ambrosius nur *Domini*. C. glaubt daher, daß kaum eine große Persönlichkeit diese Erweiterungen vorgenommen hat. Es sei wenig wahrscheinlich, daß es Gelasius gewesen sei „avec son style habituellement plus nerveux et plus raide“ (109). Die erste Rezension, die Ambrosius übernommen habe, sei wohl unter Damasus gemacht worden, die dann durch Leo mit *Communicantes*, *Haec igitur* und *Nobis quoque* erweitert als leonische Rezension von Gregor umgearbeitet wurde. Nicht ganz deutlich ist die Stellung des Gelasius bei C. Denn am Schluß wird unter Hinweis auf V. L. Kennedy, *The Rome*, 1938, gesagt, daß bestimmte Anzeichen doch für ihn sprechen. Unabhängig von dieser Nebenfrage bleibt das Wichtige des Vergleiches des Ambrosiuszitates mit dem Text des Gelasianum. Die Herausgeber der Zeitschrift weisen darauf hin, daß der Artikel von Th. Klausener, *Der Übergang der römischen*

Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache (Miscellanea Mercati, Città del Vaticano 1946, I 467-482) trotz verschiedener anderer Einzelergebnisse mehrfach die Forschungen C.s bekräftige. Weisweiler.

Raes, A., S. J., *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*: OrChrPer 10, 216-226. — Die normale Anaphora des chaldäischen Ritus, die Anaphora der Apostel, hat in den verschiedenen bisherigen Ausgaben den Einsetzungsbericht mit den Herrenworten an ganz verschiedenen Stellen, und in der Ausgabe des nestorianischen Priesters Kelayta, Mossouh 1928, fehlt er ganz. Der Artikel untersucht daher die Frage, welche der Editionen das Rechte trifft, und geht auch den Gründen von Renaudot, Rahmani und Lietzmann nach, die sich sämtlich für das ursprüngliche Vorhandensein des Einsetzungsberichtes mit den Konsekrationsworten einsetzen. R. entscheidet sich aber teilweise dagegen. Sein Hauptgrund ist die handschriftliche nestorianische Überlieferung, der gegenüber die inneren Gründe ihm nicht durchschlagend genug erscheinen. Und tatsächlich ist das äußere Zeugnis so einhellig, daß man sich dieser Beweisführung nicht verschließen kann. Dennoch dürfte die Dogmatik aus dem Fehlen der Konsekrationsworte nicht allzu große Folgerungen ziehen. Denn es handelt sich in den Handschriften um nestorianische Überlieferungen. Es ist also durchaus möglich, daß in ihnen der Bericht aus inneren Gründen ausgefallen ist: *S'il a disparu dans l'anaphore des Apôtres c'est que celle-ci est restée exclusivement dans les mains des Nestoriens qui, sans contrôle de la part d'un magistère infaillible, suivant dès le Ve siècle une doctrine eucharistique qui donne une importance prépondérante et exclusive à l'épiclese, admettaient des anaphores desquelles le Récit était absent.* Ähnlich sind die Nestorianer in anderen liturgischen Texten auch vorangegangen. Weisweiler.

Heynck, V., O. F. M., *Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit. III. Der Konzilstheologe Dominikus Soto über den Unterschied von attritio und contritio*: FranzStud 30 (1943) 53-73. — Die vorliegende 3. Abhandlung über die Stellung der attritio und contritio in der Zeit des Trienter Konzils (vgl. über die beiden ersten Schol 17 [1942] 616; 18 [1943] 310) hat ihre besondere Bedeutung schon durch die Person Sotos. Das tritt auch inhaltlich bald in die Erscheinung, trotzdem der Aufsatz zunächst nur die Unterscheidung der beiden Reuearten nach Soto behandelt und die noch wichtigeren Fragen nach dem inneren Wesen der Furchtreue, der Begründung ihrer sittlichen Güte und der Wirksamkeit für die außer- und innersakramentale Heiligung einer weiteren Untersuchung vorbehalten werden. Der Unterschied der beiden Reuearten wird zuerst an Hand der frühen Schrift *De natura et gratia* dargelegt, die gegen des Skotus Auffassung (Unterschied allein durch die Informierung von der Gnade) gerichtet war. Soto behält hier zwar die Einteilung des Skotus bei. Seine wesentliche Unterscheidung der Arten liegt aber im Objekt der Reue. Die Contritio bereut die Sünde als Beleidigung Gottes, die attritio nur insofern die Sünde uns Nachteile bringt. Aus ihrer Natur heraus würde also die Furchtreue die Sünde nicht hassen, wenn die Strafe nicht auf ihr läge: *Quantum est ex natura rei, ubi non esset poena, non vitaret delictum.* Doch kann der Sünder davon absehen, und dann ist die Reue als Anfang der Buße gut: *bona est tamquam principium poenitentiae* (lib. 2 c. 14; H. 56). Deutlicher wird die Stellung Sotos im Sentenzenkommentar, wo er Cajetan vor allem angreift, der besonders nach dem Grad der Wertschätzung unterscheidet (Furchtreue nicht *appretiative summa*). Demgegenüber kennt nun Soto fünf Unterschiede der beiden Reuearten: nach dem Objekt (wie in der Frühschrift), nach dem Motiv (aus *timor filialis* — *servilis*), nach dem Verhalten zur Gnade (mit der Gnade — nur aus natürlicher Kraft), nach der Wirkung (Rechtfertigungskraft — nicht), nach der Formierung durch die Gnade (hier ist *contritio* immer *actus formatus*, da immer mit der Gnade die Eingießung der Liebe verbunden ist). Grundlegend aber bleibt auch in dieser Schrift der erste Unterschied nach dem Objekt (nicht dem Motiv!). Dieser Objektunterschied (Sünde

als Beleidigung Gottes — als Strafgegenstand) ist so tiefgehend, daß die Furcht-reue überhaupt nicht aus der eigentlichen Bußtugend hervorgehen kann. Denn dies ist eine Tugend, die zwar Gott nicht wie die göttlichen Tugenden zum Materialobjekt hat, wohl aber zum Formalobjekt („Ziel“ sagt Soto). Sie ist daher nur dann möglich, wenn die Sünde als Beleidigung Gottes erfaßt wird. So muß die Furcht-reue aus einer der untergeordneten sittlichen Tugenden hervorgehen. Schon damit ist ein scharfer Schnitt zwischen die beiden Reuearten gemacht, der alle früheren mehr psychologischen Unterscheidungen aufhebt. Dazu kommt eine weitere, die sich aus der Wirkung ableitet: Furcht-reue ist Soto nur mehr jene, die zum Empfang des Bußsakramentes genügt, aber allein nicht rechtfertigt; contritio nur jene Reue, die aus sich rechtfertigt. Mit Recht sieht H. hier das grundlegende Neue: beide Bußarten sind nicht mehr in Unterordnung zueinander gedacht, sondern als zwei Reuearten nebeneinander mit eigenem Formalobjekt und eigener Wirkkraft, wenn sie selbstverständlich auch viel Gemeinsames haben als echte Reuearten mit der Wertschätzung Gottes über alles und dem festen Vorsatz. „So wird denn bei Soto die spätere nachtridentinische Betrachtungsweise und Behandlungsart des Reueproblems zum erstenmal in klaren Umrissen sichtbar“ (73). Von hier aus gesehen, kann man der Untersuchung über das Wesen der Furcht-reue, also über das eigentliche Problem der nachtridentinischen Zeit, doppelte Bedeutung zumessen.

Weisweiler.

Baur, B., O. S. B., Erzabt, Die Beicht der läßlichen Sünden. Grundsätzliches und Praktisches: TheolGl 1943, 73—82. — Das Weltrundschreiben Pius' XII. *Mystici Corporis* lenkt in seinem letzten Teil (Pastorale Ermahnungen) die Aufmerksamkeit wieder auf eine Frage, die vor rund 15 Jahren in deutschen theologischen Zeitschriften lebhaft besprochen wurde. Darum und nicht nur darum werden diese Ausführungen über die „Andachtsbeicht“ aufmerksame Leser finden. Nach einer Einleitung (Begriffsbestimmung, kurzer Überblick über die Geschichte der „Andachtsbeicht“, Schwierigkeiten, die in unsern Tagen dagegen erhoben wurden) bespricht Verf. zuerst in einem theoretischen Teil die Fragen, die für die Lösung der Schwierigkeiten wichtig sind; im 2. Teil gibt er Winke für die praktische Gestaltung der häufigen Beicht. So wertvoll und anregend gerade dieser letzte Teil ist (er zeugt von tiefer Seelenkenntnis und reicher Seelsorgserfahrung), die Leser dieser Zeitschrift wollen wohl mehr über den Inhalt des 1. Teiles unterrichtet sein. — Zwei Fragen vor allem sucht er zu beantworten. Die erste: Wie kann eine durch richterlichen Akt bereits vergebene schwere Sünde noch einmal durch einen richterlichen Akt vergeben werden? Kommt das Sakrament überhaupt zustande, wenn nur solche Sünden gebeichtet werden? Antwort: Das Bußsakrament vollzieht sich nach Art eines Gerichtsverfahrens. Die wesentlichen Teile dieses Gerichtes, ohne die das Verfahren nicht zustandekommt, sind die Selbstanklage des Sünders und die Lossprechung des Priesters. Die Selbstanklage ist Ausdruck und Verstärkung der Reue, der Abkehr von der Sünde, ohne die Gott die Sünde nicht vergibt. Aus echter Reue ergibt sich ohne weiteres der Vorsatz und der Wille zur Sühneleistung. Nun bleiben aber alle diese Akte des Sünders möglich und sinnvoll auch gegenüber einer schweren Sünde, die bereits vergeben ist. Denn die Sünde bleibt ja als geschichtliche Tat bestehen, und der Sünder kann immer wieder das Geschehen verurteilen und sich innerlich davon abwenden, woraus sich dann auch die andern Akte ergeben können. Das Bußsakrament ist ein persönliches Sakrament: Akte einer Person werden in das sakramentale Zeichen aufgenommen und sind so Wesensteil des Sakramentes; dadurch aber werden sie aus dem rein Persönlichen herausgehoben und geheimnisvoll mit der Kraft des Sühnetodes Christi verbunden, durch den Gott die Sünde gerichtet hat. Diese Teilnahme am Todesgericht des Herrn über die Sünde soll im Sünder den Willen wecken zu einer dauernden Gesinnung und Haltung der Sühne für die begangenen Sünden. Somit bleiben die Akte des Sünders möglich und sinnvoll. Aber sie sind nur die quasi materia des Sakramentes, können also als

solche ohne die forma nicht wirksam werden. Die Lossprechung aber zielt unmittelbar auf Sündentilgung. Kann sie demnach überhaupt noch einen Zielpunkt haben, wenn die Sünden bereits getilgt sind? Antwort: Das Bußsakrament tilgt nicht nur die Sünden nach Schuld und Strafe, es vertieft zugleich das Leben in der Gemeinschaft mit Christus und Seiner Kirche, es festigt und verlebendigt den Willen in seinem Streben nach Heiligkeit. Ist aber ein Richterspruch das geeignete Zeichen, diese Gnade zu bezeichnen? Verf. antwortet mit den Salmantizensern: Diese Gnade ist eine *gratia medicinalis*, sie ist nicht zu denken ohne Hinordnung auf die Sünde; dies besagt aber nicht, sie müsse immer *actu* Sünde tilgen, sondern nur: in dieser Gnade ist notwendigerweise und immer eine *vis expulsiva peccati* enthalten. Somit ist die Lossprechung auch dann nicht ohne Zielpunkt, wenn die Sünden bereits vergeben sind, bes. wenn man die Gedanken des Verf. über das Bleiben der geschichtlichen Tat und der sinnvollen bleibenden Reue hinzunimmt. Aber man darf wohl fragen? Ist es denn sinnvoll, immer wieder die Medizin zu reichen, wenn die Krankheit schon beseitigt ist? Vielleicht darf man im Sinne des Verf. antworten: Ja, wenn die Medizin vorbeugend wirkt. „Sünde“ in den Lossprechungsworten kann — wenn auch in zweiter Linie — auch bedeuten die Folgen der Sünde: zeitliche Sündenstrafen, Hang zur Sünde. Diese Folgen zu beseitigen, kann immer wieder Zielpunkt des priesterlichen Richterspruches sein. — Zweite Frage: Läßliche Sünden können auf verschiedene Weise getilgt werden: außersakramental (Reue-, Liebesakte, Gebete, Sakramentalien) und sakramental (alle Sakramente der Kirche tilgen läßliche Sünden, und zwar *ex opere operato*; S. Th. III, 87, 3). Was ist demgegenüber der Eigenwert der häufigen Beicht läßlicher Sünden? Gegenüber den andern Sakramenten ist das Bußsakrament aus seinem innersten Sinn heraus geradewegs auf Tilgung der Sünde ausgerichtet. Wohl hat es mit den andern Sakramenten gemein, daß uns in ihm die Wohltat des Todes Christi zugewendet wird; aber dies geschieht im Bußsakrament auf besondere Weise: Die persönlichen Akte des Sünders zusammen mit den Lossprechungsworten des Priesters sind die Wirkursache der Gnade und Sündentilgung, mit der besonderen sakramentalen Wirkung einer dauernden Bußgesinnung. Dazu kommt, daß nach vielen Theologen *res et sacramentum* des Bußsakramentes ist: die Aussöhnung des Sünders mit der Kirche (Verf. verweist auf Graber, Christus in seinen Sakramenten 127; eindringender hat darüber gehandelt: K. Rahner in ZAM 9 [1934], bes. 330 ff.). Gegenüber der außersakramentalen Tilgung der läßlichen Sünde ist zu sagen: In einem Grad, wie dies außerhalb des Sakramentes *ceteris paribus* nicht geschehen kann, wird durch die im Sakrament wirksame Kraft Christi die aus der läßlichen Sünde stammende Erschlaffung, der Mangel an Mut und Schwung behoben, der *fervor caritatis* gestärkt, der die Formalursache der Aufhebung der läßlichen Sünde ist. Darum der Schlußsatz: Nicht ein Entweder—Oder, sondern ein Sowohl—Als auch: Die tägliche Opferfeier und die häufige Beicht.

Schoemann.

Gigon, A. C., O. P., *De sacramento Ordinis*. gr. 8^o (103 S.) Freiburg (Schw.) 1945, Canisius-Druckerei. — Ein dogmatischer Grundriß des Weihetraktates als Textgrundlage für Vorlesungen. Das meiste hält sich im Rahmen des herkömmlichen Stoffplans, läßt aber fast durchgängig eine wohltuende persönliche Note erkennen. Die Apost. Konstitution vom 30. 11. 44 konnte nur noch nachträglich durch Einlageblatt ausgewertet werden. Das Florentiner Dekret gibt nach dem Verf. einen unfehlbaren dogmatischen Akt in Glaubenssachen wieder (82). Im Sinne des Florentiner und des Trienter Konzils wäre die Handauflegung das wirksame Zeichen der Gnadenspendung, die Überreichung der Instrumente das der mitgeteilten Gewalt gewesen (75). Subdiakonat und niedere Weihen werden im Sinne des hl. Thomas als echt analog sakramental angesehen („*vere participant rationem sacramenti ordinis; aliquid characteris sacerdotalis imprimitur*“ [68]). Der Episkopat ist nicht eine eigene sakramentale Stufe (56). Die Apostolische Konstitution vom 30. 11. 44, so bedeutsam für die

Frage der Mitkonsekratoren bei der Bischofsweihe, ist leider nicht ausgewertet. Die Bullen Innozenz' VIII. und Bonifaz' IX. werden als authentisch anerkannt und die außerordentliche Gewalt des einfachen Priesters zur Spendung selbst von Diakonot und Presbyterat aus einer potestas radicalis potestatem communicandi abgeleitet, die ihre nächstunmittelbare Aktmäßigkeit erlangt entweder durch die Bischofsweihe oder durch kompetente Delegation, die das Vorrecht der päpstlichen Vollgewalt ist (50 ff.). Zum besseren Verständnis seiner Ansichten hat der Verf. eigene Exkurse eingeschaltet (De primatu Petri 15 ff.; De infallibilitate magisterii ecclesiastici 19 ff.; Sur l'origine de la distinction entre évêques et simples prêtres 59 ff.). Die darin vorgetragenen Ansichten sind z. T. nach wie vor Gegenstand fundamentaltheologischer Kontroversen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Ternus.

Durst, B., O. S. B., Neresheim, Dreifaches Priestertum. 80 (86 S.) Neresheim 1946. — Abt Bernhard behandelt zuerst das allgemeine Priestertum, d. i. die Fähigkeit, Gott Opfer darzubringen, schließlich jede Hingabe an Gott, wie sie mit der Tugend der Religion identisch ist. Dann geht er auf das Amtspriestertum über, das erst den eigentlichen Begriff verwirklicht, nämlich die Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen. Von der ersten Art spricht Petrus in seinem ersten Brief, die zweite ist ein Hauptgegenstand des Hebräerbriefes. Als dritte Art fügt Abt B. noch das durch den Taufcharakter verliehene geistige Priestertum hinzu. Er kann sich dabei auf die Summe des hl. Thomas stützen (III, q. 63 a 3). Nach ihm ist der Sinn des sakramentalen Charakters die Bestimmung zum christlichen Kult, der vom Hohenpriestertum Christi stammt und dem die Gläubigen angeglichen werden. Sehr gut weist Verf. darauf hin, daß diese drei Arten nur analoge sind, und wendet sich so besonders gegen die falsche Auffassung, das Mitopfern in der heiligen Messe besage eine Gleichstellung mit dem Priester. Alle Aufstellungen sind theologisch gut unterbaut. Daß das geistige Priestertum das eigentliche sei, und nicht das Amtspriestertum, das allein den Mittlercharakter hat, wird nicht jeder bejahen. Raitz v. Frenzt.

Althaus, P., Die Letzten Dinge. 5., durchges. Aufl. gr. 80 (XVI u. 370 S.) Gütersloh 1949, Bertelsmann. Geb. DM 12.20. — Diese Neuauflage ist ein nur wenig veränderter Abdruck der vierten von 1933, die seinerzeit in dieser Zeitschrift gewürdigt worden ist (9 [1934] 298). Da inzwischen das große zweibändige Lehrbuch der Dogmatik des gleichen Verf. — unter dem Titel: Die christliche Wahrheit — erschienen ist (vgl. die eingehende Besprechung darüber in Schol. 20—24 [1949] 421—427), wird man die entsprechende Neufassung in dem genannten Lehrbuch künftig vorteilhaft mit heranziehen. Zu den wenigen wichtigeren Abänderungen der fünften Auflage gegenüber der vierten gehört: Einige zeitbedingte Auseinandersetzungen mit früheren Kritiken sind weggefallen. Dagegen ist ein Beitrag zum Thema ‚Zeit und Ewigkeit‘ in dem Buch von Oscar Cullmann, Christus und die Zeit (1946), das der urchristlichen Zeit- und Geschichtsauffassung eine Nivellierung von endlicher und schlecht unendlicher Zeit unterschiebt, einer Kritik unterzogen worden (339 f.), die uns durchaus zutreffend erscheint. Doch darf man nicht übersehen, daß Cullmann nur den philosophischen Qualitätsunterschied von Zeit und Ewigkeit aus dem biblischen Zeit-Ewigkeits-Verständnis fernhalten will. Die heilszeitliche Linie ist bei ihm in jedem Augenblick christuserfüllte Zeit und hat ihre heilsökonomischen Kairoi, die Gott, der allein Unbegrenzte, in der begrenzten Zeit setzt (siehe Dillschneider Gegenwart Christi I [1948] 338 ff.). Erwähnt sei auch die Stellungnahme des ausführlichen Vorwortes gegen den Rationalismus Buris, der aus der Christusbotschaft der Evangelien einen konsequenten Eschatologismus herausliest und nach dessen Abstrich unter Preisgabe des Christusglaubens als legitimen Christusbegriff für heute nur noch ein Personsymbol der Ehrfurcht vor dem Leben (A. Schweitzer!) anerkennen will (XV f.). Das Grundanliegen des Verf. durch alle Auflagen hindurch ist die Rückgewinnung einer Eschatologie im Sinne existentieller Aktualität gegenüber einer

nachzeitlichen endgeschichtlichen Erwartung. Lehrreich ist die Buchgeschichte der verschiedenen Auflagen, wie sie der Verf. selbst auf S. 277 f. zur Darstellung bringt, um die Läuterung — aber auch Festigung — seines Standpunktes den Kritikern gegenüber aufzuzeigen. Dort wäre wohl auch das einstweilen letzte Wort des Verf. auf die Bedenken seines Freundes Folke Holmström (siehe Vorwort) einzugliedern. Es fügt sich glücklich, daß fast zu gleicher Zeit das bedeutsame katholische Gegenstück erschienen ist: Michael Schmaus, Von den Letzten Dingen (Münster 1948), auf dessen ausführliche Besprechung im folgenden Heft darum jetzt schon hingewiesen sein mag. Ternus.

O'Brien, E., S. J., The Scriptural Proof for the Existence of Purgatory from 2 Machabees 12, 43-45: ScEcl 2 (1949) 80-108. — Der Artikel geht von der Feststellung aus, daß die Väter das 2. Makkabäerbuch nicht als Beweis für die Existenz des Fegfeuers vor Augustinus in der lateinischen Kirche und vor Petrus Damascenus in der griechischen benutzt haben. Das erscheint B. unerklärlich, wenn unser heutiger Vulgatatext ihnen schon vorgelegen sei oder auch der Text der Septuaginta, wie wir ihn jetzt kennen. Er untersucht daher zunächst die Fassung in den griechischen Handschriften und dann in den lateinischen. Das Ergebnis stimmt im wesentlichen überein mit dem von Dom de Bruyne et B. Sodar, Les anciennes traductions latines des Machabées, Maredsous 1932. Während die Verschiedenheit der griechischen Überlieferung zu keinem Ergebnis kommen läßt, gibt die lateinische einen guten Anhaltspunkt, besonders im Lyoner Text. De Bruyne läßt noch die beiden Sätze: *ex abundanti et vanum pro mortuis orare et sancta et salubris ex-cogitatio* in Klammern in seinem so rekonstruierten Text stehen, wenn auch mit der Bemerkung: *non tamen sine dubitatione* (a. a. O. 202 Anm.). B. jedoch glaubt besonders auch auf Grund der fehlenden Zitation bei den Vätern der ersten Jahrhunderte beide als Glossen ausscheiden zu müssen. Die erste hält er für eine jüdische Glosse, die nachher durch ein *ἀν ἦν* oder *εἰ ἡ γὰρ* in den Text eingefügt sei; die zweite für eine christliche Randbemerkung. Der Text würde also dann lauten (43): *Et factis per conlationem didragmis duodecim milia argenti, misit Hierosolima (Hierosolimam: de Bruyne) offerri pro peccato sacrificium, bene valde cogitans et eliganter de resurrectione cogitans, (44) quia eos qui prociderant resurgere sperabat. (45) considerans his qui cum pietate dormitionem acceperunt optimam esse repositam gratiam: ideoque pro defunctis exorabat, ut peccato solverentur.* Der griechische Wortlaut wäre dann entsprechend der etwas anderen Überlieferung: (43) *ποιήσασμενός τε κατ' ἀνδρολογίαν εἰς ἀργυρίου δραχμᾶς δισχιλίας ἀπέστειλεν εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς ἀγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν πάνυ καλῶς πράττων καὶ ἀστέως ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος. (44) [ὅτι] τοὺς προσπεπτωκότας, ἀναστῆναι προσέδωκα. (45) ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον, ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξίλασμον ἐποίησατο τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.* Auf Grund dieses so wiederhergestellten Textes stellt B. dann einen neuen Schriftbeweis auf: Der Hl. Geist kann nicht in der Hl. Schrift eine solche Tat in dieser Form schildern lassen, wenn er sie nicht billigt. Der ganze Text und Kontext gehen aber gerade dahin, diese Opfertat hervorzuheben. Weisweiler.

4. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Liturgik, Aszetik und Mystik

Schilling, O., Grundriß der Moraltheologie (Herders Theologische Grundrisse). 2. Aufl. gr. 8^o (465 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 16.—. — Schillings Grundriß in seiner 2. Aufl. bietet eine klare und gut gegliederte, außerordentlich knappe und doch sehr reichhaltige Moraltheologie. Der Hörer muß die Vorlesungen gehört und in den Vorlesungen die verschiedenen Fragen verstanden haben; dann kann ihm der Grundriß wertvolle Hilfe leisten. — Sch. folgt bewußt (vgl. Vorwort) der scholastischen Methode und schließt sich vielfach an Thomas

von Aquin an; vor kasuistischen Vereinzlungen, die für den künftigen Seel-sorger von Bedeutung sind, scheut er nicht zurück. — Mit besonderer Liebe nimmt der Verf., wie es bei ihm nicht anders zu erwarten ist, sozialetische Fragen in seinen Grundriß herein und berücksichtigt dabei auch gerne aktuelle Fragen. Dazu einige Beispiele: Sehr vorsichtig urteilt Sch. über die Erlaubtheit der Revolution gegen den legitimen Herrscher, der seine Gewalt mißbraucht; für Wahlmonarchie und Volksstaat will er sie leichter zugestehen; glaubt aber schließlich, auch allgemein bei echter Notwehr und im äußersten Falle organisierten, gemeinsamen, gewaltsamen Widerstand gestatten zu können (Nr. 69). — Die Berechtigung der Todesstrafe sieht der Verf. in der Notwendigkeit der Erhaltung des Gemeinwohles durch unbedingte Wahrung der Gerechtigkeit und durch Abschreckung für die Zukunft. Das erste Element dürfte wohl entscheidend sein; es geht nicht um irgendein Interesse der Gemeinschaft, sondern um ihr formelles Wesen, das ja in einem rechtlichen Band besteht. Doch scheint die Folgerung, die Sch. daraus zieht, daß ein Staat nicht zeitweilig die Todesstrafe abschaffen dürfe, nicht zwingend zu sein (Nr. 503); es mag wohl die Todesstrafe das geeignetste Mittel der Sühne für einen Rechtsbruch darstellen, so sehr, daß sich daraus der Schluß auf das *jus gladii* des Staates (in besonderer Stellvertretung Gottes) herleiten läßt; doch ist damit nicht ausgeschlossen, daß nicht auch zeitweilig unter Ausschluß der Todesstrafe das Recht genügend gewahrt werden kann. Sehr richtig wendet Sch. sich gegen den modernen Anwurf, die Todesstrafe verstoße gegen die Menschenwürde; der Verbrecher hat eben selbst durch sein Verbrechen seine Menschenwürde preisgegeben. — Verhältnis-mäßig eingehend befaßt sich Sch. mit der Frage des Krieges (§ 134). Er steht zu der Meinung, daß nach christlicher Auffassung die Völker einen echten Völkerbund mit gemeinsamem Gerichtswesen — an sich mit dem Hüter des Naturrechtes, dem Papste, an der Spitze — gründen müßten; dann könnte der Krieg erlaubterweise nur als eigentliche Notwehr in Frage kommen. Völkerbund und internationales Gerichtswesen bestehen aber tatsächlich nicht; darum gibt es auch den gerechten Krieg zur Erlangung des Rechtes, sei es des Rechtes des eigenen Volkes, sei es des Rechtes eines anderen Volkes; und solche Intervention kann heilige Pflicht sein. Der Verf. hält auch schwer unerrechtes Verhalten wilder Volksstämme, auch die Behinderung friedlicher Missionierung für berechtigten Kriegsgrund (an sich!), lehnt dagegen mit vollem Recht als genügendes Motiv ab: Glaubensausbreitung, Nationalitätenprinzip, Überbevölkerung. Aushungerung, Fliegerangriffe auf friedliche Städte, beliebige Landannexionen, unmenschliche Behandlung der Gefangenen sind unerlaubte Handlungen der Kriegführenden, bzw. der Sieger. Sch. stellt die Frage nach der Erlaubtheit des Durchmarsches durch ein neutrales Land und hat unter Berufung auf Thomas 2/II 110, 3 ad 5, und unter Hinweis auf BGB 904 keine Schwierigkeit, zu antworten, daß er in wirklichem Notfall kein Unrecht ist, er also auch an sich vom neutralen Land nicht abgewiesen werden darf. „Freilich können, wie auch sonst im Krieg, beide Parteien *bona fide* sein, da der neutrale Staat z. B. für sich infolge Zulassung ähnliche Notlage befürchten kann.“ Bezüglich der Teilnahme der eingezogenen Soldaten am ungerechten Kriege bleibt Sch. ausdrücklich bei der hergebrachten Auffassung, daß praktisch und konkret kaum eine Frage entstehe, und zwar mit Rücksicht auf die harten angedrohten Strafen und auf die Unmöglichkeit der Beurteilung; allerdings haben in und nach dem letzten Kriege nicht wenige die Frage stärker empfunden. Fuchs.

Lottin, O., O. S. B., Comment organiser la théologie morale fondamentale?: Miscellanea moralia in honorem A. Janssen 153-168. — Anlaß zu diesem Beitrag von O. Lottin scheint der Aufsatz von B. H. Merkelbach, *Quelle place assigner au traité de la conscience?* in der *RevScPhTh* 12 (1923) 170-173 gewesen zu sein. L. setzt als Inhalt der allgemeinen Moral die traditionellen Themen als selbstverständlich voraus. Er ist sich zudem bewußt, daß er nur *eine* Möglichkeit einer logischen Einteilung darlegt. Die Grundfrage, ob die Moral eine theoretische oder praktische Wissenschaft sei, entscheidet L. dahin, daß sie z. T. theoretische, z. T. praktische Wissenschaft sei, und kommt so zu einer grund-

legenden Zweiteilung der Moral: Der erste Teil der Moral betrachtet die moralische Handlung statisch, objektiv, der zweite Teil dagegen im Werden, als ein zu Leistendes, subjektiv. — Der erste Teil beinhaltet die menschliche Handlung, die Norm der Sittlichkeit und die Konformität der Handlung mit dieser Norm (= Sittlichkeit der Handlung). Der Traktat über die menschliche Handlung gilt nur als eine psychologische Vorstudie. Der Traktat über die Norm handelt vom letzten Ziel als entfernter Norm und vom Naturgesetz (= *recta ratio, forma substantialis als principium ordinis*) als näherer objektiver Norm. Der Traktat über die Moralität der Handlungen (Konformität mit der Norm) behandelt die einzelnen Elemente der Sittlichkeit (Objekt, Umstände, Ziel) und die Sittlichkeit der einzelnen Stadien menschlichen Handelns, bei denen dieses stehen bleiben kann. Gegen Merkelbachs Bemerkung, man könne in der Moral, anders als im Recht, von der objektiven Norm nicht vor dem Traktat über die Sittlichkeit menschlicher Handlungen sprechen, sagt L. mit Recht, man könne andererseits von der Sittlichkeit menschlicher Handlungen nicht vor dem Wissen um die objektive Norm handeln, da ja die Sittlichkeit in der Konformität mit der objektiven Norm bestehe. — L. betont, daß alle Überlegungen dieser drei Traktate rein theoretische Wissenschaft einhalten: Der allgemeinste Satz „*Bonum est faciendum*“ ist objektiv, theoretischen, unpersönlichen Inhalts, auch in seiner Konkretisierung im konkretesten Satz der *scientia moralis* „*Hoc bonum est faciendum*“; erst wenn man statt auf die Kopula „est“ den Akzent auf „bonum“ legt, gewinnt der Satz eine sekundäre praktische Ausrichtung auf die zu setzende Tat. — Der zweite Teil der Moral sucht das Tun des Menschen zu ordnen, ist also praktische Wissenschaft. Die Einteilung dieses Teiles ergibt sich aus einem Vergleich des *judicium conscientiae* mit dem *judicium prudentiae*. Mit P. Th. Deman wendet L. sich gegen die Auffassung Merkelbachs, das Gewissensurteil sei ein *actus a prudentia imperatus*: so daß die Gewissenslehre weitgehend in die Lehre von der *prudentia* und damit in die Tugendlehre hineingehöre. Wie uns scheint, verteidigt L. mit Recht, daß Gewissensurteil und *judicium prudentiae* in keiner Weise zu identifizieren sind. Das Gewissensurteil ist an sich rein intellektuell, Wahl und Tat nicht unmittelbar bestimmend, während das *judicium prudentiae* notwendig unter dem Einfluß tugendhaften Wollens steht und Wahl und Tat unmittelbar bestimmt; darum kann ja auch im böswilligen Menschen das *judicium prudentiae* dem *judicium conscientiae* widersprechen. Wiederum mit gutem Recht bemerkt L., daß unter dieser Rücksicht eigentlich erst das *judicium prudentiae* ein *judicium practicum* sei, wenn man auch das *judicium conscientiae* (ja sogar das letzte Urteil der *scientia moralis*) als *judicium practicum* i. a. zu bezeichnen pflegt. Der Sprache fehlen die feinen Unterscheidungen. Die Überlegungen über *conscientia* und *prudentia* führen zu einer Zweiteilung des zweiten (praktischen) Teiles der allgemeinen Moral: Wissenslehre und Tugendlehre. Die Lehre vom Verdienst, meint L., könne Teil I, 3 (*meritum als proprium des actus moralis*) oder Teil II, 2 (*meritum als stimulus zur Tugend*) beigelegt werden. Die Lehre von der Sünde möchte Verf. auf die einzelnen Traktate verteilt wissen: also keinen eigenen Traktat über die Sünde. — Zum Schluß sucht L. seine Einteilung vor Thomas von Aquin zu rechtfertigen.

Fuchs.

Lottin, O., O.S.B., *La connexion des vertus morales acquises au dernier quart du XIII^e siècle*: *RechThAncMéd* 15 (1948) 107-151. — L. setzt hier seine Studien über „*La connexion des vertus chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*“ im dritten Band von „*Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*“ (1948) fort und untersucht die gleiche Frage für die Zeit zwischen Thomas und 1300. Thomas hatte nach Albertus die aristotelische Auffassung übernommen, daß es keine Tugend ohne Klugheit (d. h. ohne vernunftgemäße Ausrichtung), aber auch keine Klugheit ohne die übrigen moralischen Tugenden (die der Klugheit die echten Ziele zuweisen) gebe. Dementsprechend sind die moralischen Tugenden notwendig miteinander verbunden. In dieser Auffassung werden die Kardinaltugenden als *virtutes speciales* verstanden, wie ja auch Thomas bekanntlich diesem Verständnis den Vorzug gibt. Allerdings bedient sich Tho-

mas in der Lehre von der notwendigen Verbundenheit der moralischen Tugenden auch der Auffassung der Kardinaltugenden als notwendiger Bedingungen jeder echten Tugend; denn so verstanden, müssen sie stets miteinander verbunden sein. — L. erforscht die Meinungen des Wilhelm von Mare, Richard von Mediavilla, Nikolaus von Okkam, Jakob von Viterbo, der Artisten (als deren Vertreter Cod. 485 [213] der Universitätsbibliothek Erlangen), des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und P. J. Olivi. Er kommt zu der Feststellung, daß die aristotelische Auffassung von der Verbundenheit der moralischen Tugenden sowohl bei den Theologen wie bei den Artisten Aufnahme findet: Durch die Klugheit sind alle Tugenden miteinander verbunden. Dennoch wendet man sich mehr der Betrachtung der Harmonie der Tugenden untereinander zu und betont, daß die Tugenden sich gegenseitig stützen und so eine Einheit bilden. Wo man allerdings die aristotelische Lösung vorzieht, muß man notwendig weniger die Einheit, als die Trennung der Tugenden (*virtutes speciales*) betonen; damit aber zugleich die Einheit der Tugend der Klugheit, wenn diese schon die Verbundenheit der moralischen Tugenden gewährleisten soll. Olivi bemerkt aber sehr betont, wie fragwürdig diese Einheit der *prudentia* (und damit die aristotelische Auffassung der Verbundenheit der Tugenden) sei. L. sieht hier den Weg für die Lösung des J. Duns Scotus vorbereitet.

Fuchs.

Noppel, C., S. J., *Aedificatio Corporis Christi*. Aufriß der Pastoral. Zweite, verb. Aufl. 80 (XII u. 258 S.) Freiburg (1949), Herder. DM 7.60. — Zwei Jahre vor seinem allzu frühen Tode, am 2. Juli 1945, schrieb der Verf. der *Aedificatio Corporis Christi* das Vorwort zur 2. Aufl.; zwei Jahre nach seinem Tode endete sein Mitbruder A. Koch S. J. die Korrekturen des fertigen Manuskriptes; 1949 brachte Herder das Werk heraus. Inhaltlich ist es im wesentlichen der 1. Aufl. gleichgeblieben; trotz der 13 Jahre, die seit der Fertigstellung des Manuskriptes zur 1. Aufl. vergangen sind (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 12 [1937] 579 f.), kann N.s Pastoral auch heute als durchaus neuartig und für die moderne Pastoral und ihr richtiges Verständnis wegweisend bezeichnet werden. N. geht es um die Sicht des Ganzen, um die Idee und den Aufriß der Pastoral; er versucht die vielen Einzelaufgaben vom Gedanken des Aufbaus des mystischen Herrenleibes her zu begreifen. So fehlt allerdings manche Einzelheit, die in einem Lehrbuch gerne gesehen würde; jedoch sind auch manche Einzelfragen, zumal solche, in denen N. Fachmann war (Jugendseelsorge, Caritas, Hilfe gegenüber den Ärmsten usw.), überaus selbständig und tief besprochen. In der 2. Aufl. nimmt der Verf. zudem manche Einzelheiten bewußt in seine Pastoral auf, um sie mehr schulgerecht zu machen; daher auch die ergiebige Behandlung der Einleitungsfragen (1-25). Das theologische Verständnis der Pastoral und ihrer verschiedenartigen Einzelaufgaben als *aedificatio corporis Christi* überwiegt aber leicht solche aufwägbareren Mangelerscheinungen. Bei Fertigstellung des Manuskriptes der 2. Aufl. erschien die Enzyklika „*Mystici Corporis*“; vermutlich würde der Verf. die theologische Grundlage der Pastoral auf Grund dieser Enzyklika und der ihr enge verbundenen „*Mediator Dei*“ in einer neuen Auflage noch tiefer und weiter ausgeführt haben. — In einzelnen Fragen hat N. sein Werk neu gefaßt. Sein betonter Versuch, die Pfarrei theologisch zu verstehen und ihre zentrale Bedeutung herauszustellen, war gelegentlich als eine unausgeglichene Einseitigkeit bezeichnet worden; in der neuen Auflage sucht der Verf. ein wenig vorsichtiger zu sein. N. gehört zu den Hauptförderern der Pfarridee (vgl. auch sein Werk: *Die neue Pfarrei. Eine Grundlegung*, 1939). Infolge seines frühen Todes konnten seine Darlegungen der Neuaufgabe aber die inzwischen erstandene Problematik nicht genügend berücksichtigen. — Merklich gestrafft und klarer gegenüber der 1. Aufl. sind die Darlegungen über die Katholische Aktion, die zwar auch vor ihrer neuartigen Problematik in der Nachkriegszeit geschrieben sind, aber trotzdem recht wertvoll scheinen. — Neben der großen theologischen Linie der Pastoral und neben verschiedenen glänzenden Einzelabschnitten sei noch auf manche bemerkenswerte pastorale und asketische Kernsätze von N. verwiesen;

man beachte etwa seine „Obersten Leitsätze“ in der Einleitung (23-25). — Für die Bereitung einer 3. Aufl. würde man gerne die Hinzuziehung eines Kanonisten und eines Dogmatikers wünschen. Fuchs.

Pascher, J., Eucharistie, Gestalt und Vollzug. gr. 8^o (304 S.) Münster, Aschendorff, und München-Krailing, Wewel 1947. DM 8.—; geb. DM 10.—. — Dieses Buch geht geschichtlich und dogmatisch in die Tiefe. Zunächst wird das Osterlamm des Neuen Bundes gedeutet. Dann ist der erste Teil dem Wortgottesdienst gewidmet, der zweite dem hl. Mahl: seiner Bereitung, dem eucharistischen Gebet, der Speisung. Es folgen Hinweise z. B. über das Gemeinschaftsbildende der hl. Messe, wobei jede falsche Kollektivierung abgelehnt wird (269). Bei obiger Einteilung könnte man das Opfer vermissen. Doch wird die Auffassung der Protestanten, die nur das Mahl sehen, von P. deutlich zurückgewiesen. Auch will er die Meinung Guardinis, nach dem in der äußeren „Gestalt“ der Messe nur das Mahl erscheint, nicht ohne weiteres billigen. „Die eucharistische Doppelspeise ist ein symbolischer Crucifixus, der den Opfertod kündigt“ (20). „Es geht also (bei den Kanonbitten) nicht um die Verwandlung zum Zwecke der Kommunion, sondern um Segnung und Annahme des Opfers“ (102). Auch verweist er selbst auf das Tridentinum, das die Sichtbarkeit, also sinnfällige „Gestalt“ des von Christus eingesetzten Opfers hervorhebt (Denz. 938). Freilich lassen sich manche gegensätzliche Äußerungen, die im Sinne der Einteilung fast nur das Mahl hervortreten lassen, nicht in Abrede stellen. Darauf wies bereits Jos. A. Jungmann hin (Stimmzeit, Januar 1949, 310 f.). Es wird oft zu wenig auf das auch im sacrificium vorhandene opus operatum geachtet, das kraft des Einsetzungsbefehls „Tuet dies“ vollzogen wird, wenn auch in der zusätzlichen kirchlichen Liturgie oder in der aktuellen Intention des Konsekrierenden nichts an das Opfer erinnerte. Die im Auftrag Christi vorgenommene Gestaltentrennung ist naturgemäß und kraft der schöpferischen Einsetzungsabsicht die reale Aufopferung des einstigen Kreuzestodes vor dem Vater. (Es handelt sich jedoch nicht um die Gegenwärtigsetzung des historisch vergangenen Opferaktes am Kreuze, so daß sich eine Ausschaltung des Zeitbegriffs, wovon 20, 25 die Rede ist, erübrigt.) Ebenso genügt wegen des im Auftrag Christi vollzogenen opus operatum für Opfer und Sakrament die indikativische Form der Konsekration, da der Konsekrierende in persona Christi spricht (zu den Bedenken 116). Nicht umsonst beruft sich auch Justinus auf die Einsetzungsworte; dabei scheint die etwa von Pohle-Gierens gebotene Deutung von δι' εὐχῆς λόγος auf das „Gebetswort“, das er — der vorher genannte Erlöser — uns schenkte, der Erklärung vorzuziehen sein, die P. 91, 99 gibt. Nach der starken Hervorhebung des Mahlcharakters der hl. Messe muß es überraschen, daß P. gerade beim Mahle selbst, der hl. Kommunion, eine zu sehr „private“ Gestaltung der Liturgie, so in dem durch den Priester im Namen des Volkes zu sprechenden Domine, non sum dignus, beanstandet. Hier steigt doch offenbar Christus selbst zu den Einzelnen herab, wie er auch im Namen der Gläubigen das Vaterunser vorbetete. Das Buch bietet zahlreiche dankenswerte Anregungen. Man muß sich freuen, nunmehr Theologen wie Laien für die hl. Messe das mare magnum des neuen Werkes von Jungmann, aber auch liebliche Stromtäler wie das obige Buch empfehlen zu können. Gemmel.

Croegaert, A., Les rites et les prières du saint sacrifice de la Messe. Plans pour sermons et leçons. II. La Messe des Fidèles depuis l'Offertoire jusqu'à la Secrète. gr. 8^o (XII und 406 S.). — III. La Messe des Fidèles depuis la Préface jusqu'à la fin. 8^o (IX und 473 S.) Mecheln (1949), Dessain. — Dem 1. Bd. des großen Werkes des ehemaligen Liturgikers von Mecheln folgte sehr bald auch der 2. und 3. Bd. in zweiter Auflage. Was in der Besprechung des 1. Bandes gerühmt wurde (Schol 24 [1949] 154 f.), ist für diese beiden Bände zu wiederholen. — Im 2. Bd. behandelt C. theologische Fragen der heiligen Messe (die jüdische Osterfeier, das letzte Abendmahl, das eucharistische Opfer der heiligen Messe, die Offerentes der heiligen Messe, die Victima der heiligen Messe) und schließt daran die liturgische Darlegung des ersten Hauptteiles der hei-

ligen Messe an. Im 3. Bd. folgt die Behandlung ihres zweiten und dritten Hauptteiles und des Schlußteiles. Am Ende des 2. Bandes bespricht der Verf. in einem Anhang praktische Fragen der aktiven Beteiligung der Gläubigen an der Darbringung des heiligen Opfers. — Die heilige Messe versteht C. ganz als Opferfeier; die Opferung ist ihm darum Bereitung des Opfers, die Wandlung ist das eigentliche Opfer; die heilige Kommunion bedeutet die volle Teilnahme an der Darbringung des Opfers und die Mitteilung des göttlichen Lebens. — Von den dogmatischen Fragen interessiert C. besonders die Frage nach den Offerentes des heiligen Opfers. Das Geschehen der heiligen Messe versteht er mit der Enzyklika „Mediator Dei“ als Opferung des mystischen Christus durch den mystischen Christus. Die dogmatischen Fragen sind im allgemeinen, wie auch alle anderen Fragen, ausgiebig dokumentarisch belegt, jedoch nicht besonders klar herausgearbeitet. Man vergleiche etwa die Frage der Opfertheorie (II 55-78), in der C. mit Dom Vonier vom sakramentalen Opfer spricht und auch Thomas in diesem Sinne zu verstehen sucht, was kaum möglich sein dürfte. — C. erstrebt mit seiner Darlegung der Liturgie der heiligen Messe ein ganz anderes Ziel als etwa Jungmann in „Missarum solemnia“. Insbesondere arbeitet er nicht so ausschließlich historisch wie Jungmann, obwohl er unmittelbar viel mehr historisches Material dem Leser darbietet: Der Untertitel seines Werkes lautet ja „Plans pour sermons et leçons“. Zweifelsohne vermittelt Jungmann ein bedeutend besseres Verständnis der heiligen Messe als C.; doch kann Jungmann ihn als Fundgrube für „sermons et leçons“ nicht ganz ersetzen.

Fuchs.

Pax, Elpidius, O. F. M., Zur Deutung des Wortes missa ‚Messe‘: Die Sprache 1 (1949) 87-100. — Verf. geht von der allgemein bekannten Tatsache aus, daß als Ausdruck für den wesentlichen Kultakt des Neuen Bundes neben sacrificium, oblatio, Eucharistia schon seit den ersten Jahrhunderten das Wort missa, Messe gebraucht wurde, das dasselbe besagt wie missio, Entlassung. Ist es schon auffallend, daß eine längere Handlung von einem kleinen Teil den Namen erhält, so noch mehr, wenn dieser Teil gerade der Abschluß ist. Verf. hält es daher für wahrscheinlicher, daß der Anfang der Feier gemeint ist, die Entlassung der Katechumenen, weil sie stärker den Blick auf das heilige Opfer richte, das sich unmittelbar anschließt.

Raitz v. Frentz.

Gräf, R., C. S. Sp., Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit, 6.—11. Tsd. 80 (120 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag. DM 4.80. — Wie die anderen Bücher des Verfassers ist auch dieses ein Muster einer pastoraltheologischen, oft geradezu psychotherapeutischen Behandlung schwieriger asketischer Probleme. Das Übernatürliche, Positive, psychologisch Wertvolle der Beicht wird gut herausgearbeitet.

Gemmel.

* * *

Maréchal, J., S. J., Vraie et fausse mystique: NouvRevTh 67, 275—295. — Der durch seine vorzüglichen Arbeiten über die Psychologie der Mystik bekannt gewordene Verf. schreibt hier einen wertvollen und klärenden Aufsatz, der erst nach seinem Tode (11. 12. 1944) veröffentlicht werden konnte. Er geht von dem Wort Mysterium aus, d. h. Wahrheit, die nicht geoffenbart werden kann oder darf, und rügt zuerst die falsche, profane Anwendung, die alles über das Gewöhnliche Hinausgehende, Sachen und Personen, als mystisch zu bezeichnen beliebt. Dann geht er zu dem richtigen, dem religiösen Gebrauch über, der den wirklich geheimnisvollen Gegenstand, Gott, meint und die entsprechende subjektive Haltung der Ehrfurcht und Liebe. Man unterscheidet eine natürliche und eine übernatürliche Mystik. Schon die natürliche will Erfahrung und Erlebnis werden und damit nicht nur Erkenntnis, sondern volle Vereinigung. M. geht auf die aktuelle Frage ein, wieweit sie kommen kann. Er leugnet die Gottesschau, aber auch die rein geistige Erkenntnis, über das eigene Ich hin, wie sie der Engel von Natur hat, und nimmt bei Plotin und den andern Vertretern ein Verdünnen oder Ausschalten des Bewußtseins an,

das aber durch die vorhergehende Katharsis eine Erhöhung der Geisteshaltung mit sich führen kann. Vor allem weist er auf die damit verbundenen Gefahren hin, einmal der Leere des Bewußtseins und damit der Stärkung des Trieb- lebens und dann des Mediumismus; bei diesem führt falsche Konzentration zur Dissoziation, zur Entwicklung ungesunder Keime, die in jedem Menschen stecken und sich in Trance-Zuständen, auditiven und visuellen Halluzinationen, Automatismen, Gedankenlesen, Telekinese, Levitation u.a. Luft machen. — Das übernatürliche Leben ist schon in sich Mystik, weil auf Offenbarung von Geheimnissen gegründet. Trotzdem kennt man auch im Christentum eine Mystik als Zustand, der nicht allen, selbst nicht allen Frommen gegeben ist. M. nimmt nicht, wie Poulain, eine strenge Scheidung von der gewöhnlichen Frömmigkeit an, sondern einen langsamen Übergang. — Sehr gut weist M. dann darauf hin, daß christliche Mystik nicht nur Beschauung, sondern auch Liebe ist; daß auch bei ihr ähnliche abnormale Zustände wie bei der natürlichen vorkommen können, weil auch sie nicht allein von Gott, sondern auch vom Menschen gewirkt wird. Doch unterscheiden sich echte Mystiker von den falschen gerade dadurch, daß sie diese Phänomene, besonders Visionen und Auditionen, als gefährlich und für die wahre Gottvereinigung überflüssig ablehnen. Dann erklärt M., wie schwer es für den Mystiker ist, sein göttliches Erleben in menschliche Begriffe und gar Worte zu kleiden, und schließt damit, daß Ausgangspunkt der Mystik das natürliche Verlangen des Menschen nach dem Unendlichen, zu Gott hin, ist.

Raitz v. Frentz.

Wunderle, G., Arzt und Mystik. Tatsachen und Probleme. Nach einem Vortrag, 8^o (48 S.) Würzburg 1949, Augustinusverlag. DM 2.40. — Der als Religionspsycholog hochgeschätzte Professor hat zu Beginn dieses Jahres im missionswissenschaftlichen Institut zu Würzburg vor meist katholischen Ärzten einen Vortrag über dieses Thema gehalten. Dem Theologen sind seine Ausführungen nicht weniger wertvoll. Das Ziel, das er sich gesteckt und erreicht hat, ist nur die Klarlegung der Begriffe und Probleme, nicht aber deren Lösung, die ein umfangreiches Werk erfordern würde. Aber die klare Grundlage, die er bietet, dürfte heute, wo der Begriff Mystik so vielfältige und verschwommene Bedeutungen angenommen hat, doppelt wertvoll sein. Es handelt sich wesentlich um das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele, wie weit beide in dem außergewöhnlichen Zustand der Mystik aufeinander wirken und welche Hilfsstellung dem Arzt, vorab dem Psychiater, dabei zukommen kann. Mit Recht erweitert W. das Problem dadurch, daß er neben der göttlichen auch die dämonische Mystik erwähnt. Als glückliches Ergebnis kann er buchen, daß die rein materialistische und biologische Erklärung fast ganz überwunden und aufgegeben ist, so daß man diesen Erlebnissen wenigstens einen geistigen Sinn gibt und ein Geheimnis in ihnen erblickt. Von da aus kommt man zu den psychogenetischen Erklärungsversuchen. Gegenstand für diese können aber auch nur sinnlich wahrnehmbare Erlebnisse sein, wie Stigmatisation, Schweben, Nahrungslosigkeit u. ä. Daß die Vorstellungskraft starken Einfluß haben kann, zeigt W. an dem Beispiel der Patientin von Lechler, die er selbst gesehen und die es auf diese Weise zu gewissen Wundmalen gebracht hat. Daß die Vorstellungskraft von Anfang an, beim ersten Vertreter der echten Stigmatisation, dem hl. Franz von Assisi, mitgewirkt hat, ist zuzugeben. Es ist auch bekannt, daß das empfindsamere weibliche Geschlecht viel mehr Vertreter zählt als das männliche. Aber die Frage ist, wieweit die Phantasie in der Bildkraft auf den Körper gehen kann und wo ihre Fähigkeiten versagen. Ein solches Versagen findet W. mit Recht bei der Nahrungslosigkeit, wo sie wirklich vorhanden und für längere Zeit bewiesen ist. Hier ist die Hilfe des Arztes am Platz, besonders des Psychiaters. Er weiß genauer, was man als abnormal, krankhaft, psychopathisch erklären muß und was, trotz der seltenen Auswirkung, noch als normales Seelenleben zu bezeichnen ist. Erst dann wird die Frage akut, ob es sich vielleicht um ein Wunder handelt. Dann tritt der Theologe aufs Feld. Er untersucht den moralischen Wert der Person und unterscheidet, ob es sich um eine außernatürliche Einwirkung Gottes oder Satans handelt. Das weitere

Problem, ob die Mystik erworbene oder eingegossene ist, wird auch er nur nach langer Erfahrung auf diesem Gebiet in Angriff nehmen. Das letzte Urteil wird er aber stets der Kirche überlassen, die auch hier ihre lange Erfahrung und den Beistand des Geistes Gottes zu sicheren Helfern hat. Raitz v. Frentz.

Leclercq, J., O.S.B., *Saint Bernard Mystique*. 8^o (494 S.) Brügge 1948, Desclée de Brouwer. — Dieses Buch erschien in der von Cayré herausgegebenen Reihe „Les Grands Mystiques“. Der Verf. verbürgt von vornherein eine hochbedeutsame Leistung; stammen doch von ihm u.a.: *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, *Comment fut construit Saint Denis*, *La Spiritualité de Pierre de Celle*, *Pierre le Vénérable*, *Yves de Chartres*, *Correspondance und Analecta monastica*. Er will in dem vorliegenden Werke nicht etwa Leben, Werk und Lehre des Heiligen im allgemeinen darstellen, sondern eine Geschichte seines Innenlebens bieten, im besondern Antwort geben auf die Frage: „Welche Formen weist die ‚expérience du divin‘ bei St. Bernard auf?“ Dabei stützt er sich nächst den Werken des Heiligen vor allem auf zwei in der Kenntnis und Unterscheidung der geistlichen Gaben höchst bewanderte und erfahrene Biographen Bernards: Guillaume de Saint-Thierry und Arnaud de Bonneval, deren Arbeit fortgesetzt wurde durch den Sekretär des Heiligen Geoffroy d'Auxerre, den Mönch von Clairvaux. — Das Werk umfaßt zwei Bücher. Das erste behandelt in vier Abschnitten: *Les Préparations*, *Les premiers fruits*, *Colonne de l'église*, *La consommation*. Es ist also eine durch die oben erwähnte Fragestellung formierte Beschreibung des begnadeten Innenlebens des Heiligen. Das andere Buch bietet „ausgewählte Texte“ und zwar in zwei Abschnitten: *Portraits de Saint Bernard par ses contemporains* und *Itinéraire de l'âme à Dieu*. Letzterer ist wieder untergeteilt in zwei Teile: *De l'humilité à l'extase* (mit den Unterteilen: *La recherche de Dieu*, *La connaissance de Dieu*, *L'objet de la contemplation*, *Les Mystères de Dieu*, *L'amour de Dieu*, *L'union à Dieu*, *La Possession de Dieu*) und *Éclaircissements*. Das Buch ist eine hochwertige Leistung, wofür wir dem Verf. uneingeschränkt volles Lob spenden müssen. Im einzelnen möchten wir besonders folgendes hervorheben: Das erste Buch ist ein glänzend gelungener Versuch, uns mitten hinein in das überaus begnadete Innenleben des Heiligen einzuführen, den man allzuoft nur mehr von der äußeren Größe her sieht und wertet. Es weist eine wunderbare Mischung von Milde und Strenge oder, vielleicht besser gesagt, Ernst in der seelischen Haltung Bernards auf. Das ist um so dankenswerter, als man allzuleicht und oft genug die eine oder die andere Seite übertreibt. Mit feinstem Verständnis sind die Unterschiede zwischen Cluny und den Zisterziensern herausgestellt. Ungemein zart und edel wird dann noch der adelige Takt gezeichnet, mit dem der Heilige das Unglück des Kreuzzuges seiner Person zuschreibt und so Gott gegen einen etwaigen Vorwurf mangelnder Hilfe verteidigt, ein Meisterstück von Feinheit. Die wertvolle Zusammenstellung der mystischen Texte des hl. Bernard gibt dem 2. Buche dauernde Geltung. Das Werk des gelehrten Benediktiners verdiente sehr eine Übersetzung ins Deutsche. Richstaetter †.

Ammann, A. M., S. J., *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik. Eingeleitet und übersetzt. 2. Aufl. gr. 8^o (197 S.) Würzburg 1948, Augustinusverlag. DM 17.50. — Diese neue Auflage hat vor allem ein Verzeichnis der Bibelstellen und der vom Verfasser des Handbuches angezogenen aszetischen Schriftsteller beigefügt. Zur Herstellung des deutschen Textes (51-192) wurden neben dem griechischen Urtext auch die lateinische, altslawische und russische Übersetzung beigezogen. Die aszetische Anleitung in das palamitisch-hesychastische Heiligkeitsstreben, die diese „Centurie“ des Patriarchen von Konstantinopel Kallistus II. (1350-1354 und 1355-1363) und seines Mitbruders Ignatius bietet, ist offenbar für Einsiedlermönche geschrieben. Kallistus stammt ja vom Mönchskloster auf dem Berge Athos. Das Werk vertritt eine nicht zu extreme Art des Palamismus, die besonders dadurch der milderen frühen Stufe des Hesychasmus sich annähert, daß zahlreiche ältere Autoren zitiert sind und ihren Geist unmerklich und doch deut-

lich dem Buch aufgedrückt haben. Gewiß werden sie häufig nicht sinngemäß interpretiert; aber sie haben doch dazu beigetragen, extreme Anschauungen des Palamismus wie die Methode der Nabelschau und die Lehre des Tabornlichtes zu lindern. Das Endziel der asketischen Methode bleibt aber das volle Verweilen in der Ruhe der Seele zu einer intuitiven Gnosis. Grundruf ist die Gebetsformel: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner“. Es ist kennzeichnend für die „asoziale“ Art der Anleitung, daß selbst die Liturgie zurücktritt. Auch der Christusdienst nimmt trotz des immer zu wiederholenden Grundgebetes keine Wesensstellung in dieser Aszese ein, die an erster Stelle die intuitive Offenbarung der Herrlichkeit Gottes nur sucht. Reuetränen kennt sie gewiß, aber „nicht mit Magdalena zu Füßen des Meisters, sondern nur als Weg zur Gottesschau“. Das Werk des Kallistus hat nicht nur historischen Wert, da noch 1928 in Charbin eine wenn auch gekürzte Ausgabe erschien.

Weisweiler.

Martin, J., Systematisierung des *Traité de l'amour de Dieu* des hl. Franz von Sales: ThQschr 124, 47—63. — M. stellt ein System des *Traité* des heiligen Franz von Sales zusammen und leistet damit eine nicht leichte und zweifellos sehr nützliche Arbeit, weil in dem Werk ein System gar nicht so leicht herauszufinden ist. Ein besonderes Interesse erhält der Aufsatz aber dadurch, daß ihm des heiligen Thomas Abhandlung über die Liebe in seiner *Summa theologica* als Hintergrund gegeben wird. Beide Werke geben ein anschauliches Bild der Entwicklung der Theologie. Der geniale Aquinate versteht es unnachahmlich, die ganze Theologie seiner Vorzeit in ein System zu fassen und in diesem auch die Wahrheitselemente der heidnischen Philosophie zu verarbeiten. Dogmatik und Moral heben sich deutlich voneinander ab, wenn sie auch noch nicht so scharf geschieden sind wie in späteren Zeiten; die Moral steht nämlich in der Mitte der Dogmatik, zwischen Theologie im strengen Sinn, Angelologie, Anthropologie auf der einen, Menschwerdung, Sakramente, letzte Dinge auf der andern Seite. In sie hinein verwoben ist sowohl der dogmatische Traktat über die Gnade wie der psychologische über die Triebe und Affekte des Menschen. Wie noch heute zerfällt die Moral in einen allgemeinen und einen speziellen Teil, und letzterer behandelt der Reihe nach die göttlichen und die sittlichen Tugenden. Charakteristisch für Thomas und die ganze Scholastik ist die grundlegende Auffassung: Ohne richtige Einstellung zu Gott keine wahre Wissenschaft, ohne Gott als Ziel keine wahre Tugend (S. th. 2, 2, q. 23, a. 7 ad 2). Diesen Satz stellt Thomas gerade da auf, wo er den Höhepunkt der Tugend, die göttliche Liebe, erklärt (a. a. O. q. 23—46). — Einer Diskussion dürften in diesem großartigen System wohl zwei Dinge zu unterwerfen sein: die stark von der griechischen Philosophie beeinflusste Höhererschätzung der Erkenntnis gegenüber dem Willen und damit auch der Liebe (S. th. 1, q. 82, a. 3; 1, 2, q. 3, a. 4), wie auch die Nebeneinanderstellung der göttlichen und der sittlichen Tugenden. Letztere, die hier bei Behandlung des Moralsystems besonders in Betracht kommt, fällt besonders in dem von Martin aufgestellten Schema auf: unter der Liebe werden nämlich eine ganze Reihe von Gegenständen behandelt, die unter die Gerechtigkeit fallen: Schisma, Streit, Aufstand, Krieg usw. Gerade hier kann man dem Werk des heiligen Franz von Sales seinen Platz anweisen. Er macht sowohl mit dem Prinzip des heiligen Thomas ernst, daß ohne Liebe keine Tugend sei (S. th. 2, 2, q. 23, a. 7), wie mit dem Wort der Schrift, daß am Gebot der Liebe das ganze Gesetz und die Propheten hängen (Mt 22, 40). Das ganze Willensleben im Diesseits und im Jenseits, die ganze Moral und Mystik behandelt er vom Gebot der Gottesliebe her, wobei er auf die moralischen Tugenden als solche mehr nebenbei zu sprechen kommt. Diese vom Hauptgebot und der Spitze der Frömmigkeit ausgehende Schau auf das Ganze des Tugendlebens hat zweifellos ihre Berechtigung neben dem mehr sachlich-logischen thomistischen Aufbau. Verdienst M.s ist es, das nicht leicht durchsichtige System des heiligen Franz wirklich klar vorgelegt zu haben. Franz schildert die Liebe als das große Mittel des Heiles, in seinem Wesen und Wer-

den — hier kommen Glaube, Hoffnung und Reue zur Sprache —, in seinem Wachstum und seinen Auswirkungen. Die Einteilung in affektive und effektive Liebe bietet sowohl der Mystik Raum wie der Übung aller Tugenden. Daß diese nicht, wie von Thomas, im einzelnen aufgeführt und erklärt werden, ist für eine vollständige Moralthologie ein Mangel; aber Franz hatte das gar nicht beabsichtigt. So ergänzen sich die Tugendtraktate der beiden Kirchenlehrer wie ein bis ins einzelne durchgeführter geistiger Wunderbau von einer kaum weniger genialen Zusammenschau vom Gipfel, d. h. von der Liebe her.

Raitz v. Frentz.

Wolf, E., *Ecclesia pressa — ecclesia militans*. Zum Problem der Rechts-sicherheit der Kirche und der Verfolgung der Christenheit: ThLitZtg 72 (1947) 223—232. — W. bietet eine gute Übersicht über die Ergebnisse der Forschung in der Frage der rechtlichen Lage der Kirche vorab in der Zeit vor Konstantin. Er neigt zu der wohl am besten begründeten Auffassung, daß die Kirche damals nicht einem der bestehenden Vereinsgesetze widersprach, sondern daß die Verfolgungen durch „Verbrechen“ der Christen veranlaßt waren. Diese Verbrechen waren zum Teil erdichtet, zum Teil entsprangen sie dem römischen Rechts- und Staatsdenken, wie z. B. im Falle der Verweigerung des Kaiserkultes. Infolge dieser „Verbrechen“ waren zeitweise alle Christen, also scheinbar ihr „Verein“ schuldig. Man könnte wohl hinzufügen, daß die in den Quellen selbst zutage tretende Rechtsunsicherheit bereits mit der Rechtsauflösung zusammenhing, die eine Folge der immer mehr sich steigernden Einmischung der Kaiser in die Rechtsprechung und Verwaltung war. Es begann die „totalitäre“ Verworfenheit. Für die Verfolgungen nach Konstantin wäre neuestens hinzuweisen auf H. Rahn, *Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln 1943*, Benziger. Gemmel.

Mulders, H. J. B., *Der Archidiaconat im Bistum Utrecht bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts*. Eine rechtshistorische Studie zum kirchlichen Verfassungsrecht. Mit einer Karte der Archidiaconate des Bistums Utrecht im Mittelalter. gr. 8^o (XII u. 190 S.) Nijmegen, Dekker en van de Vegt. Fl 5.75. — Das schon bald nach Beginn der Kirche wirt verschlungene Schicksal der Diakone, von deren Verdiensten, aber auch Übergriffen man uns immer wieder berichtet, wiederholte sich bei den späteren Archidiaconen. Zu Gehilfen der Bischöfe berufen, wurden sie oft deren Gegenspieler. Die immer reicher werdende Literatur über sie ist deshalb erfreulich, weil infolge der Vielgestalt der Ämter der Archidiacone ihre Geschichte fast die Geschichte der innerkirchlichen Verwaltung im Mittelalter ist. — Das Bistum Utrecht, das den Gegenstand der vorliegenden Arbeit bildet, umfaßte früher nicht nur fast das ganze heutige Holland, sondern auch heutige deutsche Gebiete, z. B. das um Emmerich. Es unterstand als Suffraganbistum dem Kölner Metropoliten, dem denn auch in den Zeiten der schwersten Kämpfe zwischen dem Bischof von Utrecht und dem Utrechter Dompropst, dem Verwalter des Domarchidiaconats, die Versöhnung zu verdanken war durch die Komposition von 1294. Infolge der in diesem gut disponierten Werke geschilderten weitausgreifenden Tätigkeit der Archidiacone im Bistum Utrecht im Mittelalter erhalten manche Punkte willkommene, oft neuartige Beleuchtung, z. B.: die nicht leichte Ablösung des Eigenkirchenrechts durch das Patronatsrecht; die verschiedenen Ausgestaltungen dieses Patronatsrechts; die letzten Zeiten der Chorbischöfe und die ersten Zeiten der Generalvikare, Offiziale und Dekane; die vor der Installation üblichen Proklamationen; die Visitationen, deren Hauptkennzeichen bis zum Tridentinum nach M. ihre Regellosigkeit war. Hervorhebung verdient der Reichtum der angegebenen Quellen und Arbeiten. Darum wird man einiges, was man gern gesehen hätte — wie die einschlägigen Werke von v. Kienitz und Königer —, leichter vermissen. Die Arbeit ist nach Sache und Methode vorbildlich. Gemmel.